



ÉLPIS

ELPIS Filozófiai folyóirat
2008. II. évfolyam 1. szám

ÉLPIΣ

E L P I Σ

2008. II. évfolyam 1. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.



Felelős szerkesztő:

Rosta Kosztasz

Szerkesztők:

Galba Zsolt

Rosta Kosztasz

Lektorálta:

Orthmayr Imre

Borító:

Fazekas Réka

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com

<http://phil.elte.hu/students/elpis.html>

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2008 augusztusában 200 példányban.

Megjelent az ELTE Rektori Hivatala, az ELTE EHÖK és az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.

Előszó / 3

TANULMÁNYOK

ANTOS ZSOLT: Szabadság és individuális autonómia / 7

BARTÓK IMRE: Tézisek Walter Benjaminról,
avagy a történelem negatív teológiája / 39

NYIRKOS TAMÁS: A szent és a szekularizáció –
Aquinoi Tamás az egyházzól és az államról / 61

SÁR ESZTER: A varázis nélküli világ varázsa
Racionalizációs tendenciák Max Weber szociológiájában / 83

SIK DOMONKOS: Tudatosítás és terápia / 109

SÓLYOM FLÓRA: Az emberi nem karakterének tétje
Immanuel Kant filozófiájában / 131

SZERLETICS ANTAL: Jogi paternalizmus / 151

RECENZÍÓK

KUND ATTILA: Van-e feminista filozófia? Milyen, ha van?
Hell Judit könyve a feminista filozófiáról / 167

LASZTÓCZI PETRA: Kant és Husserl kudarcai / 177

SZECSÓDY KRISTÓF: A „jelentésélmény” relevanciája / 187

Felhívás / 194

◀ ELŐSZÓ

A kedves Olvasó az *Elpis* harmadik számát tartja a kezében. Kezdeti célkitűzéseink változatlanok maradtak, továbbra is a filozófia szakos hallgatók kiemelkedő munkáinak kívánunk lehetőséget biztosítani arra, hogy nyilvánosságot kaphassanak. Szerkesztői elveinknek megfelelően az itt közölt munkák által kívánjuk bemutatni az értekező próza formai követelményeit, hogy ily módon a hallgatók egymástól sajátíthassák el ennek a jártasságnak a fortélyait. Hiszen ez jártasság, *tekhné*, ami tanulható és gyakorlással tökéletesre fejleszhető, és éppen emiatt nem is az írás legnehezebb oldala. Kivitelezésével még nem jutottunk túl azon az eljárásán, melyet Collingwood nagyon találóan „ollózó-ragasztó módszernek” nevez. Éppen ezért előnyben részesítettük – és ez a továbbiakban is így lesz –, azokat a dolgozatokat, melyek a formai követelmények betartása és megfelelő használata, valamint a stílus *mellett* az önálló gondolkodás igényével lépnek fel.

Legújabb számunkban nemcsak a kiemelkedő graduális hallgatók, de már a doktorandusok munkái is olvashatóak, ily módon nekik is lehetőséget tudunk nyújtani írásaik megjelentetésére. Ennek köszönhetően nem csupán a graduális hallgatók tanulhatnak egymás műveiből, hanem belátásuk nyílhat a doktorandusok munkáiba is. Természetesen szeretnénk megőrizni a graduális hallgatók írásainak hegemoniáját. Egy másik újítás, hogy lapunkban első ízben kaptak helyet recenziók Faragó-Szabó István recenzióíró szemináriumának köszönhetően. Ezáltal közvetlen kapcsolat alakult ki folyóiratunk és egy egyetemi tanóra között. Örömlénk, ha intézetünk többi oktatója is igyekezne hasonló viszonyt kialakítani velünk és buzdítanáak hallgatóikat a részvételre.

A fentiek miatt ezúttal különösen nehéz volt a felhívásra beérkező munkák elbírálása. A dolgozatokat természetesen versenyeztettük egymással, eközben pedig olykor elbizonytalanodtunk. Egy átlagos szerkesztő ugyanis bármikor képes megítélni egy munka stílusát, koherenciáját, érvelésének feszességét, vagy a szakirodalom elégségességét, ám a vizsgált kérdés relevanciáját, a téma újszerűségét csak a hozzáértő ítélheti meg. Néhány döntésünk meghozatala érdekében ezért tanárainktól, hallgatótársainktól kértünk és kaptunk segítséget. Ezúton szeretnénk tehát köszönetet mondani Erdélyi Ágnesnek, Ullmann Tamásnak és Varga Péternek a készséges közreműködésért, de elősorsban Orthmayr Imrének a teljes szöveg lektorálásáért.

A szerkesztők

TANULMÁNYOK

Antos Zsolt

1978. szeptember 30-án születtem Budapesten. Középiskolai tanulmányaimat az ELTE Apáczai Csere János Gyakorló Gimnáziumban végeztem 1993 és 1997 között. Még ebben az évben megkezdtem egyetemi tanulmányaimat az ELTE Bölcsészettudományi Karának filozófia szakán, melyet tanárszakkal egybekötve végeztem el. 1999-től második szakként politikaelméletet kezdtem tanulni. 2000-2002 között a politikaelmélet szak hallgatói lapjának, a *pp. politikai, politikatudományi szak-lap*nak főszerkesztő-helyetteseként tevékenykedtem. 2004-ben államvizsgáztam klasszikus társadalomfilozófiából, diplomamunkámat John Stuart Millről írtam. Politikaelméleten – a klasszikus szerzők nézeteinek ismertetése mellett – a liberalizmus megújulási kísérleteiről szólt szakdolgozatom. Jelenleg utolsó félévemem töltöm doktoranduszként politikai filozófia szakirányon, illetve Miskolcon második éve pszichológiát hallgatok. Fő érdeklődési területem a liberális gondolati tradíció, ennek konzervatív kritikája, valamint a klasszikus újkori filozófia és a szerződéselméletek. Foglalkoztat továbbá az antik görög filozófia, illetve klasszikus metafizikai témák, mint például a szabad akarat kérdésköre vagy a gonosz problémája. Legújabban John Gray munkássága keltette fel érdeklődésemet. Az itt olvasható dolgozatom a majdani disszertációmhoz készült, melyet a szabadság különféle fogalmairól, tradícióiról, aspektusairól és az autonómia fogalmának történeti-gyakorlati elemzéséről írok. Témavezetőm most is, mint korábban szakdolgozatom esetében, Ludassy Mária volt.

Antos Zsolt

◀ Szabadság és individuális autonómia

Bevezető

Az autonómia etimológiailag az *autos* (self) és *nomos* (szabály, előírás vagy törvény) szóösszetételből származik, lényege az önkormányzás és belülről vezéreltség. Az egyéni autonómia fogalma a liberális tradíción belül központi helyet foglal el, és gyakran bukkan fel pl. az abortusszal, eutanáziával, orvos-beteg kapcsolattal és droggal kapcsolatos vitákban. Dolgozatom célja bemutatni a szabadság fogalmának néhány variánsát és történeti formaváltozatát, kitüntetett figyelmet szentelve a *szabadság mint autonómia* koncepció megjelenésének és kikristályosodásának. Ezután elsősorban a liberális tradícióra, különösen John Stuart Mill nézeteire fókuszálva bemutatom az autonómiaként értett szabadság legfontosabb jellemzőit, későbbi megközelítésmódjait, hierarchikus elméletét, valamint viszonyát más fontos értékekhez (mint pluralizmus, igazságosság, egyenlőség stb.). Majd rátérek a liberális tradíció kritikájára, John Gray munkásságát véve alapul. John Gray jelenleg a legfontosabb kortárs szerzők egyike, magyarul mégis csupán egy-két írása hozzáférhető. Érdeemes volna örökké változó nézeteit és gondolatait átfogó jelleggel bemutatni, amire itt most nincs mód, mindazonáltal a liberális hagyományra és az autonómiára vonatkozó meglátásainak vázlatos áttekintése nem minden tanulság nélküli; ez másodlagos célom. Közben olyan kérdéseket vizsgálok, mint hogy az autonómia-koncepciónak van-e létjogosultsága a nyugati liberális civilizáción kívül, mennyiben járul hozzá az emberi jól-lét növeléséhez vagy annak előmozdításához, illetve hogy milyen erkölcsi, politikai implikációi vannak a jövőre nézve.

Szükséges néhány előzetes megjegyzést tennem. Szabadságon elsősorban *politikai* értelemben vett szabadságot értek, a klasszikus akaratszabadság problémakörével vagy modern újrafogalmazásaival csak ott foglalkozom, ahol szükséges. Metafizika és politika ugyan történetileg szorosan összefonódott, és manapság sem árt tisztázni az emberre és univerzumra vonatkozó metafizikai előfeltevéseinket, ugyanakkor a szabadság mindenképp egy empirikus világban jelenik meg, gyakorlati tartalommal. A szabadságjogok kérdéskörével is csak érintőlegesen foglalkozom (noha a szabadság konkrét tartalma mindig szabadságjogok valamely rendszerében manifesztálódik). Az erkölcsi felelősség és morális autonómia kérdéseit is csupán annyiban érintem, amennyiben a fogalom előtörténetéhez, illetve politikai dimenziójának megértéséhez szükséges. Mivel jelen dolgozat a későbbi doktori disszertációm néhány témájának egyfajta előtanulmánya, ennyiben szerkezetét tekintve vázlatosabb és a téma kifejtésének teljességére nem törő írás.

A szabadság néhány lehetséges fogalma

A szabadság filozófiája feltehetően egyidős az emberiség öntudatra ébredésével, mégis, különböző korok, kultúrák és irányzatok más és más aspektusát tartották fontosnak. Szabadságon eltérő vagy akár teljesen ellentétes, mégis egybefonódó minőségeket és dimenziókat értek. Dolgozatom első felében először fogalmi, majd történeti szempontból mutatok be néhány fő variánst. A válogatás önkényes, elsősorban illusztrációs célt szolgál. Inkább csak a szabadságról való gondolkodás sokszínűségének érzékeltetése a célom, semmint egy szisztematikus rendszerezés (melyet majdani doktori disszertációm egyik fő célkitűzésének tekintek). Célom most az autonómia-koncepció mélyére hatolás, és a kontextus felvázolása, a Kantig majd Millig vezető út fontosabb állomásaiból egy-egy példa kiragadása.

A szabadság különféle formáit Joel Feinberg elemezte szisztematikusan. Szerinte ha a szabadság kérdését firtatjuk, három kérdéssel kerülünk minden esetben szembe: hogy *mitől* szabad valaki, hogy *mit* szabad tennie, és végül hogy *ki* szabad.¹ Elemzése szerint első megközelítésben a szabadság lehetne *a tehetetlenségből eredő boldogtalanság hiánya*, vagyis mikor egy vágyunk teljesítése nem ütközik korlátokba. A korlátozás és a tehetetlenség érzése azonban logikailag nem jár együtt: például valaki nem bírálhatja ugyan szabadon a zsarnokot, de *ez* ágában *sincs* ezt tenni, mivel rajong érte. Ugyanakkor azt mégis jóleső érzés tudnunk, hogy adott esetben meggondolhatnánk magunkat: ily módon bevezethető a feltételezhető vagy *rendelkezésre álló mozgástér* értelmében vett szabadság fogalma is.

A sztoikusok úgy vélték, hogy hiánytalan szabadság az, ha mindig képesek vagyunk azt tenni, amit pillanatnyilag ténylegesen tenni akarunk (Epiktétosz megfogalmazásában *szabad az, akit kívánsága szerint él*). Ehhez azonban vagy igazi hatalmasságnak kellene lennünk, vagy oly embernek, aki rugalmas, és akaratát mindig az események alakulásához képes igazítani (vagyis akkor leszünk szabadok, ha kiküszöböljük összes akadályba ütköző vágyunkat). Feinberg fontos konklúziója itt az, hogy a szabadságot semmiképpen sem lehet a szükségletek pusztá kielégítésére vagy az elégedettség érzésére redukálni. A két szembenálló eszmény a „ténylegesen érzett” és a „rendelkezésre álló” szabadság. Feinberg példájával *t* időpontban Szabó János bármit tehet, kivéve amit leginkább akar, Kovács István pedig csak egy dolgot tehet, de épp azt, amit leginkább akar. A mozgástér szerinti szabadság szerint Szabó a szabadabb, sőt, Kovács egyáltalán nem szabad (mert csak egy dolgot tehet, hiába teszi azt önként), míg a tehetetlenség érzésének hiánya szerint Kovács a szabadabb.² A szabadság az értékes dolgok egyike, de nem azonos a

1 Feinberg 1999, 15. o.

2 Ugyanakkor ha Szabó azt is teheti, amit leginkább akar, akkor a tehetetlenség hiánya modell szerint nincs is köztük különbség, noha Kovácsot kényszerítik.

boldogsággal; a boldogság felé vezető út olykor a korlátozás. Viszont nem tekinthetjük korlátozásnak a képességek hiányát (például nem tudunk repülni, nem vagyunk zsenik) vagy olyan belső korlátokat, mint az akaratgyengeség. Ha azonban belső negatív korlátok (mint nyomor, tudatlanság stb.) társadalmi intézmények közvetett eredményei, akkor beszélhetünk ezekről úgy, mint a politikai szabadság korlátairól.³ A politikai szabadság Feinberg szabatos sémája alapján „x-nek szabadon ... [valamilyen kényszerítés, korlátozás] tól/től szabad ... [cselekvés, nem cselekvés, állapot, birtoklás]-t tenni (vagy nem tenni, ezzé vagy azzá válni, ezt vagy azt megszerezni)”.⁴

Isaiah Berlin a szabadság fogalmát elemezve két központi fogalomhoz jutott el, a *pozitív* illetve *negatív* szabadsághoz, melyből az utóbbit védelmezte.⁵ Az előbbi szabadságot jelent *valamire*, az utóbbi szabadság *valamitől*. Az előbbi annak a vágynak a kifejeződése, hogy az egyén a saját maga ura, ezáltal lesz *szubjektum* és nem objektum: ez volna az *aktív politikai részvétel* vagy *önkormányzás*. De erre hivatkoznak a totalitárius rendszerek is, az egyén „igazi énjét” azonosítva a nemzettel, egy vallással, a történelem menetével stb., közben szembeállítva azt alacsonyabb rendű „empirikus énjével”. A cél kivívni ezen fensőbbrendű én nevében a tagok „igazi” szabadságát. Az utóbbi ellenben megad egy szférát, melyen belül az egyén mások beleszólása nélkül saját akaratának tetszően tevékenykedhet. Sőt, a liberális tradíció szerint a személyes szabadság egy minimális terének mindenképpen léteznie *kell*. A különbség két kérdés formájában is megjeleníthető: „ki kormányoz engem?” illetve „milyen mértékig avatkozik be a kormányzat az én dolgaimba?”⁶ Feinberg megjegyzi, hogy miközben e nézet lényege az volna, hogy csak a negatív szabadság fogható fel a korlátozás hiányaként, valójában a két fogalom között szoros logikai kapcsolat van: *nem létezhet „pozitív” szabadságunk valamire, ami ne lenne ugyanakkor szabadság „valamitől”*. A „valamitől” és a „valamire” való szabadság nem a szabadság két alapvetően eltérő fajtája, hanem *az érem két oldala*. Ugyanakkor ez nem mond ellent Berlin elemzésének, aki maga is megjegyzi, hogy egy-egy gondolkodó szabadság-fogalma sokszor átfogalmazható mindkét aspektus szerint. Mindazonáltal – mint rámutat – noha szorosan összetartoznak, történetileg mégis más utat jártak be, a pozitív szabadság eszméjével inkább és könnyebben éltek vissza. Én sem gondolom, hogy ez a megkülönböztetés fölösleges volna: a két fogalom eltérő logikát követ, a distinkció pedig árnyalt elemzéseket tesz lehetővé. Ami viszont Feinberg egy igen fontos meglátása, az az, hogy a szabadságnak vannak teljességgel *összemérhetetlen dimenziói*; például ha Szabó

3 Uo., 22. o.

4 Uo., 24. o. Léteznek kétértelműségek; például ami a *ki szabad* kérdését illeti. Például az amerikai polgárháború idején mindkét fél a szabadságért harcolt, de míg az északiak a rabszolgák azon szabadságáért, hogy tetszőlegesen mehessenek bárhová tulajdonosaiktól szabadon, a déliek az állam azon szabadságáért, hogy a szövetségi kormányzattól szabadon hozhassák meg saját törvényeiket. (25. o.)

5 Berlin 1990a.

6 Berlin 1990a, 358. o.

bárhová mehet, de nem írhat kritikát, míg Kovács sehová sem mehet, de bármit mondhat, nem egykönnyen dönthető el: a fizikai vagy a véleménykifejezés szabadsága-e a fontosabb? A klasszikus elvvel kapcsolatban pedig, miszerint *a szabadság korlátja a másik ember szabadsága*, megjegyzi, hogy – bármennyire is helyes – önmagában üres, pusztán formális, hiszen számos szabály kielégítheti. Erre példaként Hobhouse-t idézi: *nekem jogom van éjjel szongorázással ébren tartani a szomszédomat, ő pedig joggal tart egy vonyító kutyát.*

Feinberg még egy fontos szabadság-dimenzióra hívja fel a figyelmet, ez pedig az *autonómia*: az egyén belülről vezérelt, elvei a sajátjai, nem külső erők kormányozzák vagy kényszerítik. Az autonómia Kant által bevezetett modern fogalma az addigi használatokhoz képest valami radikálisan új, bár sem eszmetörténetileg, sem saját korábbi filozófiájához képest nem épp előzmények nélküli (ld. később). Ennek tárgyalása előtt azonban tekintsünk át néhány, a szabadságra vonatkozó jellegzetes történeti felfogást, a teljesség igénye nélkül.

Antik szabadság

A szabadság eredetileg pusztán jogállást fejezett ki a szolgák státuszával szemben. Később jellembeli erények is társultak a fogalomhoz, szembeállítva a szabad ember kiválóságait a „szolgai”, szabad emberhez nem méltó vonásokkal.⁷

Az antik szabadságesezményről Constant máig méltán híres írása, *A régiek és a modernek szabadságának összevetése* a legjobb kiindulópont. Constant a francia forradalom tapasztalataiból okulva él e megkülönböztetéssel, megelőlegezve Berlin már említett distinkcióját a szabadság negatív és pozitív fogalmáról. Célja diszkreditálni Rousseau filozófiáját, melynek egyik lehetséges kifutása Robespierre terrorjában igen hamar manifesztálódott is. Rousseau példaképe az antik erény: az egyének részt vesznek a kollektív döntéshozatalban, és feláldozzák egyéni függetlenségüket a politikai jogokért (a „kevesebbet a többért”). Erényük a katonai erény. Számukra ez a szabadság: a *közvetlen politikai részvétel* joga. Ezt azonban bizonyos speciális körülmények tették lehetővé. Mint Constant fogalmaz, az ókori köztársaságok kicsik voltak, állandó harcban álltak másokkal (eredendően háborúra rendezkedtek be), és rabszolgák híján „húszezer athéni polgár sem tanácskozhatott volna mindennap a főtéren”. Athén esetében mindazonáltal kicsit más volt a helyzet; Constant a kereskedelem ottani virágzásával magyarázza a nagyobb egyéni szabadság meglétét.

Az antik szabadság Hannah Arendt értelmezésében eleve térhez kötött szabadság: a görög polisz piacteréhez kötött. Az *agóra* jelentette azt a nyilvános és politikai teret, ahol a polisz polgárai mint egyenrangú szabad felek egymással interakcióba léptek.

7 Feinberg 1999, 15. o.

„Szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette”. Ugyanakkor ahhoz, hogy valaki szabad legyen, már más értelemben szabadnak kellett lennie: nem lehetett rabszolga (vagy nő, ill. metoikosz). A szabadság nem az embert mint embert illette meg, hanem a polisz polgárát; ehhez szükséges volt az „élet szükség-szerűségeinek kényszerétől” való felszabadulás is, amit a rabszolga-gazdaság segített. A szabad férfiú a háznép és család világából lépett ki e térbe. A szabadság képezte a politikum értelmét: azt, hogy az emberek „szabadságban, erőszak, kényszer és hatalom nélkül érintkezzenek egymással”. A véleménynyilvánítás szabadsága rendkívül fontos elem. „Háború idején parancsoltak és engedelmessé váltak, egyébként minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek”. Arendt számára az ideál mindig is ez maradt: a kezdeményezés, a politikai cselekvés, a közügyekért való lét, akár az élet kockáztatásával. Platón és Arisztotelészt kárhoztatta azért, amiért kivonultak e térből. Szűk körben tanítottak, a politikai szabadsággal szemben a tudományos vitaközösség szabadságát és a teóriát értékelték fel, elindítva ezzel a polisztól való elfordulás attitűdjét és a politika, a politikai szabadság filozófia általi leértékelését.⁸

Az antikvitás témaköréből három mozzanatot emelnék még ki, melyek értelmezésem szerint a modern autonómia-fogalom korabeli megfelelőinek is tekinthetők.

Az első Prótagorász híres *homo-mensura* tétele: *Minden dolognak mértéke az ember, mind a létezőknek, hogy léteznek, mind a nemlétezőknek, hogy nem léteznek.* Platón ezt radikálisan individualista módon értelmezi a *Theaitétosz* című dialógusban.⁹ Az igazság viszony, mely az egyes ember (minden egyes ember) vonatkozásában áll fenn. Vagyis nem csak az érzékelésre vonatkozó, hanem az erkölcsi, politikai stb. ítéletalkotás forrása is mindenkor az individuum. Ugyanakkor nem egyértelmű, hogy a minde- nek mértékéül szolgáló *ember* nem az egész emberiségre utal-e, vagy legalábbis adott közösségekre. Platón később megengedi, hogy a tétel városokra vonatkozzon: „Mert ami csak igazságosnak és szépnek látszik egy-egy város számára, az ugyanaz is marad mindaddig, amíg annak gondolja”.¹⁰ E módon értelmezve a tételt visszajutunk a klasszikus antik *phüszisz-nomosz* vitához (vagyis a konvenció, a szokás lesz a mérce). Ugyanakkor Platón kezelésmódja inkább erősíti a fenti értelmezést.

A *Kritón* című dialógusban Szókratész, mikor barátja felajánlja a szökés lehetőségét, különféle érveket hoz fel a mellett, hogy miért marad. Részben mert alávetette magát az athéni törvényeknek, részben mert a szökéssel saját eszméit árulná el. Felszínes közelítéssel joggal vetődhetne fel itt a konformizmus vádjá, pedig Szókratész a lehető legautonómabb módon jár el: a polisz öntudatos polgáraként az a döntése, hogy aláveti

8 Arendt 2002, 55-57., ill. 72-74. o.

9 Platón: *Theaitétosz*, 152a-tól kezdődő rész. A kontextus a tudás definíciójának keresése. Az első válaszkísélet szerint *a tudás érzékelés*; Platón ehhez veszi hozzá Hérakleitosz ontológiáját és Prótagorász ismeretelméletét.

10 Platón: *Theaitétosz*, 167c.

magát a törvénnyel visszaélők ítéletének, belső morális tartás és egy erkölcsi életmű talaján születik. Nem kényszerből választja a halált (amitől legendásan nem rettegett), hanem a saját maga által helyesnek tartott elvek szabadon való követése által.

A sztoikus Dión Khrüszosztomosz nyolcvanadik beszédében, mely *A szabadságról* címet viseli, található meg az *'autonómia'* kifejezés feltehetően legkorábbi fennmaradt használata. E szerint a *filozófus*, avagy a *bölcs ember* autonóm, abban a nagyon is Kantéhoz közelítő értelemben, hogy *önirányítja magát, saját törvénye szerint él*. Külső autoritásoktól, aggodalmaktól, kísértésektől és félelmektől szabadon. Később hozzáteszi, hogy a „természeti törvényt”, avagy „Zeusz előírásait” követi (az egyetlen igaz és autoritással bíró törvényt), nem a tökéletlen földi törvényalkotókét (legyen az illető akár maga Szolón; ő ugyanis nem azokat a törvényeket alkotta meg, melyek szerint valóban élt volna, hanem amelyekről úgy gondolta, hogy a leginkább elfogadhatók polgártársai számára). Az ész törvényhozói funkciójának Hérakleitoszig visszavezethető antik tradíciója ez. A Zeusban manifesztálódó és az Univerzumot kormányzó intellektuálisan megragadható princípium [logosz] nem csupán irányítja és kontrollálja a dolgokat, táplálja a világot, hanem az emberi törvények ősforrása is. A vele, mint a dolgok rendjével való összhangban létezés az igazi autonóm szabadság.

Modern archetípusok

A következőkben a Kantot és Millt megelőző korszakból hozok néhány példát három fő szabadság-felfogásra. Ezek a *negatív individuális*, a *republikánus közösségi* és a *konzervatív ún. minőségi* szabadság. Nézzük az első típust.

Hobbes szerint a szabadság a mozgás külső akadályainak hiánya.¹¹ Mechanisztikus filozófiájából következően metafizikai értelemben vett szabad akarat nem létezik,¹² ellenben politikai tartalmú szabadságról nagyon is beszélhetünk. Módszertani kiindulópontja a természeti állapot, mely a tökéletes szabadság és egyenlőség állapota. Játékelméleti szempontból az az állapot, melyben az önző egyének zéró summájú játszmában küzdenek meg egymással a javakért és a nagyobb hatalomért (a híres „mindenki harca mindenki ellen”). Ennek vet véget a társadalmi szerződés, melynek eredményeképpen létrejön a *Leviatán*, a „nagy és halandó isten”, mely korlátlan kényszerítő hatalmánál fogva immáron képes az egyéneket és szenvedélyeiket kordában tartani. Logikailag addig áll fenn, amíg képes megőrizni a békét, garantálni a biztonságot és a prosperálást.

11 Hobbes 1970, 180. o. E nagy tradícióba, mely a szabadságot a beavatkozás hiányával azonosítja, illeszkedett később John Stuart Mill is. A fő ellenfelek a kényszer és az erőszak.

12 Ennek részletes elemzését ld. Tuck 1993, 67-68. o. Tuck rámutat e felfogás egy igen fontos politikai implikációjára, miszerint – lévén senki nem lehet szabad – „nincs értelme kinyilvánítani, hogy az ember csak egy bizonyosfajta alkotmányos rezsim alatt lehet szabad”.

Hobbesről a szakirodalomban mindent megtalálunk totalitárius értelmezésétől a liberalizmus előfutáraként való méltatásáig, egy dolog azonban bizonyos: leszögezi, hogy „az alattvalók minden, törvény által nem szabályozott dologban mindazt szabadon megtehetik, amit értelmük sugalmazása alapján önmaguk számára a legelőnyösebbnek tartanak”.¹³ A külső kultusszal szemben a hit szférája szabad, az önfenntartás pedig mindenkor megmarad elidegeníthetetlen jogként. E gondolatokat – más elemekkel egyetemben – Hobbes filozófiájában a liberális tradíció joggal fedezte fel és tette őt ennyiben saját előfutárává.¹⁴

Locke, a „liberalizmus atyja” megkülönbözteti a természetes szabadságot és a kormányzat alatt élő emberek szabadságát. Előbbi lényege, hogy egyetlen szabály létezik, a természeti törvény (Isten törvénye, az ész parancsa, mely védi a *szabadságot, életet és tulajdont*). Utóbbié pedig az, hogy az állampolgár nincs alávetve egy másik ember önkényes akaratának, hanem szabadon követheti sajátját, és mindent szabadon megtehet, amit nem tilt a társadalom törvényhozó hatalma által alkotott szabály: a törvény. Az ember elidegeníthetetlen jogokkal bír (melyeket Condorcet szerint Locke nem feltalált, hanem felfedezett), és melyeket a szerződés révén konstituált kormányzat hivatott védelmezni. Ismét tetten érhető az individuális negatív szabadság-fogalom.¹⁵ Lockenak van egy nagyon fontos megállapítása témánk szempontjából, amit a természetes szabadság kapcsán fogalmaz meg: leszögezi, hogy még ha „a *szabadság állapota* is ez, mindazáltal mégsem a *szabadosság állapota*”.¹⁶ Locke számára a szabadság valamifajta *rendhez kötött*, a világ rendjéhez, ami az *ész* saját rendje, és egyben a Teremtő által megalapozott rend. *Csak annyiban létezik és jelent valamit, amennyiben összefonódik egy észszerű és morális rend megvalósításának kötelességével*.¹⁷ „Ahol nincs törvény, ott nincs szabadság”.¹⁸ A korlátlan, mindenféle külső és belső korlátozástól mentes „anarchikus” szabadság a Durkheim által bevezetett *anómia* fogalomköréhez hasonlatos, ami kifejezetten destruktív állapot és jelenség mind az egyén, mind a közösség vonatkozásában; bizonyos értelemben az autonómia ellentéte.

Térjünk át most egy másfajta szabadság-konceptióra, de még a társadalmi szerződés tradícióján belül maradván. Rousseau, miután az egyenlőtlenség eredetéről írott *Második értekezésében* bemutatta a természeti állapot erkölcs előtti világának félrefejlődését, kidolgozta saját szerződés-elméletét. Az elv, hogy mindenki lemond természetes szabadságáról (ama korlátlan természetjogáról, hogy mindent a magá-

13 Hobbes 1970, 182. o.

14 Vö. például Manent 1994, 39-40. vagy 47. o.

15 Még akkor is, ha Locke filozófiájának vannak bizonyos kollektivistá felhangjai. Egy ilyen értelmezést képviselt Willmore Kendall, aki Locke-ot mint a „többségi uralmi demokráciák” nézeteihez igen közel kerülő szerzőt elemzett, Rousseau előfutárát látva benne (vö. Kendall 1941).

16 Locke 1986, 6. szakasz, 42. o.

17 Vö. Polin 1969.

18 Uo. 57. szakasz, 77. o.

évá tegyen) az egyezményes szabadságért (ami az *általános akarat* kijelölte korlátok elfogadása). Vagyis lemond önmagáról és minden jogáról az *egész közösség* javára.¹⁹ Mint Manent rámutat, Rousseau itt teljesen rokon eljárást folytat, mint Hobbes: észreveszi, hogy *ha szigorúan az egyénből indulunk ki, nem kerülhetjük el az abszolútizmust*. Ugyanakkor az akarat szerinte nem jöhet kívülről (ez volna a hobbesi korlátlan szuverén); a megoldás, hogy az ember képes maga hozta törvénynek engedelmeskedni. „Az értelem alapján autonómia, vagyis olyan törvénykezés, amelynek során az ember saját maga számára hoz törvényt”. Az ember lényének legmélyét tekintve „nem természet, hanem *szabadság*”; saját természetét le tudja vetkezni.²⁰ Az a személyes szabadság, amit Rousseau polgára a szerződés révén elnyer, *morális autonómia*: az önmagának való törvényadás képessége, a maga által belsőleg elfogadott egyetemes erkölcsi elveknek való engedelmeskedés, a partikuláris vágyak és szenvedélyek tökéletes visszaszorításának képessége.²¹

Érdemes itt visszatérni Constant-hoz. Korábbi gondolatmenetét folytatva, szerinte (Rousseau mellett) Mably abbé az antik szabadságesszmény modern képviselőinek paradigmatis esete, aki „úgy véli, hogy a polgárokat a nemzet szuverenitásának érdekében teljességgel el kell nyomni, az egyénnek rabszolgának kell lennie avégett, hogy a nép szabad legyen”.²² Ezzel szemben a modern társadalmak nagyok, így csökken az egy személyre eső politikai jelentőség. A modern társadalmak békére törekszenek (hiszen egy háború többbe kerül, mint amennyi hasznot hajt). Rabszolgák híján szabadidő sincs. A modern államok polgára *kereskedő*: azt akarja, hogy hagyja békén a hatalom. Célja a *magánélvezetek* biztonsága. Ő ezt nevezi szabadságnak: hogy az intézmények biztosítják javainak zavartalan élvezetét. A modern társadalomban nincs egységes értékrendszer, de a modern ember nem is akar egy homogén közösség anonim tagja lenni. A modern szabadság *individuális szabadság*. Az ennek megfelelő politikai rendszer pedig a *képviselési demokrácia*, melynek lényege, hogy a néptömegek felhatalmaznak néhány embert, hogy védjék meg érdekeiket, miközben nekik megmarad a szabadidejük magánfoglalatosságaik számára.²³ Az államforma pedig garantálja a civil társadalom ellenőrző hatalmát a politikai állam döntései felett.

19 Rousseau 1997, 20. o.

20 Manent 1994, 43. és 99. o.

21 Ami ugyanakkor paradigmatis esete annak, amit Berlin a pozitív szabadsággal való visszaélésnek tart. Rousseau magánpreferenciáit követő egyéne, mint az ember romlott, alacsonyabb rendű énjé feláldoztatik az erkölcsös *citoyen* által a *köz*, avagy az *általános akarat* oltárán.

22 Constant 1997, 248. o.

23 Rousseau szerint azonban a főhatalom nem képviselhető; „Mihelyt azt mondja valaki az államügyekre: *Mi közöm hozzá?* tudnunk kell, hogy az állam elveszett”. Az angolok csak addig szabadok, amíg megválasztják a parlament tagjait; utána mint nép nem léteznek többé, „a nép rabszolga, senki és semmi” (Rousseau 1997, 64-65. o.).

Az éthosz, melynek érzés- és gondolatvilágától Rousseau megittasult, igen régi hagyomány. Nem csupán az antikvitásban találkozhatunk vele, hanem Machiavellinél éppúgy, mint például a korabeli Britanniában Harringtonnál. A republikánus felfogás szerint a köztársaság kormányzása a szabad állampolgárok közügye. E szabadságnak részét képezik a hazafias erények, a közéleti szellem, a politikai részvétel, a bölcs alkotmányos elrendezés és a közjóban gondolkodás. A politikai közösség egésze és tagjai is akkor szabadok, ha nincsenek valaki más uralma alá vetve. A szabad közösség törvényei megvédik a polgárokat, ők pedig e törvényeket – legyen az ellenség akár külső hódító, akár belső ellenség.

Ez a republikánus szabadság-eszmény köszön vissza Tocqueville filozófiájában is (vö. *A demokrácia Amerikában*), aki noha az egyéni szabadságot igen sokra tartotta, nem képviselte a Constant-féle szélső-individualizmust (magánszféra szabadsága vagy közösségi lét). Az egyik legnagyobb veszélynek épp a magánjavak élvezetét és az ebbe való bezárkózást tekintette. Amerikában arisztokratikus függőségi viszonyok híján pejoratív értelemben vett individualizmus jött létre, mely struktúrában az egymás mellé állított, elszigetelt atomok egyfajta apró magánjellegű univerzumba zárkóznak, amely legfeljebb baráti körükig terjed. Mindent átható önzés és egoizmus uralkodik el, szűklátókörű anyagiasság, melynek eredményeképpen az emberek kivonják magukat a közügyek intézéséből, miközben családjuk anyagi jóléte, a kényelem és további javak utáni sóvárgás válik életük legfőbb mozgatórugójává. Az újfajta zsarnokság nem konkrét elnyomással operál, mert nincs szüksége rá: a kívánt javakat és tevékenységeket az egyéneknek juttató lágy despotizmusba átcsúszó központi hatalom teljes elfogadásnak örvend. A létrejött „erényes materializmus” talajáról egy gyámkodó, gondoskodó, „tolakodóan jóakarátú” paternalista hatalom teljesen felszámolhatja a szabadságot. A megoldás, ha a depolitizált emberek kénytelenek ismét közügyekkel foglalkozni. Ennek eszközei a decentralizálás, a városi és községi szintű helyi hatalmak megerősítése, a szabad társulások támogatása, egyesülési szabadság, önkormányzat. Ekkor az egyének szükségképpen kilépnek egyéni érdekkörükből. Az egyenlőség által előidézett bajok egyedüli ellenszere tehát Tocqueville szerint a *politikai szabadság*, a demokráciát a szabadsággal összeegyeztethetővé a republikánus elemek teszik.

A szabadság harmadik típusa az ún. minőségi szabadság, avagy *szabadság a kötődésben*. E konzervatív nézet összefügg a renddel, az erénnyel és az autoritással. Társadalmi szabadság, melyet bölcs törvények szabályoznak és jól konstruált intézmények biztosítanak. Az ideál tekintély és szabadság középkori-feudális szintézise. Egyensúlyi rendszer, középpontjában az autoritás háromszögével (az egyén, az állam és a közbülső testületek között). A középkori múlt a jó társadalom történelmi példája. Burke számára az alap a *lét nagy láncolatának* középkorból és reneszánszból örökölt víziója, mely szerint a fizikai és társadalmi világ hierarchikusan elrendezett, de egymásba fonódó és

egymást kiegészítő funkciójú láncszemekből áll (a hierarchia csúcsán Istennel). A teremtó saját akaratának megfelelően osztott bennünket rendekbe, kötelezővé téve ezáltal számunkra, hogy a kijelölt helyünkhöz tartozó szerepet játsszuk, ami nem választás kérdése. Önkéntes alapú kapcsolat pl. a házasság (lévén ember-ember közti viszony), de a kötelességek itt is kötelező erejűek. A tekintély láncolata pedig a lét nagy láncolatának mint teológiai elvnek alkalmazása, leképeződése a politikában. De Bonald szerint a szuverenitás egyedül Istené, ezt ruházza át kisebb-nagyobb mértékben a családra, az egyházra és a kormányzatra. Bármely szféra autoritása és autonómiája a maga területén szent és sérthetetlen, a zsarnokság e szférák határainak átlépése. Ezt a plurális egyensúlyi rendszert vette át később Hegel is. Burke és De Maistre egyaránt úgy vélték: minden társadalomnak a forradalom *ellentétére* kell épülnie. A jelenkor nagy problémája, hogy a társadalmi, testületi szemlélet helyére egyre inkább az egyének tömegeivel számoló szemlélet lépett.²⁴

A szabadság mint autonómia – Kant

Az autonómia a morálfilozófia és politikafilozófia egyik központi fogalma. Jerome B. Schneewind rámutat, hogy a terminus, eredetét tekintve a 17-18. század politikafilozófiájának ama értekezéseiből származik, melyekben az államok mint önirányító, önkormányzó entitások jelennek meg.²⁵ Ugyanakkor jelzi, hogy a modern önkormányzás gondolata egészen szent Pálig nyúlik vissza: a „pogányok a törvény a maguk számára” (*Rómaiakhoz írott levél* 2.14.). (Kollektív értelemben a görögök korábban is használták már az önmagának törvényt hozó *versus* hódítóknak alárendelt városállam kontextusában).²⁶ Láttuk, hogy az autonómiát különböző jelentésekben és eltérő tartalmakkal felruházva éppúgy használta sztoikus filozófus, mint Rousseau, de megjelent pl. Descartes-nál is (az ész autonómiája) és Spinozánál. Lényege mindig a belülről vezéreltség, az önirányítás a külső tekintéllyel szemben. A morális önirányítás jellegzetesen modern gondolatának legkorábbi előhírnökei Montaigne és Lord Herbert of Cherbury voltak, őket számos más gondolkodó követte.²⁷ Természetesen a középkorban is meg-

24 Nisbet 1996, 51-63. o., illetve a *lét nagy láncolata* elvének alkalmazásáról ld. pl. Burke: *Fellebbezés a mai whigeiktől a régebbiekéhez*, 209. o., valamint Parkin 1956, 30-31. o.

25 Schneewind 1998, 483. o. A szerző hatalmas monográfiában tárgyalja a modern morálfilozófia történetét, fókuszában a történeti kontextusba helyezett Kanttal és a morálfilozófia két lehetséges megközelítésével. Jelen dolgozatban azonban csupán utalhatunk e monumentális munkára.

26 Dworkin 1988, 12-13. o.

27 Schneewind 1998, 513-514. o. Montaigne az erkölcs összes korábbi felfogását elvetette, mely azt mint pusztá engedelmeskedést írta le. Lord Herbert pedig úgy érvelt, hogy mivel Isten ítéli meg azt, hogy tetteink mennyiben felelnek meg az erkölcs követelményeinek, igazságos bíró lévén nyilván megadta nekünk mindama képességeket is, melyekkel eldönthetjük, mit kell (helyes) tennünk.

találhatjuk a későbbi autonómia-gondolat csíráit (pl. Abaelardusnál vagy Tamásnál),²⁸ de fókuszunkban most a modern fejlemények állnak.

Kant közvetlen előzményeként Hume és Rousseau filozófiája mutatható fel. Hume a *moral sense* filozófusa: valaminek az erkölcsi jellegét „inkább megérezzük, mintsem megítéljük”.²⁹ Morális lényként *semmilyen külső rendet nem követünk*; az erkölcs forrása teljességgel az egyénbe helyzetetett. Rousseau-nál pedig, ahogy volt is róla szó, a társadalmi szerződés eredményeképpen képessé válunk az e szerződés által konstituált morális közösség erkölcsös polgáraként cselekedni, természetes vágyaink rabságát megtörve általunk választott törvényeknek engedelmeskedvén szabaddá válni. Kant felől nézve azonban ezek egyike sem igazi autonómia; Hume rendszere determinisztikus, Rousseau esetében pedig csak egy speciális közösség tagjaként nyerjük el a szabadságunkat, csak e közösség tagjaként vagyunk autonómok. Természettől fogva, individuálisan nem (ahogy Hobbesnál, úgy Rousseau-nál sincs erkölcsi okunk elfogadni a szerződést).³⁰

Kant rendszerében a moralitás a *racionalis önirányítás* mint *univerzális emberi képesség* helyes használatán alapul. A természettel szembeállított autonómia lényege az *ésszerű önuralom*; hogy az egyén mentes minden külső kényszertől, és cselekedeteit saját döntései eredményeképpen hajtja végre. Ugyanakkor vágyak, szenvedélyek vagy előítéletek sem befolyásolják tetteit, hiszen döntéseit és akaratát az *ész* kormányozza. Az akarat önmaga számára törvény; ennyiben egyetemessé tehető elveknek való megfelelés. A szabadság Kantnál is összekapcsolódik bizonyos általános törvényekkel, melyek kötelező érvényűek rá nézve. Az erkölcs középpontjában egy olyan törvény áll, melyet az emberi lények – mint individuumok – szükségszerűen alkotnak meg és írnak elő a maguk számára, megteremtve ezzel az engedelmeskedés motivációját is. (Mivel az erkölcsi szabályok racionalisak, *minden eszes lény* számára *ugyanazok* kell legyenek; az univerzális princípium természetesen a híres *kategoriikus imperatívusz*). Azok a személyek, akik e módon morálisan önirányítják magukat, *autonómok*.

Érdekes, hogy miközben Kant a hagyományos liberális értelmezés szerint az autonóm egyén ünnepezt filozófusa, Berlin nem egészen így látja a dolgot.³¹ Szerinte a kanti tan a személy korábban említett kettéosztásán alapul, s így nem más, mint a pozitív szabadsággal való visszaélés, az „empirikus én” feláldozása az „igazi én” nevében, az „állatias én” eliminálása a „felsőbb rendű”, „transzcendentális én” által. Ennyiben a

28 Abaelardus akár az isteni parancsolatokkal szemben is az egyéni lelkiismeretbe helyezi a cselekedet jószágának kritériumát (vö. Abaelardus 1989, 64-68. o.). A 13. sz.-tól kezdve a hangsúly erősen az emberi észre helyeződik át (mint az Isten-képmás mivolt első számú hordozójára), tendencia az erkölcsi gondolkodás naturalizálódása és individualizálódása. E folyamatról részletesen lásd pl. Murray 1978.

29 Hume 1976, 642. o.

30 Vö. Schneewind 1998, 514-515. o.

31 Vö. Berlin 1990a.

paternalista és zsarnoki rendszerek logikáját alapozza meg, éppúgy, ahogy Rousseau általános akarata is, amelyet ha valaki nem hajlandó követni, akkor *az egész alakulat fogja kényszeríteni, hogy szabad legyen*.³² Ugyanakkor, mint Gray rámutat, az autonómia nem feltétlenül zárt, vagyis nem feltétlenül foglalja magában, hogy az egyéneknek ugyanazokat az erkölcsi igazságokat kell magukévá tenniük; jelentheti pusztán az *ész szabad használatát*. Ráadásul „a szabadságot fenyegető modern jelenségek – a propaganda, a média manipulatív hatalma és a divat zsarnoksága – kizárólag egy efféle autonómiakonceptió segítségével érthető meg. A szabadság nem csupán kényszerrel korlátozható, és az autonómiaként értelmezett szabadság eszméjének erénye, hogy (el-lentétben a szigorúan negatív koncepcióval) számot tud adni erről a tényről”.³³

Autonómia és életforma-pluralizmus – John Stuart Mill

A 20. századi liberális tradíció egyik nagy iskolája számára az autonómia azért központi és kitüntetett fogalom, mert ennek talajáról választhatunk és követhetünk a *jó élet* versengő koncepciói közül. A liberális etikát épp ezért szokták úgy is jellemezni, hogy az a *jogok el-sőbbiségét* hirdeti a *jóval* szemben. A társadalmat irányító elvek nem előfeltételezik a jó egy meghatározott fogalmát: az igazságos társadalom nem bizonyos célok előmozdítására törekszik, hanem lehetővé teszi, hogy minden polgár a saját célját kövesse, amennyiben ez összefér mások hasonló szabadságával.³⁴ A gondolat egy korai, utilitárius alapvetésű kidolgozása Milltől származik, akié a mai napig az egyik legkövetkezetesebb liberális rendszer. Mivel nézeteit igen nehéz lenne röviden összefoglalni, úgy döntöttem, inkább kiemelek néhány témát: utilitarista etikáját, az emberi természetről vallott nézetét, híres Szabadság PrINCÍPIUMÁT és végül vélemény szabadság-modelljének alapvetéseit. E fejezetben nagyrészt szakdolgozatom eredményeire támaszkodom és legkiváltképp John Gray kiváló monográfiájára.³⁵

Mill kiindulópontja Jeremy Bentham és atyja, James Mill utilitárius öröksége. A két alappremissza, hogy az élvezet az *egyedüli jó* és *önmagában kívánatos* dolog, valamint hogy a boldogság nem más, mint az *élvezet megléte* és a *fájdalom hiánya*. Mindig azt a cselekedetet kell választanunk, amely *a legnagyobb valószínűséggel a legnagyobb fokú boldogságot* fogja eredményezni.³⁶ Ugyanakkor Bentham leegyszerűsítő és rugalmatlan

32 Rousseau 1975, 22. o.

33 Gray 1996a, 85. o.

34 Sandel írása e liberális nézet komunitárius kritikája. (Sandel 1998, 162. o.)

35 Gray valaha a klasszikus liberalizmus képviselője volt, 1983-as könyvében igen meggyőző érveket hozott fel Mill védelmében. (Gray 1996b.)

36 Megjegyzendő, hogy ez nem pszichológiai hedonizmus vagy egoizmus: nem arról van szó, hogy az ember önnön vágyainak pusztán instrumentuma, hanem hogy az öröm és a fájdalom *kauszálisan* kapcsolódnak hozzá minden akaratlagos tettünkhöz, közvetve vagy közvetlenül (Gray 1996b, 42. o.). Ezen kívül a boldogság nem csak a cselekvő önnön boldogsága, hanem a *cselekedet által érintett személyeké*

nézetét továbbfejlesztve úgy érvel, hogy az élvezetek között nem csak mennyiségi, hanem *minőségi* különbségek is vannak. Az élvezetek e rangsorolása nem problémamentes (hiszen nem egyértelmű, hogy a magasabb és alacsonyabb élvezetek mely elrendezése számít többnek), a distinkció fontossága az intellektuális és morális képességek „magasabb képességekké” nyilvánításában rejlik. Az a társadalom, amely lehetővé teszi e magasabb rendű élvezeteket eredményező tevékenységek művelését, magasabb rendű; ennyiben ezek keresésének lehetővé tétele elősegíti a *haladást*. Ez pedig csak olyan társadalmakban lehetséges, amelyek szabadok: amelyek lehetővé teszik az *életformák szabad kipróbálását* és az *uralkodó felfogások bírálatát*. A gondolkodás nélküli szokáshoz alkalmazkodás ugyanis a szellemi és erkölcsi képességek elsorvadását vagy ki sem fejlődését vonja maga után. A zsenialitásból mindenkinek haszna van, de az gyakran önfejlőséggel és különköddéssel jár együtt; nem fog szárba szökkeni ott, ahol kikényszerítik a konformizmust. A szabad individualitás ellenben gazdasági prosperitást, effektívebb ösztársadalmi kihatást eredményez. Mindennek előfeltétele pedig az *állandó választás* (ami az ember megkülönböztető jegye).³⁷ Mill szerint tehát a legmagasabb rendű jó a *fejlődés és önmegvalósítás dinamikus folyamata*, mely bizonyos erők és képességek kifejlesztéséből áll.

Ehhez az alapot a második téma szolgáltatja: Mill meglehetősen *paradox esszencialista nézete* az emberi természetről. E szerint „az emberi lényeg ama felfedezésben azonosíttatik, miszerint az emberből hiányzik bármifajta fajilag meghatározó természet [...] Az emberiség a felfedezésre váró természet által jellemzett faj, mely természet Mill hite szerint minden emberben e fajon belül egyedi”.³⁸ Az emberi természet tehát nem egy statikus valami, egyénenként is különböző. Csak akkor tárható fel általánosságban, és fejleszthető ki individuálisan, ha *szabadon kialakuló sokféleség* van. Az egész politikai elmélet alapjául tehát az *individuális természetek pluralizmusa* szolgál. Mill számára az egyéniség szabad kibontakozása az emberi boldogság elengedhetetlen része; nem csupán a boldogság kívánatos önmagáért, hanem mindaz, ami a *boldogság instanciája*.³⁹

(Mill 1980, 260. o.). Az utilitarista etikáról és ezen belül Millről remek összefoglalót nyújt Anthony Quinton (1989), Bentham nézeteinek rövid, frappáns ismertetése és kritikája pedig megtalálható Jean Hamptonnál (1997). Az egyik legjobb és ráadásul korabeli Mill-kritika Stephen 1993.

37 A milli etika alapvetése megtalálható Haszonelvűség című írásában, míg többi, imént említett gondolata leginkább A szabadságról témája (mindkét művet ld. Mill 1980).

38 Gray 1996b, 86. o.

39 A természetes jogok nyelvezetét elvető Millt sok kritika érte amiatt, hogy liberális politikai filozófáját nem védheti meg sikeresen utilitárius alapokon. Részletekbe menően ezzel a kérdéssel itt most nem foglalkozhatunk, John Gray mindazonáltal úgy érvelt (Gray 1996b), hogy Mill haszonelvűsége valójában *indirekt utilitarizmus*. A Hasznosság Elve [a boldogság mint egyedül önmagában értékes létező] *axiológikus*, általános értékelő elv, amely egész társadalmi rendszerek egészére érvényes, nem konkrét cselekvésekre vagy szabályokra; nem ír elő minden egyes esetben közvetlen haszonmaximalizálást. A konkrét morális szabályok az emberek vitális érdekeit védeni hivatott instrumentumok (a másoknak való károkozás kivédése; a moralitás egyfajta történetileg kialakuló *kollektív önvédelem*). Ugyanakkor Berlin rámutat, hogy végső soron Mill nem sikeres a jogok utilitarista alapokon történő megalapozásának kísérletében, mert nem nagyon képes más módon megvédeni e jogokat, mint ha *természetes jogokat* védene.

Berlin rámutat, hogy az emberi géniusz fejlődésének a szabadság nem feltétlenül szükségszerű feltétele; Mill eszménye pedig összeegyeztethető akár egy autokrata rendszerrel is. Mill azonban nyíltan letette voksát a képviseleti kormányzás mellett. Úgy vélte, az államnak noha joga van beavatkozni néhány helyen, mint az oktatás, az egészségügy, vagy a társadalmi igazságosság előmozdítása érdekében, de elutasította a paternalizmus egyéb formáit. Számára is – mint Tocqueville számára – roppant fontos volt, hogy a „többség zsarnokságával” szemben megvédje a kisebbséget, illetve hogy mások vagy a kormányzat beavatkozásaival szemben az egyén magánszféráját.

Erre hivatott a Szabadság Princípium: *a szabadság soha semmilyen korlátozása nem szentesíthető, hacsak nem a másokéknak, a mások érdekeinek, a mások szabadságának való károkozás megelőzése érdekében történik.* „Az egyén csak annyiért felelős a társadalomnak, amennyi viselkedéséből másokat érint. Mindabban, ami csak őt érinti, jogos függetlensége korlátlan. Önmagának – saját testének és lelkének – mindenki korlátlan ura”.⁴⁰ Mill szerint tehát az emberi tevékenységek két szegmense létezik: egyfelől a *belső szféra*, melybe a gondolatok, érzések, érzelmek, a lelkiismeret és azok a cselekvések tartoznak, amelyek csak az illetőre magára bírnak hatással, illetve a *külső szféra*, ami az egyén másokkal (a társadalommal) való interakcióit foglalja magában: azon tettei, amelyek befolyással bírnak mások életére.

Mill a kormányzat beavatkozását az egyének életébe még olyan esetekben is megengedhetetlennek tartja, amikor *irracionális* vagy *ostoba* motívumok alapján cselekszenek. Ama liberális elv kifejeződése érhető itt tetten, miszerint *az egyének tudják, mi a legjobb nekik* – hosszú távon mindenképp jobb hagyni őket akár tévedni és rossz döntéseket hozni, mint egy számukra idegen felfogást rájuk erőltető kormánynak teret engedni. Egy individuum öndestruálása jogos, amíg magánügy: amíg egy alkohista a saját máját roncsolja, addig ez az ő magánügye, ha azonban hazamegy és megveri a családját, akkor már közügy. „Senkit sem lehet pusztán azért megbüntetni, mert részeg, de egy rendőrt vagy egy katonát meg kell büntetni, ha szolgálat közben részeg”.⁴¹ Ugyanakkor ez a gondolatmenet nem problémamentes: mint Feinberg vagy Berlin rámutat, senki sem sziget, minden magánügy kihat másokra is. Azonban amíg valaki nem követ el igazi jogsérelmet másokkal szemben, az állam nem avatkozhat be erőszakkal az életébe. Maximum erkölcsi rosszállás ébredhet irányában, ennyiben lehet része társadalmi büntetésben, például elítélésben vagy akár kiközösítésben.

Gray rámutat arra a paradox mozzanatra, hogy miközben Mill több helyen elismeri, hogy szilárd erkölcsi tradíciók és társadalmi konvenciók nélkül egy társadalom sem maradhat fenn sokáig, más alkalmakkor szinte gyűlölettel ír a szokásokról, bennük kifejezetten a szabadság korlátait látva. Gray szerint azonban az igazi liberális autonómia

40 Mill 1980, 27. o.

41 Uo. 160. o.

nem a társadalmi környezetével egyáltalán nem törődő belülről vezérelt egyént jelenti (ahogy azt általában Mill konzervatív bírálói próbálják beállítani), hanem a „kritikusan és önkritikusan gondolkodó embert, aki szellemi képességeit gyakorolva követi társadalmának normáit”.⁴² Ugyanakkor mindenkinek joga van ahhoz, hogy életvitelét, véleményét és erkölcsét maga határozza meg. Akár a többség által elfogadott nézetekkel szemben is. Ez a gondolat pedig átvezet a szabad véleménynyilvánítás kérdéskörére, mely Mill filozófiájában központi helyet foglal el.

Fő tézise, hogy az igazság az ellentétes nézetek, a pro és kontra érvek ütköztetése, az értelmező vita során tárul fel. Bármely vita elhallgattatása *csalhatatlanságot* feltételez abban az értelemben, hogy valaki vállalja, hogy *mások helyett* dönt anélkül, hogy megengedné nekik az ellenérvek megismerését (ennyiben nem számít, hogy igaza van-e; mások autonómiáját sérti, ha helyettük döntenek vagy megtagadják tőlük a racionális mérlegelést). Mill nyilvánosság-modelljének legfőbb jellegzetessége, hogy minden vélemény, a „szélsőséges” vélemények is helyet kapnak benne (azok véleménye is, akik hatalmi pozícióhoz jutva elsőként hallgattatnák el Mill liberális érveit). Ugyanakkor Robert Paul Wolff megjegyzi, hogy a szabad vita inkább a nézetek megjelenítésének eszköze, mintsem az igazság kiderítéséé; „az igazságosság és nem az igazság az az ideál, melyet a szabad vita szolgál”.⁴³ Ráadásul vannak, akik eleve kívül helyezkednek a racionális vitán. Ugyanakkor a kulcs itt az, hogy a véleményszabadság nem egyszerűen mint instrumentum fontos, hanem mert egy *szabad ember karakterisztikus sajátága*.⁴⁴ Ezt a szálát Mill bírálatakor szeretik szem elől téveszteni.

John Gray egy igen érdekes skálát vezet be a szabadság eltérő fokozatairól. E szerint a szabadság lehet

- (1) *sztóikus önrendelkezés*: az alternatívák racionális mérlegelése, racionális önirányítás (akár külső kényszer mellett is),
- (2) *negatív szabadság* az adott cselekedet vonatkozásában: vagyis erő, akarat és racionális életterv nélküli mindenféle kényszertől mentes cselekvés,
- (3) *autarkia*: negatív szabadság plusz mindazon erők birtoklása, melyek a racionális döntések meghozatalához szükségesek (ennek ellentéte az ún. „heterarkia” – ennek esetei például azok a nők, akiket szerződéssel házasságra kényszerítenek, ezért Mill erősen fel is lépett e jelenség ellen),
- (4) *autonómia*: autarkia valamint a konvencióktól, a mások befolyásától való bizonyos távolság, oly elvek alapján cselekvés, melyeket az illető maga alkotott *kritikai reflexió* révén – magába foglalja a másik hármát.⁴⁵

42 Gray 1996a, 86. o.

43 Wolff, R. P. 1968, 18. o.

44 Gray 1996b, 107. o.

45 Gray 1996b, 73-77. o. Megjegyzendő, hogy a gyermekek, szellemileg visszamaradottak és örültek nem lehetnek instanciái a Szabadság Princípiumának, mert nem érik el még az autarkia státuszt sem (ami pedig szükséges feltétel az autonómiához).

Mill rendszerében a negatív szabadság és az egyéni autonómia önérték, ahogy a természetet felfedező és kibontó emberi individuum a maga – jó vagy rossz – választásaival szintén. Mill életforma-pluralizmusát Berlin fejlesztette tovább, elhagyva a milli logikában inherens kulturális homogenizációt és megélve egy mélyebb és teljesebb értékpluralista alapállást (ld. később).

Variációk egy témára – Radikális autonómia, méltányosság és önbirtoklás, avagy Wolff, Rawls és Nozick kantianizmusa

Ugorjunk egy kicsit előre az időben. Robert Paul Wolff írt egy könyvecskét *Az anarchia védelmében* címmel (1970), melyben a személyes autonómia fogalma felől bírálta az államot. Rawls 1971-ben, a legenda szerint egy többek által a politikafilozófia halálaként diagnosztizált időszakot lezárva jelentette meg máig nagy hatású főművét, *Az igazságosság elméletét*, életre keltve ezáltal a halott diszciplínát. Annyi bizonyos, hogy ez a mű jó időre meghatározta a politikafilozófiai viták tárgyát és tartalmát, számtalan kritikát, Rawls részéről is nézeti továbbgondolását és alternatív utakat inspirálva. Ezek közül az egyik legeredetibb, legkreatívabb és legkövetkezetesebb Robert Nozick 1974-es libertárius alapvetése, *az Anarchia, állam és utópia*. Meg sem kíséreltem e dolgozat keretein belül bemutatni nézeteik komplexitását, de van egy közös vonásuk: mindhárman Kantra hivatkoznak, mindhármuk teóriájának középpontjában ott áll a kanti autonómia-gondolat. Mégis, a három mű igencsak különböző.

Wolff abból indul ki, hogy ha az ember felelős a tetteiért (ami a morálfilozófia alapvető feltevése), akkor metafizikai értelemben szabad (azaz képes eldönteni, hogyan és mit cselekedjen). A felelősségvállalás információgyűjtést, mérlegelést és reflexiót von maga után, illetve bizonyos erkölcsi kötelek elismerését, de *egyedül a cselekvő ítélhet* e kötelek felől. „Mivel a felelősségteljes ember erkölcsi döntései imperatívuszok formáját öltik, joggal mondhatjuk, hogy törvényeket ad magának, vagy öntörvényű. Röviden, *autonóm*. Mint Kant mondta, az erkölcsi autonómia a szabadság és felelősség kombinációja; olyan törvényeknek való engedelmeskedés, melyeket magunk hoztunk a magunk számára”. Az autonómiáról lemondhatunk (például amikor elfogadjuk egy orvos tanácsát egészségügyi kérdésben), de a tetteinkért ilyen esetben is felelősek maradunk; még a rabszolgák is erkölcsileg felelősek tetteikért. „Az autonóm ember – amennyiben autonóm – nem veti alá magát mások akaratainak. Esetleg megteszi, amit valaki más mond neki, de nem *azért*, mert ezt mondták. Ezért a szó politikai értelmében szabad”. „Az autonóm ember számára valójában nem létezik olyan, hogy *parancs*”. Sülyedő hajón engedelmeskedünk a kapitány utasításainak, de nem azért, mert tényleges autoritással bír felettünk, hanem mert a zűrzavar elkerülése érdekében ez ésszerű. Egy

utast is követnénk. Ezzel szemben az állam megkülönböztető jegye épp az autoritás, a kormányzáshoz való jog, a parancsolás joga az, hogy mások engedelmeskedjenek. Az embernek azonban „elsődleges kötelessége az autonómia, annak elutasítása, hogy mások kormányozzák”. Mivel „minden autoritás egyformán illegitim”, nem kötelességünk engedelmeskedni „az állam törvényeinek *pusztán azért, mert törvények*”. Saját hazánkhoz sem fűz erősebb vagy másabb erkölcsi kötelék, mint bármely más államhoz. Röviden: nincs legitim állam.⁴⁶

Rawls központi témája a *méltányosságként értett igazságosság*, a keret a klasszikus szerződéselméleti tradíció újjáélesztése. A kulcsmozzanat a természeti állapotot lecserélő „eredeti helyzet” és a „tudatlanság fátyla”; itt senki sem ismerheti a társadalomban betöltött későbbi rangját, pozícióját, anyagi helyzetét, képességeit, jóra vonatkozó sajátos felfogását stb. Ezen kívül e „kiinduló állapotban a szerződő felek ésszerűen gondolkodnak, és egymás érdekei iránt kölcsönösen elfogulatlanok”. A klasszikus tradícióhoz képest egy fontos különbség van: a szerződés itt nem legitimál, hanem kiértékel, egyfajta heurisztikus procedúra. Mint Jean Hampton rámutat, a szerződés e koncepcióját Rawls Kanttól kölcsönözte: a szerződés az *értelem ideája*, képes meghatározni az igazságos törvényhozás formáját és tartalmát (egyfajta teszt: ha az adott törvényhez a nép nem járulna hozzá, akkor igazságtalan).⁴⁷ Amiben végül megegyeznek, mint az igazságos társadalmat vezérlő két fő elv: (1) „az alapvető jogokkal és kötelességekkel mindenki egyenlően legyen felruházva”, illetve (2) bármely egyenlőtlen megoszlás (pl. vagyon, hatalom) „csak akkor igazságos, ha ez kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, kiváltképp a társadalom kevésbé kedvező helyzetű tagjainak”.⁴⁸ Az e helyzetben mindenki által elfogadott elveket Rawls „kategorikus imperatívuszokként” értelmezi: ezek alapján minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra, és szabadságot csak szabadság érdekében lehet korlátozni. Nem lehet bizonyos politikai jogokról lemondva azokat anyagi előnyre cserélni (például eladni magunkat rabszolgának). A második elv pedig kiköti, hogy az alapszerkezet megengedhető egyenlőtlenségei mindenkinek előnyök kell legyenek.⁴⁹ Fontos megjegyezni, hogy Rawls teljesen szakít azzal a hagyománnyal, amelyben a természetes jogok racionálisan egyetemes érvényűek, „és inkább azt a kérdést teszi fel, hogy milyen alkotmányos elveket fogadnának el az egyének, ha nem ismernék a jó életről alkotott elképzelésük speciális részleteit”.⁵⁰

Ami igazán érdekes témánk szempontjából, hogy Rawls nem csak a szerződés funkcióját vette Kanttól, de *személyiség-elméletének* is ő nyújtja alapjait (melyet a

46 Wolff, R. P. 1998, 14-19. o.

47 Kukathas-Pettit 1992, 27. o. és Hampton 1997, 134. o.

48 Rawls 1997, 34. o.

49 A két alapelv első konkrét megfogalmazását ld. uo. 87. o.

50 Gray 1996a, 81. o.

következő évtizedekben Rawls elmélyített és továbbfejlesztett): az egyén *erkölcsi egység*, aki képes mind az igazságosság elveinek követésére, mind *saját életterv* kialakítására és követésére. „Meggyőződésem, hogy Kant úgy vélte, az ember akkor cselekszik autonóm módon, amikor cselekvésének elveit természetének – mint szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lénynek – a lehető legmegfelelőbb kifejezésésként maga választotta. Az elveket, amelyek alapján cselekszik, nem társadalmi helyzete, természeti adottságai, az őt körülvevő meghatározott fajtájú társadalom vagy az általa történetesen kívánt sajátos dolgok következtében tette magáévá. [...] azt mondhatjuk: amikor az emberek ezeket az elveket követik cselekedeteikben [...] természetüket fejezik ki, az emberi élet általános feltételeinek alávetett, szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lényekként”.⁵¹

E ponton térjünk át Nozickra. Módszertani kiindulópontja egy teljesen újraértelmezett locke-i természeti állapot, melyből védügynökségek harcán keresztül vezet az út az államig. Két ellenfél között kell egyensúlyoznia: az (individuális) anarchisták, illetve a kiterjedt állam hívei között. Célja annak bemutatása, hogy miért van szükség államra, s ugyanakkor hogy az miért nem léphet túl legitim módon a minimális állam keretein.⁵² Ami miatt nézete *inspiráló*, az az, hogy lehetővé teszi a *metautópiát*; semleges keretelméletet szolgáltat ahhoz, hogy mindenki élhesse benne saját egyéni vagy kisközösségi utópiáját. Gray szerint érdeme, hogy visszaperelte a liberális hagyomány számára az utópikus vízió lehetőségét.

Nozick alapvetése is az, hogy a személyek kantiánus értelemben „öncélok és nem pusztá eszközök; hozzájárulásuk nélkül nem áldozhatóak fel vagy használhatóak más célok eléréseért”.⁵³ Nincs köztünk lehetőség erkölcsi súlyozásra; mind különálló egzisztenciák vagyunk, érző és öntudatos, racionális, szabad akarattal és lélekkel bíró erkölcsi lények, akik képesek élettervet kialakítani. Képesek vagyunk *értelmet* adni életünknek.⁵⁴ Ezen emberkép alapján jogaink *negatív jogok* (vagyis a *be nem avatkozás* terminusaiban értendők). A jogok morális korlátok, határfeltételek [*moral constraints, side constraints*]: e jogok állandóan körbeveszik a személyt mintegy falakként, biztonságos védőburokként, bármifajta külső beavatkozással szemben. Minden jogunk oly szilárd, mint a testünk felletti rendelkezés, és ezt semmiféle társadalmi szabály nem írhatja felül.

51 Rawls 1997, 305-306. o. Rawls megannyi kritikájával nem áll módunkban foglalkozni; a főbb irányokat megtalálhatjuk Jean Hamptonnál (1997, 141-144. o.). Kommunitárius szemszögből rövid és frappáns kritikát nyújt Michael Sandel (1998), valamint jó összefoglaló és további kiindulópont Rawls tanulmányozásához Chandran Kukathas & Philip Pettit: *Rawls: A Theory of Justice and its Critics* (Kukathas-Pettit 1992). Konzervatív szemszögből pedig pl. John Kekes meglátásai magyar nyelven is hozzáférhetők (Kekes 1999).

52 Nozick elgondolásainak ismertetését, elemzését és kritikáját részletesen is megismerhetjük Jonathan Wolff kiváló könyvéből (1991).

53 Nozick 1980, 31. o.

54 Uo., 50. o.

A testünk és testrészeink mint saját abszolút tulajdonjogunk Locke-tól eredő gondolat („mindenkinek *tulajdona* a saját személye”). Locke-nál a kormányzat „nagy és fő célja” a tulajdon védelme; *szabadság és tulajdon összefonódnak*. És noha Nozick bírálja Locke munkaelméletét, számos elemet átvész tőle, például hogy ily módon Locke a személyiség meghatározó elemévé teszi a tulajdonnal rendelkezést.⁵⁵ Nozick tulajdonelmélete, szemben a *mintázatkövető* és *végállapot*-koncepciókkal⁵⁶ *történeti jogosultságelmélet*: ennek alapján bárki jogszerűen birtokol egy adott javat, ha igazságos (vagy eredeti) szerzés, igazságos átruházás vagy az első két elv megsértéseiből származó állapotok kiigazítása révén jutott hozzá.⁵⁷ Nozick minimális államát az igazságosság egy *történeti*, Rawls államát pedig egy *strukturális* fogalma vezérli (ki kell elégítenie a különbségelvet is, vagyis olyannak kell lennie, hogy a leginkább rászorulóknak járjanak a legjobban). Rawls redistributív, korrigáló funkciókkal ruházza fel az államot. Nozick híres Wilt Chamberlain példája mutat rá arra, hogy a *mintázatkövető* vagy *végállapot-igazságfelfogások* folyamatosan ütköznek az emberek életével: „Minden olyan elosztási mintázatot, amelynek vannak egalitárius elemei, idővel felboríthatnak az emberek önkéntes cselekedetei”.⁵⁸ Ráadásul valakivel szemben mindig igazságtalanok és nem-hatékony gazdasággal járnak együtt. Ugyanakkor, mint Hampton rámutat, Nozick a libertárius szisztémában megengedett extrém gazdagság politikára gyakorolt befolyásával nem foglalkozik, ami pedig épp a szabadságjogokra nézve lehet veszélyes.⁵⁹

Nozick éppúgy Kant követőjének mondja magát, mint Rawls, de bírálata szerint Rawls végső értékelésben a *végállapot*-koncepciók követői közé sorolódik (kitűzött telosza a leghátrányosabbak lehetőségeinek maximalizálása). Igazságosságelmélete ezért nem védi meg az egyént az állami kényszerektől, és így *elvéti öncélként kezelésűket*. Tudhatjuk, mi Rawls válasza: a tehetségek és a vagyon eloszlása teljességgel esetleges, amit egy igazságos szisztémának kompenzálnia kell. A vita kulcsa, hogy ki mit tart alapvetőnek: Nozick az önbirtoklást, ebből következően minimális állama csupán

55 Mindenképp jogosnak tűnik az a felvetés, hogy az autonómia üres fogalom, ha fizikailag nem tehetek semmit (nem vagyok tulajdonos, nem rendelkezem semmivel, nem operálhatok a külvilág tárgyain stb.). Ugyanakkor épp e gondolat alapján dolgozta ki MacPherson is a maga negatív Locke-képét, melyben a szerződéssel létrehozott polgári társadalom valójában kizárólag a *tulajdonosok társadalma*; a munkások egyáltalán nem részei annak (MacPherson 1962).

56 Előbbi általános formula alapján: „mindenkinek ... szerint, mindenkítő ... szerint”, ahol a mintázat lehet „hasznosság szerinti”, „erkölcsi érdem szerinti”, „az erkölcsi érdem, a társadalmi hasznosság és a szükségletek súlyozott összege szerinti” stb. elosztás, vö. Nozick 1980, 156. o., utóbbi pedig kitűz valamely elérendő végső célt az elosztás számára.

57 Csak érdekességként jegyzendő meg, hogy rendkívül szélsőséges, hosszú és speciális igazságtalanság orvoslására épp a bírált rawlsi különbségelvet, egy szigorúan egalitárius jövedelem-újraelosztási elvet javasol (vö. Nozick 1980, 231. o. illetve e gondolat kritikájához Gray 1996a, 117. o.).

58 Nozick 1980, 164. o. Wilt kedvelt baseball-játékos, szerződése egy évre szól, és minden eladott jegy után 25 cent jár neki. A példa szerinti egymillió néző után igen gazdag lesz, de az embereknek szabadságukban áll arra költeni a pénzüket, amire akarják (és saját szerződéses bérét a többi játékos is megkapja).

59 Hampton 1997, 151-153. o.

jogvédő funkciókat láthat el. Rawls ezzel szemben azt, hogy a társadalom összjavaiból mindenkinek, különösen a legrosszabb helyzetben levőknek részesülniük kell. (A felszínes értelmezésekkel ellentétben ugyanakkor ez nem feltétlenül a szó legszigorúbb értelmében egyenlősítő szisztéma; Rawls újraelosztás-alapú liberális rendszere a legalsó és legfelső réteg között igen nagy szakadék tátongását is lehetővé teszi).

Három variáció egy témára, megannyi konklúzió és elágazás; és mégis, az önmaga számára törvénykező, felelős, racionális és önértékkel bíró autonóm egyén közös mag.

Az autonómia hierarchikus elmélete

Új lendületet adott a klasszikus akaratszabadság-vitának és általában a személyiség-elméleteknek, mikor 1971-ben megjelent Frankfurt híres, a személyiség és szabad akarat hierarchikus elméletét megalapozó írása.⁶⁰ Ami fontos most a számunkra, hogy megkülönböztetett elsőszintű és másodszintű vágyakat, motívumokat, és a szabadságot azonosította azzal, hogy az illető másodszintű akarásai (akarja x -t akarni) meghatározzák az elsőszintű motivációkat (x -t akarni). *Szabad személy az, aki arra tud vágyani, amire vágyani akar.*⁶¹ A szabadság ily módon a *kontroll* egy bizonyos formája, és a *személy integritásának* fogalmához kötődik. Fontos fogalom az „effektív vágy”; sokféle, akár ütköző elsőszintű motívumaink közül ez az az egy, amelynek alapján ténylegesen cselekedni is fogunk. Az akarat szabadságának kérdése mindazonáltal nem az elsődleges vágyak cselekvésbe fordítására kérdez rá, hanem magukra a vágyakra. A sztoikusok szerint akkor is rendelkezhet valaki a szabadság minőségével, ha épp börtönben van; ez pedig valamiféle *mentális diszpozícióra* utal. A börtön korlátozza ugyanis cselekvési szabadságunkat, de azt nem, hogy szabad akaratunk legyen.

Ez az újfajta személyiség-felfogás a kiindulópontja Gerald Dworkinnak, aki az autonómia fogalmát ezen paradigmán belül értelmezi kiváló könyvében.⁶² Számos érdekes problémát és elméleti megfontolást vet fel, célja olyan autonómia-elmélet kidolgozása, amely konzisztens, ideológiailag semleges és képes felmutatni, miért kívánatos az autonómia. Feinberg megjegyezte, hogy a szabadság különböző fogalmai gyakran értéktételek, a szabadság csak egyik vonatkozásának tulajdonítanak jelentőséget. Ugyanakkor az autonómia kiemelése szerinte sem teljesen önkényes és szubjektív, mert előfeltétele más elismert értékeknek, mint *méltóság, önbecsülés és felelősség*.

Dworkin szerint az autonómia három szinten is ideálként funkcionál: először is mint *a) politikai ideál* a paternalista és perfekcionista nézetek elleni argumentá-

⁶⁰ Frankfurt 1971.

⁶¹ „Egy személy akarata akkor és csak akkor szabad, ha szabadon akarhatja azt, amit akar” (18. o.).

⁶² Dworkin 1988.

ció alapja, mint *b) morális ideál* saját morális kódra, kritikai önreflexióra és a lelkiismeret elsőbbségére utal a tekintéllyel és tradícióval szemben (vö. Robert Paul Wolff autonómiafelfogását az autoritásnak való engedelmesség illegitimitásáról), *c) társadalmi ideálként* pedig arra referál, hogy lehetőleg ne általunk nem választott faktorok (szokások, tömegmédia stb.) befolyásolják tudatunkat a szocializáció során (vö. marxi „hamis tudat”, „igaz és hamis szükségletek” stb.). A kulcs mindhárom esetben, hogy léteznek „a self egy fogalma, amely respektálandó, nem manipulálható, és amely bizonyos értelemben független és önmeghatározó”.⁶³

Az autonómia fogalma lehet formális és szubsztantív. Utóbbi nézetet neveztük korábban az autonómia radikális értelmezésének (vö. Wolff filozófiai anarchizmusának kiindulópontja). E szubsztantív függetlenséget megkövetelő felfogással az a baj, hogy az autonómia nem lesz konzisztens más fontosnak tartott értékekkel, mint a lojalitás, objektivitás, elköteleződés, jóindulat és szeretet. Dworkin számára ugyanis az olyan személy is autonóm, aki így határozza meg fő életvezetési szabályát: „Azt teszem, legyen az bármi, amit az anyám, a haverjaim, a vezérem vagy a papom mond, hogy tegyem”.⁶⁴ A paradoxon, hogy az ilyen ember annyiban nem autonóm, amennyiben nem formál független ítéleteket arról, hogy mit kellene tennie vagy legalábbis ezek nem befolyásolják tetteit, ugyanakkor eredeti intenciója révén, miszerint azt akarja tenni, amit az anyja stb. akar, mégiscsak autonóm. Hasonló módon a fennálló jogrend szankciói is korlátozzák a szabadságot, mégsem gondoljuk, hogy ez az autonómia ellen való. Ráadásul az is autonóm, aki szándékosan korlátozza a szabadságát: pl. önként beáll katonának, vagy belép egy szerzetesrendbe. Wolff nyers individualizmuson alapuló nézetével szemben egy polgár akkor is autonóm marad, ha hatalmat biztosít az államnak és aláveti magát neki, mert jónak tartja. Tény, hogy aki a mindennapokban kritikai reflexióval illeti önnön értékstruktúráját, feltehetően olyan személy, aki az autoritás, tradíció és szokás kritikátlan elfogadásával szemben bizalmatlan, és a Mill és Humboldt által oly sokra tartott szubsztantív függetlenséget nagyra értékeli. De ettől még Dworkin koncepciójának előnye, hogy e szerint autonóm lehet „zsarnok vagy szolga, szent vagy bűnös, nyers individualista vagy a testvériség bajnoka, vezető vagy követő”.⁶⁵

Mielőtt definiálnánk az autonómiát, érdemes elválasztani két rokon fogalomtól: a magánszférától és a szabadságtól. Az autonómia semmiképp nem azonos az elsővel: ha manipulálnak, az az autonómiát, ellenben ha lehallgatják a telefonbeszélgetéseimet, az a magánszférához való jogomat sérti. Ugyanígy szabadság és autonómia sem azonosak. Ha korlátozzuk a szabadságot, az lehet az autotónómia megsértése is (például Jehova tanúján vérátömlesztést elkövetni közvetlenül sérti a szabadságát és egyben azt is, hogy

63 Uo. 10-12. o.

64 Uo. 21. o.

65 Uo. 29. o.

ő döntse el, milyen orvosi kezelés elfogadható a számára), ugyanakkor fordítva ez nincs így. Erre mutat rá Locke klasszikus példája, miszerint a megtévesztés nem korlátozza a szabadságot: ha valakit betesznek egy cellába, és elhitetik vele, hogy minden ajtó zárva van (miközben egy nincs), a szabadsága nem sérül (hiszen távozhatna), bár erről nem tud. Autonómiája viszont sérült, lévén manipulálták a nyitott alternatívákra vonatkozó tudását. A külső kényszerben és félrevezetésben az a közös, hogy az illető egyaránt mások akaratának instrumentumává válik. Ugyanakkor az sem igaz, hogy minden szabadságkorlátozás megnyirbálja az autonómiát: erre példa Odüsszeusz esete. Odüsszeusz, mikor lekötöztette magát azért, hogy túlélhessék a szirénekkal való találkozást, korlátozta szabadságát későbbi saját aktuális parancsaival szemben is. Ezért nem elég az autonómiát a szabadság, tudatlanság, akaratlagosság kategóriáival definiálni: mert egy aktuális cselekvésbe való beavatkozás nem feltétlenül korlátozza a személy ama képességét, hogy megválassza életmódját. Az autonómia gazdagabb fogalom, mint a szabadság: nem a beavatkozás pusztá hiánya vagy alternatívák megléte, hanem a szubjektum-mivolt kifejeződése, hogy az ember több, mint érzéseinek és vágyainak pusztá megfigyelője.

Ezért kulcs a két szint megkülönböztetése; mert nem csak a dohányzás pillanatnyi vágya létezik, hanem az a dilemma is, hogy egyáltalán akarunk-e dohányozni vagy sem. Két olyan személy között is különbséget tehetünk a hierarchikus elmélet alapján, akik pl. mindketten kényszerben szenvednek el, de más szinten: az egyik beteget megtéveszti az orvosa, a másik maga kéri, hogy hallgassa el előle, ha rákosnak bizonyul. Az autonómia „annak képessége, hogy reflektálunk saját motivációs struktúránkra és változásokat hozunk létre ebben a struktúrában. Ily módon az autonómia nem egyszerűen reflexív képesség, hanem magában foglalja preferenciáink megváltoztatásának bizonyos képességét és azt, hogy cselekvésünk során effektívvé tegyük őket. Hogy valóban effektívvé válnak, az részben annak köszönhető, hogy reflektáltunk rájuk és sajátunkként fogadtuk el őket”. Az autonómia tehát „másodszintű képesség arra vonatkozóan, hogy kritikai reflexióval illessük elsőszintű preferenciáinkat és vágyainkat, és annak képessége, hogy azonosuljunk ezekkel vagy megváltoztassuk őket magasabb szintű preferenciák és értékek fényében. *Gyakorolva e képességünket meghatározzuk természetünket, értelmet és koherenciát adunk életünknek, és felelősséget vállalunk azért a típusú személyiségért, akik vagyunk*”.⁶⁶

Ugyanakkor „igaz lehet, hogy ... bizonyos személyiség típusok, társadalmi osztályok vagy kultúrák inkább (vagy kevésbé) valószínű módon fogják gyakorolni az autonómiára való képességet”.⁶⁷ Az autonómia fontos érték (többek között általa válunk ágenssé, és lesz

66 Uo. 108. o., a kiemelés tőlem. Az említett példák és autonómia-definíciók megtalálhatók a 14-20., ill. 105-109. oldalakon. Dworkin korábbi nézetét, melyet itt továbbgondolt és átalakított, a 15-17. oldalakon ismerteti.

67 Uo. 17. o.

jellemünk), de nem a legfőbb érték; nem szerencsés egy elméletet úgy megalkotni, hogy mindent az emberi személyiség csupán egy aspektusára vagy egyetlen értékre alapozunk.

Ez a gondolat pedig át is vezet minket John Gray liberalizmus-bírálatára.

John Gray esete a liberalizmussal

Említettem, hogy John Gray az 1980-as évek elején a klasszikus liberalizmus híve volt és 1983-as könyvében ennek talajáról védelmezte Millt a különféle kritikákkal szemben.⁶⁸ 1986-ban írt egy könyvet *Liberalizmus* címmel, melynek második kiadásához 1994-ben egy zárófejezetet csatolt *Posztliberalizmus* címmel,⁶⁹ melyben igencsak átértékeli számos korábbi nézetét. Megváltozott a világ, és megváltoztak Gray nézetei is: a liberális gyakorlat számára szerinte immáron nem találhatunk egyetemesen érvényes *raciónalis* igazolást. Gray szerint a modernitás szülte, a reformáció és a vallásháborúk eredményezte világnézeti sokszínűségben megszületett liberális doktrína nem igazán képes kezelni a posztmodern kor kihívásait, néhány gondolkodót kivéve senki nem néz szembe azzal, hogy a felvilágosodás terve kudarcot vallott (a liberalizmust Alasdair MacIntyre-től idézve – „az erkölcs független és racionális igazolásának terveként” jellemzi). Szerinte Mill volt az, aki világosan látta, hogy a liberális társadalom nem hivatkozhat pusztán az értelemre, ha a társadalmi gyakorlat nem szolgálja az egyének jólétét és ezen keresztül az emberi fejlődést. Ezért hitte, hogy azok számára, akik már megtapasztalták előnyeiket, *a szabadság feltételei nem fordíthatók vissza többé*. (E történeti optimizmus, haladáshit azt a gondolatot rejti magában, hogy az emberi történelem a morális és intellektuális tökéletesedés inherens és fokozatosan megmutatózó tendenciáját foglalja magában, vagyis ha valaki megtapasztalja a szabadságot, az autonómiát, többé már nem akar megválni tőle. Ugyanakkor Gray szerint ez a gondolat már csak azért is problematikus, mivel a barbarizmus állapota örökké permanens alternatíva marad).

A már említetteken kívül John Gray további három könyvét veszem alapul, kiemelve a legérdekesebb és kapcsolódó témákat. Berlinről írt monográfiáját, az *Enlightenment's Wake* című munkáját (mely a zárófejezet kivételével korábbi publikációiból tartalmaz válogatást), illetve a 2000-ben megjelent *Two Faces of Liberalism* című könyvét.⁷⁰

John Gray korábban úgy érvelt Mill védelmében, hogy Mill nem volt szigorúan perfekcionista (ami bizonyos fajta emberi kiválóság előmozdítását jelenti, modern ér-

68 Gray 1996b.

69 Gray 1996a, a magyar kiadás az új zárófejezetet is tartalmazza.

70 Gray 1996c, Gray 1997, Gray 2000. Írt még Hayekről, a New Right-ről, kommunizmusról, haladás-klv-ről, globalizációról, terrorizmusról, a vallási fundamentalizmusokról és az utópiáról, de ezek bevonása a vizsgálódásba teljesen szétfeszítené e dolgozat kereteit.

telemben egy ideális legjobb élet gondolatát). Azóta azonban úgy véli, ez mégis tetten érhető a magasabb képességek *viktoriánus* felfogásában (vagyis abban, hogy a magasabb képességek szükségszerűen *morálisak* és *intellektuálisak*). Mill a széttartó emberi vágyakat, preferenciákat valójában mégsem tartja egyenrangúnak; hibája, „hogy úgy vélte: a legjobb életnek központi és legfontosabb vonatkozásaiban ugyanannak az életnek kell lennie mindenki számára”.⁷¹ Noha „Mill pártfogolta az életformák sokféleségét, sosem vonta kétségbe, hogy a legjobb élet ... az autonóm individuum élete. Ezért ragaszkodott annyira ahhoz, hogy a magasabb élvezetek mindenki számára azonosak”.⁷² Berlin szerint azonban „nem valószínű, hogy magas fokon civilizált és öntudatos emberek kicsiny csoportján kívül bárki valaha is hangoztatta volna ezt a különlegesen nagyfokú szabadságigényt. Az emberiség nagy tömegei ezt a fajta szabadságot hajlandóak voltak feláldozni más célok érdekében: a biztonságért, a státuszért, a jólétért, a hatalomért, az erényért vagy a túlvilági boldogságért ... vagy legalábbis az egyéni szabadság nem előfeltétele e célok megvalósításának”.⁷³

Isaiah Berlin pontosan azt ismerte fel, hogy az egyes értékek, életformák nem egyszerűen különböznek egymástól és sokfélék, hanem hogy *inkompenzálhatóak*, vagyis összemérhetetlenek egymással. *Konfliktusban álló* vagy akár *egymást kizáró* elemeket tartalmaznak; nincs semmilyen – akár teoretikusan, akár praktikusán meghatározható – mércénk, univerzális standardunk, amellyel választhatnánk közöttük. A szabadság igazi jelentőségét és értékét épp ez adja.⁷⁴ Természetünk *rögzítetlen, befejezetlen* (vö. Mill), nem létezik számunkra *egy* legjobb élet vagy életformák *egy* legjobb családja, *egy* legmegfelelőbb értékhierarchia stb. A közöttük való *választás az, ami önteremtésünk* alapja, e választást pedig épp természetünknek e bizonyos meghatározatlan eleme kényszeríti ki.⁷⁵ Ezen alapul Berlin teljességgel egyedülálló „*agonisztikus liberalizmusa*” (a kifejezés John Gray-tól származik). Mindazonáltal ez nem azonos semmilyen szkepticizmussal vagy értékrelativizmussal. A kultúrák nem alkotnak egymáshoz képest teljesen zárt és elszigetelt rendszert; a pluralizmus Berlin számára „*kulturális empátián*” alapul, ami azt jelenti, hogy képesek lehetünk magunkat egy másik kultúra értékrendjébe *belehelyezni* és ezáltal *megérteni, megismerni* azt. A relativista csupán annyit képes mondani, hogy „én ebben hiszek, ők abban”. A Berlin pozíciójából szóló, őt követő értékpluralista viszont hisz a kultúrák közötti *kommunikáció* lehetőségében. Berlin „agonisztikus liberalizmusa” „*objektív pluralizmuson*” alapul. Berlin mindazonáltal nem zárja ki, hogy elvileg lehetségesek egyetemes erkölcsi szabályok, de ehhez *egyetemesen létező észre* is szükség van, aminek lé-

71 Gray 2000, 60. o.

72 Uo., 61. o.

73 Berlin 1990b, 422. o.

74 Berlin értékpluralizmusa három szintet is felölel: az alapvető értékek szintjét, ezek elemeinek szintjét és végül a kultúrák szintjét (Gray 1996c, 43-44. o.).

75 Gray 1996c, 142-143. o.

tezését már kétségbe vonja (az egyetemes ész által előfeltételezett természet-fogalom nem létezik szerinte, mert ott csak erőszakot lát; ily módon kizárja a modern jogok természetjogi megalapozását is).⁷⁶ Gray szerint nem létesíthető békés *agon* [*verseny, versengés*] különböző kultúrák között [a görög szó másik jelentése: *karakterek tragikus konfliktusa*]. A liberális életforma mellett nem azért köteleződünk el, mert a legjobb vagy legesszerűbb, hanem mert így alakult egy választást nagyra értékelő tradíción belül, melyhez emberi lények konstitutív, ugyanakkor mégis kontingens módon kapcsolódnak.⁷⁷

Joseph Raz nyíltan felvállalta, hogy a *liberális semlegesség* se nem koherens, se nem kívánatos politika egy liberális állam számára. Elmélete, melyet *Morality of Freedom* című munkájában fejtett ki, nyíltan *perfekcionista* elmélet. A liberalizmus e szerint elismerten csak *egy* a létező életformák közül. A többi hasonló liberális elmélettel közös elv, hogy a kormányzat nem nyújt „legjobb élet” mintát, de Raz „perfekcionista liberalizmusa” azon alapul, hogy a liberális állam *morális küldetése a polgárok élete morális minőségének növelése*. A pluralizmust nem védelmezheti egy politikai akciót tekintve szubsztanciálisan korlátozott állam: az emberi autonómia *értékpluralizmuson alapuló közösségi életet* feltételez, melynek kialakítása éppenséggel az állam feladata. Raz *kommunitárius liberalizmusának* alapja, hogy nem csak az egyén bír önértékkel; *éppenséggel a tradíciók, a szerepek, a kulturális és társadalmi formák azok, amelyek egyáltalán értelmessé teszik a különben igen szegényes autonóm választást*. Ezekon belül képes minden ember megadni saját jó élet vízióját. Életének erkölcsi minősége pedig személyéhez mint természeténél fogva autonóm létezőhöz van kötve. John Gray mindazonáltal jelzi, hogy mivel Raz nem teszi az autonómiát az emberi jó univerzális komponensévé, és későbbi munkáiban egyértelműen kinyilvánítja, hogy nem feltételezi, hogy az összes emberi jó élet autonóm módon jó élet, nem tudja hatékonyan magyarázni azt a problémát, hogy liberális társadalmakban vannak olyan, az autonómia eszméje mellett el nem kötelezett csoportok, például az ázsiai bevándorlók, akik a jólét bármilyen mércéjével mérve legalább olyan jól élnek, mint az európaiak. Ha az autonómia értékének magyarázata pusztán funkcionális vagy kontextuális (a jóléthez csak bizonyos meghatározott típusú társadalmakban elengedhetetlen), akkor „még egy liberális kultúrában sincs semmilyen indoka arra, hogy támogassa a liberális gyakorlatot és intézményeket, vagy pártolja az autonómia előmozdítását, ha ez nem eredményezi az emberi jólét növekedését”.⁷⁸

Az 1995-ös *Enlightenment's Wake*-ben Gray megfogalmazásai radikálisabbak. A politikai filozófia 1971-es állítólagos újjászületéséről úgy fogalmaz, hogy túl azon, hogy

76 Ráadásul a kommitáriusokkal közös kritikája a liberalizmus felé, hogy az egyén nem egy „üres lebegő kantianus szubjektum”, hanem az emberi jólétnek *kiküszöbölhetetlen közösségi aspektusa* is van. Ugyanakkor azt sem gondolja, hogy az egyén olyannyira „beágyazott” volna, mint azt a kommitáriusok tételezik (Gray 1996c, 101-2. o.).

77 Gray 1997, *Agonisztikus liberalizmus* fejezet.

78 Raz álláspontjának összefoglalását ld. Gray 1996a, 128-130. o., illetve Hampton 1996, 177-178. o.

az '50-es és '60-as évekbeli halál csupán „akadémiai folklór” (Berlin, Hayek, Oakeshott ezen időszak alatt megjelenő művei az élő ellenpéldák), az, ami létrejött, nem sokkal több, mint az anglo-amerikai akadémikusok előítéleteinek artikulálása, akik korunk politikai életéből nem sokat értenek. *A politikai filozófia talán újjászületett, de a magzat holtan jött a világra.*⁷⁹ Itt is rámutat, hogy a felvilágosodás terve összeomlott, méghozzá világméretben; az a remény, hogy az emberi lények levetik tradicionális kötődéseiket, helyi identitásukat és egy általános emberiessegen és racionális erkölcsön nyugvó univerzális civilizációban egyesülnek, rendkívül naiv. A jelenkor lényege épp az újjászülető partikularizmus, a harcos vallások és újjáéledő etnicitások.

Megjegyzni, hogy az igazságosság vagy a helyes princípiumainak deriválása a személy természetéből kantiánus projekt ugyan, de Rawlsban és követőiben az a különös, hogy mindenfajta metafizikai doktrína nélkül teszik ezt; pedig a kanti etika és politika mátrixa éppenséggel a *noumenális én*. A rawlsi személyiség nem más, mint „a liberális demokratikus rezsimek konvencionális párlata”, az „USA akadémiai nómenklatúrájának intuitív személyiségfelfogása”. Amit Rawls és követői tesznek, az a „politika kiküszöbölése” vagy „sterilizálása”. Az alap egy absztrakt individualizmus. Ugyanakkor a komunitáriusok közössége sem jobb, mert az is egy ideális közösség, melyben soha nem élt senki.

Egy későbbi fejezetben jelzi,⁸⁰ hogy az értékluralizmus erős tézisével szemben (mely *radikális választást* kíván, és nem pusztán a sokféleséget ismeri fel, hanem azt, hogy komplett és egymást teljesen kizáró életformák között áll fenn a diverzitás) Berlin és Raz elmélete is elbukik: mind az autonómia, mind a negatív szabadság csak egy a sok érték közül. Új, Berlin pluralizmusát még radikálisabban továbbgondoló nézetének alapegységei és a jogok hordozói immáron nem egyének, hanem *közösségek*, életformák. Ugyanakkor megjegyzi, hogy pl. az USA esetében, ahol rendkívül erős az individualista tradíció, a liberális civil társadalom az egyetlen *történetileg* lehetséges alternatíva, bármit is akarnak a komunitáriusok. *A pluralista politikai elmélet* központi állítása, hogy különböző kulturális és politikai miliókban más és más jogi és politikai intézmények szükségesek és legitimek (vagyis a liberális rezsimek is olykor legitimek). A pluralista politikai elmélet megengedő és nyitott, figyel az időbeli változásra is. *A liberális életforma immáron semmiféle speciális privilégiummal nem bír.* (Fontos megjegyezni, hogy noha Gray szerint nem lehetséges „post-Enlightment liberalism”, a felvilágosodás tradicionalista és reakciós verzióit éppúgy megvalósíthatatlannak és nem kívánatosnak tartja).⁸¹

A *hogyan tovább?* kérdésre kidolgozottabb formában a *Two Faces of Liberalism* ad választ. Gray felütése egy korábbi tézisének továbbgondolása: „a liberális állam a *modus*

79 Gray 1997, *Az új liberalizmus ellen*.

80 Gray 1997, *Poszt-liberalizmustól a pluralizmusig*.

81 Gray 1997, *Az új liberalizmus után*.

vivendi kereséséből született. A kortárs liberális rezsimek a tizenhatodik századi Európában megindult tolerancia tervének késői virágzásai. A feladat, melyet megörököltünk abban áll, hogy a liberális toleranciát átformáljuk oly módon, hogy a *modus vivendi* utáni kutatásnak egy jóval plurálisabb világban is vezérfonalául szolgálhasson”.⁸² A kiindulópont, hogy a liberalizmusnak mindig is két arca volt. A tolerancia egyfelől egy ideális életforma utáni törekvés (a tolerancia a hamisnak ítélt dolgok tolerálása, a liberalizmus itt egy *univerzális rezsime*t ír elő), másfelől a különféle életmódok közötti béke feltételeinek keresése (itt a *békés koegzisztencia* terve, amely megannyi rezsime számára kivitelezhető; a tolerancia egyfajta békestratégia). Az előbbire példák Locke, Kant, Rawls és Hayek, utóbbira Hobbes és Hume, Berlin és Oakeshott. A jog nem előzheti meg a jót, mert a jó fogalma nélkül a jog, igazságosság fogalmai üresek és semmitmondóak. És fordítva: más jó élet felfogást követve mást fogunk gondolni e fogalmakról is.⁸³ *Nincs olyan igazságosság-elmélet, amely képes az alapvető szabadságok konfliktusával megbirkózni.*

Ami ellen Gray fellép, az valamennyi olyan filozófia, amely az értékkonfliktusok végső kibékítését ígéri. „Neo-hobbesianizmusának” lényege, hogy egy kormányzat legitimitációját egyedül az adja, mennyire sikeresen képes *mediátor*-szerepet betölteni az értékkonfliktusok között, beleértve a rivális koncepciókat az igazságosságról. Könyvének végkövetkeztetése, hogy az új kihívásokkal és jelenségekkel terhelt posztmodernitás korában a liberalizmus már ténylegesen csak *egyike* a legitim politikai rendszereknek. A liberálisoknak, ha valóban békés koegzisztenciát szeretnének, „fel kéne adniuk azt a hitet, hogy egyfajta életforma, illetve egyfajta rezsime a legjobb mindenki számára”.⁸⁴

Érdeemes itt elidőzni egy kicsit. Ludassy Mária jelzi, hogy a felvilágosodás morális dilemmái közül az *egyetemes erkölcs versus etikai relativizmus* jelenleg a legaktuálisabb probléma.⁸⁵ Átfogalmazva ezt a jelenkorra, mint *emberjogi univerzalizmus versus multikulturalizmus* jelentkezik. Kant úgy vélte, ha bárhol jogsérelem ér valakit, az az *egész emberiség* ügye; Condorcet-val együtt az egyetemes emberi jogok *nemzetek felettségében* hitt. Ezzel szemben áll a Hobbes és Hume, valamint Rousseau és Herder nevével fémjelezhető felfogás, mely szerint nincs összemberi érvényességű norma, „minden közösségnek megvannak a maguk játékszabályai, melyeket nem illik – főleg nem tanácsos – kívülről kritizálni”.⁸⁶ Ahogy Gray-nél láttuk, a *modus vivendi*-t kell keresni a különböző kultúrák között, a békés koegzisztencia céljával. Ugyanakkor talán nem jogosulatlan egy felvetés. Szomorú gyakorlat, hogy vannak olyan helyek a világban, ahol például a nőket megfosztják klitorisuktól. Ha egy kicsit is komolyan veszünk bármely, az ember méltóságára vagy önértékére vonat-

82 Gray 2000, 1. o.

83 Uo., 19. o.

84 Uo., 139. o.

85 Ludassy 2007.

86 Uo., 154. o.

kozó nézetet, el kell ismernünk, hogy visszas *minden* életformát helyi szokások üdvözlendő manifesztációjaként, különösen önértékként kezelni. A kanti út veszélyes, hiszen – Huntington professzor kifejezésével – egész civilizációkkal szemben nem viselhetünk hadat, de – annak mintájára, ahogy a múlt században a három nagy eszmeáramlatból a másik kettő, a konzervativizmus és szocializmus magáévá tett egy ún. „liberális minimumot” –, egy bizonyos „posztliberális minimum” sem volna ártalmas világméreteken. Ez pedig mégiscsak legitimé tehet bizonyos univerzális standardokat. Körülnézve a világban jogosnak tűnik Berlin és Gray szkepticizmusa az „univerzális ész” létezését illetően. Ennek azonban nem kéne elvezetnie a keresés feladásához, egy torz „*anything goes*” típusú filozófiához vagy pedig beletorkollnia egy rezignált attitűdbe.

Gray időközben a zöldek gondolköréhez közeledett, merítve James Lovelock *Gaia-teóriájából*. E szerint a Föld egy hatalmas önszabályozó rendszer, sok tekintetben olyan, mint egy szuperorganizmus.⁸⁷ Gray már az *Enlightenment's Wake* zárófejezetében is felhívja a figyelmet arra, hogy *mind a többi kultúra, mind a föld feletti hatalommániáról le kell mondanunk, mert nem csak az emberi kultúrák és más élőlények kontingensek és halandók, de maga a Föld is*. Újabb könyvében pedig megjegyzi, hogy ha az ember tovább háborgatja a Föld egyensúlyát, úgy szalma-kutyaként lesz félredobva és eltaposva.⁸⁸

Befejezés

Sok mindenről lehetett volna még írni. Autonómia és paternalizmus viszonyáról, az autoritásnak való engedelmesség újabb elméleteiről, a droghasználat és -függés problémáiról; a téma majdhogynem kimeríthetetlen. A liberális eszmerendszer komunitárius átértelmezéséről, illetve általában a komunitárius szerzőkről sem volt lehetőség írnom, leszámítva pár rövid utalást. Disszertáciomban szándékomban áll érinteni mindezen területeket.

Dolgozatomat azzal a gondolattal zárom, hogy a szabadság és autonómia igazi értékét nem funkcionális szerepük vagy valamely elvont jog eszméjének alkalmazása adja, hanem a személy *önértéke*. Ha Freudnak van igaza, akkor a személyiség pszichodinamikus rendszere nem több, mint veleszületett hajtóerőinek és a kisgyermekkor esetlegességeinek determináló kölcsönhatása (hogy valaki jó ember vagy autonóm személy, inkább szerencse dolga). Vagy a behavioristáknak, akik szerint a személyiség nem több valamiféle egyéni kondicionálástörténet egyedi termékénél. A szabadságból

87 Erről és ennek kapcsán más érdekes felvetésekről olvashatunk egy újabb könyvében (Gray 2002).

88 Uo., 33-34. o.

és méltóságból egyik esetben sem marad sok.⁸⁹ Az autonómia értelme és jelentősége erősen megkopik. Ellenben egyetérthetünk a haláltáborot megjárt híres pszichológussal is, Viktor Frankl-lel, aki szerint nem vagyunk teljesen függők és eleve elrendelten meghatározottak, vagyis mi magunk döntjük el, hogy megadjuk-e magunkat a körülményeknek vagy épp *szembeszállunk* velük. Egyedül a személyiség ezen önrendelkező legfelső magváért éri meg pszichológusként tevékenykedni (egyébként a lélek gyógyítása nem volna több, mint egy elromlott gép szerelő általi megjavítása). Ez már klasszikus metafizikai téma, de nem csekélyebb jelentőséggel bír, mint hogy lehet-e bárkit a szó mélyebb értelmében felelősnek tartani tetteiért. Ami bizonyos, hogy ha hiszünk az ember szabadságában és méltóságában, ha tényleg komolyan vesszük fogalmaikat, akkor igenis Kanttal szólva *mindenütt* tisztelet illeti az ember (mint ember) autonómiáját. Az individuumok joga, vagy legalábbis jogos elvárása lenne, hogy személyként kezeljék őket, mint saját testük tulajdonosát, mint döntéseikért felelős lényeket, mint döntések hozóit. A kultúra indoktrináló hatását és főleg a korai szocializáció általi formálódást, a társas befolyásolás mechanizmusait vagy a társas szükségletből eredő alapvető konformitás-igényt sosem vetkőzhetjük le teljesen; a radikális autonómia-fogalom épp ezért lehetetlen követelmény. Erkölcsi nézeteinket kezdetben éppúgy a társadalmi környezetből vesszük, mint ahogy nyelvünknek sem vagyunk szerzői. Ugyanakkor egy bizonyos érettség és tudatosság elérése után minden további nélkül alakíthatunk rajtuk; az erkölcs, az életmód és a hitrendszer nem zárt adottság, hanem nyitott lehetőség. Az elsősztintű vágyainkra vonatkozó kritikai reflexió és a tudatos önalakítás, a minél teljesebb informáltság illetve a mindenki másban is jelenlévő hasonló képesség tiszteletének követelménye (mely utóbbihoz elengedhetetlen némi empátia is) úgy gondolom tekinthető olyan ideálnak, melyet legjobban tudásunk szerint követhetünk.

89 A behaviorista személyiségfelfogáshoz ld. pl. Skinner 1971. Azért is érdekes ez a mű, mert egy *behaviorista utópia*; e szerint az egész világ egy hatalmas Skinner-box. Az alapelv, hogy mind környezetünk produktumai vagyunk; le kell számolni az „autonóm ember” mitologikus koncepciójával ahhoz, hogy a szociális intézményeket és az egész kultúrát behaviorista elvek által szervezhessük meg. A szabadság akarása valójában menekülés az averzív ingerek elől (ami hasonló a kontrollhoz; létezik azonban pozitív kontroll, a környezetet kell csak újrastrukturálni megfelelő módon). A méltóság pedig az érdem és csodálat fenntartását tűzi ki célul, ám a tudomány előrehaladásával az autonóm ember funkciói sorra elvesznek. Csak a kultúra megfelelő módon kondicionáló megszervezése bonthatja ki az ember további lehetőségeit.

Felhasznált irodalom

- Abaelardus 1989. *Etika*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest.
- Arendt, Hannah 2002. Mi a politika? In Üö. *A sivatag és az oázisok*. Gond-Palatinus, Budapest.
- Berlin, Isaiah 1990a. A szabadság két fogalma. In *Négy esszé a szabadságról*. Európa Könyvkiadó.
- Berlin, Isaiah 1990b. John Stuart Mill és az élet céljai. In *Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó.
- Burke, Edmund 2000. Fellebbezés a mai whigeektől a régebbiekhez. In Kontler László (szerk.) *Konzervativizmus 1593-1872*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Constant, Benjamin 1997a. A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Constant, Benjamin 1997b. A népszuverenitásról. In Üö. *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Dworkin, Gerald 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Feinberg, Joel 1999. *Társadalomfilozófia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Frankfurt, Harry G. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, 5-20. o.
- Gray, John 1996a. *Liberalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs.
- Gray, John 1996b. *Mill on Liberty: A Defence*. Routledge, London.
- Gray, John 1996c. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press, New Jersey.
- Gray, John 1997. *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge.
- Gray, John 2000. *Two Faces of Liberalism*. The New Press, New York.
- Gray, John 2002. *Straw Dogs: Thoughts on Humans and other Animals*. Granta Books, London.
- Hampton, Jean 1997. *Political Philosophy*. Westview Press.
- Hobbes, Thomas 1970. *Leviatán*. Magyar Helikon.
- Hume, David 1976. *Értékezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Kekes, John 1999. *A liberalizmus ellen*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Kendall, Willmoore 1941. *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*. The University of Illinois Press, Urbana.
- Kukathas, Chandran – Pettit, Philip 1992. *Rawls: A Theory of justice and its Critics*. Polity Press.
- Locke, John 1986. *Értékezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Ludassy Mária 2007. Recta ratio vagy modus vivendi? In Ludassy Mária (szerk.) *A felvilágosodás álmai és árnnyai*. Áron Kiadó, Budapest.
- MacPherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- Manent, Pierre 1994. *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs.

- Mill, John Stuart 1980. A szabadságról. Haszonelvűség. In *A szabadságról – Haszonelvűség*, Magyar Helikon.
- Murray, Alexander 1978. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford University Press.
- Nisbet, Robert 1996. *Konzervativizmus: álom és valóság*. Tanulmány Kiadó, Pécs.
- Nozick, Robert 1980. *Anarchy, State and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford.
- Parkin, Charles 1956. *The Moral Basis of Burke's Political Thought*. Cambridge University Press.
- Platón 1984. Theaitétosz. In *Platón összes művei II.*, Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Polin, Raymond 1969. John Locke's Conception of Freedom. In Yolton, John W. (szerk.) *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge University Press.
- Quinton, Anthony 1989. *Utilitarian Ethics*. Duckworth & Co. Ltd., Trowbridge.
- Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques 1975. Politikai töredékek. In Ludassy Mária (szerk.) *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978. Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. In *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997. *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. PannonKlett Kiadó.
- Sandel, Michael 1998. A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In Huoranszky Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Schneewind, Jerome B. 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Skinner, B. F. 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. Alfred A. Knopf, New York.
- Stephen, James Fitzjames 1993. *Liberty, Equality, Fraternity*. Liberty Fund, Indianapolis.
- Tocqueville, Alexis de 1993. *Az amerikai demokrácia*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Tuck, Richard 1993. *Hobbes*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Wolff, Jonathan 1991. *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Polity Press.
- Wolff, Robert Paul 1968. *The Poverty of Liberalism*. Beacon Press, Boston.
- Wolff, Robert Paul 1998. *In Defense of Anarchism*. University of California Press.

Bartók Imre

1985-ben születtem Budapesten. 2003-ban első díjat nyertem a filozófia OKTV-n, és ez év őszétől járok az ELTE BTK filozófia szakára. 2007 tavaszán egy szemesztert Erasmus ösztöndíjjal a németországi Wuppertalban töltöttem. Érdeklődésem homlokterében elsősorban a német idealizmus, illetve a XX. század különböző irányzatai és szerzői állnak. Hegelről, Heideggerről, Lévinasról és Adornóról írtam tanulmányokat, illetve adtam elő konferenciákon. Emellett nem szűnő érdeklődéssel vizsgálom Paul Celan költői életművét.

Itt olvasható írásom a Miklós Tamás segítségével elkészített első szigorlati dolgozatom némileg átdolgozott változata, melyben Walter Benjamin utolsó, meg lehetőszen enigmatikus szövegének főbb gondolatait igyekszem rekonstruálni.

Bartók Imre

◀ Tézisek Walter Benjaminról, avagy a történelem negatív teológiája

„A történelem gyűlékony anyag, de nem úgy
mint a papír, hanem úgy mint a napalm.”

Ancsel Éva

1. Előszó

Walter Benjamin *A történelem fogalmáról* című műve a filozófiai irodalom legtöbbet kommentált szövegei közé tartozik. A Benjamin-írás értelmezései, költői továbbgondolásai beláthatatlan mennyiségben állnak rendelkezésünkre. Ez egyfelől nehéz helyzetbe hozza azt a vállalkozó kedvű szellemet, aki a szövegről még valami újat kíván mondani, hiszen a tudományos lelkiismeretesség íratlan követelménye a szakirodalom egészének beható ismerete, főbb irányainak és tendenciáinak értő átlátása. Ugyanakkor, ezen elvárás teljesítésének lehetetlensége okán könnyen elcsábulhat arra, hogy az ötletek eme tárházát érintetlenül, meggondolatlanul hagyja, és a hegeli „reines Zusehen” elve szerint mindezzel mit sem törődve, egyedül a szövegre összpontosítsa minden figyelmét. Nem kétséges, hogy mindkét eljárás, a szöveghez vezető hosszú, illetve a rövid út is gyümölcsöző lehet, azonban hogy melyik pontosan milyen gyümölcsöket is hoz, arra csak a kísérlet végén adhatunk választ. Értelmezésünknek csak akkor tulajdoníthatunk életképességet, ha az kiállja a szövegre való visszaolvasás próbáját, vagyis munkánk végeztével föl kell tennünk magunknak a kérdést: nem kerültünk-e túlságosan távol eredeti szövegünkötől? Nem keveredtünk-e esetleg ellentmondásba annak tartalmával? Vagy nem maradtunk-e netán éppen ellenkezőleg, túlságosan is közel hozzá, hogy csak szolgai módon ismételtetnénk annak állításait?

A második veszély a *Tézisek*¹ esetében egyetlen értelmezést sem fenyeget, ugyanis a legkevésbé sem egyértelmű, hogy mi az, amit a szöveg végső soron *állít*. A cím láttán azt gondolhatjuk, a szövegben tézisek találhatóak, ám olvasás közben könnyen megeshet, hogy csalódunk, hiszen tézisek, azaz világos tételek helyett enigmatikus aforizmák laza füzérét kapjuk. Történelemről ugyan, valóban esik szó, de nem kevesebb szó esik sakkról, törpékről, bábuokról, angyalokról és a Messiásról. Végül nemcsak arra nem kapunk választ, hogy mi a történelem, és hogyan képzei el a szerző a történelemre vonatkozó filozófiát (történelemfilozófiáról van-e egyáltalán szó?), de még a szöveg műfaját sem volna könnyű meghatározni. Ennek megfelelően a mű értelmezéseinek skálája igen változatos. Kinek a törpe, kinek a bábu felé húz a szíve, vagyis ki a teológiát, ki pedig

1 A továbbiakban a szövegre az egyszerűség kedvéért *Tézisek*ként fogunk hivatkozni, habár a szöveg címének ezen átkeresztelése – *Történelemfilozófiai tézisek* – nem feltétlenül szerencsés eljárás.

a történelmi materializmust találta lényegesnek (ezt is, amazzt is saját ízlése szerint értelmezve); és természetesen rendelkezünk még olyan kísérletekkel, amelyek a szerző életrajza, nőügyei, esetleg más művei, netán az angelológiai passzust érintő aerodinamikai (sic!) megfontolások felől közelítenek tárgyukhoz.

Bár jelen sorok szerzője úgy gondolja, sokat tanult ezen – néha menthetetlenül tragikusan egyoldalú – értelmezések kudarcából, végül maga sem vállalkozhat többre, mint hogy elmondja saját, menthetetlenül s talán tragikusan egyoldalú értelmezését, amelyért felelősséget igen, garanciát azonban nem vállalhat. A szerző mentségére szolgáljon, hogy *módszerében* – ha lehet egyáltalán a módszer hiányát módszernek nevezni – olyan megfontolások vezérlik, amelyeket éppen a *Tézisek*ből vélt megtanulni, vagyis, ismételten: felelősséget igen, garanciát azonban nem vállalhatunk. Olvasatomat, melynek alapvető irányát a dolgozat címe jelöli meg, természetesen igyekszem érvekkel alátámasztani, ám ezek, meglehet, egy szigorú bíráló számára elégtelennek bizonyulnak. Amivel ugyanis nem szolgálhat, aminek még csak igényével sem léphet fel, az a szisztematikusság. Ahogyan már magának Benjaminsnak is választania kellett, úgy alighanem e választás számunkra is elodázhatatlan: „a szisztematikus egység *vagy* az igazság”.

Szolgáljon azonban menthetetlenül szubjektív olvasatom mentségére, hogy amennyiben igaz: „történelmileg artikulálni a múltat, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, »hogyan is történt valójában«”,² akkor ezt nem tűnik indokolatlannak értelmezésünk általános gyakorlatára a következőképpen vonatkoztatni: számunkra elevné tenni egy szöveget, hagyni magunkat általa megszólítani, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, hogy „mit is mond a szöveg valójában”.³

2. Bevezetés

„Schweigen müssen wir oft;
es fehlen heilige Namen”

Hölderlin

Ahol egy gondolat teológiai köntösbe bújva lép elénk, a vele való foglalatosság rögtön fölöslegesnek, sőt, egyenesen értelmetlennek tűnhet. Hiszen különösebb körkritisai hangoltság nélkül is láthatja akárki, hogy az isteneket eltemették, az ég elnéptelenedett, és – Adornóval szólva – a föld fölött a győzedelmes balsors gyér fénye lobog. A teológia, vagyis az istenről szóló beszéd isten halála után szükségszerűen nekrológiává

² Walter Benjamin: *Angelus Novus*, s. 964. o. A továbbiakban AN.

³ Ha létezik egyáltalán „a szöveg valójában”, vagyis ha léteznek „nyers tények” az értelmezés előtt, amelyek az értelmezést megkerülve valamiképpen önmagukban hozzáférhetőek volnának. Olyan feltételezés ez, amelyben a korunkra jellemző hermeneutikai szkepszis joggal bizonytalaníthat el bennünket.

válik. A vallásos gondolkodás vigasza, hogy felülmúlhatatlan nagysága okán halottja a gyászbeszéd és laudatiók nagyszerű tárgyaként kínálkozik. A nekrológ azonban *nem* a negatív teológia műfaja; a nekrológ, éppen ellenkezőleg, talán az egyetlen lehetőség, hogy istenről pozitíve szóljunk, hogy *valamit* mondjunk róla. Ám ha isten meghalt, akkor az egyetlen hely, ahol együtt lehetünk vele, az emlékezet. Az emlékezet pedig – ahogyan a költő Jean Paul fogalmazott – az egyetlen Paradicsom, ahonnan nem űzhetnek ki bennünket.

Megítélésem szerint a korunkat illető teológiai szkepszis fényében sem bánunk igaztalanul Benjamin *Téziseivel*, ha teológiai, pontosabban a negatív teológiai hagyomány meghatározott vonásait magán viselő szöveggként olvassuk. Általánosságban elmondhatjuk, hogy Benjaminnak a saját alkotótevékenységére vonatkozó reflexióiból kiindulva nem tűnik indokolatlannak a teológia emlegetése. A teológiát egy ponton annak „módszerként” írja le, amivel „a valóságot kommentáljuk”,⁴ illetve saját magáról a következőképpen vall: „Gondolkodásom úgy viszonyul a teológiához, mint az itatóspapír a tintához. Tele van szívva vele.”⁵ A második idézet azonban azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy igaztalanul bánnánk a szerzővel, ha mindenestül teológusként olvasnánk, hiszen az itatóspapírral önmagában még semmi sem íródik. Benjamin stílusa tehát az esszé, a filozófia, a szépirodalom és a teológia feszültségterében formálódik. Utóbbinak kiváltképp a történelemre vonatkozó megfontolásai során is tisztában van: „...olyan tapasztalathoz jutunk, amely éppen annyira megtiltja nekünk, hogy a történelmet alapvetően ateologikusan ragadjuk meg, mint amilyen kevésé azt szabad megpróbálnunk, hogy közvetlenül teologikus fogalmakkal írjunk történelmet.”⁶

A teológiára vonatkozó ilyesfajta ellentmondásos – igen is meg nem is – beállítottság az, melyet itt negatív teológiának nevezünk. Isten, mint azt például Aranyszájú Szent János megfogalmazza, kimondhatatlan (*arrhétón*) és leírhatatlan (*anepigrapton*). Ezen ürügy nyomán vetődik fel a negatív teológia, amely ennek megfelelően a dogmatörténetben nem valamiféle normálteológia alternatívájaként, hanem minden teológia meghatározó velejárájaként bukkan fel. Mára e fogalom a szűkebb értelemben vett teológia területén kívül is polgárjogot nyert, és a kimondhatóság általában vett hermeneutikai problematikájára utal.⁷ E fogalom azonban a történelemfilozófiai kontextusban alighanem további magyarázatra szorul. A beszéd (-lógia) negativitását a következőkkel tehetjük érzékletessé. A történelem számunkra feltárulkozó képétől a megváltás csillogáig nem vezet semmiféle *via regia*; a gondolkodó kénytelen a szó szoros értelmében vett járatlanban – Heidegger szavával élve: *Holzwegén* – haladni, szavakba burkolózva

4 Walter Benjamin: *A Szirének Hallgatása*, 224. o. A továbbiakban SZH.

5 SZH, 229. o.

6 SZH, 230. o.

7 Ld. például Michael Theunissen: *Die negative Theologie der Zeit*, amely explicit módon *nem* teológiai munka.

ugyan, de mégis valami olyasmi felé közelítve, ami túl van a mondhatón. A gondolkodás útja így a csendesség felé vezet – Benjamin számára mindez nagyon is ismerős, ugyanis éppen ő volt az, aki a csend és a hallgatás motívumát oly kitűnően tematizálta Hölderlin költészete kapcsán.⁸

A csend és a hallgatás motívuma azonban nem csak a költészetet, hanem – talán meglepő módon – a történelemtől szóló diskurzust is érinti. *A történelem hallgat* – még akkor is, ha hallgatása bizonyos korokban meglehetősen lármás. A történelem az egész földtekére kiterjedő hangokat produkál ugyan, saját *értelméről* azonban vészjóslóan hallgat. Nem lehetséges történelemfilozófia, amely ne vetne számot e hallgatással. A *via negativa* értelme tehát a *Tézisek* esetében abban áll, hogy az út negatív a szavak, a nyelvi megformálhatóság szintjén, amennyiben az olvasó pozitív tantételek helyett allegóriák laza csokrát kapja útravalóul, amelyek mintha elfednék, elrejtjenék előlünk a szöveg valódi értelmét, vagy ha nem is elrejtik, hanem magukban hordozzák azt, semmi esetre sem tekinthetőek egyértelműnek. Itt persze még adósok maradunk annak tisztázásával, hogy mit is értünk, illetve maga Benjamin mit ért allegórián, amelyet egyébként éppen ő rehabilitált évszázados esztétikatörténeti kálváriájából. Útravalónak persze ez sem kevés, de el tudunk-e képzelni egyetlen olvasót is, aki Benjamin szövegének végére érve így kiált föl: „Igen, már értem, mi a történelem!” avagy, szerényebben: „Igen, értem, mit gondol Benjamin a történelemtől!”. Ha el is tudjuk mindezt képzelni, az ilyen olvasóról bizonyára joggal gondolnánk, hogy komoly félreértés áldozata. Ugyanis a talán egyetlen, bizonyosan rögzíthető következtetés, amelyet kiolvashatunk a szövegből, nem más, mint hogy *a történelem* nem létezik.

Benjamin hangját negatívnak tekinthetjük abban az értelemben is, hogy figyelmét láthatóan nem a jelenlévő vagy az eljövő, hanem az elmúlt köti le. Remény és hit helyett itt az „emlékezz!” imperatívuszával találkozunk, pontosabban a remény irányra, mint Peter Szondi tanulmányának címében is jelzi, a múlt felé mutat.⁹ Benjamin alapvető törekvése *a történelem új fogalmának* megalkotása, és ennek az új fogalomnak nem a jövő, hanem a múlt birtokbavételét kell maga elé célul tűznie. Amíg a klasszikus történelemfilozófiák mintegy üdvtörténeti izgatottságtól hajtva nem szűntek meg a jövőre függeszteni tekintetüket, s a jövő horizontján – amely Reinhart Koselleck vice szerint úgy távolodik tőlünk, ahogy közelebb lépünk hozzá – kikémlenni, ha nem is a megváltást magát, de annak legalábbis valamiféle megfellebbezhetetlen biztosítékát, addig Benjamin szövegének egyik lehangsúlyosabb, Klee Angelus Novusáról szóló részében az angyal kérlelhetetlenül a múltra, és csakis a múltra tekint. Ez az angyal *a történelem angyala*,¹⁰ és alighanem kulcsfontosságú a történelem új fogalmának meg-

8 Walter Benjamin: *Friedrich Hölderlin két költeménye*. In SZH, 33-57. o.

9 Peter Szondi: *Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin*, 278-294. o.

10 „Ilyen lehet a történelem angyala”. AN, 966. o.

értésében. A nagy viharban tán akkor sem tudna a jövő felé fordulni, ha ez egyébként szándékában állna. Benjamin azonban ebben a passzusban mintha megtréfálná olvasóját; a mű címének ígéretével ellentétben ugyanis itt nem a történelem fogalmával, hanem annak angyalával ismerkedhetünk meg. Miért is e meglepetés, mit is várhat a kritikus olvasó pincérétől, hogyha egy egyébként jó hírű étteremben történelemfilozófiát rendelt fogyasztásra? Hogy túljussunk az első meghökkenésen, először is saját prekoncepcióinkat kell újragondolnunk, amelyekkel egy „történelemfilozófiai” szöveg felé közelítünk.

Történelemfilozófián rendszerint olyan filozófiát értünk, amely a történelmet tekinteli elsődleges tárgyának. Ha a filozófia címére való igényét fenn akarja tartani, akkor először is tisztázni kell tárgyának mibenlétét, vagyis elsősorban arra kell választ találnia, hogy mit ért egyáltalán történelmen: tények, vagyis történések pozitív összességét, isteni világtervet, az ész képét és tettét, spontán értékfelhalmozást vagy tragikus hanyatlástörténetet, avagy nem lát mást az események láncolatában, mint a testet öltött értelmetlenséget és rettenetet? Nyilvánvaló, hogy tárgya mibenlétének tisztázása elől egyetlen történelemfilozófia sem térhet ki, még akkor sem, ha az egyetemes történelem maga már mesévé, egyetlen történetté lett a többi között.

Amíg a történetírás, nagyjából Thuküdidészről kezdve a tények objektív leírására törekszik, addig alighanem minden történelemfilozófia sajátos tulajdonsága, hogy ugyanazon tényekhez kifejezetten ambivalens, sőt, zavarba ejtő viszony fűzi. Egyfelől ugyanis el kell ismernie, hogy a tények, vagyis a világ eseményei nélkül nem volna értelmes történelemről sem beszélni, hogy az „egyetemes történelem”, még ha *több* is, mint a történetek pusztá summázata, mégsem lehet meg azok nélkül. Másfelől azonban a tények látványa mindenre, csak éppen nem valamiféle nyilvánvaló, előre rendelkezésünkre álló értelem kitapintására csábít. A történelemre vonatkozó kérdés a történelem értelmére vonatkozó kérdéssé válik. Ez az apró csúsztatás óriási következményekkel jár, hiszen ez az értelem sajátos módon – ha a filozófus úgy akarja – független a tényektől. Ez az értelem azonban, úgy tűnik, nem adja magát olcsón. Az, hogy a történelem könyvében a boldogság lapjai – egyelőre – üresen állnak, még talán elviselhető a kellően ambiciózus történelemfilozófus számára. Ahogyan az egyházi dogmatika és a teológia is képesnek bizonyult a kezdeti frusztráció után feldolgozni a *parouszia* eltoldódását,¹¹ úgy az igazi kihívást és zavart a történelemfilozófus számára sem a megvalósult boldogság elmaradása, hanem általában az értelemnek mint olyannak hiánya okozza. Az értelem hiányával szembesülve a gondolkodó kezében megremeg a toll. Ahogyan Kant rögzíti *Világpolgár* esszéjének elején a történelem színpadára vetett pillantás so-

11 Ld. többek közt Máté 24:34 „Bizony mondom néktek, el nem múlik ez a nemzetség, míg nem mindcsek meglesznek”. Könnyű elképzelnünk az első keresztények zavarát, amikor a nemzetség tagjai kihaltak, és mégsem lettek meg mindezek.

rán szerzett benyomásait: „A szemlélő óhatatlanul bizonyos bosszankodást érez [...] végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszöve, s így végül nem tudja, mit is gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátartí nemünkről.”¹²

Ezért a történelemfilozófia egy sajátos nézőpontváltásra szorul. Olyan helyet keres magának, ahonnan az értelmetlen események értelmes egészzé állnak össze. A történelemfilozófus úgy kíván a történelemre tekintni, ahogyan azt Isten teszi, vagy pontosabban: szeretné a történelmet olyannak látni, amilyenek azt Isten látja. Ahogyan Adorno fogalmaz: a filozófia – legalábbis annak egy adott értelmezése szerint – nem volna más, mint annak kísérlete, hogy a dolgokat úgy szemlélje, ahogyan azok a megváltás pillanatában megjelennek.¹³ Ahogyan már Rousseau is szeretne volna félretenni a tényeket, úgy Kant is *a priori*, a tényeket lényegében megelőző és azoktól független filozófiát teremtene a történelem számára is. Ha pedig végül a kettőnek, tényeknek és filozófiának nem sok köze lesz egymáshoz, úgy kérdéses, hogy a filozófus számára a régi vicc – „annál rosszabb a tényeknek!” – elegendő lesz-e ahhoz, hogy kimentse magát kellemetlen helyzetéből. Kant kísérlete nyilvánvalóan terhes marad az ebből adódó feszültségekkel, amelyek ugyanakkor igen jól jelzik a vállalkozás elé gördülő akadályok mindenkori természetét.

Hogy tehát minek látjuk a történelmet, az elsősorban attól függ, hogy honnan és hogyan tekintünk rá – ezért lehet igaz a közhely, mely szerint a történelemnek magának is megvan a története. Ezt, vagyis a nézőpontok relativitását írja le Benjamin a kilencedik tézisben, Klee *Angelus Novus* című festményének értelmezésével. Egy szuggesztív, már-már apokaliptikus látomás keretei közt megtudjuk, hogy az angyal a jövőnek hátat fordítva éppen igyekszik megvetni lábát, hogy megállhasson egy pillanatra, és összeilleszse, ami eltört, feltámassza a holtakat. Erre azonban nincs módja, mert a paradicsomi vihar elsodorja, amely – írja Benjamin, igen eredeti csattanót adva a féloldalas szövegrésznek – valójában nem más, mint amit mi *haladásnak* nevezünk. Vagyis ami számunkra a haladás, tehát örvendetes esemény, az tűnődő angyalunk (aki azonban *nem* Isten) számára éppen ellenkezőleg, egy akadály, a saját gyermekeit felfaló Kronosz negatív hatalma, a pillanat lehetetlensége; azé a pillanaté, melyben véghez vihetné üdvözítő mozdulatait, melyben megtörténhetne a *tikkun*, mindannak összeillesztése, amely egykor eltört.¹⁴ Ami egy adott perspektívából haladás, az egy másiktól a legnagyobb katasztrófa. Olvasóként elsődleges feladatunk nem abban áll, hogy azt mérlegeljük, vajon melyik álláspont az „igazabb”, hanem hogy e sorok láttán mindenekelőtt azt rögzítsük: a történelem különböző szemlélők számára radikálisan más értelemmel bírhat.

12 Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. In uő.: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, 58. o.

13 Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 283. o.

14 A luriánus kabbala szerint a *tikkun* a „világ harmonikus állapotának visszaállítását” jelenti. Vö.: G. Scholem: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, 30. o.

Mindenesetre joggal jöhetünk zavarba Benjamin sorainak olvastán. Hiszen a filozófus, meglehet, képes a haladás fogalmának kritikájára és újragondolására, sőt, képes lehet azt teljesen feladni, ám hogyan is lehetne képes a megváltás, vagyis az angyali perspektívából tekinteni a lábai előtt már-már évig érő romhalmazra? Bár Benjamin valóban kritizálja a haladás egy bizonyos fogalmát, s ez írásának egyik fő szervező elve, ám alighanem elhamarkodott volna pusztán ezért a szerzőt magával az anygával azonosítani. Kérdésünket általánosabban a következőképpen fogalmazhatjuk meg: milyen státusa van egy *filozófiai* szövegben (és mi dönti el egyáltalán, hogy egy szöveg filozófiai?) egy empirikusan aligha megalapozható, műelemzésnek álcázott angelológiai passzusnak?

A Benjamin írására vonatkozó értelmezések olykor radikálisan ellentétes, egymással perlekedő és össze nem egyeztethető hangnemének oka – többek közt – bizonyára e kérdés megválaszolhatatlanságában keresendő. Vagyis abban, hogy a szöveg maga semmilyen fogódzót nem kínál olvasójának arra vonatkozóan, hogy az egymásra következő téziseket hogyan olvassuk, hogy azok milyen viszonyban vannak egymással, olvashatóak-e külön-külön, avagy mégis egybefüggő, csakis homogén egészként értelmezhető szövegnek tekinthetők. A lutheri hermeneutika maximája, mely szerint *scriptura sacra sui ipsius interpretes*, itt aligha van segítségünkre. Mit tegyünk tehát: kövessük saját megérzéseinket, avagy támaszkodjunk Benjamin saját önértelmezéseire?

Ha Benjamin saját reflexióit kívánjuk követni, úgy célszerű a szöveg egészét szem előtt tartanunk, mert „Egy szöveget idézni annyi, mint megtörni annak összefüggését.”¹⁵ Ezt a dilemmát kézenfekvőnek tűnik a rész-egész viszonyának heideggeri-gadameri felfogásával feloldani, vagyis egy-egy téziséből megérteni a szöveg egészét, a szöveg egészéből pedig megérteni egy-egy tézist. A szöveg húsz téziséből ugyanakkor különös hangsúlyt kap a kilencedik, és nem pusztán azért, mert egy költői erejű látomásról olvashatunk benne, hanem mert a kilencedik tézisben rendkívül sűrített és enigmatikus formában ugyan, de szerephez jut az a három téma, amely a szöveg struktúráját és tartalmát is megteremti: az egyik a történelemszemléletek már fentebb említett relativitásához kapcsolódik, a másik a múlthoz, illetve általában véve az időhöz való viszony, a harmadik pedig a haladás fogalmának és ebből adódóan impliciten minden eddigi történelemfilozófiának kritikája. Ezen kérdéskörök tárgyalása közelebb vihet bennünket a mű teológiai tartalmának megértéséhez is. A továbbiakban a haladás benjamin fogalma felé fordulok.

15 „Einen Text zitieren, schliesst ein: seinen Zusammenhang unterbrechen.” GS II/2 536. o.

3. A haladás kritikája

„A haladás fogalmát a katasztrófa ideájában kell megalapozni.”

Passagen-Werk

Benjamin írásának egyik alapvető s talán egyetlen, teljes bizonyossággal felismerhető témája a haladás [Fortschritt] fogalmának kritikája. Ez nem jelenti a fejlődésnek általában vett kritikáját, vagyis esetében semmi esetre sem bigott konzervativizmusról van szó, aki az „új”-tól vagy a „változás”-tól mint olyantól eleve irtózna.¹⁶ Képtelenség is volna ezt gondolnunk, hiszen aligha kétséges, hogy 1940-ben (de már jóval előtte is) az Európában körbetekintő szerző elé táruló kép nem volt éppen szívderítő, amelynek láttán egy zsidó emigráns elégedett lehetett volna azzal, amit lát. A haladás hite és a haladás gondolata azonban elválnak egymástól. Ahogyan Kafkáról szólva írja: „Hogy a haladásban hiszünk, nem jelenti ez azt, mintha úgy vélnénk, hogy máris van haladás. Nem lenne ez így hit.”¹⁷ Benjamin egyik alapvető motivációja éppenséggel a fennálló helyzet megváltoztatására irányul „mert [az ellenség] eddig még mindig győzött.”¹⁸ A cél ennek megfelelően egy olyan pozíció megteremtése, ahonnan az ellenséggel való küzdelem egyáltalán felvehető, ahol az egyáltalán ellenségként s nem pusztán mint a haladás tervében bekövetkező ideiglenes anomália jelenik meg. Az élet alapjaiban rendül meg, ha nem ismeri fel saját ellenségeit – olyan gondolat ez, melyben Benjamin Carl Schmitthez való közelségére is felfigyelhetünk.

Benjamin elképzelése elméleti megalapozása számára sajátos, indirekt utat választ, ugyanis nem annyira a fasizmus, mint inkább a fasizmussal szembenálló szociáldemokrácia kritikájából indul ki. Ez az eljárás arra a belátásra támaszkodik, hogy a fasizmust nem az európai kultúra pillanatnyi kisiklásaként, átmeneti üzemszavarként, az egyébként jól működő rendszer rövidzárataként, hanem az elmúlt évszázadok kultúr- és gazdaságtörténetéből logikusan és természetszerűen következő eseményként fogja fel.¹⁹ Ha tehát a fasizmus nem elszigetelt jelenség, hanem kultú-

16 Tévedés volna azt gondolni, hogy Benjamin az újkor egészét negatíve ítélné meg. Így például *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság* című szövegében kifejezetten pozitíve viszonyul a tömeggyártás újszerű lehetőségehez. Ld.: Walter Benjamin: *Kommentár és Prófécia*, 301-334. o.

17 AN, 805. o.

18 AN, 964. o.

19 Egy hasonló elképzelést fejt ki Adorno-Horkheimer az 1944-ben íródott *A felvilágosodás dialektikája* című könyvében. Látható tehát, hogy Benjamin már egyértelműen öelöttük ezen az állásponton volt. Ugyanakkor nem érdektelen Heideggernek a harmincas évek közepén és második felében tartott előadásaira utalnunk, amelyekben szintén találunk olyan megjegyzéseket, melyek a fasizmust a léttörténet, illetve Európa sorsának keretei közé igyekeznek elhelyezni – nem is éppen pozitív előjellel. Ld. ehhez: Tracy Colony: Heidegger's Early Nietzsche Lectures and the Question of Resistance.

ránk egészének jellemzője és elkerülhetetlen velejárója, akkor hibás eljárás volna azt mintegy kívülről, egy látszólag semleges pozícióból „kritizálni”. Ez az eljárás egyrészt politikailag eredménytelen, másrészt elméletileg megvalósíthatatlan. Idézzük tehát Benjaminget: „Csodálkozni afőlött, hogy a huszadik században »még« lehetséges az, amit megértünk, ez *nem* filozofikus dolog. Nem kezdete semmilyen felismerésnek, hacsak annak nem, hogy a csodálkozás a történelem tovább fenn nem tartható felfogásából ered.”²⁰

Ez, vagyis a történelem tovább fenn nem tartható felfogása, amely ellen Benjamin polémiája elsősorban irányul. Miben állnak ezen felfogás sajátosságai? Ezen elképzelés elsődleges ismertetőjegye az, hogy egy metafizikai elméletre támaszkodik. Egy olyan történelmi materializmusról, vagyis egy olyan marxizmusról – tegyük félre a kérdést, hogy magához Marxhoz mindennek mennyi köze van – van itt szó, amely Hegel logosz-metafizikájával szemben nem alternatívát, hanem annak pusztán a „talpára állított” változatát kínálja, amely így tehát nem a fogalomból, hanem az anyagból vezeti le a szükségszerű fejlődés követelményét. Ez a felfogás úgy tekint a történelem könyvére, mint amelynek lapjait ugyan vérrel, szenvedéssel, könnyekkel és izzadsággal írják, ám amelynek mélyén mégis egy inherens teleológia munkál. A történelemnek mind Hegel, mind pedig Marx számára *van* tehát egy szubsztantív, magánvaló értelme, és ahogyan Hegel maga büszkén állította, hogy „A világegyetem zárt lényege nem rendelkezik olyan erővel, amely ellenállást tanúsíthatna a megismerés bátorságával szemben”,²¹ úgy a dialektikán és klasszikus gazdaságtanon edződött történelmi materialista Marx számára sem létezhetnek a történelem szövetén oly csomók, melyeket a megismerés finom ujjai ne bogyozhatnának ki.

Benjamin kritikája tehát a szükségszerű fejlődés fogalmára vonatkozik, egy olyan megalapozhatatlan metafizikai koncepcióra, amelynek hajlékában melegegde mind a fasizmus elleni küzdelemre, mind az azzal szembeni reális alternatíva megteremtésére képtelenek volnánk. Ugyanis ha a fejlődést szükségszerűnek gondoljuk, úgy ebből szükségszerűen következik, hogy mindent, ami e fejlődést gátolja, visszaveti, vagy akár nyíltan szembeszegül vele, csak mint hiányt tudjuk elgondolni,²² nem kölcsönözve neki szubsztanciális valóságot. Ez azonban, vagyis „Csodálkozni afőlött, hogy a huszadik században »még« lehetséges az, amit megértünk, ez *nem* filozofikus dolog.”²³

20 AN, 966. o.

21 Ld. a berlini *Antrittsvorlesung* szövegét 1818-ból.

22 Ez a probléma a rossz természetéről folytatott régi etikai dilemmát tükrözi. Vajon létezik-e a rossz, avagy a rossz ne volna más, mint a jó hiánya, ahogyan Plótinosz gondolja? Plótinosz mintájára, aki a rosszat *privatio boni*-nak gondolja, a Benjamin által kritizált szociáldemokrácia számára a fasizmus sem más, mint a szociáldemokrácia privatója – és semmi több.

23 AN, 966. o.

A hangsúly persze nem magán a csodálkozáson, hanem az idézőjelbe tett „még” szón van. A Hitler hatalomra jutását kísérő csodálkozás, illetve megdöbbenés önmagában aligha elítélhető, hiszen e csodálkozás feltehetően azoké, akik nem támogatták őt, márpedig csodálkozni és méltatlankodni az ellenfél, avagy ellenség győzelme fölött teljességgel hétköznapi és megengedhető jelenség. A baj akkor kezdődik, ha ez a megdöbbenés egy világszerte metafizika árnyékában történő gyermeki értetlenséggé és sopánkodássá válik. Ez az, ami Benjamin politikai beállítottsága számára elfogadhatatlan, s amellyel szemben megkísérli egy életképes alternatíva körvonalazását. Egy másfajta, újraértelmezett történelmi materializmust tehát, amely szó szerint fogja fel önmagát, s a múltra tekintve nem a pozitívizmust lázban tartó *tényeket*, és nem is a historizmus érdeklődését felkelítő szellemi kalandozások lehetőségét, hanem szó szerint *anyagot* lát, vagyis mindannak anyagát, amelyből a cselekvésként és munkaként értett élet szenvedései és örömei összeállnak, avagy a negyedik tézis szavaival szólva mindazon durva és materiális dolgokat, amelyek nélkül nincsenek finomak és spirituálisak sem. Az ember a marxista felfogás szerint – s ennyiben Benjamin feltétlenül marxistának tekinthető – anyagban és anyagból él, amely nem tőle függetlenül, hanem mint az ő életéhez a munkán keresztül szervesen kapcsolódó matéria létezik.

Az eddigi elmondottakból egy fontos következtetést szűrhetünk le: a történelmi materializmus, amelynek tehát apológiáját Benjamin megírni kívánja, itt nem metafizikai, hanem *módszertani* elv. Materialitáson azt az anyagot érti, amelyből a történelem leírása, megértése egyáltalán megtörténhet. Ha ezt kellőképpen figyelembe vesszük, megérthetjük azt is, hogy Benjamin *Tézisei* ebből a szempontból kontinuitást mutatnak a korábbi munkákkal és a szerző azon általánosabb törekvésével, amelyben a hétköznapi és a banális felé fordul. A *Passagen-Werk*, a tulajdonképpen benjaminí fűmű nem metafizika, hanem az élet szétszórt képeinek, a mindennapok hulladékának grandiózus és végtelen motívumokkal gazdagított montázs.

A szociáldemokrácia a történelemre vetett pillantása során tehát elégtelenül ragadta meg és fogta föl tárgyát, melynek eredményeképpen módszere némi olcsóbb fajta részvétetikával felvizezett neokonzervativizmushoz hasonlít. A Benjamin által bírált szociáldemokrácia történelemszemlélete azonban végső soron nem azért alkalmatlan arra, hogy a fasizmus kritikájaként szolgáljon, mert maga is egy valamilyen értelemben elavult és vállalhatatlan metafizikai háttérrel közelít a világhoz és a történelemhez, hanem sokkal inkább azért, mert módszerét tekintve valójában nem tér el magától a fasizmustól. Ugyanis mindkettőt egy „felülről lefelé” történő gondolkodás jellemzi, vagyis egy olyan, a jövőben megpillantani vélt utópisztikus vízió motiválja, amely teljes egészében meghatározza az itt és mostra vonatkozó politikai cselekvések horizontját. Eric Voegelin ezt a felülről lefelé történő politikai gondolkodást az eszkaton immanencializációjának nevezte. Voegelin az 1952-ből származó

The new science of politics című munkájában éppen ezt – az általa gnosztikusnak tartott – motívumot tartja a kommunizmus és fasizmus közös nevezőjének.²⁴ Az eszkaton immanencializációja egy olyan újpogány elv, amelyet mind a zsidó, mind a keresztény vallás elítél. A hívő zsidó számára, ahogyan erre Benjamin is hivatkozik, szigorúan tilos volt a jövő kutatása. A katolikus egyház katekizmusának 676-os cikkelyében pedig ezt olvashatjuk: „Az Antikrisztus csalása minden egyes alkalommal megkezdődik, ha a csak történelmen túl realizálható messiási reményt valaki a történelmen belül kívánja megvalósítani. Az egyház elutasítja az Ország ezen meghamisításainak még módosított formáit is, különösen a szekularizált messianizmus perverz politikai formáját.”²⁵

A gnózis és az eszkatológia újpogány frigyéből született totalitárius elképzelésekkel szemben tehát világossá válik egy újfajta történelemszemlélet szükségessége. Mint Benjamin hangsúlyozza, a történelem új fogalmára van szükség. Elhamarkodott volna itt még filozófiáról beszélnünk; sokkal inkább egy érzékenységről, egy attitűdről van szó, amely tudatában van annak, hogy „a múltnak követelése van velünk szemben”, s hogy „[e]zt a követelést nem lehet olcsón teljesíteni”.²⁶ Eleddig minden történelemfilozófia, amely – akár az isteni megváltás, akár az evilági haladás reményében – csak a jövő felé tekintett, s ezzel akarva-akaratlan elfordult a múlttól, elégtelennek bizonyult arra, hogy e követelést teljesítse. Ám e követelést teljesíteni *kell*, és bizonyos értelemben olyan követelés [Anspruch] ez, amelyre *nem lehet nem felelni*, mert az is felel, aki félrefordítja arcát attól, aki hozzá szól, és főleg azért, mert senki sem hagyhatja temetetlenül holtait, márpedig, mint Nietzsche Zarathustrájától is tudhatjuk, dadognak a sírok.

Akinek van lelkiismerete, arra ítéltetett, hogy e sírok legmélyére tekintsen. A lelkiismeretről a régiek azt mondták, hogy benne a Paradicsom emlékének utolsó képe tükröződik. Ugyanaz a Paradicsom, melyet alighanem Klee/Benjamin „új angyala” is megpillanthat a látóhatár zenitjén, vagyis a világ múltjának nullpontján.

24 Ha igaz, amit Voegelein ír, akkor azt is joggal fűzhetjük hozzá, hogy maga a demokrácia is, különösen abban a formájában, ahogyan az ma az Egyesült Államokban megvalósul, szintén az eszkaton egyfajta immanencializációjára tesz kísérletet. Ez rávilágíthat arra is, hogy demokrácia és diktatúra között egyáltalán nem feltétlenül ellentét, hanem éppen ellenkezőleg, titkos rokonság áll fenn.

25 Ld.: http://www.vatican.va/archive/ENG0015/___PIV/HTML.

26 AN, 962. o.

4. Mi, gyenge Messiások

„A történelemfilozófusok a világot csak különféleképpen megváltoztatták; a feladat az, hogy megóvjuk.”

Odo Marquard

A második tézis tanúsága szerint „gyenge messiási erő adatott nekünk”.²⁷ Ez az adottság összefonódik egy követeléssel [Anspruch], amelyet a múlt némán és mégis kérlelhetetlenül fogalmaz meg velünk szemben. Ez a követelés strukturálisan ugyanaz, amelyet a jelen, ha nem is követelésként, de reményként és hitként táplál saját jövőjével szemben. Ahogyan ugyanis számunkra a jövő nem homogén tér, nem üres, hanem reménnyel telt, *kairológiai* idő,²⁸ amelynek minden pillanata kiskapu, amelyen beléphet a Messiás, úgy a múlt számára *mi magunk vagyunk* ugyanazon remény – követelés – tárgyai. Amit a jövőtől, illetve a jövőből várunk, *együttal mi magunk is vagyunk*; ha nem is a saját magunk, de az elmúltak számára. A jelent ezért sajátos kettősség határozza meg: egyszerre az a hely, amelyben a remény megszületik, és ugyanakkor az, amelyben ugyanaz a remény eléri önnön tárgyát, beteljesülésének lehetőségét. A történelem dialektikája a jelenben jut nyugvópont-ra. Nem megszűnés ez, hanem nyugvópont, egy olyan *toposz*, amelyben a remény visszatér önmagához, mert már mindig is önmagánál van. Ez teszi tehát kitüntetett idővé a jelent, amelynek egyik oldalról a múlt követelése, a másik oldalról pedig a jövő ígérete teremt támasztékot.

Térjünk vissza a szöveghez: *gyenge* messiási erő adatott nekünk. Vagyis az erő, a lehetőség a kezünkben: Isten Országá közelebb van, mint gondolnánk. Isten Országá nem a világvége, hanem „talán” csak az államé. Ahogyan Jacob Taubes fogalmazott nem kevés malíciával, nyilvánvalóan Carl Schmittre utalva: „Ő, azok a jó keresztények, hogy védik, őrzik az államot! Hiszen mi lenne az állam nélkül? Tán bizony rögtön beköszöntene Isten Országá. Micsoda rettenetes perspektíva!”²⁹ Hasonlóra utal a Benjamin által idézett mondat Hegeltől is (mely szintén egy újszövetségi hely parafrázisa): „Először az élelemre és ruhára legyen gondotok, akkor az Isten Országá

²⁷ AN, 962. o.

²⁸ Kairoosz alatt itt Paul Tillichel a következőt értem: a kairoosz nem más, mint „az örökkévalóság betörése az időbe”. Ilyen értelemben a jövő, amelynek minden pillanata a Messiás számára feltáruuló kiskapu, az örökkévalóság ígéretével ajándékoz meg bennünket. Ld.: Paul Tillich: *Kairoos*, 35. o.

²⁹ Ld. Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*. Taubes és Schmitt vitája a Thesszalonikibelihez írt második levél 2,7 körül zajlik. Ezen a helyen esik szó egy bizonyos *katekhón*ról, vagyis arról, ami feltartóztatja az Antikrisztust, s ezzel közvetve magát a Messiást is, hiszen az mint az Antikrisztus legyőzője fog eljönni. A korakeresztény politikai teológia – pl. Tertullianus – és maga Schmitt is az államot érti a *katekhón* fogalma alatt.

majd magától a tiétek lesz”.³⁰ A Messiás egy nagy rabbi szerint úgy váltja meg a világot, hogy csak egészen kicsit igazít majd rajta.³¹ Talán erre az egészen kicsi igazításra, egy egészen kicsiny forradalomra utal a gyengeség fogalma. Azonban mit értsünk itt a „messiásin”? Mit értsünk messiási erőn, hogyha közülünk senki, vagy legalábbis igen kevesen büszkélkedhetnek azzal, hogy képesek a holtak feltámasztására?

Olvassuk el a szöveget újra, ezúttal figyelmesebben. Messiási erőnk *gyenge*. Mit is jelent azonban, hogy az erőnk gyenge? Természetesen nem vagyunk képesek varázsütésre bármit létrehozni vagy megváltoztatni. De Benjamin aligha erre gondol. A nyomtatott szövegben a „gyenge” [schwache] szó dőlt betűvel van szedve, azonban az eredeti kéziratban a szó nem dőlt betűs, hanem elnyújtott. Az ilyen elnyújtásnál a korabeli tipográfiai praxis szerint – amikor a szó betűi közt helyet hagyunk – a rövidítés ellentétéről van szó. A szó ennek hatására mintegy kidagad a szövegből, és különleges hangsúlyra tesz szert. Olyan érzésünk támadhat, hogy itt egy idézetről van szó.

Az írott európai kultúra Benjamin *Tézisein* kívül egyetlen szöveget ismer, ahol a messiási erő és a gyengeség egy mondaton belül összekapcsolódik. Pál apostolnak a Korinthosbeliekhez írt leveléről van szó: „És azt mondá nékem: Elég néked az én kegyelmem; mert az én erőm erőtlenség által végeztetik el [...]. Annakokáért gyönyörködöm az erőtlenségekben, bántalmazásokban, nyomorúságokban, üldözésekben és szorongatásokban [...] mert mikor erőtlen vagyok, akkor vagyok erős.”³² [Kiemelés tőlem – B. I.]

Hogy a benjamini szöveg második tézisében ténylegesen idézetről, vagy legalábbis szándékos utalásról van szó, azt egyrészt a sajátos tipográfia, másrészt a szerző egy következő, a *Passagen-Werk*ből származó sokatmondó megjegyzése is valószínűsíteni engedi: „Ennek a munkának a legmagasabb fokra kell fejleszteni az idézőjelek nélküli idézés művészetét.”³³ Az idézőjelek, amelyek megtörik a kontextust, az elszigetelt, önmagukban elemezhető tényekre éhes pozitívizmus reszortját képezik. Az idézőjelek közé foglalt gondolat úgy jelenik meg, mint valamiféle elmúlt kor bölcsességének rekvizítuma. A benjamini eszménynek, vagyis az élet teljességének visszaadását célzó montázsban azonban nincs szüksége arra, hogy az idézett szövegtől való távolságát idézőjelekkel, mesterségesen jelezze, mivel éppenséggel elevenné akarja azt tenni, s nem úgy utal rá, mint közhelygyűjteménybe való kedélyes bölcsességre. A harmadik érv, amelyet a Korinthosz-levéllal való párhuzam mellett felhozhatunk, az, hogy Benjamin szó szerint a Biblia lutheri terminológiáját használja. A Luther-féle fordításban a következőt olvassuk: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine *Kraft* ist in den *Schwachen* mächtig.” [Kiemelés tőlem – B.I.] A Benjamin-mondat az eredetiben így

30 AN, 963. o. Vö. 1.Tim 6,8: „De ha van élelmünk és ruházatunk, elégedjünk meg vele.”

31 AN, 810. o., ld. a 14. lábjegyzetet.

32 II Kor 12,9:10.

33 *Szirének*, 223. o.

fest: „Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische *Kraft* mitgegeben [...]” [Kiemelés tőlem – B.I.]

Bizonys értelmezők, mint például Gerschom Scholem, a benjamini szövegnek egyes egyedül a zsidó hagyományhoz való kötődését hangsúlyozzák. Ez az értelmezés természetesen nem jogtalan, ám csak bizonyos megszorításokkal nem az. Scholem maga azonban akkor sem engedi magát zavartatni kabbalisztikus értelmezésében, amikor a benjamini szöveg egy ponton expressis verbis az Antikrisztusról, vagyis egy csakis az Újszövetségben előforduló figuráról beszél: „Hiszen a Messiás nemcsak megváltóként jön el, hanem mint az Antikrisztus legyőzője is.”³⁴ A scholemi értelmezés az ilyen szöveghelyeken egészen egyszerűen elbukik. Scholem exkluzívan a zsidó valláshoz kötődő elméletével szemben nem tűnik indokolatlannak amellet érvelnünk, hogy Benjamin messianizmus-értelmezése nem csak zsidó gyökerekből táplálkozik, hanem egy olyan felfogásból is, amelyet mindenekelőtt Pálnak tulajdoníthatunk.

Ha azonban Taubest és Agambent követve úgy gondoljuk is, hogy Benjamin ténylegesen a páli messianizmus örököse, ezzel önmagában még nem kerültünk közelebb a szöveg megértéséhez. Pál ugyan teológiai tűzifát szállít Benjamin történelmi materializmusának kemencéjébe, ám még mindig adósok vagyunk e teológia mibenlétének meghatározásával. Ehhez a *gyengeség* fogalmának további elemzésére van szükség. E fogalom megítélésem szerint összefügg azzal, amit Benjamin „az elnyomottak tradíciójaként”³⁵ emleget. Az elnyomottak tradíciója *eo ipso* a gyengék tradíciója, hiszen osztálypolitikailag mindig is a gyengéket nyomják el. Pál levele szerint az üldöztetés és az elnyomás kifejezetten gyönyörködésre ad okot; „mert mikor erőtlén vagyok, akkor vagyok erős”. Többről van itt szó, mint a jézusi szóról, mely szerint az utolsókból lesznek az elsők. Pál felfogása szerint az erőtlenség ténylegesen, pozitíve hozzájárulhat egy olyan egzisztenciális beállítódás megteremtéséhez, amely kívül áll a törvényes jogon, és *negatív alternatívát* teremt azzal szemben – egy olyan törvénnyel szemben tehát, amely nem más, mint, Schmitt fogalmával élve, az általánosságá vált „rendkívüli állapot.”

Az erőtlenség egy olyan joggal szemben – Pál felfogása szerint ez a római jog és a római birodalom szelleme –, igyekszik pusztá létét érvényre juttatni, amely az erőszakal fenntartott istentelenséget ismeri el törvényei és elvei egyedüli zsinórmértékének. Aligha kétséges, hogy Pálnak a törvényre [nomosz] vonatkozó kritikájában törvény alatt nem csak a Tóra írott betűjét, hanem legalább annyira a konkrét politikai status quót, vagyis Róma törvényét kell értenünk. Tehát azt a törvényt, amely halálra ítélte Jézust; aki, akár Messiás, akár nem, mindenesetre Taubes megfogalmazása szerint jó fiú volt,³⁶ és ebben a minőségében a legkevésbé sem mint egy új vallás alapítója, hanem

34 AN, 964. o.

35 AN, 965. o.

36 „He was a nice guy.” Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*.

mint fennálló politikai rend által méltóságában és fizikai valójában, „meztelen életben” megsértett tömegek reprezentánsa jelenik meg. A *Galátabeliekhez írt levél* megfogalmazása szerint, ha a törvény igaz, akkor Krisztus hiába halt meg.³⁷

Benjamin írásának *politikai* kontextusa számos rokon vonást mutat azzal, melyben Pál ír. Pál, aki Saulként maga is az inkvizíció baljós bölcsője fölött ténykedett, igen jól tudja, meddig ér a birodalom toleranciaszintje. Az emberi szabadságjogok tekintetében legalábbis, amelyhez eminens módon hozzátartozik a szabad vallásgyakorlás joga, semeddig. Hitler 1933. február 28-án – alig hetekkel kancellárrá való kinevezése után – „a nép és az állam védelmében” a weimari köztársaság összes, az egyéni szabadságjogokra vonatkozó cikkelyét hatályon kívül helyezte.³⁸ Ezt a szükségintézkedést [Notverordnung] sosem vonták vissza, így jogi szempontból úgy tekinthetünk a Harmadik Birodalomra, mint ami fennállása tizenkét évében permanens rendkívüli állapotban volt. Ez a rendkívüli állapot sosem látott ideológiai politikájával tartotta fenn, és tette normává az elnyomást, és csinált iparágat a tömeggyilkosságból. Ezért írja Benjamin: „Az elnyomottak tradíciója arra tanít, hogy a ’rendkívüli állapot’, amelyben élünk, a dolgok rendje szerint való.”³⁹ A szerző ezekben a sorokban világosan beszél. „El kell jutnunk a történelem ennek megfelelő fogalmához. Akkor világosan látjuk majd, hogy mi a feladatunk: kiváltani az igazi rendkívüli állapotot; és ez javítani fogja pozíciónkat a fasizmus elleni harcban.”⁴⁰

A fasizmus elleni harc tehát az elnyomottak részéről, és az elnyomottak helyzetét figyelembe véve történik, illetve egyáltalán történhet meg. Az „igazi rendkívüli állapot” egy, a fasizmussal szemben bevezetett rendkívüli állapotot jelent. Utóbbi ugyanis csak ideig-óráig nevezhető rendkívülinek; nevezetesen addig, amíg maga is egy új renddé nem válik. Igaz ugyan, hogy a schmitti terminológiában maradvá a Harmadik Birodalom nem „kommissarische”, hanem „revolutionäre Diktatur”⁴¹ vagyis nem célja a fennálló alkotmány megőrzése, hanem éppen ellenkezőleg, igyekszik helyette újat teremteni, s ilyen értelemben valóban rendkívülinek tekinthető. Ez azonban mit sem változtat azon, hogy

37 Gal 2,21: „Nem törölöm el az Isten kegyelmét; mert ha törvény által van az igazság, tehát Krisztus ok nélkül halt meg.”

38 Ld. Agamben: *Ausnahmestand*, 8. o. Hiba volna azt gondolnunk, hogy az ilyen politikai gyakorlat mára véget ért. Az Egyesült Államok által Guantanamoon őrzött (és kínzott) „foglyok” szintén egy olyan rendkívüli állapot rendkívüli gondoskodását élvezhetik, amelyben minden jogi státusuktól megfosztották őket. Ők ugyanis *nem* hadifoglyok – amely elvben még bizonyos jogokat biztosítana számukra –, és nem is vádolják őket semmivel. Egyszerűen csak „letartóztatottak” [detainees] akik a létbizonytalanság végső fokán minden nemzeti és nemzetközi jogrend hatályán kívül állnak.

39 AN, 965. o.

40 Uo. Ismét nem tűnik érdektelennek megjegyezni, hogy a „rendkívüli állapot” egyértelmű utalás Carl Schmittre. Biztosak lehetünk benne, hogy Benjamin a 20-as évek elejétől kezdve nagyon jól ismerte Schmitt munkásságát. Minderre itt helyszükében nem térhetek ki, ld. Horst Bredekamp: *Von W. Benjamin zu C. Schmitt*.

41 Carl Schmitt: *Die Diktatur*.

végző soron neki magának is megvan a saját alkotmánya, amely pedig nem más, mint egy olyan *jogrend*, amely lehetővé teszi, hogy benne a zsidók kiirtása nemhogy büntettnék vagy adminisztratív túlkapásnak nem tekinthető, de annak végrehajtása oly természetes és kívánatos, mint például a mezőgazdaság megfelelő működése. Heidegger megállapítása, mely szerint a mezőgazdaság és a gázkamrák lényegében ugyanazon elv alapján működnek,⁴² ízléstelen vagy sem, mindenesetre bepillantást enged a fasiszta technológia működésébe.

Mit kínál ezzel szemben az elnyomottak tradíciójáért való kiállás? Semmit és mindent. Semmit, hogyha azt valamiféle szende pacifizmusként fogjuk fel, hogyha benne annak igazolását látjuk, hogy lehajtott fejjel menjünk a vágóhídra. Ez a probléma felvetődik Benjamin öngyilkossága esetében is. Benjamin öngyilkossága azonban nem az életunt, pesszimista, világitó filozófus komédiába hajló tette, hanem éppenséggel a *résistance* utolsó lehetősége. Van ugyanis olyan ellenállás, amely nem a haladás nevében száll szembe ellenségével, amely semmilyen eszmét nem tud már magáénak, és nem is vágyik rá. Ellenállásának oka abban keresendő, hogy abban legsajátabb *kötelességét* ismeri fel: nem csak saját magával, hanem egyszerre saját múltjával, és saját jövőjével szemben is, amelynek múltja egykor ő maga lesz.

Az eddig elmondottak fényében azt állíthatjuk, hogy az elnyomottak tradíciója és a messianizmus benjamini felfogása tipológiailag lényegében egybeesnek. Mindkettő egy létező rend – legyen az akár egy „legitim” állam jogrendje, akár egy fasiszta történelem „normális” menete – határán *túl* áll. Nem állhatnak pontosan a határon, hiszen nem a messiási szubjektum definiálja, határozza meg a megváltatlan történelmet. Nem ő rajzolja meg határait. Ami a rend határán túlra szorult, azt a rend csak mint idegenséget, mint kiküszöbölésre váró anomáliát, mint betegséget képes értelmezni, és ezért végző soron az elpusztítására tör. Az elpusztításnak a fizikai megsemmisítés mellett ma már finomabb, kulturáltabb módszerei is rendelkezésre állnak. A kultúra ugyanis lényegében sosem jelentett mást, mint szelekciós mechanizmust. Ilyen értelemben a fasiszta a kultúra magaskiskolája, hiszen amíg egy kultúrát önnön csúcstermékei szerint határozzunk meg, addig a fasiszta a fajpolitikai értelemben vett csúcstermékek előállításának technikája – olyan logika, amelyben nincs hiba, és olyan jog, amely nem ismer kivételt. Mind ezért azonban nagy árat kell fizetni; nem egyszerűen bizonyos életek elpusztításáról van szó, hanem arról, hogy az élet maga veszíti el ősrégi szakrális jellegét, és válik a végletekig funkcionálissá. Ezzel szemben Benjamin angyala a régi ember kimondhatatlan élete felé fordul, az elnyomottakra és megalázottakra tekint, – vagyis mindarra, ami elpusztult, amit még halála után is fenyeget az ellenség, és ami megváltásra vár – és azok betegségében és halálában egy új, egy másik lét lehetőségét pillantja meg: a feltámadását.

42 „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern [...]”. Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), 27. o.

5. Pluralizmus

„A legfontosabb, hogy nem vehetjük el a léttől *sokértelmű* karakterét.”

Nietzsche

Benjamin még történelemfilozófusi minőségében sem annak igényével lép a gondolkodás színpadára, hogy a történelemről egyszer s mindenkorra kimondja a végső szót. Mi a történelem? – ez a metafizika, nem pedig Benjamin kérdése. Pilátus metafizikusként kérdezte: „mi az igazság?”, és nincs okunk csodálkozni, hogy kérdésére hallgatás volt a válasz. Benjamin nem metafizikus, és ezért nem úgy kérdez: „mi a...?”. Mint fentebb is utaltunk rá, a kilencedik tézis legvilágosabb üzenete nem több és nem kevesebb, mint hogy a történelem más-más szemlélő számára más-más képet mutathat. Ezen egyszerű megállapításban kell azon evidencia magyarázatát is keresnünk, hogy a szociáldemokrácia és a fasizmus – a fentebb elemzett közös jegyeik ellenére – harcban állnak egymással. A háború alapja a történelem másfajta felfogása. A háború nem tények, hanem interpretációk körül zajlik. Önmagukban vett, nyers tények, vagyis „igazság” ugyanis nem létezik, vagy ha létezik, az alighanem csakis Istenre tartozik, és nem pedig ránk. Az igazság számunkra csakis mint emberi álláspont koncipiálható, és mint minden emberi álláspont, azt a nevet viseli: értelmezés. Értelmezni nem pusztán annyit tesz, hogy egy eleve értelemmel bíró dologhoz újabb, hipotetikus értelem-adalékokat csatolunk. Éppen ellenkezőleg, értelmezni annyi, mint értelmet adni annak, ami eredetileg *értelmetlen* – mivel nincs eredendő értelem. Ezért mondhatja Heidegger a *Lét és Idő*-ben, hogy nincsen megértés értelmezés nélkül,⁴³ illetve foghatja fel Theodor Lessing a történelemre vonatkozó reflexiót az értelemnélkülinek való értelemadásként.⁴⁴ Ezzel a dilemmával küzd Benjamin is, aki ugyan a fasizmus elleni harcról beszél, ám a fasizmust közvetlenül mégsem bírálja. A fasizmus ugyanis szintén nem lehet más, mint a történelem egy adott értelmezése, egy értelmezést pedig csak bizonyos kritériumok alapján lehetne bírálni, amely kritériumokról ugyanakkor senki nem állíthatja, hogy rendelkezne velük. Ráadásul „végső soron minden jogi probléma eldönthetetlen”, a célok igazságosságáról pedig nem dönthet más, mint Isten.⁴⁵

Mivel tehát a racionális kritika eszközei itt elégtelennek bizonyulnak, ezért a kritikát felváltja az afirmáció és az értelmezés. Benjamin afirmálja a fasizmust, amennyiben önálló létet és jelentőséget tulajdonít neki. Nem nevezi azt hamisnak, és maga sem áll

43 Vö.: „A megértés megformálását nevezzük értelmezésnek. Benne a megértés megértőn sajátítja el azt, amit megért. Az értelmezésben a megértés nem valami mássá, hanem önmagává válik.” Martin Heidegger: *Lét és idő*, 289. o.

44 Theodor Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*.

45 *Az erőszak kritikájáról*. In AN, 48. o.

elő olyan alternatívával, ami azzal szemben az „igaz” címére tartana igényt. A Benjamin által kiküzdött pozíció, a rend határán álló szubjektum meztelen élete – a gyengeség és a messiási idő dimenziója ez –, nem az abszolút igazság helye, hanem minden abszolút igény vége. Egy plurális lét kezdete, egy olyan perspektivizmus, amely megtöri a totalitást, mert többé nem gondolja, hogy a történelem ezen órája, ez a nép, ez az ország, ezek az emberek volnának az egyetlenek és végsők. Aki megváltásra vár, annak le kell mondania az egyetemes történelem eszméjéről, hogy ezzel elnyerje *történetiségét*. A történetiség – a perspektivizmus – éppen annak tudata, hogy előttünk mások is voltak, és utánunk mások is lesznek, és hogy ezt az idegenséggként megélt másságot már eleve magunkban hordozzuk, hiszen „mi magunk ott kezdődünk, ahol sohasem voltunk, és oda tartunk, ahol sohasem leszünk.”⁴⁶

Aki a végső szót kívánja kimondani, az uralkodni akar. Aki mindezt a történelem színpadán teszi, az pedig, akár rejtve, akár látványosan, de mások életére tör. A pluralizmus nem értékrelativizmus, nem hermeneutikai nihilizmus, hanem hallgatás azon követelés szavára, amely, ha jól fülelünk, a jelenből és a jövőből éppen úgy szól hozzánk, mint a múltból. Ez a követelés már eleve megtöri lét és idő kontinuitását, így annak valamiféle végérvényes válasz sosem volna képes megfelelni. Nem arról van szó tehát, hogy minden értelmezés – a történelem minden értelmezése – egyforma értékkel és értelemmel bírna, és hogy a sztoikus, a keresztény és a fasiszta történelemfelfogás közt akár kockavetéssel is dönthetnénk. A hangsúly azon van, hogy annak módját, ahogyan a világot és annak idejét felfogjuk, ne tegyük abszolúttá, vagyis ne tulajdonítsunk annak minden mást kizáró jelentőséget. Benjamin ilyen értelemben a *lehetséges* apológétájaként lép fel. Ahogyan Arisztotelész éppen azért nem becsülte eléggé a történetírást, mert az a költészettel szemben sem a szükségszerűről, sem a lehetségesről nem ad híradást, hanem csak az azokhoz képest szegényesebb, tényszerű valóságról szól, úgy Benjamin a történelemről való gondolkodásból éppen a *lehetséges poétikáját* kívánja megteremtetni. Ez a kilencedik tézis *lehetséges* értelme is: egy olyan kép értelmezése, amelybe – lássuk be – mindenki azt lát bele, amit akar.

Emberi létezésünkben múlt és jelen kölcsönösen egymásra utalt. A múlt megváltásra vár, a jelen pedig barbárrá válik múltja nélkül. A jelennek tehát magáévá kell tenni múltját, saját magára kell ismernie benne. Szó sincs itt historizmusról, pozitivizmusról, érdekes és kevésbé érdekes tények leltározásáról. „Történelmileg artikulálni a múltat, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, »hogyan is történt valójában«.”⁴⁷ A múlthoz való viszonyunk tehát mindenekelőtt hermeneutikai – a történelem filozófiája lehetséges, ha nem is mint a historiográfia racionális tudományelméletének instrumentuma. A történelemfilozófiának a történetiség hermeneutikájává kell vál-

46 Vö. Bernhard Waldenfels: *A normalizálás határai*, 118. o.

47 AN, 964. o.

nia – „a történelmet szöveggként tanulmányozzuk”, ahogyan maga Benjamin megfogalmazza. A múltat sajátunkká kell interpretálnunk, a történelemben magunkra kell ismernünk – olyan gondolat ez, amely már Kant és Hegel történelemfilozófiájától sem volt idegen. A holtak feltámasztására nyilvánvalóan nincs módunk, azonban gyenge messiásokként a múlttal egyvalamit mégis képesek vagyunk kezdeni: elbeszélhetjük az. A megtörténtek elbeszélésének és újra-elbeszélésének megszüntethetetlen képessége az, amelyből messiási erőnk táplálkozik, s amely a teológiai motívum Benjamin művében. „A visszaemlékezés a lezárulatlant (a boldogságot) lezárulttá és a lezárultat (a szenvedést) lezárulatlaná tudja tenni. Ez teológia.”⁴⁸

A visszaemlékezés tehát teológiai, a szenvedésre való emlékezés, memoria passionis, melynek folyamata lezárhatatlan, szó szerint vég nélküli. Az emlékezet nehéz hagyományának ápolásával nem a kultúra babamúzeumát gazdagítjuk, hanem megváltjuk a múltat értelemnélküliségéből, s ezzel a jelen élet számára is új talajt teremthetünk. A múltra vetett pillantás esztétikai természete és a jelent illető politikai tudatosság összekapcsolódik. Mivel pedig saját megváltásunk, a saját létezésünknek való értelem megadása elválaszthatatlan a múlt megváltásától, ezért a jövő felé a múlton keresztül vezet az út; olyan út ez, mely reménnyel van kikövezve – éppen mi kaptuk ezt a reményt, mi, akik remény nélkül vagyunk.

6. Angelus Obliviosus

Van Klee-nek egy „Vergesslicher Engel” című képe. Angyalt ábrázol, aki lehuny szemmel, mozdulatlanul áll – ilyenek képzelem a történelem angyalát. Talán éppen csak megszakította időtlen útját, hogy egy percre összekulcsolhassa kezét, és dicsérje Teremtőjét. De nem: talán azért állt meg, mert öntudatlan röptében egyszer csak felrémlt benne a Paradicsom képe, valami, amit régen elfelejtett. Így hát megállt, leszállt a földre, hogy megvesse lábát, és a szél el ne sodorja; hogy megpróbálja felidézni a gyorsan elillanó képet, amelyet olyannyira szeretne megőrizni lehuny pillái alatt. Mert az emlékkép hatására némi érzés gyúlt szívében: szelíd ábrázattal igyekszik leplezni múló örömét, hiszen angyalokhoz, azt mondják, nem illik a vidámság. Az öröm röpke pillanataiba ugyanakkor némi gondterheltség vegyül: az angyal, ahogy halványul benne az éppen csak megsejtett kép, máris feledni kezd, felejteni kezdi azt, amit nem volna szabad elfelejteni – ezért tördeli szemérmesen finom kezét, hiszen egyetlen perc még, s a pillanat odatesz. Ekkor aztán kitérja szárnyait, s újra nekivág útjának, mely nem ismer célt – mert angyal ő, feledékeny angyal.

48 SZH, 230. o.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- Adorno, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz, 1992.
- Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.
- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- Ancsel Éva: *Polémia a történelemmel. Esszé Walter Benjaminről*. Kossuth, 1982.
- Benjamin, Walter: *Angelus Novus*. Magyar Helikon, 1980.
- Benjamin, Walter: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Reclam, Stuttgart, 1992.
- Benjamin, Walter: *A szirének hallgatása*. Válogatott írások. Osiris, 2001.
- Benjamin, Walter: *Kommentár és prófécia*. Gondolat, 1969.
- Bredenkamp, Horst: Von W. Benjamin zu C. Schmitt. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46., 1998.
- Bulthaupt, Peter (Hrsg.): *Materialien zu Walter Benjamins Thesen über den Begriff der Geschichte. Text, Varianten, Briefstellen, Interpretationen*. Frankfurt am Main, 1975.
- Colony, Tracy: Heidegger's Early Nietzsche Lectures and the Question of Resistance. *Studia Phenomenologica*. 2004.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989.
- Heidegger, Martin: *Bremer und Freiburger Vorträge*. (GA 79), P. Jaeger, 1994.
- Hölderlin, Friedrich: *Gedichte*. Insel, 1984.
- Kant, Immanuel: *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat, 1980.
- Lessing, Theodor: *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen*. Matthes & Seitz, München, 1983.
- Miklós Tamás: *Die Geschichte als einen Text zu betrachten*. Kéziratban.
- Radnóti Sándor: *Krédó és resignáció*. Argumentum, 1999.
- Schmitt, Carl: *Die Diktatur*. Duncker & Humblot, Berlin, 1994 (1921).
- Scholem, G.: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In *Judaica I*. Frankfurt am Main, 1963.
- Szondi, Peter: Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin. In *Schriften II*. Frankfurt am Main, 1978.
- Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2003 (1993).
- Tillich, Paul: *Kairos*. In *Der Widerstreit von Zeit und Raum*. Stuttgart, 1963.
- Theunissen, Michael: *Die negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main, 1991.
- Opitz, Michael & Wizisla, Erdmut (Hrsg.): *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main, 2000.
- Waldenfels, Bernhard: *A normalizálás határai*. Gond-Cura, Budapest, 2005.
- Voegelin, Eric: *The new science of politics*. University of Chicago Press, 1987 (1953).

Nyirkos Tamás

1966-ban születtem Helsinkiben, a gimnáziumot és az orvosi egyetemet Debrecenben végeztem. Az ELTE filozófia szakára 2001-ben vettek fel. A 2005-ös OTDK-n az amerikai vallásszabadságról írt dolgozatom második lett. 2006-ban a *Szabadság és/vagy egyenlőség* című kötetben Tocqueville-ről jelent meg írásom. 2007-ben kaptam diplomát, azóta politikai filozófiai doktori iskolára járok. Fő témám a keresztény politikai gondolkodás. 2008 óta a Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság tagja vagyok.

Nyirkos Tamás

◀ A szent és a szekularizáció: Aquinói Tamás az egyházzól és az államról

Ez az írás egyetlen kérdés szempontjából vizsgálja Aquinói Szent Tamás politikai filozófiáját. A kérdés aktuális formában – hogy jelent-e ez egyszersmind anakronizmust is, arra még visszatérek – úgy tehető fel, hogy mivel járult hozzá Tamás az egyház és az állam mai viszonyának megértéséhez. A dolgozat első része a kérdésfeltevés jogosságát igyekszik igazolni a nem elhanyagolható ellenvetésekkel szemben; második része Tamás néhány – éppen konkrétsága okán – zavarba ejtő szövegének szélesebb összefüggését vizsgálja fel; harmadik része pedig a máig ható következmények felől próbálja feltárni ennek a politikai filozófiának erényeit és korlátait.

1.

A középkori filozófiával való foglalkozás még ma is állandó önigazolási kényszertől szenved, és talán még rosszabb a helyzet, ha a középkori *politikai* filozófiáról van szó. Nem felesleges tehát, ha elsőként olyan alapvető kérdésekre felelünk, mint hogy létezik-e egyáltalán a középkornak, illetve Tamásnak politikai filozófiája, fennáll-e ma az a probléma, nevezetesen az egyház és az állam viszonyának a problémája, amelyet meg kívánunk válaszolni a segítségével, létezett-e ugyanez vagy hasonló a középkorban, és ha igen, akkor releváns lehet-e a középkori, illetve tamási megoldás a mai korban is.

Az itt következő ellenvetések természetesen nem egyetlen, jól azonosítható ellenféltől származnak, hanem időnként egymásnak is ellentmondanak. Nem az ellenvetések szervezik a tárgyalást, hanem a tárgyalás módja az ellenvetéseket, némileg hasonló módon ahhoz, ahogy egy középkori disputa tette, ami talán megengedhető egy Szent Tamásról szóló írásban.

1. Az első kérdés, amelyet nem kerülhetünk meg, úgy hangzik, hogy van-e egyáltalán a középkornak politikai filozófiája?

Némi radikalizmussal azt mondhatnánk, hogy nincs. A középkori oktatás bevett sémája szerint csak hét alapvető tudomány (*septem artes liberales*) létezett, valamint az ezekre épülő jog, orvostudomány és teológia. Kétségtelen ugyan, hogy a filozófia hamarosan átment az *artes* hatáskörébe, és a filozófia arisztotelészi felosztása révén megjelent a politikai tudomány, mint a gyakorlati tudomány egyik ága,¹ ez azonban

1 Canning 2002, 184-185. o., vö. Tamásnál *Pol.* pr.6.

nem politikai filozófiát jelentett, hanem az etika egyfajta kiterjesztését, amelyben a mai értelemben vett politológia, politikai filozófia, politikai teológia sem különültek el élesen.

Ennél is súlyosabb ellenvetés, hogy a politikai gondolkodásnak – a szó legáltalánosabb értelmében – a középkorban nem az elméleti, hanem a gyakorlati-instrumentális elemei domináltak, amit röviden úgy lehet összefoglalni, hogy egy hatalmi centrum, a pápaság mellett és ellen kifejtett ideológiákkal állunk szemben.

Ezzel szemben persze nagyon is jól tudjuk, hogy középkori politikai gondolkodás már jóval az Arisztotelész-recepció előtt is létezett. Nem tagadva, hogy voltak ennek ideologikus indokai is (az ideológia terminust jelen esetben az instrumentálisan kezelt filozófiai tanokra fenntartva), tény, hogy mindez a kereszténység inherens ellentmondására reflektált – a vallásnak és a politikainak az adógaras példázatában adott elválasztására² – vagyis egy filozófiai problémára, filozófiai eszközökkel.

Azt válaszolhatjuk tehát, hogy jóllehet a középkori politikai filozófia, mint a politika elveinek kifejtése nem különült el élesen a fennálló politikai gyakorlat elemzésétől, illetve ezek egyike sem az etikától, ezzel legfeljebb annyit mondtunk, hogy nem *olyan* politikai filozófia volt, mint a mai. Azt semmiképp sem, hogy nem volt politikai filozófia.³

2. A második kérdés: van-e Szent Tamásnak politikai filozófiája?

Akik szerint nincs, azok elsősorban a politikai filozófiai művek hiányára hivatkoznak. Tény, hogy Tamás egyetlen kifejezetten politikai témájú műve, a *De regno*, vagy más néven *De regimine principum ad regem Cypri* inkább a fejedelemtükrök, mint a filozófiai értekezések műfajába tartozik,⁴ ráadásul befejezetlenül maradt. Hasonlóképpen befejezetlenül maradt az Arisztotelész *Politikájához* írt kommentárja is. Ha szerepelnek is politikai filozófiai fejtegetések egyéb műveiben, ezek már-már reménytelenül elválaszthatatlanok filozófiája – és főleg teológiája – egészétől, ahogy elválaszthatatlanok a többi skolasztikus filozófus (teológus) korabeli nézeteitől is. Egyébként sem tartalmazznak egyebet, mint Arisztotelész politikaelméletének nagyon is korhoz kötött magyarázatát.

A fentiekkel szemben legalábbis gyanút kelt, hogy ma már jelentős mennyiségű (és olykor minőségű) szakirodalom tárgyalja Tamás politikai filozófiáját, tehát olyasmit, aminek léteznie sem kellene.

A szakirodalom hívja fel a figyelmet arra is, hogy nem a *De regno*-ban kell keresnünk Tamás politikai filozófiájának lényegét. De ha már ebben keressük, akkor tegyük hozzá, hogy éppen a *De regno* nem fejedelemtükrök abban az értelemben, hogy

2 "Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!" (Mt 22,21).

3 „Egykor azonban a politikai filozófia és a politikatudomány ugyanazt jelentette.” Strauss, 1994, 13. o.

4 Ld. Chenu véleményét: „egy uralkodó számára írt pedagógiai és erkölcsi célzatú mű”, id. Torrell, 2007, 278. o.

konkrét – például Ciprus 13. századi kormányzására vonatkozó – adatokat vagy tanácsokat tartalmazna.⁵

A *Politika*-kommentár csakugyan félbemaradt, amit nem sajnálhatunk eléggé. Ám azt, hogy összefügg az *Etika*-kommentárral, illetve filozófiája egészével, legfeljebb akkor sajnálhatnánk, ha nem ugyanez állna fenn számos újkori filozófus (mondjuk Hobbes, Locke vagy Spinoza) politikai filozófiája esetében is.

Ami azt illeti, hogy miképpen viszonyul Tamás a többi korabeli filozófushoz, nem vitás, hogy nézeteinek nagy része „bevett nézet”, miközben mások olyannyira nem bevettek, hogy halála után három évvel a párizsi püspök számos tételét elítéli. Természetesen nem a politikai nézeteiről van szó, ezekre inkább az a jellemző, hogy a hivatalos egyházi tanításban sokáig nem játszanak komoly szerepet.⁶ Fontos megérteni ugyanakkor, hogy az eredetiség követelménye csak az újkorban vált uralkodóvá, bár nem árt megjegyezni, hogy – többek között – ez is a középkorból a reneszánsz közvetítésével az újkorra hagyományozott örökséghez tartozik.⁷ Megint csak arra utalhatunk, hogy mindez nem az eredetiség tényét, csupán annak hangoztatását érinti: az előbbiben nem, legfeljebb az utóbbiban van különbség Tamás és az újkori filozófusok között.

A továbbiakban példákkal is igazoljuk majd, hogy Szent Tamásra – éppen az állam és egyház viszonyának kérdésében – nagyfokú eredetiség jellemző, akár az egyházi hagyománnyal, akár Arisztotelésszel szembesítjük.

Van tehát – vagy legalábbis nem zárható ki valamilyen prekoncepció alapján, hogy van – politikai filozófiája, és ebben legalább annyira önálló, mint az újkor bármely politikai gondolkodója.

3. A harmadik kérdés a téma aktualitására vonatkozik: van-e egyáltalán jelentősége annak, hogy ma az egyház és az állam elválasztásáról beszéljünk, vagy azt újragondoljuk?

Első látásra nincs, hiszen az egyház és az állam viszonya – legalábbis az ún. nyugati világban – ma már jogilag rendezett, lezárt kérdés. Ha vannak is elvarratlan szálak az egyház és az állam (vagy tágabb értelemben a vallási és a politikai szféra) viszonyában, ezek jelentősége pontosan abban az arányban csökken, ahogyan a vallások szerepe, illetve a vallások követőinek száma is egyre inkább megfogyatkozik.

Ezzel szemben számos jel mutat arra, hogy a vallások politikai szerepe még a szekularizált nyugati társadalmak esetében is újra meg újra kérdésessé válik, és semmiképpen sem írható le a folyamatos visszaszorulás kényelmes sémájával.

⁵ Finnis 1998, 3. o.

⁶ A tridentin zsinat utáni, illetve a 19-20. századi recepciójukról az írás befejező részében még lesz szó.

⁷ A középkor, a reneszánsz és a modernség szerves összetartozásának izgalmas témakörében ezen a helyen nem tudunk elmélyedni. Ezzel kapcsolatban ld. elsősorban Murray 1978; az „eredetiségről” mint normáról pedig Láncai 2000, 26. o. skk.

Először: maga a nagybetűs Nyugat is meglehetősen heterogén ebből a szempontból. Az egyház és az állam teljes elválasztásától bizonyos köztes formákon át az állam-egyházi modellekig igen különböző, korántsem végleges megoldásokkal találkozunk.⁸ Mindezek nemcsak régi viták újbóli felelevenítéséhez vezetnek, hanem a probléma újabb és újabb aspektusait vetik fel.⁹

Másodszor: a szekularizációs folyamatok alapos elemzése mára már jócskán túlhaladtatta azokat a naiv elképzeléseket, amelyek egyrészt a gazdasági fejlettség és a vallások visszaszorulása között tételeztek fel párhuzamosságot (az Egyesült Államok példája ebből a szempontból mindig is zavarba ejtette a megfigyelőket); ugyanakkor kérdésessé vált a vallásnak az intézményes vallással (vallásokkal) való kritikátlan azonosítása is; nem is beszélve azokról az elméletileg sem könnyen tisztázható problémákról, amelyeket éppen a politikai szféra vallásivá vagy kvázi-vallásivá válása (politikai teológia, politikai vallás, polgári vallás) vet föl.

Azt válaszolhatjuk tehát, hogy az egyház és az állam elválasztása ma is problematikus, és különösen problematikus, ha tágabb értelemben a vallás és a politika, a vallási és a politikai meggyőződés és cselekvés határainak feszegetését értjük rajta.

4. A kérdés inkább az, hogy van-e jelentősége annak, mit mondtak erről a középkorban?

A tagadó válasz szinte magától adódik: a modern politikai filozófiának már a kérdésfeltevése is más, és más az általa keresett válaszok jellege is. Immanens, racionális megalapozást keres, ráadásul olyan kontextusban, amely gyökeresen különbözik a középkortól. Hogy mást ne mondjunk, a középkorban még államról sem beszélhetünk a mai értelemben¹⁰, vagy ha igen, akkor inkább az egyház volt állam, mintsem a korabeli politikai kormányzat.¹¹ Egyház és állam viszonyáról beszélni a középkorban tehát merő anakronizmus. Ennél is fontosabb, hogy a mai társadalom egésze nem egy egységes világnézet – és főleg nem annak intézményrendszere – köré szerveződik, hanem az eszmék pluralizmusa határozza meg.

A fenti ellenvetések közös jellemzője a premodern/modern átmenet törésként való felfogása. Már utaltam rá, hogy a törés ténye számos szempontból kérdésessé tehető: a középkor 20. századi újraértékelésének épp az volt a legfőbb eredménye, hogy sem a

8 Ld. Forrai 1995.

9 Pl. az „egyház” definiálásának jogi problémáját, a pusztán formális meghatározás és a történelmi hagyományok viszonyát, a közélet és a magánélet határainak meghúzását, a vallásnak mint identitásnak a felfogását, stb.

10 Láncki 2000, 39. o.

11 „...tágabb értelemben a középkori egyház állam volt. Egy állam teljes apparátusával rendelkezett...” Southern 1987, 17. o. Erre a fontos, ám egyszersmind elnagyolt megállapításra még visszatérünk.

filozófiában,¹² sem a tudományban,¹³ de a legáltalánosabb értelemben vett racionális észhasználatban¹⁴ sem lehet kimutatni radikális diszkontinuitást a középkor és az újkor között. Vagyis legalábbis különös volna, ha éppen a politikai filozófia szolgálna ilyenekkel.

A középkori kérdésfeltevés racionális voltából igazából semmilyen szövetszerűen alátámasztható okunk nincs kételkedni, éppen ellenkezőleg: a 13. század szinte tobzódik a szellemi nemességre, a tanultságra, a tudományra való hivatkozásokban.¹⁵ A természetes ész használata ráadásul olyasmi, ami – éppen Szent Tamásnál – nagyon is lehetővé tesz immanens magyarázatokat, függetlenül a kinyilatkoztatástól (bár azzal sohasem ellentmondásban).

Tény, hogy „állam” a mai értelemben nem létezett a középkorban, de éppen Szent Tamás korában kezdett kialakulni, még hozzá legkevésbé sem függetlenül az egyháztól, hanem éppen annak mintájára, ahogy azt az idézett Southern-szöveg is sejteni enged. Ennek is messzire vezető következményei lesznek, amelyekre a második részben térek ki.

Hogy a modern társadalmat valóban korlátlan világnézeti pluralizmus jellemzi-e, vagy van-e mégiscsak valamiféle közös-kötelező világnézet, „demokratikus minimum”, „politikai korrektség”, „alkotmányosság”, „emberi jogok”, amelyek köré szerveződik, vagy amelyekre legalábbis törekedni kell, az újfent kérdéses, és nem látszik alkalmasnak arra, hogy formailag elkülönítse a középkort a legújabb kortól. A különbség – skolasztikus értelemben – sokkal inkább materiális. A hasonlóságokra valószínűleg azért vagyunk érzéketlenebbek, mint a különbségekre, mert nem látjuk kialakulásukban a mai viszonyokat.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy a középkori filozófiának van mondánivalója a mai kor számára, és pedig éppen azért van, mert számos vonatkozásban az eredetét mutatja fel.

5. De van-e jelentősége annak, mit mondhatott Tamás?

Talán nincs, hiszen egyrészt nem reprezentálja a középkori politikai filozófia fő áramát (erről már szóltam), másrészt még ennél is kevésbé van jelen a mai egyházi gondolkodásban. Sarkosabban fogalmazva: sem saját korában nem volt aktuális, sem ma, és pedig sem az egyházi hagyományban, sem attól függetlenül.

Sed contraként csak annyit mondhatok, hogy ez az írás Tamást saját jogán, mint az előző pontban érintett változások korának filozófusát idézi, aminek semmi köze ahhoz, hogy mennyiben volt közvetlen hatással saját korára, vagy későbbi korok akár egyházi, akár politikai, akár filozófiai elképzeléseire.

12 Gilson 1951.

13 Duhem 1954.

14 Murray 1978.

15 Példák sokaságával szolgál Murray 1978, főleg 258–281. o. Ez persze nem jelenti, hogy az idézett szerzők valóban egytől-egyig bölcsék voltak, de azt igen, hogy tudatosan reflektáltak az önálló észhasználatra, mint erényre. vö. Grant 2001, 1–16. o.

Ám még ez is pontosításra szorul. A pontosítást azonban hadd tegye meg helyettem Anthony Kenny: „Úgy tűnik, a második vatikáni zsinat óta Szent Tamás elvesztette azt a kiemelt szerepet, amelyet egyházi körökben élvezett, és más, kisebb szerzők foglalták el helyét a papnövendékek olvasmánylistáján. A dolgok illetően állásán sajnálkozik János Pál pápa a *Fides et ratio*-ban, az Aquinóiak szentelt legutóbbi pápai enciklikában. Másfelől viszont Szent Tamás leértékelése a katolicizmuson belül a szent újra-felértékeléséhez vezetett a világ különböző tájainak világi egyetemein.”¹⁶

Azt válaszolhatjuk tehát, hogy Szent Tamás filozófiájának még akkor is lehet relevanciája, ha nem képviseli sem saját kora, sem a későbbi kor egyházának hivatalos álláspontját. Hogy miképpen hatott más eszmeáramlatokra, azt a második részben látni fogjuk.

6. De mondott-e egyáltalán valamit?

Nyilvánvaló módon nem. A Szent Római Birodalomról például egyetlen esetben sem szólt.¹⁷ A pápa világi hatalmáról is csak kétszer.¹⁸

Ezzel szemben viszont kimerítően tárgyalta az egyházi és a politikai közösség eltérő céljaiból eredő eltérő felelősségét és hatáskörét.

Másképpen szólva: nem az a kérdés, hogy mondott-e valamit, és mennyit mondott, inkább azt érdemes megvizsgálni, vajon véletlen-e az a viszonylagos indifferencia, amivel a – mondjuk így – magas politika kérdéseit kezelte, miközben a hétköznapi élet mindennapi (vagy olykor nagyon is különös) problémái mindig élénken foglalkoztatták.

7. És végül: amit mondott, az releváns-e a számunkra?

Lehetséges, hogy nem; például azért, mert – azon kívül, amit a középkori politikai filozófiáról általánosságban mondtunk – egy alapvetően arisztokratikus, hierarchikus, antidemokratikus, menthetetlenül idejétmúlt politikai eszményt képviselt.

Amire viszont csak azzal felelhetünk, hogy nem esünk abba a veszélyes, bár általánosan elterjedt tévedésbe, amely minden, demokratikusnak nevezett berendezkedést mindenestül annak is tart. A konklúzióban talán sikerül majd pár érvet hoznunk arra, hogy a demokrácia pontosan annyiban működőképes, amennyiben nem csak demokrácia. Ahogy az egyháztól elválasztott állam is csak annyiban nem totalitárius, amennyiben valamilyen nagyobb totalitásba illeszkedik.

16 Kenny 2007, 77. o. Vagyis a helyzet nagyjából hasonló a gregorián ének kiűzetéséhez a katolikus liturgiából.

17 Finnis 1998, 3. o.

18 II *Sent* d. 44 ex. ad 4 és *Reg* I, 15.

2.

Ahogy korábban láttuk, van némi igazság abban az állításban, hogy a középkorban egyház és állam viszonyáról beszélni nem feltétlenül szerencsés, lévén, hogy a modern állam épp ebben az időszakban formálódik ki. Azzal azonban bizonyára nem vétünk túl nagy hibát, ha egy, az egyház fejének világi hatalmával kapcsolatos szöveget kezdjük a vizsgálódást. Végül is a probléma pontosan ebben a formában merült fel a középkori gondolkodók számára, akik – mint látni fogjuk, ez még Tamásra is igaz – nem mindig tettek különbséget az intézmény és annak képviselője, a hivatal és annak betöltője között.

Az sem véletlen, hogy a modern történészek körében – nagyjából az 1900-as évek második felétől kezdve – épp ez a téma váltott ki nem mindennapi érdeklődést, nyilván nem függetlenül a kérdés aktuális áthallásaitól.¹⁹

1. Az első meglepő tény, amivel szembesülünk, hogy a több tízezer oldalnyi Tamás-corporibusban összesen két szöveg szerepel, amely *expressis verbis* említi a pápa kétféle, spirituális és világi hatalmát: Az első Petrus Lombardus *Sententiáin*ak kommentárjában:

„...potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum.”²⁰

Azaz: „...a spirituális hatalomhoz világi hatalom is kapcsolódik, mint a pápa esetében, aki mindkét hatalom, vagyis a spirituális és a világi hatalom csúcsát is elfoglalja, annak rendelése szerint, aki pap és király mindörökké Melchizedek rendje szerint, a királyok királya és az uralkodók ura, akinek hatalma nem múlik el, és királysága nem szenved romlást az idők végezetéig.”

A kijelentés már-már gyanúsán szókimondó: filozófushoz méltatlan nyersége okán szerepelhetne akár a *Dictatus papae*-ben vagy az *Unam Sanctam*-ban is²¹. Hogy valóban helytálló-e ez a benyomásunk, azt leginkább úgy dönthetjük el, ha az értelmezésünket alátámasztó megfogalmazásokat keresünk Tamás egyéb szövegeiben.

A helyzet azonban az, hogy már a közvetlen szövegkörnyezet is ellentmondó. Az imént idézett mondatot közvetlenül megelőző sorok így szólnak:

19 Ld. Ullmann 1955, 1966, 1972; Tierney 1955, 1972; Watt 1965; Barraclough 1968; Morris 1989.

20 II *Sent.* d. 44 ex. ad 4.

21 A *Dictatus papae* VII. Gergely 1075-ös irata a pápai hatalomról és tévedhetetlenségéről, az *Unam Sanctam* VIII. Bonifác 1302-es bullája az egyház teljhatalmáról.

„...potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari.*”²²

Azaz: „A spirituális és a világi hatalom egyaránt az isteni hatalomból vezethető le, és így a világi hatalom annyiban áll a spirituális alatt, amennyiben Isten alávetette neki, vagyis azokban a dolgokban, amelyek a lélek üdvére vonatkoznak, így ezekben inkább kell a spirituális hatalomnak engedelmessé válni, mint a világinak. Azokban azonban, amelyek a polgári jóra vonatkoznak, inkább kell a világi, mint a spirituális hatalomnak engedelmessé válni, ahogy Máté 22,21 mondja: *adjátok meg a császárnak, ami a császáré.*”

Mindez megerősíti korábbi gyanúkat, hogy Szent Tamás, akit kiegyensúlyozatlansággal szokás a legkevésbé vádolni, valószínűleg nem zárta olyan könnyen rövidre a kérdést, mint első látásra tűnt. De hogyan békíthető ki akkor a szemmel látható ellentmondás? Miért minősül kivételnek a pápa az alól, amit általában az egyházzal szemben Tamás az utóbbi idézetben (egyébként teljes összhangban azzal, ami Szent Gelasius pápa *Duo sunt* kezdetű híres levelében áll a püspöki és a királyi hatalom kölcsönös alá-fölrendeltségéről)?²³

Egyesek szerint²⁴ – bár erre szövegszerű bizonyíték nincs – Tamás itt kizárólag arra gondol, hogy a Rómához közeli pápai területeken a pápa világi hatalommal is rendelkezik, természetesen spirituális hatalma mellett. (Valamiképpen úgy, ahogy a mai pápa is egyszerre a Vatikán államfője és a Katolikus Egyház feje.) Ez az értelmezés természetesen megóvja Tamást az egyoldalú papalizmus vádjától, de túlságosan olcsó megoldásnak tűnik, különösen, ha tekintettel vagyunk a szöveg nem elhanyagolható aszimmetriájára.

A „magis obediendum” (inkább kell engedelmessé válni) két fele: „in his quae ad salutem animae pertinent... potestati spirituali” és „in his autem quae ad bonum civile pertinent... potestati saeculari” tökéletes párhuzamban állnak egymással, míg a világi hatalomnak a spirituális alá rendeléséről szóló tagmondatnak semmilyen párhuzama nincs. Őszintén szólva eléggé merészen is hangzana egy olyan kijelentés Tamás szájából, amely – bármilyen vonatkozásban is – azt állítaná, hogy „spiritualis potestas est *sub* saeculari”: a spirituális hatalom a világi alatt áll.

22 II *Sent.* d. 44 ex. ad 4.

23 Ld. Denzinger–Hünemann 2004, 141. o.

24 Pl. Finnis 1998, 324. o.

Nem teljesen alaptalan tehát arra gondolni, hogy a pápának, mint az egyház fejének ilyen hangsúlyos említése – bár nem ássa alá a két hatalomról mondottak érvényét – legalábbis bonyolítja a képet, és feltétlenül több, mint egyszerű elszólás, vagy egy rendkívül sajátos jogi helyzetnek (egyres itáliai területek pápai fennhatóságának) a rögzítése. Főleg nem egy teljes könyv végén, megfejelve a prédikátori lendülettel előadott, és a Zsidókhöz írt levél 7. fejezetét idéző zárlattal.

Ezt csak megerősíti a másik szöveg, amely a *De regno*-ban áll:

„...successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. Quia igitur sacerdotium gentilium et totus divinatorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune, cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a Daemonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda, inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti.”²⁵

„...Péter utódának, Krisztus helytartójának, Róma főpapjának, akinek minden keresztény nép alá van vetve, akárcsak magának az Úr Jézus Krisztusnak. Mivel annak, akire a végső cél gondja tartozik, alá vannak vetve azok, akikre a köztes célok gondja van bízva, és az ő uralma irányítja őket. Minthogy a pogányok papsága és az ő isteneiknek egész kultusza a mulandó javak megszerzése végett volt, amelyek mind a sokaság közös javára voltak rendelve, akikről a király gondoskodott, a pogányok papjai helyesen voltak alávetve a királyoknak. És mivel a régi törvényben nem a démonok, hanem Isten ígérte, hogy a földi javakat a vallásos népnek juttatja, a papok, mint olvassuk, a régi törvényben is a királyoknak voltak alávetve, Az új törvényben azonban van egy magasabb papság, amely az embereket a mennyei javak felé vezet: így hát Krisztus törvényében a királyokat kell a papoknak alávetni.”

A kérdés ezzel koránt sincs eldöntve²⁶, de a továbbiakban kövessük inkább Szent Tamás szövegeit abba az irányba, amelyet a két, jól megkülönböztethető hatalom említése jelöl ki számunkra, egyelőre zárójelbe téve, hogy pontosan mi is a kettő viszonya.

²⁵ *Reg.* I, 15.

²⁶ A további vitákról ld. Torrell 2007, 43-44. o., Weisheipl 1974, 191-194. o.

2. Canning szerint²⁷ az egész megkülönböztetés, ha nem is Arisztoteléstől ered, de alapvetően a politikum autonómiájának (“natúrális dimenziójának”) arisztotelési felfogása határozza meg. Amivel szemben azonban gyorsan szögezzük le, hogy Arisztotelész számára a vallás nem jelent meg politikai problémaként, tehát nehezen származhatott tőle bármilyen distinkció. Még az is nehezen értelmezhető, hogy mihez képest lenne „autonóm” a politika ebben a felfogásban, amely semmi ahhoz hasonló nem ismert, mint amilyen a hívők közösségeként, egyszersmind misztikus testként és látható intézményként is létező keresztény egyház. Annak a problémának a tisztázásához, amit egy ilyen, rendkívül sajátos közösség megjelenése okozott a politikai gondolkodás számára, a görögség döntően aligha járulhatott hozzá. (Az ember hajlamos arra gondolni, hogy inkább a „ha volt valami jó a kereszténységben, az csakis a görögöktől ered” előítéletével állunk szemben.)

Ahogy Molnár fogalmaz: „A keresztény középkor ragyogó, de nehéz örökséget kapott. Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy az antik időkben a politika ügye az állam köré összpontosult, amely problémamentes entitás volt, szolgálta a városi pantheont, miközben biztos lehetett polgárai odaadásában (vagy legalábbis engedelmisségében), mivel ők is ugyanazon istenek jóindulatától függtek. A kereszténység feje tetejére állította ezt a stabil berendezkedést. Először is, most már két szféra létezett...”²⁸

Már utaltunk rá, mennyire meghatározó ellentmondása a kereszténységnek az adógaras császár/Isten elválasztása, és ennek történelmi következménye, a *regnum* és *sacerdotium*, a világi és az egyházi kormányzat szétválása. Ez a hagyomány Szent Tamás idejében már több, mint ezer éves, és természetesen nem az ő találmánya. Ami újdonság benne, az nem Arisztotelész államelméletének átvétele (az előzőekből nyilvánvaló, hogy két összebékíthetetlen elméletről van szó), hanem a célok arisztotelészi tanával való összekapcsolása.²⁹

Ez jelenik meg abban a – mai fül számára szokatlan – szóhasználatban, amely a *regnum* és a *sacerdotium* által kormányzott két közösség, a politikai és a vallási tárgyalását végigkíséri.

Arisztotelész *Politikájára* utalva Tamás a *civitast* (a szó pontos jelentésére még vizsgatérünk) „tökéletes közösségnek” nevezi: „perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit.”³⁰

Az eredeti arisztotelészi szöveg, valamivel bővebben, így szól:

“Mínthogy minden városállamban egy bizonyos fajta közösséget ismerhetünk fel, s minden közösség nyilván valami közjó megvalósítására alakult (mert hiszen az emberek

27 Burns 1988, 361. o.

28 Molnar 1982, 160. o.

29 Passarin d'Entrèves 1959, 40-41. o.

30 *ST*, I-II q. 90 a.2 c.

mindent a jónak látszó cél érdekében tesznek), világos, hogy noha mindezek valami jó elérésére törekszenek, a legfőbb jó elérésére elsősorban mégis az a legfelsőbbrendű közösség törekszik, amely a többi mind magában foglalja. Ez pedig az, amit városállamnak nevezünk, vagyis az állami közösség.”³¹

A görög szöveg szerint:

ἔπειδῃ πᾶσαν πόλιν ὀρωμεν κοινωνίαν τινα οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες, δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ [5] καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτικῆ.

Tamás tehát Arisztotelészre hivatkozik, de bármennyire szeretne is űrá támaszkodni, arra a kérdésre, amely igazán érdekel bennünket, a Filozófustól nem fog választ kapni. Amikor ennek a résznek a kommentárjában Tamás azt írja, hogy „primo ostendit dignitatem civitatis... secundo ostendit comparationem civitatis ad alias communitates”³², azaz „először bemutatja a *civitas* kiválóságát... másodsor összehasonlítja a *civitast* a többi közösséggel”, akkor ez utóbbi közösségek közé semmiképpen sem sorolható be az egyház. Annál is kevésbé, mivel itt – a későbbi szövegek tanúsága szerint – az olyan „nem tökéletes” közösségekről van szó, mint például a család.

Az egyház velük szemben – a politikai közösséghez hasonlóan – tökéletes: “congregatio autem hominum sit duplex; scilicet oeconomica, ut illi qui sunt de una familia; et politica, sicut illi qui sunt de uno populo; ecclesia similitur congregationi politicae.”³³

Vagyis “kétféle emberi közösség van, úgymint háztartási, amely egy családból, és politikai, amely egy népből áll; az egyház pedig a politikai közösséghez hasonlít.”

A vallási és a politikai közösség egyaránt *perfecta communitas* – de mit is jelent ez?

A latin *perfecta* a „legfőbb, legfelsőbbrendű” jelentésű κυριωτάτων latin fordítása. Finnis szinonim értelemben használja a “teljes” szót is, amely szerinte általában semmi egyebet nem jelent, mint egyfajta “nyilvánosságot”, szemben a többi közösség “privát” karakterével.³⁴

Ennél azonban valamivel többet is mondhatunk: a „tökéletesség” vagy „teljesség” kritériuma egyfelől az adott közösség autonómiája (az, hogy önmagának ad törvénye-

31 Arisztotelész, *Politika*, 1252a.

32 *Pol I* n. 1.

33 *IV Sent* d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 c; az egyházról, mint perfecta communitasról ld. még *ST II-II* q. 31 a. 3 ad 3; *II-II* q. 43 a. 8 c; *Impugn.* c. 3.

34 Finnis 1998, 122-123. o.

ket, és ezeket be is tudja tartatni), másfelől autarkhiája (az, hogy minden szükségessel el tudja látni magát).³⁵

Ebből érthető, hogyan függ össze a két, egyaránt tökéletes közösség – kétségkívül paradoxnak ható – tana az arisztotelészi teleológiával. Mivel az ember a keresztény szemlélet szerint két eltérő célra rendelt, és ezek mindegyikét közösségben kell elérnie, ezért a közösségek, eltérő céljaiknak megfelelően, szintén megkettőződnek.

A *civitas*, amely általában az egész, politikailag szervezett társadalmat jelenti³⁶, természetesen nem azonosítható a mai értelemben vett állammal. A „nagybetűs” Államot (amin mi általában „államhatalmat”, „kormányzatot” értünk), Tamás leginkább *principatus*nak, *prelatiónak* vagy – mivel többnyire nem különíti el a tisztséget a tisztség viselőjétől – *princeps*nek, *prelatus*nak nevezi.

Ebben a tekintetben Tamás némiképp már saját korában is idejétmúlt. Walter Map *De nugis*-ában csaknem száz évvel korábban úgy írja le a királyi udvart, mint ami teljesen független az őt alkotó személyektől:

„Nem értem az udvart. Mert habár az udvar másvalami, mint az idő, mégis időből van: változékony, ingatag, sosem marad ugyanabban az állapotban. Mikor elhagyom, ismerek benne mindenkit. Mikor visszatérek, mindenki ismeretlen. Idegennek érzem magam. És mégis, csupán a tagok változtak. Az udvar maga ugyanaz maradt, diadalmasan ugyanaz; mint egy százkarú óriás, vagy egy százfejű hidra, aki bármennyi tagját elveszítheti, hogy újjakkal pótolja őket, csúfot űzve minden Herkulesből, aki ellene támad.”³⁷

Az igazság az, hogy az állandó, személyektől független struktúráként működő modern állam a 12. de főleg a 13. században már jócskán formálódik, és pedig éppen egyházi mintára. Ahogy Murray írja, az egyházi kormányzatok próbálták ki „kicsiben” a későbbi kormányzási módszereket: „övék az érdem, hogy – többnyire teljes ismeretlenségben – kifejlesztették a későbbi monarchiákban használt legfontosabb politikai technikákat.”³⁸

Tamás tehát annál nagyobb joggal nevezheti *communitas perfectának* a politikai közösséget, mivel annak újfajta kormányzata valamiképpen az egyházkormányzat mintájára szerveződött, egészében pedig az egyház analógiájára fogható fel. Ez is arra utal, hogy alapos félreértése a dolgoknak, ha úgy tekintünk a modern, autonóm államra, mint az arisztotelészi felfogás örökösére. A *perfecta* szó használatának vallásos konnotációi ebből a szempontból már korántsem tűnnek meglepőnek. A mából visz-

35 „Sufficientia ad omnia necessaria vitae”, ld. Passarin d’Entrèves, 1959, 36. o.

36 Finnis 1998, 220. o.

37 Map 1180, I c.1, id. Murray 1978, 85. o.

38 Murray 1978, 197. o. A többségi elv alkalmazásának egyházi gyökereiről ld. uo. 199. o., a domonkosok szerepéről az angol parlament működésének kialakításában uo. 460. o. 43.j. Vö. mindezt a korábban idézett Southern-szöveggel.

szatekintve csakugyan úgy látszik, hogy nem csupán politikai fogalmaink szekularizált politikai fogalmak, mint Carl Schmitt vélte, hanem politikai intézményeink is az egyházi intézmények mintájára és közvetlen ösztönzésére szerveződtek.

3. Visszatérve azonban Tamás szövegeihez, továbbra is fennáll az egyik legzavarbaejtőbb probléma, amelyet a kétféle, de egyaránt tökéletes közösség létezése vet fel. Annál is súlyosabb ez a probléma, mivel egy tekintetben megegyezni látszanak, és pedig abban, hogy – miként a *De regno*-ban áll - a közösség javát mindkettő előbbre tartja az egyén javánál.

„Maius et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius.”

„Nagyobb és istenibb a sokaság java, mint az egyesé.”³⁹

Hogyan kerülhető el, hogy az államból Leviatán legyen, veti fel a kérdést Passarin d'Entrèves, ha az állam valóban autonómmá válik, és a közös jó – amely Tamás egyes megfogalmazásai szerint minőségileg különbözik az egyénitől – magába olvasztja az utóbbit?⁴⁰

Tény, hogy ebben a kérdésben egymásnak homlokegyenest ellentmondó következtetésekre jutottak azok, akik a Tamás által megkezdett úton indultak tovább. Az egyik lehetőség (Dante közvetítésével) Pádúai Marsilius valósította meg.

Dante „Az egyeduralom” végén, nagyjából az 1310-es évek elején, a tamási, dualista megkülönböztetést végiggondolva világosan leszögezi, hogy – bár az egész mű gondolatmenete a világi hatalom önállósága mellett érvel – ezt „nem szabad oly szoros értelemben venni, mintha a római császár semmiben sem rendelődne alá a római pápának: mert hiszen ez a földi boldogság valami módon a halhatatlan boldogság céljára rendeltetett. Olyan tisztelettel tartozik tehát Caesar Péternek, mint amilyennel az elsősülött fiúgyermek atyjának tartozik, hogy az atyai kegyelem fényétől megvilágítva hathatósabban ragyogja be a földkerekséget, melynek urává csakis az által tétetett meg, ki minden lelki és evilági dolgok ura és kormányzója.”⁴¹

Marsilius füle – a mai fülhöz hasonlóan – valószínűleg kevésbé volt érzékeny erre a finom megkülönböztetésre, mint az uralkodó isteni autonómiájára. Következtetésének lényege, amelyet a *Defensor pacis* – alig ötven évvel Tamás halála után – fogalmaz meg,⁴² az, hogy ha a világi hatalom valóban önálló, vagyis a kormányzás minden eszközével rendelkezik, akkor voltaképpen milyen értelemben formál igényt az egyház bármiféle,

39 *Reg.* I. 9.

40 Passarin d'Entrèves 1959, 27. o. vö. *ST* II-II q. 58 a. 7.

41 Dante 1993, 102-103. o.

42 Egészen pontosan 1324-ben. Modern kiadása: Marsilius 1956.

az ígéhirdetésen túlmenő jurisdikcióra? Milyen eszköze van egyáltalán, hogy mindezt érvényesítse? Hány hadosztálya van a pápának?

Való igaz, hogy az egyháznak hatalma csúcsán sem igen akadt más kényszerítő eszköze, mint a kiközösítés, amelyről pontosan tudta, mennyire kétélű fegyver. Mindenkor rászorult a világi uralkodó vagy uralkodók támogatására, hogy céljait megvalósítsa. Ennyiben tehát nem érthetünk egyet Southern korábban idézett megállapításával, amely szerint az egyház valóságos állam volt; inkább Marsiliusnak kell igazat adnunk, elismerve, hogy a két vetélytárs közül éppen az egyház nem felelt meg a *communitas perfecta* korábban adott meghatározásának. (A *Defensor pacis*-t, mint ismeretes, VIII. Henrik idejében fordították le angolra, vagyis innen már nem is kell túlságosan megszire mennünk, hogy szemtől szemben álljunk a Leviatánnal.)

Ugyanakkor többen is felhívják a figyelmet arra, hogy – szerencsénkre és Tamás szerencséjére – nem ez az egyetlen lehetséges végkifejlet. Kétségtelen, hogy Tamás filozófiájának veszélyes következményei sokszor abból származnak, hogy rendkívül nagy teret enged a természetnek a közvetlen isteni beavatkozással szemben. Ám ha igaz az, hogy „*gratia non tollit naturam*” (a kegyelem nem küszöböli ki a természetet), akkor Tamás esetében még inkább igaz, hogy „*natura non tollit gratiam*”, azaz a természet még kevésbé teszi fölöslegessé a kegyelmet.⁴³ Mindez az államra vonatkoztatva annyit jelent, hogy autonómiája korlátozott autonómia.

4. „...homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua... sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.”⁴⁴

Hevenyészett fordításban: „...az ember nem a politikai közösség számára rendeltetett egészében és mindene szerint... hanem mindaz, ami az ember és amije lehet, Istenre rendeltetett.”

Ilyesmi természetesen nem szerepelhetett volna Arisztotelész politika-felfogásában. Ugyanakkor éppen az ilyen megfogalmazások sejtetik, hogy Tamás pontosan tisztában volt azzal a veszéllyel, amit a pogány államkoncepció felelevenítése jelentett. Másképpen úgy fogalmazhatnánk, hogy ha valaki, hát éppen Arisztotelész volt nyitott a totalitárius értelmezésekre.⁴⁵

A hatalom korlátozásának más megfogalmazásai nem az isteni, hanem az emberi törvény által szabott határokat húzzák meg:

43 Passarin d'Entreves 1959, 23. o.

44 *ST I-II* q. 21 a. 4 ad 3.

45 És, *pace Popper*, nem Platón, ha már itt tartunk.

„*Politicum autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis.*”⁴⁶

„Politikai pedig az az uralom, amikor az előljáró hatalmát a *civitas* bizonyos törvényei korlátozzák.”

A *politicum* ebben a szövegösszefüggésben azt jelenti, hogy nem *regale*, vagyis nem teljhatalmú. Az uralom fajtáit Tamás nem aszerint különbözteti meg, hogy hányan gyakorolják: egyetlen ember, egy testület, vagy a sokaság is gyakorolhat akár törvények által korlátozott politikai hatalmat, akár korlátlan, “királyi” uralmat.⁴⁷

Nincs más hátra, mint hogy a hatalom kétfajta elvi korlátozása között összhangot teremtsünk. Ezzel viszont már valóban elérkezünk a tamási filozófia egészének egyik legalapvetőbb belátásához.

“*Jus autem divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione.*”⁴⁸

“Az isteni törvény pedig, amely a kegyelemből származik, nem törli el az emberi törvényt, amely a természetes észből ered.”

Anélkül, hogy hosszasan belemennénk Tamás természetes teológiájának tárgyalásába, ebből a néhány rövid idézetből is látható, hogy a természeti törvény, amely Tamásnál mindig az ész törvénye (nem szabad abba a hibába esnünk, hogy a természetet a nyilvánvalóval vagy a leggyakoribbal tévesztjük össze) politikai filozófiájában is konvergál az isteni törvénnyel.

5. Mindez azonban – és ez már csak kiegészítése az eddig elmondottaknak - legjobb esetben is csupán elvi korlátozása a politikai hatalomnak: azt mondja meg, mit nem szabadna tennie, nem pedig azt, hogyan akadályozható meg, hogy rosszat tegyen. A gyakorlati korlát, amelynek valódi jelentőségét számos újkori félreértés fedi el előlünk, a kevert kormányzat, a *regimen mixtum*.

„*Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum philosophum, in III Polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno... Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum... Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia... Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum...*”⁴⁹

46 *Pol I*, 1 n. 5.

47 A sokaság zsarnokságáról ld. *Reg I*, 6.

48 *ST II-II* q. 10 a. 10 c.

49 *ST I-II* q. 95 a. 4.

“És eszerint különböztetjük meg az emberi törvényeket a *civitas* különféle kormányzatai szerint. Ezek egyike a Filozófus szerint a Politika 3. könyvében a királyság, amikor valamely *civitast* egy ember kormányoz... A másik pedig az arisztokrácia, vagyis a legjobbak uralma... Megint más a nép kormányzata, amelyet demokráciának nevezünk... És van egy ezekből összevegyített olyan kormányzat is, amely a legjobb...”

Más megfogalmazás szerint *politia commixta*:

“Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam.”⁵⁰

“Ilyen tehát a legjobb állam, amely jól vegyíti a királyságot, mivel egy ember áll az élén, az arisztokráciát, mivel sokan kormányoznak érdemeiknek megfelelően, és a demokráciát, vagyis a nép hatalmát, mivel az előjárók a népből választhatók, és a nép választhatja meg az előjárókat. És ez az isteni törvény szerint való.”

Persze bármilyen *mixtum* is a *regimen*, Tamás felfogása számára mindig is az erényes emberek kormányzata az igazán kívánatos. Az emberek a szó szoros értelmében természetesen egyenlőek, ám erényeik korántsem azok, ezért a legjobb rend az, amely tekintettel van erre a másodlagos értelemben vett egyenlőtlenségre. Az erények – legalábbis a természetes erények - között pedig első helyen áll az értelem használata:

“Homo autem adhuc ordinatur ad nobilium opus vitae, quod est intelligere.”⁵¹

“Az ember pedig a legnemesebb életfeladatra van rendelve, vagyis a gondolkodásra.

Amiből egyenesen következik, hogy az a természetes – vagyis, mint korábban láttuk: ésszerű – ha a legeszesebbek uralkodnak, még ha ez nehezen oszlatja is el a körbenforgás gyanúját:

“Nam illi qui intellectu praesminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum; sicut Aristoteles dicit in sua politica.”⁵²

50 ST I-II q. 105 a. 1 c.

51 ST I q. 92 a.1.

52 ScG III. c.81.

“Azok ugyanis, akik kiemelkedően értelmeseek, természetes módon uralkodnak, azok pedig, akik ebben hiányt szenvednek, viszont testileg erősek, láthatólag természettől fogva szolgálatra rendeltettek, ahogy Arisztotelész mondja *Politikájában*.”

Ezek aligha egy demokrata szavai. Az utolsó részben azonban többek közt arra is választ keresünk, nem értjük-e éppen ebben a tekintetben félre akár Tamást, akár – sokkal inkább – a saját korunkat.

3.

Az előző részben Aquinói Szent Tamásnak az egyházi és a világi hatalomról írott, leggyakrabban idézett szövegeiből kiindulva vázoltam fel egy lehetséges, bár nyilván túlságosan rövid utat, amely a tamási filozófia alapjai felé vezet. Az eljárás menthető, de egy Tamás politikai filozófiájáról szóló szisztematikus értekezésnek természetesen az ellenkező irányt kellene követnie.

Remélem, ennek a rövid útnak a során is nyilvánvalóvá vált, hogy Szent Tamás politikai filozófiája nem Arisztotelész keresztény kiegészítése, hanem alapos átdolgozása, függetlenül attól, hogy ő maga mit gondolt erről. Hogy a keresztény politikai tanítást is felforgatta volna, az kevésbé látszik hihetőnek, de tény, hogy sem a pápa, sem a császár mellett érvelő szerzők hagyományába nem illeszthető be problémamentesen.

Hiányérzetünk legfeljebb abban a tekintetben támadhat, hogy miként járul hozzá mindez az egyház és az állam későbbi viszonyának tisztázásához. Már Bellarmino Szent Róbert is sajnálkozott azon, hogy ebben a kérdésben Tamás olykor nehezen követhető: „de Sancto Thoma quid senserit non est tam certum.”⁵³

Bármit is érzett azonban Bellarmino, a tridenti zsinat (1545-1563), amely először nézett szembe a kereszténység szétszakadásával, már világosan megfogalmazott egy olyan tételt az egyház *közvetett* világi hatalmáról, mint *potestas indirecta*ról, amely implicit elutasítása volt a *plenitudo potestatis* 14. századi elvének, és – mondhatnánk, VIII. Bonifác felett átnyúlva – sokkal inkább Tamásra ment vissza.

Néhány évszázad elmúltával aztán XIII. Leó pápa – aki az „Aeterni patris” enciklikában 1879-ben Tamást tette meg minden keresztény filozófia és teológia tanító-mesterévé⁵⁴ – az egyház és az állam kapcsolatáról nyilatkozott hamisítatlanul tamási szellemben, elismerve a két „legfőbb uralom” kölcsönös függetlenségét (bár a tökéletes

53 Passarin d'Entrèves 1959, 40. o.

54 Denzinger-Hünermann 2004, 602. o.

társadalom, *perfecta societas* szóhasználatot az egyházra tartotta fenn), és egyben az államformák viszonylagosságát is („Immortale Dei”, 1884).⁵⁵

Az egyház tehát – ha némi késéssel is – de követte a felvilágosodás logikáját. Tamás azonban, és ezt fontos megérteni, sok tekintetben megelőzte azt. Az emberi észbe vetett hite inkább a modernség első hullámával rokonítja, és élesen elválasztja a konzervativizmus és a romantika 19. századi irracionalista katolicizmusától.

Talán megkockáztathatjuk, hogy ezzel magyarázható Tamás érdektelensége a napi politikai gyakorlat iránt is. A küszöbön álló – potenciálisan már jelenlevő – *respublica christiana* olyan, megvalósítható és megvalósítandó feladatként lebegett a szeme előtt, amelyhez képest a történelmi tapasztalatok vagy a politikai berendezkedések különbözőségei elenyészőnek tűntek.

Az egyház és az állam elválasztásáról mondottakat csak ebből a perspektívából – Tamás naivitásának, vagy ha úgy tetszik, nagyfokú optimizmusának a szemszögéből – érthetjük meg. Naivitása vagy optimizmusa abban állt, hogy, sokakhoz hasonlóan, semmilyen reális alternatívát nem látott a kereszténységgel szemben. Ne feledjük, hogy még Paduai Marsilius, ahogy a reformátorok vagy az első abszolút uralkodók is, teljes egészében a kereszténység keretein belül gondolkodtak. A legtúlzóbb pápaellenesek sem egy másik vallást szándékoztak alapítani: Ockham sosem volt ellensége az ortodoxiának, ellenkezőleg, úgy gondolta, hogy a pápa az eretnek.

Mindennek fényében talán nem is olyan reménytelen vállalkozás elválasztani Tamás tanításában azt, ami korhoz kötött, attól, ami gyökeresen más viszonyok között is⁵⁶ érvényes.

Teljesen nyilvánvaló, hogy a pápának vagy a papságnak egy nem keresztény államban sohasem követelt és ma sem követelne világi hatalmat. Azzal a helyzettel természetesen nem tudna mit kezdeni, ha egy állam vezetője önmagát keresztényként, uralmát nem keresztényként határozná meg. A személy és a funkció modern, technikai jellegű elválasztása, mint láttuk, minden felvilágosultsága ellenére idegen maradt tőle. Az egyháznak ilyenkor joga lenne az illetőt kiközösíteni, illetve eldönteni, hogy keresztény alattvalóit felmenti-e az engedelmesség alól.⁵⁷ Legfeljebb azon csodálkozna, hogy milyen ritkán él ezzel a jogával.

Ami a két tökéletes közösség viszonyát illeti, tamási szellemben megintcsak nem olyan nehéz megvonni a határt, mint elsőre gondolnánk (legalábbis elvben, de mint tudjuk, Aquinói az egyes esetekben mindig nagy teret engedett az egyéni mérlegelésnek, ami a kormányzásban döntő szerepet játszó *prudentia* erényének a lényege⁵⁸). A világi, politikai társadalom autonómiáját – különösen, ha ez nem egyezik meg a vallási közösséggel,

55 Im. 609-612. o.

56 A maiakat Tamás alighanem pogányként írta le.

57 ST II-II q. 10 a. 10.

58 A *prudentiáról* ld. ST II-II q. 47-56 vö. Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 1141b.

mint a középkorban – semmi okunk nincs vitatni. Ám éppen abból adódóan, hogy a politikai közösségnek önértéket tulajdonítunk, elképzelhetetlen olyan módon elzárkózni a társadalomtól, ahogyan az pl. egy augusztiniánus számára teljesen ésszerű megoldás volna. Ebből nem az a közhelyes megállapítás következik, ami sokszor hallható manapság, hogy az egyháznak hallatnia kell a szavát a közügyekben, de tartózkodnia kell a közvetlen politikai állásfoglalástól. Szent Tamás ugyan híve volt a gondos distinkciónak, de nem annak, hogy a pontos válaszokat semmire sem kötelező általánosságokban oldjuk fel (különösen, ha azok gyaníthatóan fogalmi ellentmondást tartalmaznak).

Az egyház és a politikai társadalom párbeszédének lehetősége Tamás számára természetesen a közös, természetes észen alapul. Párbeszédén ugyanakkor megint csak nem azt a semmire sem kötelező, többnyire minden konklúzió nélkül záruló udvarias semmitmondást értené, amelyet ma általában dialógusnak nevezünk, hanem valami olyasmit, aminek egy disputához hasonlóan megvan a maga, ha nem is *amenje*, de legalább *respondeo dicendum*-a.

A természetes ész fényében – ezt Tamás mindig is hangsúlyozta – nem lehetséges a keresztény hit minden igazságát bebizonyítani.⁵⁹ Ezért aztán arról sem lehet szó, hogy mindenkit kereszténnyé lehetne tenni. (De emlékezzünk vissza: a politikai társadalom még akkor is önálló közösség volna, ha tagjait tekintve pontosan egybeesne az egyházzal.)

Ez azonban nem jelenti, hogy az értelem számára igazolható erkölcsi elveket sem kellene számon kérni. Valószínűleg éppen emiatt lenne ma egy konzekvensen tomista egyház állandó konfliktusban a társadalommal. Tamás, vagy az első évszázadok keresztényei számára még sokkal problémamentesebbnek tűnhetett egy pogány közösség erkölcsi felfogása és a sajátja között többé-kevésbé ésszerű összhangot feltételezni.

Ne feledjük, hogy Tamás szemében a legfontosabb, a kinyilatkoztatástól függetlenül, pusztán természetes ésszel is belátható igazság Isten létezése. A politikai közösség olyan fokú autonómiáját, amely önmagának szab törvényt, ő rövid úton zsarnokságnak nyilvánítaná. Különösen a demokráciát tartaná ilyen szempontból veszedelmesnek:

„Amplius, non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius.”⁶⁰

“Azonfelül a sokaság uralma nem kevésbé fajul zsarnoksággá, mint az egyesé, hanem még gyakrabban.” – írja Tamás, és szerinte mindezt a történelem is számos példával igazolja.

Persze megkérdezhetnénk, hogy áll a helyzet a mai, modern, szemmel láthatólag működőképes demokráciákkal. Ezeket szemügyre véve Tamás talán azt a különös vá-

59 Finnis, 321. o.

60 *Reg* I, 6.

laszt adná, hogy állam- vagy kormányfőink igen hasonlóak ahhoz, akiket ő királyoknak nevezett (emlékezzünk vissza, Tamásnál a király egyszerűen egyszemélyi vezetőt jelent, akit törvényes korlátok kötnek, az örökletesség vagy az élethosszig tartó uralkodás egyáltalán nem tartozik a kritériumok közé); képviselőink, vezetőink az arisztokráciához hasonló politikai osztályt képeznek (hogy mennyiben *secundum virtutem*, azt most ne firtassuk); és persze a megválasztásuk az, ami a népből és a nép által történik, mint minden demokráciában.

Vagyis (szerencsénkre) *regimen mixtum*ban élünk, és erről nem volna helyes végleg megfeledkezni.

Szt. Tamás idézett műveinek rövidítése

<i>Impugn</i>	Contra impugnantes Dei cultum et religionem
<i>Pol</i>	Sententia Libri Politicorum
<i>Reg</i>	De regno (De regimine principum) ad regem Cypri
<i>ScG</i>	Summa contra Gentiles
<i>Sent</i>	Scriptum super Libros Sententiarum
<i>ST</i>	Summa theologiae

Irodalom

- Arisztotelész 1987. *Nikomakhoszi etika*, Budapest, Európa.
- Arisztotelész 1969. *Politika*, Budapest, Gondolat.
- Barracrough, Geoffrey 1968. *The Medieval Papacy*, London, Thames & Hudson.
- Burns, James Henderson (szerk.) 1988. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- Canning, Joseph 2002. *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, Budapest, Osiris.
- Dante, Alighieri 1993. *Az egyeduralom*, Budapest, Kossuth.
- Denzinger, Heinrich–Hünemann, Peter (szerk.) 2004. *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Budapest, Szent István Társulat.
- Duhem, Pierre 1954. *Le système du monde*, Paris, Hermann.
- Finnis, John 1998. *Aquinas – Moral, Political and Legal Theory*, Oxford, University Press.
- Forrai Tamás (szerk.) 1995. *Az állam és az egyház elválasztása*, Budapest, Faludi Ferenc Akadémia – Távlatok.

- Gilson, Étienne 1951. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin.
- Grant, Edward 2001. *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge, University Press.
- Kenny, Anthony 2007. *Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Lánczi András 2000. *A XX. század politikai filozófiája*, Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor.
- Marsilius de Padua 1956. *Defensor pacis*, New York, Columbia University Press.
- Molnar, Thomas 1982. The medieval beginnings of political secularization. *Modern Age*, Vol. 26. No. 2 (Spring 1982), 160-167. o.
- Morris, Colin 1989. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press.
- Murray, Alexander 1978. *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press.
- Passarin d'Entrèves 1959. *The Medieval Contribution to Political Thought*, New York, The Humanities Press.
- Southern, Richard W. 1987. *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*, Budapest, Gondolat.
- Strauss, Leo – Cropsey, Joseph (szerk.) 1994. *A politikai filozófia története*, Budapest, Európa.
- Tierney, Brian 1955. *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge, University Press.
- Tierney, Brian 1972. *Origins of Papal Infallibility 1150-1350*, Leiden, E. J. Brill.
- Torrell, Jean-Pierre 2007. *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Budapest, Osiris.
- Ullmann, Walter 1955. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, Methuen.
- Ullmann, Walter 1966. *Papst und König*, München, Pustet.
- Ullmann, Walter 1972. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London, Methuen.
- Waley, Daniel 1961. *The Papal State in the Thirteenth Century*, London, New York, Macmillan - St. Martin's Press.
- Watt, John A. 1965. *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, London, Burns and Oates.
- Weisheipl, James A. 1974. *Friar Thomas d'Aquino – His Life, Thought, and Works*, Oxford, Basil Blackwell.

Sár Eszter

1985-ben születtem Budapesten. Az Eötvös József Gimnáziumban érettségiztem 2004-ben, és ekkor vettem fel az ELTE filozófia és német szakára. Fő érdeklődési területem a klasszikus és modern német történelem- és társadalomfilozófia. 2006 óta foglalkozom Max Weber műveivel. Idén tavasszal jelenik meg Weber *Világvallások gazdasági etikája* című művének magyar fordításáról szóló recenzióm a BUKSZ-ban.

Itt olvasható írásom Erdélyi Ágnes és Olay Csaba segítségével elkészített első szigorlati dolgozatom átdolgozott változata.

Sár Eszter

◀ A varázis nélküli világ varázsa

Racionalizációs tendenciák Max Weber szociológiájában

I. Bevezetés

Max Weber gazdasági, politikai, vallási és kulturális elemzései során kulcsfontosságú a racionalitás, ezen belül is a nyugati racionalitás szerepe.¹ Az élet szinte minden területére kiterjedő vizsgálódásainál a racionalizálódás jelensége mintegy vezérfonálként szolgál Weber számára. Dolgozatom célja, hogy bemutassa ennek a komplex jelenségnek a vallás és a tudomány területén megmutatkozó főbb jellegzetességeit, különös hangsúlyt fektetve a világ „varázslat alóli feloldásának” weberi gondolatára. Úgy gondolom ugyanis, hogy a tudományról és a vallásról szóló művek olvashatók úgy is, mint diagnózisok a modern korban befejeződő varázslat alóli feloldáshoz. Weber a modern racionalizációs tendencia következményének tekinti ezt a folyamatot, amely során lehántjuk a világról azokat a mágikus-szimbolikus megfeleltetéseket („varázslatokat”), amelyeket ráépítettünk. Az idevezető tendenciák megfigyelhetők mind a vallás, mind a tudomány területén.

Ezeket a területeket elemezve járom körül a racionalitás alaptermészetét. Webernél a racionalitás fogalmának leginkább megfelelő formája a nyugati racionalitás. A régebbi korok mágikus elképzeléseinek előbb említett folyamatos leépítése, és kiszorítása a világról való gondolkodásból, ennek a racionalitásnak az egyik alapvető ismérve volt. A tanulmány utolsó, befejező része ehhez a gondolathoz fog kapcsolódni: ahhoz nevezetesen, hogy milyen helye lehet az etikának, mint a nem-evilági egyik utolsó maradványának egy minden túlvilágitól lecsupaszított világban.

II. A racionalitás típusai

Első lépésben érdemes megvizsgálni, hogy Weber mire használja a „racionalizáció” kifejezést. Úgy tűnik, hogy ez a folyamat az élet valamennyi területét érinti. A racionalitás és a racionalizálódás nem kizárólag a nyugati kultúra sajátossága. Weber hangsúlyozza, hogy minden kultúrában megjelent bizonyos módon, de a racionalizációs

¹ Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művének Előszavában hosszasan foglalkozik azazal a kérdéssel, hogy a tudományban csak a nyugati kultúráról mondható el, hogy jellemző rá a modern értelemben vett racionalitás. Vö. Weber 1982, 18. o.

folyamat csak a nyugati modern kultúrával érte el a csúcását.² Edward Shils³ szerint Max Weber – akinek életművét a szociológia történetének legalapvetőbb és legkimunkáltabb eredményének tartja – tovább ment célkitűzéseiben minden más addigi szociológusnál. Weber ugyanis a modern társadalom egészét annak egyetemes struktúrájában, és egyúttal a maga egységében is igyekezett megérteni.⁴ Ő szolgált a legkifinomultabb kategóriakészlettel a kortól és helytől függetlenül tekintett bármely társadalom elemzése számára. Számos kultúrát megvizsgált: Kínát, Indiát, az ősi zsidóságot abból a célból, hogy szembeállítsa őket a modern nyugati társadalmakkal, és hogy ezáltal feltárhassa azt, hogy mely tényezők következtében jártak be a nyugati társadalomtól gyökeresen különböző utat. Shils értelmezésében Weber általános kategóriáinak tehát az volt a rendeltetésük, hogy lehetővé tegyék a modern társadalmak egyedi jellegének megkülönböztetését. Weber nem hitt sem a történeti fejlődés szigorú és egyetemes törvényeiben, sem egy olyan történetfilozófiában, amelynek az volna a szándéka, hogy a társadalom időbeli periódusaiban értelmes mintázatot írjon le. Úgy gondolta, hogy a racionalitás minden nagyobb formátumú társadalomban megjelent, annak egyes fokaiban és adott formáiban.⁵

A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme című művének előszavában illusztrálja, hogy milyen területekre terjed ki a racionalizáció jelensége.⁶ Weber itt felsorolja a nyugati racionalitás legjellegzetesebb vívmányait: a modern tudományt, amely a megismételhető kísérletezésen alapul, a harmonikus zenét, az építészetben kifejlesztett gótikus boltozatot, a festészetben alkalmazott vonal- és levegőperspektívákat, a jogszolgáltatást, az újkori állami bürokrácia kiépülését, a modern kettős könyvelést és munkaszervezést stb. Számos, merőben eltérő jelenség kerül egy kalap alá a racionalizáció címszava alatt. „Nagyon sok mindent érthetünk e kifejezésen ... Jelentheti a misztikus szemlélődés racionalizálását ... mint ahogyan jelenthet racionalizálódást a gazdaságban, a technikában, a tudományos munkában, a nevelésben, a háborúban, a jogszolgáltatásban és az igazgatásban. Továbbá, igen eltérő végső szempontok és célok szerint „racionalizálhatnak” mindent ezeken a területeken.”⁷

2 Vö. Schluchter: 1998, 64. o.

3 Shils 1987, 548. o.

4 Shils a tanulmány bevezetőjében besorolja a szociológusokat aszerint, hogy milyen célkitűzések alapján kutatnak. Vannak, akik szerint a szociológia célja, hogy az emberi cselekedetekre és intézményekre megértő módon általános törvényszerűségeket tárjanak fel. Mások a kortárs társadalomról igyekeznek pontos tudást szerezni, így van ez az újabb évtizedekben, de vannak olyanok is, akik átlélik vizsgálódásaik során a nemzeti határokat. A szociológusok többsége azonban a jelenlegi nyugati társadalmakat vizsgálja.

5 Shils 1987, 548. o.

6 Ebben a művében főleg a racionalizációnak a kapitalizmus kibontakozásában betöltött szerepét vizsgálja, a racionális gondolkodás vallási gyökereit felhasználva hozzá.

7 I.m., 20. o.

Mivel a racionalizálódás folyamata az élet szinte minden területét érinti, az egyes területek specifikus sajátosságainak megfelelően különböző módokon juthat érvényre, ezért többféle értelemben is beszélhetünk róla, és különböző típusait figyelhetjük meg. „A racionalizmus történeti fogalom, mely az ellentétek egész világát zárja magába.”⁸ Így először azzal érdemes foglalkozni, milyen eltérő jelentésekben tűnik fel ez a fogalom a weberi szociológia kutatásaiban.

Különbséget tehetünk teoretikus és praktikus racionalitás között. Teoretikusan a megismerés és gondolkodás szféráiban megmutatkozó racionalitást értjük, praktikuson pedig nagy vonalakban az értékre vonatkoztatott cselekvéseméletét.⁹ A teoretikus racionalitás szempontjából fontos, hogy hogyan szervezzük meg modern, ésszerű világképünket. Aminek alapján aztán követelménnyé válik, hogy akkor ennek a cselekvésben is meg kell nyilvánulnia, például a munkát minél hatékonyabb, minél racionálisabb módon kell megszervezni. A világkép racionálissá tétele így kihat az életgyakorlatra, többek között a Weber által felsorolt területekre: az építészetre, a közgazdaságra, a zenére, a festészetre is. A középkori ember világképét a mágikus-szimbolikus gondolkodás jellemezte.¹⁰ E gondolkodás egyik jellegzetes megnyilvánulási formájának tekinthető például a középkori festészet. Egy képen ábrázoltak képregényszerűen különböző történéseket, az idősíkokat nem különítették el, isteni nézőpontból próbáltak tekinteni a történésekre.¹¹ A reneszánsz festészetben ezzel szemben már megjelenik a perspektíva. Sajátos racionalizálási törekvések indulnak el a zenei elméletben és a gyakorlatban is: a hangszereket azonos alaphangra kezdik hangolni, egymáshoz igazítják őket,¹² és megjelenik az akkordon alapuló harmonikus zene.¹³ A közvetlenségnek ez az igénye, amely a természet művészi szemléletében jut kifejezésre, hasonló erővel tör felszínre a természettudományos gondolkodásban is. Általánossá válnak a kísérletezések, egyre fontosabb lesz, hogy a kor embereinek mit üzen a világ, és már nem az a lényeges, hogy a régiek mit írtak róla.

A reformációban a közvetlenség igénye a vallás terén is megjelenik. A tradíció kiiktatásával a protestantizmus racionálisabb Biblia-magyarozatot nyújtott, és igyekezett modernizálni a katolicizmustól örökölt vallási hagyományt is. A katolikus egyház számára a Szentírás értelmezésében a patrisztikus és a skolasztikus tradíció által közvetített egezetikai technikák és módszerek számítottak egyedül mérvadónak és legitimnek. Ennek az interpretációs hagyománynak a kiiktatására törekedett a reformáció. Amely szerint

8 Weber 1982, 86. o.

9 Vö Germer 1994, 71. o.

10 Vö. Gurevics 1974, Bevezetés.

11 I.m. 9. o.

12 Ez a törekvés Vincenzo Galileihez, az idősebb Galileihez fűződik.

13 Weber a zene terén komoly kutatásokat végzett az 1910-es években, de aztán érdeklődése visszatért a vallásszociológiához.

ugyanis minden egyes olvasó fel van ruházva az értelmezés jogával, anélkül, hogy végig kellene olvasnia a teljes ágostoni és Szent Tamás-i korpuszt.

A protestantizmus igyekezett a világot megfosztani addigi szakrális jellegétől, és a modern racionális szemlélet keretében igyekezett lerombolni mindazt a szimbolikus–mágikus szemléletet, amely meghatározta a középkori ember világhoz való viszonyát.¹⁴ Másrészről viszont a *hivatás* gondolatával összekötötte az evilági életet a túlvilági sorssal. „Csak az aszketikus protestantizmus végzett valóban a mágiával, a világon kívüli üdvkereséssel és annak legfőbb formájával, az intellektuális, kontemplatív megvilágosodással, s csak az aszketikus protestantizmus teremtette meg a vallási motívumait annak, hogy az embernek éppen evilági hivatásában kell fáradnia – mégpedig a hinduizmus szigorúan tradicionalista hivatásfelfogásával ellentétben: módszeresen és racionálisan kell teljesítenie hivatását –, hogy az üdvözülés útját megtalálja.”¹⁵

Azzal, hogy a protestáns ember a hivatásának él, hiszen a minél hatékonyabb munkavégzéssel az Úrnak tetsző életformát választja, – amitől aztán a túlvilági boldogságának lehetősége is függ, – jellegzetes nézeteltérés bontakozott ki a munkavégzés fogalmának értelmezése körül is. A munkát mint ősi aszketikus eszközt a nyugati egyház nagyra becsülte (szemben nemcsak a Kelettel, hanem az egész világ szerzetesi szabályaival).¹⁶ A munka a kísértésekkel szemben egyfajta sajátos megelőzési eszközként jutott kulcsszerephez a nyugati életvezetésben. „Nem a kényelem és az élvezet, hanem csakis a cselekvés szolgálja Isten egyértelműen kinyilvánított akarata szerint dicsőségének gyarapítását. Az időfecsérlés tehát az első s az elvileg legsúlyosabb bűn.”¹⁷ Aquinói Tamás értelmezésében a munka azonban csak *natura ratione* szerint szükséges az egyén és a közösség fennmaradásához, így azokra nem vonatkozik, akik meg tudnak élni birtokaikból munka nélkül. A középkorban a szemlélődés, mint az Isten birodalmában való működés spirituális formája jelentette a magasabb rendű életformát. Azzal, hogy a protestantizmus a racionális, hivatásszerűen végzett munkát helyezte a középpontba, azt mint az Istennek egyedül tetsző életmódot állítva be, újabb területen került szembe a középkori hagyománnyal. „Persze nem az érzéki öröme és bűnök céljaira, de Istenért szabad dolgoznotok, hogy gazdagok legyetek.”¹⁸ Weber behatóan foglalkozott azzal a kérdéssel is, hogy miért épp a

14 A másik jellegzetes ütközőpontot az oltáriszentség kérdése jelentette. Ebben a vitában jellemző módon ütközött össze a középkori mágikus szemléletmód az újkori individuumnak egy minél racionálisabb világgép kialakítására irányuló törekvésével. Az eukarisztia ugyanis a katolikusok számára ontológia értelemben azonos volt Krisztus testével és vérével, ezzel szemben a protestánsok azt mondták, hogy nem test és vér, hanem csupán szimbolikus módon vonatkozik a Megváltóra.

15 Weber 2005, 319. o.

16 Weber 1982, 239. o.

17 I.m., 235. o.

18 I.m., 249. o.

protestantizmus és nem a zsidóság vagy a katolicizmus nyújthatott kellő táptalajt a modern kapitalizmus kifejlődéséhez.¹⁹ Ha egy katolikus törekedett haszonszerzésre, akkor olyan területen mozgott, amely a pápai rendelkezésekkel ellentétes cselekvést jelentett, amelyet nem tekintettek pozitív, Istennek tetsző viselkedésnek.²⁰ A zsidóság kapcsán Weber több fontos mozzanatot is kiemel, ilyen például a páriánéppel együtt járó kettős morál: ami a hitsorsosok közt megvetendő, az az idegenekkel szemben megengedett. Eredetileg az egész világon, minden népnek ez volt az üzleti etikája, a különbség, hogy a zsidóságban tartósan megmaradt. Így, ha a jámbor zsidó haszonszerzésre törekedett volna, akkor törvénybe ütköző cselekedetet hajtott volna végre, ami csak az engedékeny értelmezés szerint és kizárólag idegenekkel szemben megengedett.²¹ A modern kapitalista etikát így a protestantizmus hozta létre azzal, hogy épp a legjámborabb és etikai szempontból a legrigorózusabb emberek előtt nyitotta meg az üzleti életbe vezető utat.²² „A racionális cselekvés sikere Isten áldását bizonyítja, s ennél fogva az aszketikus indítékok sem hatottak sehol olyan intenzíven a gazdasági érzületre, mint abban a körben, ahol a predesztináció kegyelmének gondolata puritán változatban terjedt el.”²³

A vallásban a varázslat alóli feloldás is a racionalizáció egyik formája: arra irányul, hogy felszámolja a transzcendens szellemekbe vetett hitet, és felcserélje azt az elemzés és a cselekvés olyan módjával, amelyik azt keresi, hogy hogyan értheti meg és befolyásolhatja a világot az empirikus megfigyelésekkel összhangban.²⁴ A világot annál racionálisabbnak látjuk, minél inkább mentes a mágikus, mitikus hatalmaktól, minél evilágibb módon alkot összefüggő egészet, minél inkább „feloldódott a varázslat alól”. Schluchter ezt a típust metafizikai-etikai racionalitásnak nevezi, mely szerinte a kultúrember belső szükségletéből ered, abból tehát, hogy a kozmoszt ne csak megragadja, hanem vele kapcsolatban állást is foglaljon.²⁵ Azaz a világot elméletileg is úgy fogjuk fel, mint egy immanens (azaz evilági, és nem transzcendens – „túlvilági”) hatóerők szerint összefüggő, empirikus módon önmagából magyarázható egészet. Így megkezdődik a mozgás a világ egységesen felfogott szemléletének irányába, és megnő annak az igénye is, hogy szisztematikuskak legyünk, hogy felszámoljuk az ellentmondásokat, hogy összhangot állapítsunk meg a megfigyelések és az elméletek között. Ezek a kognitív racionalizáció aktusai Shils elemzésében.²⁶

19 Weber 2005, 296. o.

20 I.m., 301. o.

21 Uo.

22 I.m., 264. o.

23 I.m., 248. o.

24 Shils 1987, 548. o.

25 Schluchter 1980, 10. o. Schluchter 3 jelentését különbözteti meg a racionalitásnak: tudományos-technikai racionalitás, metafizikai-etikai és praktikus racionalitás.

26 Shils 1987, 548. o.

A modern tudomány következménye a tudományos-technikai racionalitás, vagyis hogy a dolgokat kiszámíthatóság útján uralni tudjuk.²⁷ Az arra irányuló erőfeszítések, hogy aztán átvigyük a tudományos tudást a politikai, gazdasági, társadalmi élet gyakorlati ténykedésének láncolatába, szintén a racionalizáció aktusainak számítanak.²⁸ Schluchter a módszertani életvezetés kiépítését gyakorlati-etikai racionalitásnak nevezi.²⁹ Shils továbbá kiemeli még, hogy az is a racionalizáció aktusának számít, ha minden szférában bürokratizáljuk az adminisztrációt. A bürokratizálódás a közösségi formák racionalizációjának egyik formája, az egyik mód arra, hogy a kormányzati, egyházi, katonai, akadémiai, ipari és kereskedelmi testületek felépítését és működését racionálisabbá tegyék.³⁰

A racionalitás elemzése kapcsán fontos szemügyre venni a cselekvésracionális aspektusait is. A racionalitás elsősorban a cselekvés oldaláról mutatkozik meg, mint a világot megváltoztató, átalakító, a történelem menetét befolyásoló tényező. A szociológus számára a cselekvés az a folyamat, amelyben megnyilvánulhat az ésszerűség, ezért is érthetjük meg. A cselekvéstudomány azért is különösen fontos, mert a társadalom lényegi részét alkotják a közösségi funkciókként felfogott társadalmi intézmények, melyek egyéni cselekvések alkotta rendszerekből épülnek fel.³¹ A társadalmi jelenségeket Weber szerint úgy kell megmagyarázni, hogy megmutatjuk, miképpen erednek egyéni cselekvésekből. „A cselekvés, ha úgy fogjuk föl, hogy valaki ahhoz igazítja saját viselkedését, ami benne értelmé szerint érthető, számunkra mindig csak mint egyes személyek – egy vagy több személy – viselkedése létezik.”³²

A cselekvés vizsgálata során Weber négy típust különít el egymástól: cél- és érték-racionális cselekvést, emocionális és tradicionális.³³ Racionálisnak az első kettőt nevezi, az utóbbi kettő pedig annak határán, sőt, gyakran annak határán is túl van, amit „értelemhez” igazodó cselekvésnek nevezhetünk.³⁴ Ez utóbbi cselekvések tiszta formájukban ilyen módon nem minősülnek tudatosan tervezett, ésszerűen irányított viselkedési módoknak.

A cselekvés mint cselekvés, Webernél mindig intencionális, azaz mindig szándékosnak kell lennie, és irányulnia kell valamire. A cselekvés azonban mindig társadalmi kontextusba ágyazott. Értelmét, motívumait és céljait a közösségből meríti; a cselekvés mindig másokhoz igazodó cselekvés: lényegileg társadalmi cselekvés. „A társadalmi

27 Schluchter 1980, 10. o.

28 Shils 1987, 548. o.

29 Schluchter 1980, 10. o.

30 Shils 1987, 548. o.

31 A társadalom *egyik* lényegi része a társadalmi intézményrendszer, a *másik* pedig a társadalmi intézményeket működtető emberek.

32 Weber 1987, 44. o.

33 I.m., 53. o.

34 Uo.

cselekvés nem azonos a) többek egyforma cselekvésével, sem b) minden olyan cselekvéssel, amelyet mások viselkedése befolyásol.³⁵

Weber különbséget tesz az egyéni várankozásokhoz igazodó, szubjektív érték-racionális cselekvés, valamint a szigorú értelemben véve racionális cselekvés között, amelyenél az elvárások objektív érvényes tapasztalatokra vonatkoznak. Amennyiben a célok adottak, úgy a cselekvés csak eszközeiben lehet cél-racionális, míg a célok melletti döntés mindig érték-racionális. Míg a cél-racionális viselkedés a világ objektíve fennálló törvényszerűségeihez igazodva próbál meg valamilyen eredményt elérni, addig az érték-racionális magatartás tág értelemben vett „célja” egy meghatározott érték érvényre juttatása a társadalmi élet viszonyai között.

Weber megalkotva a cselekvés és a társadalmi cselekvés fogalmát, ezekből építkezik a továbbiakban. Az egymásra épülő fogalomdefiníciók segítségével alkotja meg a tudomány nyelvét és megmutatja azt is, hogy a fogalmilag tiszta, ideáltipikus esetben hogyan működne a társadalom egy-egy területe. A fogalmi konstrukciók közül kiemeli a racionális konstrukciókat, amelyeknek kitüntetett szerepet tulajdonít.³⁶ A tiszta konstrukciók a modern nyugati társadaloméhoz hasonló képet vetítenek elének, ahol az élet minden területe racionális elvek szerint van megszervezve. Ez a fogalmilag tiszta eset a valóságban természetesen így nem fordult elő, de a modern racionális nyugati társadalom áll az ideáltípushoz legközelebb. „Ennyiben – és nem szigorú történeti értelemben – a társadalmi világ ideáltipikus felépítése megfeleltethető annak is, amiről Weber a korábbi szövegekben mint a társadalom életének racionalizálódásáról beszélt. Akár fogalmi konstrukció, akár racionalizációs folyamat, egy dolog nem változott: a csúcst a nyugati társadalom jelenti.”³⁷

A racionalitás fogalmával Weber egy nagyon változatos jelenség-együttest szeretne lefedni. Az itt felvázolt definíciók formális keretet próbáltak adni ennek az általános jelenségnek, amelynek a valóságban nagyon különböző alakjai vannak. *Vallásszociológia* című írásában egyértelműen kimutatja a racionalizáció kibontakozásának menetét az egyes vallások típusait elemezve.

III. A vallástalan racionalitás vallásos gyökerei

A továbbiakban a racionalizálódás folyamatának a világképre gyakorolt hatásával szeretnék foglalkozni. Weber *Vallásszociológia* című írásában vizsgálja a racionalizáció folyamatát a vallás területén, itt veszi szemügyre a főbb vallások jellegzetességeit kiala-

35 I.m., 52. o.

36 Erdélyi 2003, 32. o.

37 Uo.

kulásuktól kezdve. Ahogy korábbi munkáiban, úgy ebben a műben is nagyon komplex módon, a lehető legtöbb oldalt vizsgálva közelíti meg a racionalizáció problémáját.

Weber ebben a művében a vallásos vagy mágikus cselekvés feltételeivel, hatásaival, megértésével foglalkozik és nem a vallás „lényegével” – ahogy az első fejezet elején ki mondja.³⁸ A vallási eszmék fejlődését követi nyomon a világgép-felfogásokból adódó problémákkal. Végig szem előtt tartja a vallások racionalizálódásának egyes lépéseit, különös tekintettel a vallásos világgép mágikus vonásaira. Annak ellenére, hogy nagyon alapos részletességgel írja le a keleti vallások világgépét, itt is a mű centrális kérdései közé tartozik a modern nyugati kultúra sajátosságainak megértése. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy melyek voltak azok a hatások, amelyeknek a következtében csak a modern nyugati világban teljesedhetett ki a világ varázs alóli feloldása, és hogy milyen befolyás hatására alakult úgy, hogy Keleten nem jött létre az életvitel teljes racionalizációja.

A fejlődés³⁹ kezdetén az egyes kultúrák egyaránt mágikus világgéppel rendelkeznek. Ekkor még a vallásos vagy mágikus cselekvés evilági rendeltetésű. A jó és hosszú élet reményéből fakad, nem kapcsolódik hozzá túlvilági várakozás.⁴⁰ Ez a fajta gondolkodás mágikus-szimbolikus tulajdonságokkal ruház fel tárgyakat, állatokat vagy embereket. Ebben a világgépben bizonyos dolgok vagy történések természetfeletti értelemre tesznek szert, meghatározó jelentőségűvé válnak a közösség számára, és érdekeinek a szolgálatába állíthatók. Weber szerint ez a fajta mágikus szimbolizmus a mitologikus világgépben éri el tetőpontját. A mágikus világgépben még egységben, egymás mellett élnek szellemek, istenek és emberek, nem történik meg e világ és túlvilág radikális szétválásztása. A tabuk jelentette tilalmak, valamint a mágikus praktikák révén az emberek az istenek közelében éltek, a transzcendens szférával való kapcsolatukat pedig a varázslat általi befolyásolás reményével lehetne jellemezni.⁴¹ A mágikus etikában még isteni parancsok sem jelentek meg, szabályokhoz igazodó cselekvés volt, amely nem szakadt el a mindennapi tennivalóktól; sőt, főleg gazdasági jelleggel rendelkezett, mint pl. az „esőcsinálás”.

A vallás akkor kezdett a természetes élettől elidegenedni, amikor a gazdaság, a jog, a művészet, a politika, a tudomány egyre inkább differenciálódtak. A növekvő rendszerezéssel és racionalizációs tendenciákkal a különböző istenek sokaságából hamar létrejött egy jól rendezett panteon.⁴² Megjelentek a túlvilágra vonatkozó legkülönbözőbb elképzelések és kezdett kialakulni paradicsom és pokol kettőssége is. A racionalizációs folyamat beindulásához tehát szükség volt arra, hogy a mágikus-monisztikus világgépet felváltsa a dualisztikus világgép.

38 Weber 2005, 9. o.

39 Fejlődésen továbbiakban a racionalitás kibontakozását értve.

40 I.m., 9. o.

41 Az alá-fölé rendeltségi viszony, és a varázslás helyetti istentisztelet, csak a racionális etika és metafizika megjelenésével veszi kezdetét.

42 I.m., 21. o.

Megfigyelhető, hogy minél racionálisabban gondolták el ezt a világot, annál erősebben tolodott el a remény a túlvilág felé. A mágikus elképzelések kiiktatása Weber szerint a protestantizmusban valósult meg a legteljesebben, de a zsidósággal vette kezdetét.⁴³ Az antik zsidóság és a protestantizmus puritán vonulatát kivéve szinte mindegyik vallás megtartotta szentek, hősök, speciális funkciókat betöltő istenek helyét.

A mágia hatalmának megtörésének és a racionális életmód kialakulásának Weber szerint egyetlen eszköze a racionális prófécia. A próféta – legyen az vallásalapító, vagy vallás-megújító – az addigi istenképzetet absztraktabbá, tehát a fogalmiság tekintetében racionálisabbá teszi, és időről-időre intézményszervezői szerepet is betöltött.⁴⁴ Ennek a fontosságát már a *Gazdaságtörténet* című művében is hangsúlyozza.⁴⁵ „Persze nem minden prófécia tudja megtörni a mágia hatalmát, de ha a próféta csodákkal és egyéb eszközökkel legitimálja magát, sikerülhet rést ütnie az áthagyományozott szent és sérthetetlen renden. A próféták föloldották a világot a varázslat alól, és ezzel megvetették a modern tudomány, a technika és a kapitalizmus alapjait.”⁴⁶

A központi kérdés tehát, hogy miért csak Nyugaton teljesedett ki a vallási racionalizáció az a folyamata, amely azután a protestantizmussal érte el tetőpontját, és Keleten mindez miért nem ment végbe. Ennek megértéséhez a vallások történeti változásait kell megvizsgálni, kimutatva a főbb különbségeket. Az első szempont a világhoz való viszonyuk. Innen nézve különösen fontosá válik a buddhizmus és a keresztény vallás, még hozzá abból a nézőpontból, hogy Schluchter szerint mind a két vallás jellemzője, hogy nem evilág-centrikus.⁴⁷ A hinduizmus és a dharmikus vallások többsége szerint a világ káprázat: Maja fátyla, semmi nem valóság abból, amit az ember érzékeivel tapasztal. A világ az indiaiak számára csupán egy állapot, amelyben a cél a Nirvánába való visszatérés. Úgy vélem, hogy Schluchter megállapítása, mely szerint a buddhizmus elutasítja a világot, csak megszorításokkal tartható; bár maga Weber is hangsúlyozta, hogy a régi buddhizmusban „a maga részéről minden cselekedet annak a mindig egyformán tehetetlen harcnak a terméke, amelyet minden kialakult és már csak ezért is mulandóságra ítélt élet a saját megsemmisülésre szánt létezéséért vív, azaz abból az életszomból fakad, amely a túlvilág utáni vágyakozásra... készítet”.⁴⁸ De épp azzal, hogy a világ szenvedés, amely-

43 Vö. Weber 2005, 319. o.

44 Vö. I.m., 64-65. o.

45 Weber 1979, 287. o.

46 Uo.

47 Szemben a kínai konfucianizmussal, ami azt tanítja, hogy ne forduljunk el a világtól, hanem épp ellenkezőleg, menjünk bele a világba, aminek egyik megnyilvánulása, hogy alkalmazkodjunk a világ személytelen rendjét kifejező taó-hoz. (Weber 2005, 319. o.) Schluchter értelmezésében ez a világigenlés (Weltbejahung) a fő ok, amely miatt nem alakul ki a feszültség (Weltabspannung), amely kikényszerítené a világ uralásának gondolatát (Weltbeherrschung), és mindezzel együtt a világ varázs alóli feloldásához vezethetne.

48 Weber 2005, 181. o.

től igyekszünk megszabadulni, a világ nagyon is valóságossá válik. A zen-buddhizmusban pedig a megvilágosodás gyakorlatilag elérhetetlen állapot, így azon van a hangsúly, hogy ebben az egyetlen világban olyan életpraxist alakítsunk ki, amely képes összhangot teremteni közöttünk és a környező világ, illetve a többi ember között. Weber szerint a buddhizmus leginkább a hellenisztikus, főleg a neoplatonista, esetleg a manicheus vagy gnosztikus megváltás tanokkal hasonlítható össze. A buddhizmusban, aki nem akar eljutni a Nirvánába, attól a Bhiksu⁴⁹ nem sajnál semmit, övé lehet az egész világ.⁵⁰ Ezzel Weber cáfolja Nietzsche ressentiment-sémájának a buddhizmusra történő alkalmazását. Weber szerint épp a buddhizmus mutatja meg, hogy a megváltás iránti szükségletnek van egy tisztán intellektuális forrása is,⁵¹ amely azon alapul, „hogy a szellem metafizikai szükségletei nem materiális eredetűek, nem anyagi szükség készíti a szellemet, hogy etikai és vallási kérdésekről töprengjen, hanem saját belső készítése van arra, hogy a világot értelemmel bíró kozmoszként ragadja meg, és állást foglaljon a világgal kapcsolatban.”⁵² Ez az igény az alapja Schluchter metafizikai-etikai racionalitásfogalmának.

A keresztény hagyományban megjelenik a világ elutasítása, amely a világtól való elfordulásban, a szerzetességben és az aszkézisben nyilvánul meg. Ezzel együtt megjelenik a világ uralásának az elve is. Isten a világot azért teremtette, hogy az ember használja és uralja azt.⁵³ A paradicsomban minden az ember rendelkezésére állt, amíg a bűnbeeséssel ez az ideális állapot meg nem szűnt. Az első emberpár megszegte az isteni parancsot, aminek következményeként kőkemény munkával, arca veritékével kell megkeresnie kenyérét. A keresztény hagyomány ezzel az ember bűnösségének a problémáját helyezte a középpontba. A buddhizmus pedig az ember mulandóságát, hiszen itt nemcsak a bűn és szenvedés alóli megváltás a cél, hanem az, hogy kikerülve a Karma kerekéből, megszabadulva a mulandóságtól, eljussunk a Nirvána örök nyugalmába.⁵⁴

Minden vallásban közös, hogy megpróbálják a szerencsétlenség jelenlétét és az értelmetlen emberi szenvedést összhangba hozni az igazságosságra vonatkozó természetes intuíciónkkal. A monoteista vallásoknál különösen nagy hangsúlyt kap ez a probléma, hiszen itt alapvető kérdéssé válik, hogy miképpen lehet összeegyeztetni egy mindenható, jóságos isten létét a világban tapasztalható rosszal. Különösen jelentősek a messianisztikus eszkatológiák amiatt, hogy a mindenkori kortársak felé fordulnak, hogy nekik vagy egy jövőbeli generációnak isteni visszatérést ígérjenek, ami véget vet a szenvedéseknek. A predestináció kálvinista tanát az teszi kifejezetten figyelemre méltóvá,

49 Buddhista szerzetesi (férfi) közösség.

50 Weber 2005, 147. o.

51 A negatívan privilegizáltak társadalmi helyzetén és a polgárság gyakorlati élethelyzetéből fakadó racionalizmusán kívül.

52 I.m., 147. o.

53 Genézis 1,28.

54 Weber 2005, 181. o. és 315. o.

tóvá, hogy az szándékosan nem oldja meg a teodícea problémáját.⁵⁵ Weber szerint a predesztináció eszköz arra, hogy középpontba kerüljön az érzületetika. „Az egész személyiség – nem pedig egy-egy cselekvés – van isteni választás folytán az örökkévalóság értékhangsúlyával ellátva.”⁵⁶ „Minél bensőségesebbé válik érzületetikai szempontból a megváltást ígérő vallásosság, annál mélyebb a feszültség közte és a világ realitása között.”⁵⁷

Schluchter értelmezése nyomán is a kérdés az indiai és a keresztény vallásnak a teodícea-problémára adott megoldáskísérletében keresendő. Keleten azért nem alakulhatott ki a modern racionalitás, mert ott azt tanították, hogy azáltal vonjuk ki magunkat a világban található rossz alól, hogy beletörődünk abba, ami adatott. Az indiai Karma tanítása szerint a világban található rossz, az érdek és a jósors, a vétkek és a balsors közötti esetleges kapcsolatból táplálkozó feszültség úgy ellensúlyozható, ha kivonjuk magunkat a földi javak és kudarcok forrása alól, és megadóan alávetjük magunkat a Karma törvényének. Ezzel feloldották a társadalomban kialakuló egyéni frusztrációkat, amelyek esetleges forradalmi megnyilvánulásokhoz vezettek volna, és ilyen módon ideológiailag stabilizálták a közösséget, kiiktatták a kasztrendszer felbomlását veszélyeztető ideológiai tényezőket. Azzal a gondolattal pedig, hogy minden racionális célra irányuló cselekvés, és bármiféle világi érdekhez fűződő kapcsolat – így a munka is – eltérít az üdvösségtől, egyúttal azt is megakadályozta ez a tanítás, hogy a modern értelemben vett racionális cselekvés, kialakulhasson.⁵⁸ A világból való kivonulás kontemplatív, és nem racionális alátámasztást kapott.⁵⁹

Volker Heins is hangsúlyozza azt a fő különbséget, hogy a buddhizmus elveti a racionális, célirányos cselekvést, és helyette az eksztatikus elmélkedés saját praktikáit kultiválja; amivel éppen ellenkező utat jár be, mint a Nyugat. Heins kiemeli azt az érdekességet is, hogy a buddhizmus a különféle konvencionális szabályaival és praktikáival, mint például azzal, hogy evés közben nem szabad csámcsogni, erős rokonságot mutat a jól nevelt intellektuális réteg mindennapi életfeltételeivel.⁶⁰ Weber szerint a nagy ázsiai vallások mindegyikére igaz, hogy azok értelmiségi alkotások.⁶¹ Másik példa erre a kínai konfucianizmus, amelyet Weber az aszketikus protestantizmus tipológiai ellentétének tart.⁶² „A konfucianizmus tehát az előkelő ember, a gentleman etikája.

55 Vö. Heins 2004, 44. o.

56 Weber 2005, 248. o.

57 I.m., 249. o.

58 I.m., 316-317. o. Sőt, nemcsak semmiféle racionális cselekvésre nem ösztönöz, hanem egyenest eltérít tőle.

59 Vö. Schluchter 1980, 20. o.

60 Heins 2004, 44. o.

61 Weber 2005, 150. o. A buddhista megváltást ígérő tan éppúgy, mint a dzsainizmus. A Védákon nevelkedtek és a konfucianizmus művelői is. Az elő-ázsiai manicheizmus és a gnózis is.

62 Heins 2004, 49. o.

Egészen határozottan rendi etika, pontosabban: egy előkelő, irodalmilag művelt réteg illemszabályainak rendszere.”⁶³ „A régebbi hinduizmus hordozója irodalmilag képzett, öröklődő kaszt volt ... A hagyomány hordozóiként csak védikus műveltségű brahmánok jelentették a teljes értékű vallási rendet.”⁶⁴

Az alsóbb társadalmi rétegekre általánosan elmondható, hogy nem jellemző rájuk a vallási beállítottság. „Az indiai vallásosság – legkövetkezetesebben a megváltást hirdető buddhista vallás – számára a paraszt vallási szempontból gyanús vagy egyenest kárhóztatott.”⁶⁵ A parasztság szinte mindenhol a tradicionális oldal képviselője, rendszerint megmaradnak az időjárással kapcsolatos varázslásoknál és az animisztikus mágiánál. A harcos nemesség és a többi feudális erő sem szokott a racionális vallási etika támaszává válni. Az olyan fogalmak, mint a bűn, a megváltás, a vallási alázat sérteni szokták ezeknek a rétegeknek a méltóságérzetét.⁶⁶ Ezzel szemben a „polgári” rétegeknél már változatosabb képet kapunk, ha a valláshoz való viszonyukat vizsgáljuk. Távolodva a társadalmi és gazdasági kiváltságokkal rendelkező rétegektől, egyre több nem tipikus vonás jelenik meg a vallási magatartásban. A patrícius kereskedők ellentétes magatartást tanúsítanak a vallásossággal szemben. Életük erőteljesen evilági beállítottságú, így nem jellemző, hogy valamilyen prófétikus vagy etikai vallásossághoz csatlakoztak volna. Minél kiváltságosabb helyzetben voltak, annál kevésbé mutattak hajlandóságot a túlvilág-centrikus vallásokkal szemben.⁶⁷ A kézművesség viszont már a kereszténység kezdetétől fogva tagja volt az új vallásnak. A kispolgárság gazdasági életvitele miatt is vonzódott a racionális valláshoz. Gazdasági feltételei ugyanis kiszámíthatók és célracionálisan befolyásolhatók voltak. Hittek abban, hogy „a megbízható munka és a kötelességteljesítés elnyeri jutalmát, sőt méltó jutalmat érdemel. A kézműveshez és a kereskedőhöz közel áll tehát egy etikailag racionális – a jóért jutalmat, a rosszért megtorlást kilátásba helyező viszonzásetika értelmében racionális – világszemlélet.”⁶⁸

Weber továbbá megkülönbözteti az elitvallást a tömegvallástól. Az indiai vallás esetében a brahmanok alkotják az elitréteget, az érinthetetlenek pedig a negyedik kasztot, a tömeget. Ennek a szétválászásnak a távoli analógiája például a középkori katolicizmusban is megtalálható, a papok és a nép megkülönböztetésével (annak ellenére, hogy Európában nem volt kasztrendszer). A Nyugat történetében ezt az ellentétet először a protestantizmus, majd a kálvinizmus számolja fel azáltal, hogy Luther szerint mindannyian papok vagyunk, nincs különbség az emberek között. Azzal, hogy lefordította német

63 Weber 2005, 158. o.

64 Weber 1982, 294. o.

65 Weber 2005, 108. o.

66 I.m., 110. o. A halál számukra mindennapi dolog, nem várnak mást, mint védelmet a gonosz varázslattal szemben. Akkor egyeztethető össze a lovagi rend érzésvilága a profétikus vallásossággal, ha ígéretci a hit harcosának szólunk.

67 I.m., 118. o.

68 I.m., 124. o.

nyelvre a Bibliát, megadta a lehetőséget arra, hogy mindenki maga olvassa a Szentírást; elősegítve ezzel az individualizáció folyamatát is. A Bibliafordítással párhuzamosan megjelent az anyanyelven történő misézés is, ami lehetővé tette a tömegek számára, hogy az istentisztelet valódi részeseivé váljanak. A protestantizmus ezzel hidat emelt tömeg és az elit közé.

A kálvinizmus a teodícea problémáját a már említett predestináció tanával igyekszik megoldani. Ez az új elem is kapcsolódik Kálvinnak a katolikus egyház elleni tevékenységéhez. Amennyiben Isten eleve elrendelte, hogy ki üdvözülni, nem lehet az egyéni sorsot például „bűnbocsátó cédulák” vásárlásával befolyásolni. „A kálvinista számára Isten kifürkészhetetlen, s minden bizonyonnyal jó oka van rá, ha egyenlőtlenül osztja el a vagyont, az embert pedig kizárólag a hivatásában végzett munka igazolja.”⁶⁹ Bár Isten előre eldönti, hogy ki üdvözülni, amit nem tudhatunk előre, de a szorgos munka az egyetlen módja, hogy valaki Istennek tetsző életet éljen, így a minél hatékonyabb munkavégzés vált a kálvinista ember életének céljává. A közösség minden egyes tagja számára követelménnyé vált a szakadatlan munka és a sikeres haszonszerzés, emellett pedig még a puritán életmód is. A vagyon megszerzése a protestáns ember szempontjából sohasem öncél, hanem annak az igazolása, hogy Istennek tetsző életet él. A protestantizmus pszichológiai ösztönzővé alakította a munkavégzést mint hivatást, mint a kegyelmi állapotról való bizonyosság legkiválóbb, sőt gyakran egyedüli eszközét.⁷⁰ Azzal, hogy az aszkézis a szerzetesi cellákból áttevődött a hivatás világába, és uralni kezdte az evilági erkölcsiséget, közreműködött abban is, hogy felépüljön a modern gazdasági rend hatalmas komplexuma.⁷¹

A vallási „varázslat alóli feloldás” része az általános racionalizációs folyamatnak, amelyet Weber intellektualizációs folyamatnak is nevez. „A világgép és az életvitel modern formában történő, egyszerre elméleti és gyakorlati átracionalizálásának volt egy általános következménye: minél inkább fejlett volt ez a sajátos átfogó racionalizálás, maga a vallás – a világgép intellektuális formálásának szemszögéből tekintve – annál inkább az irracionalitás szférájába szorult.”⁷² A teizmus fokról nézve, amikor a világot már valóban csak a világból magyarázták, mindenféle transzcendens segítők nélkül, a világ teljesen feloldottnak tűnik a varázslat alól.⁷³

Így a vallás a világgép intellektuális formálása, vagyis a modern tudomány szemszögéből nézve idegenül el leginkább az élettől. A világot az ember kezdetben úgy fogta fel, mint amelyben istenségek laknak; az érthetetlen jelenségeket mágikus erők-

69 I.m., 266. o.

70 Weber 1982, 283. o.

71 I.m., 287. o.

72 I.m., 311. o.

73 Azáltal, hogy e világ és túlvilág kettőssége megjelenik és a nem racionális átkerül a túlvilágra, a földi világ egyre inkább mentesül mindentől, ami eddig a „varázslatot” jelentette.

nek tulajdonították. A tudomány ezekre racionális magyarázatot ad, így a túlvilági erők szükségtelenné válnak.

A mágikus–szimbolikus, monisztikus világgépben még úgy tűnik, hogy empirikus tudás és képesség közt, éppúgy, mint a világ magyarázata körül, fennáll a mágikus tudás és a mágikus etika egysége. A világban a folyamatok nemcsak fennállnak, hanem jelentenek, szimbolizálnak is valamit. A dualisztikus világgépben viszont már problematikussá válik megismerés és magyarázat egymáshoz való viszonya. Az értékszféra egyedüli jogosultság alapján elkülönülnek; a tudomány hajlik arra, hogy a vallástól átvegye a totális világmagyarázat igényét.⁷⁴ A tudomány a világot önmagában megérthetőnek, önmagából magyarázhatónak tartja, így felőle nézve a vallás jobb esetben irracionális, tudománytalan világmagyarázattá, babonává degradálódik, rosszabb esetben a haladást tudatosan fékező, az embereket hatalmi érdekből tudatlanságban tartó és manipuláló ideológiaként jelenik meg. A tudomány szemszögéből nézve a misztikus élmény megragadhatatlan és közölhetetlen, így a diszkurzív-empirikus megismerés ellenében, és nem vele együtt gondolható el. Schluchter ezt nevezi a „feszültség”⁷⁵ fő forrásának.⁷⁶ A varázstalanítási folyamat a tudomány „szabadságharca” a vallással szemben; a tudomány eloldódik a vallástól és szembe helyezkedik vele, élet- és világellenes babonaként tüntetve fel az utóbbit. Schluchter úgy tekint a racionalizálódási folyamatra, hogy a társadalom különböző területei újra és újra kölcsönhatásba, majd ellentétbe kerülnek egymással. A protestantizmus katalizátorrá válik, elősegítve a modern gazdaság és a modern tudomány kialakulását, de a modern tudománnyal ellentétbe is került. Schluchter dialektikának nevezi ezt az ellentmondásokon keresztül történő fejlődést.

A varázstalanítás folyamata a vallás területén egy bizonyos ponton megáll, hiszen meg kell őriznie azt az előfeltevést, hogy van egy másik világ, egy transzcendens, isteni szféra. Ezzel szemben a tudománynak nincs szüksége Istenre, így ott a „varázslat alóli feloldás” maradéktalanul megvalósul, megszabadítva ezzel a világot a túlvilágtól. A vallás területén tehát ott áll meg a folyamat, ahol a protestantizmus végleg végez a mágiával⁷⁷ és a világon kívüli üdvkereséssel, s ezek helyett azt tanítja, hogy az embernek éppenséggel evilági hivatásában kell fáradoznia, módszeresen és racionálisan végezve munkáját.⁷⁸

74 Vö. Schluchter 1980, 33. o.

75 Schluchter a *Spannung* szót használja, amely elemzésében központi terminussá válik.

76 Uo.

77 A protestantizmus a katolicizmust megfosztja a mágikus-szimbolikus világgép maradványaitól és babonáitól. Ilyen például, hogy a protestáns templomokban nincsenek szentképek, vagy a már említett eukarisztiával kapcsolatos protestáns nézőpont, hogy nem ontológiailag Krisztus teste és vére az ostya és bor, hanem csak szimbolikus viszonyban áll vele.

78 Weber 2005, 320. o.

IV. A tudomány mint világnézet

Schluchter értelmezése szerint hozzátartozik a varázstalanítás folyamatához, hogy az újkorban ismét valamiféle monizmus alakult ki az átmeneti dualizmusból. Ahogy a mágiáról a megváltásvallásra való átmenetben a monizmus-dualizmus szembenállás, éppúgy a megváltásvallásról a racionális tudásra való átmenetben is a dualizmus és monizmus ellentéte nyilvánult meg. Hasonlóan ahhoz, ahogy a mágikus-szimbolikus világgépben az ember a folyamatok felett a mágia segítségével próbált uralkodni, ezt a „manipulatív”, világaluraló szerepet az újkorban a tudomány veszi át, ismét az e világra helyezve a hangsúlyt, kialakítva ezzel egy új egységes világgépet. Webernél bonyolultabbá teszi ezt a folyamatot, hogy épp a tudomány az, amely monisztikus megalapozottságú, de ami mégsem számít pusztán a vallási igény antitézisének, hanem maga válik vallássá. A tudomány azonban Schluchter értelmezésében nemcsak azt a célt szolgálja, hogy a varázstalanított világban a neki megfelelő racionalitással a gondolkodó tekintetbevételnek az egyetlen lehetséges módja legyen,⁷⁹ hanem igyekszik teljesíteni azt a feladatot is, hogy a világnak objektív értelmet adjon. Ezzel az igényével azonban teljesen keresztényi utat jár be. Így a tudomány azon munkálkodik, hogy a világ hallatlan életproblémáját elleplezze: kódosítás és nem felvilágosítás [Verklärung, nicht Aufklärung] a hivatása.⁸⁰ A helyesen értett racionális tudomány tehát nem képes arra, hogy mindent átfogó értelmet adjon az életnek. Felmerül a kérdés, hogy akkor mégis a megváltásvallás lenne a megoldás? De egyáltalán megfelelő keretként szolgál-e az istenközpontú dualisztikus világgép a varázstalanított világnak?

Weber számára sem a világnézet szintjére emelt racionalitás, sem a megváltásvallás nem ad olyan értelmet, amely a varázslat alól feloldott világ feltételeinek megfelelő lenne.⁸¹ Sem a dualista világgép istenközpontúsága, sem a monista, de immár racionális világgép emberközpontúsága nem tűnik megoldásnak. Weber számára a reflektálatlan világaluralás is csak egy fajtája a világból való menekülésnek. A világ a legalitás, de nem a moralitás világává válik. Schluchter értelmezése szerint szükség van egy dualisztikus emberközpontú világra. A dualizmus immár tudomány és erkölcsi világ közt áll fenn, a lét és a kellés közti viszonyról van szó. (Weber kantianizmusa bukkan fel itt, az egyik oldalon az erkölcsi értékek világa, másik oldalon a természet világa áll). Ez a dualizmus húzódik meg a racionális természetű világ, ahová az emberi társadalom is tartozik, és az erkölcsi értékek világa között. A végső kérdés így Schluchter szerint Webernél is etikai kérdéssé válik, nevezetesen előáll az a feladat, hogy miképp alakítható ki a varázslat alól feloldott világnak megfelelő, adekvát élet-

79 Vö. Schluchter 1980, 34-35. o.

80 I.m., 35. o.

81 A világnézet szintjére emelt racionalitás azzal, hogy a végsőkig abszolutizálja a technológiai életideált, a megváltásvallás pedig abszolutizálja a vallásos odaadást, és ennél fogva világból való menekülést jelent. Vö. Schluchter 1980, 36. o.

stílus. Mi határozza meg a cselekvést egy ilyen világban: vajon a siker vagy a cselekedetnek a „legyen” etikai normája szerinti egyedi értéke? A hatékonyság vagy az egyedi érték? Különbséget tehetünk így egyfelől sikerorientált felelősségetika és a szándék helyességét megkövetelő érületetika között. A felelősségetika maximálisan alkalmazkodik a varázstalanított világ egyedi törvényeihez, míg az érületetika elutasítja. Weber igazából egyik mellett sem döntött. Sem a világtól való menekülés, sem a világhoz való alkalmazkodás nem oldja meg a varázstalanított világ értelemproblémáját. A tudomány világuralása szemben áll a monoteista és politeista vallások transzcendens gondviselésével. Weber nem dönt, véleménye szerint az egyén feladata az, hogy válasszon. Schluchter értelmezése szerint Weber így dualista emberközpontúságot hirdet. A varázslattól megfosztott világ problémáját úgy oldja meg, hogy nála megmarad az immanens világmagyarázat, a világot önmagából magyarázó tudományos világgép; a dualizmust a világon belülre helyezi – de ezzel együtt megőrzi azt a feszültséget is, amelyet ez a dualizmus hagyományos formájában keltett. Ez a feszültség mutatkozik meg a modernitás kellemetlen szorongásában és abszurdítás-élményében is.⁸²

Weber kulcsszövege a modernitás problémájához *A tudomány mint hivatás* című írása. Ebben a művében az élet értelmességének a problémáját a tudomány szempontjából vizsgálja meg. A modern korra a tudomány befejezi a varázslat alóli feloldás folyamatát, végleg „leszámolva” a vallási szférával, amely a teljesen irracionálist jelenti a tudomány racionalitásával szemben. Ám a tudomány nem képes megoldani az élet értelmességének problémáját az egyén szemszögéből.

Weber korára már megkérdőjeleződött a klasszikus történelemfilozófia haladásba vetett hite. Elődei sorában olyan filozófusokat találunk, mint Kierkegaard, Marx és Nietzsche.⁸³ Így felmerülhet a kérdés, hogy a weberi racionalizálódási folyamat mennyiben tekinthető értelmes haladásnak, van-e nála tényleges előrelépés. Annyiban természetesen igen, amennyiben a racionalizálódó világban javul az élet minősége, hatékonyabbá válik a munka a gazdaságban, tehát úgy tűnik, hogy általa kedvezőbb állapotba kerülünk. Ez a kérdés azonban megfogalmazódik a tudomány szemszögéből is, ahonnan nézve már korántsem problémamentes a válasz.

A tudomány mint hivatás előadásszövege megjelenése után rögtön vitát váltott ki. Többek közt Ernst Robert Curtius, Erich von Kahler, Ernst Troeltsch és Max Scheler is azonnal megírták a válaszukat Weber írására. Scheler úgy jellemezte, hogy megrázó dokumentuma egy egész kornak, amely szenved attól a Kantra visszanyúló állapottól,

82 Camus úgy fogalmazta meg az abszurd alapérzést, hogy a metafizikai és teológiai rendszerek összeomlása után alakult ki, amikor már csak egy középpont és világosan megismerhető célmeghatározás nélküli univerzum létezik.

83 Kierkegaard-nál nem igazán beszélhetünk haladásról, ő főleg vallási-etikai dimenzióból közelíti meg a problémát. Nietzsche szerint az ember értékteremtő lény, magunk adunk értelmet az életnek, mi értékelünk. A történelemből annyi a hasznos, amennyi az élet számára értékes. Marxnál pedig a munka az érték forrása, az ember saját életének az értéke is a munkájában van.

hogy korlátokba ütközik a metafizikának és az objektív világrend megismerésének tartalmi lehetősége. Scheler ellenvetése azon alapult, hogy Weber lemond a filozófia valódi értelméről, és nemcsak mint aktuális teljesítményről, hanem egyáltalán mint az ember lényegéhez tartozó megismerési módról is.⁸⁴ (Azaz Scheler szerint Webernél a filozófia többé már nem jelent a létezéshez való kitüntetett viszonyulási módot.) Abban az időben, amikor a különböző filozófiai iskolák elsősorban egységesség és a szellemi élet törvényei után kutattak, Weber megnyilatkozásai nem tűntek filozofikusnak, sokan egyszerű relativizmusnak értelmezték. Filozófiai körökben egy új értékszintézis utáni vágy uralkodott, így nem tetszett a kortársak többségének *A tudomány mint hivatás* következtetése. „A világot racionalizáló, intellektualizáló s mindenekelőtt a varázsától megfosztó korunknak az a sorsa, hogy éppen a végső és legfenségebb értékek a nyilvánosságból visszahúzódtak vagy a misztikus életnek a világtól távoli birodalmába, vagy pedig az egyének közvetlen kapcsolatainak testvériességébe.”⁸⁵

Mindezek tükrében mi lesz a tudomány *hivatása* az élet szempontjából? *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művében Weber külön fejezetet szentel a *hivatás* [Beruf] szó etimológiájának, amelybe máig vallásos felhangok vegyülnek. A reformáció idejében, Luther bibliafordításában vált fontos terminussá és terjedt el világi használatra is. Luther fordítása során kétféle értelemben használta a hivatás szót. Egyfelől az Isten által örök üdvösségre való elhivatás értelmében (itt tisztán vallási fogalomról van szó), és a „tarts ki hivatásodban”⁸⁶ tehát a mai, pusztán evilági értelemben is.⁸⁷ Luther volt tehát, aki meghonosította a hivatás szó világi használatát. A reformáció ezzel – a katolikus felfogással szemben – hatásosan növelte az evilági, hivatás szerint végzett munka erkölcsi presztízsét, és az érte járó vallásos jutalmat.⁸⁸

Weber a modern világ összefüggésében a *hivatás* szót teljesen világi értelemben használja. A köznapi értelemben vett foglalkozást érti rajta, mint fogorvos vagy pincér, amelyet hajlamból, véletlenül vagy gazdasági okokat szem előtt tartva választunk, s amelynek többé már nincs köze a belső elhivatottsághoz.⁸⁹ Aki a tudományt, mint hivatást választja, annak tehát nem kell a világ egészéről is ítéletet alkotnia, mint korábban a filozófusnak. A modern korban, a tudományok specializálódásának következtében, a filozófiai is csak egyike lett a szaktudományoknak. Vagyis aki a tudományt hivatásszerűen akarja művelni, annak szakosodnia kell; pontos és meghatározott tudással rendelkező szakembernek kell lennie. Tudományos munkájával pedig a haladás

84 Schluchter 1996, 67. o.

85 Weber 1998, 154. o.

86 Sírák könyvének, a Szeptuagintából származó szavait, amelyet korábban munkának fordítottak, Luther hivatásnak fordítja. Weber 1982, 92. o.

87 I.m., 91-92. o.

88 I.m., 103. o.

89 Vö. Löwith 1988, 424. o.

menetébe kell illeszkednie. Ez különbözteti meg a tudományos munkát a művészet-től. A művészet, amely beteljesülés, ebben az értelemben tehát sohasem múlható felül. Nem mondhatjuk, hogy Homéroszt felülmúlta volna Dante vagy Shakespeare. Ezzel szemben a szakembernek nemcsak a sorsa, hanem a célja is az, hogy meghaladják.⁹⁰ A tudományos munka értelme éppen az, hogy minden válasz új kérdések sorát veti fel, és ez a haladás a végtelenségig megy tovább. Ebben a kontextusban merül fel a tudomány mint hivatás értelmének a problémája. Weber, mielőtt megkísérelné a válaszadást, azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mit jelent a gyakorlatban az intellektuális racionalizálódás a tudomány és a tudományhoz igazodó technika révén.⁹¹ Semmiképp sem azt, hogy jobban ismernénk létezésünk életfeltételeit, mint egy indián, hiszen például legtöbbünknek fogalmunk sincs arról, hogy mitől indul el egy villamos. A racionalizálódás Weber számára azt jelenti, hogy számítással elvileg minden dolgot uralni tudunk; továbbá a „tudhatnám, ha akarnám” mozzanatát is; azt tehát, hogy a felhalmozott tudás szóban forgó részei elvileg bárki számára hozzáférhetőek. A tudomány és általa a technika fejlődése azonban csak a hatékonyabb munkavégzést teszi lehetővé, de az élet értelmének kérdésére aligha adhat választ. Ismét a már említett problémával találkozunk, azzal tehát, hogy a varázstól megfosztott világban, a világnézet szintjére emelt racionalitás nem válaszolja meg az egyéni élet értelmességének kérdését. Van-e egyáltalán értelme a haladásnak a gyakorlati és technikai megfontolásokon túl?

Ebben a kontextusban merül fel Tolsztoj kései műveinek központi gondolata. Tolsztoj az egész modern tudományostechnikai civilizációra nemet mondott,⁹² szerinte a kultúremler számára értelmetlen jelenséggé vált a halál, hiszen az egyes emberi élet is a végtelenbe tartó haladás részévé válik. A modern ember nem úgy hal meg, mint a régi idők parasztja vagy Ábrahám; vénen és étellel telten. A kultúremler csak ráunhat az életre, de nem kaphat tőle teljességet, hiszen számára az élet csupán valami ideiglenes, amiből semmi végérvényes nem származhat. Számára értelmetlen adottság a halál, és Tolsztoj szerint ebben rejlik a kultúremler paradoxona: mivel a halál értelmetlen, ez az értelmetlenség áthatja a kulturális életet is, a maga halandó mivoltával.⁹³ A minél nagyobb mértékben intellektualizálódó kultúremler sohasem érheti el az élet teljességét, mert ez a teljesség túl van azon, amit elvileg elérhet. Így az értelmetlenség tűnő világgal szemben természetes szükségletéből kifolyólag mégis állást kell valahogy foglalnia; ennek az állásfoglalásnak a szükségessége a modern ember egzisztenciális problémája, amit a modernitásban érzett szorongás is jelez.

90 Weber 1998, 137. o.

91 Uo.

92 Tolsztoj élete vége felé, érzékenyen tapasztalva, hogy milyen hatalmas társadalmi szenvedés veszi körül, abbahagyta az írást, és társadalmilag hasznosabb tevékenységre szóllított fel, mint kitalált történetek elmesélése.

93 Weber 1998, 139. o.

Weber, mielőtt saját választ adna a tolsztoji problémára, feltesz egy másik kérdést. Mi a tudomány hivatása az emberiség életének egészében? És mi az, amitől értéke van?⁹⁴ Ezzel a kérdéssel egyetemes síkra tereli a kultúremler értelem-problémáját. Összehasonlítva a régi korokkal, amikor még az egyetlen igazság keresése volt a tudomány feladata – mint Platón *Államának* híres barlanghasonlatában,⁹⁵ vagy a reneszánsz ember számára,⁹⁶ illetve a protestáns és puritán befolyás alatt álló kutatóknál, akiknél a tudományos munka az Istenhez vezető utat jelentette –, Kant kritikája révén gyökeresen megváltozott a helyzet. Míg a racionalizált, vallásos világkép integráns részeként a tudomány egyike volt azoknak a forrásoknak, melyekből a hívő ember a maga életének az értelmét merítette, addig a modern korban pontosan ellenkező a tudományos munka hatása, ugyanis ez a munka éppen azt sugallja, hogy a világnak nincs értelme. Egyetemes nézőpontból tekintve tehát nem ad értéket az életnek. Weber ismét átfogalmazza a kérdést, s bár az egyes ember egzisztenciális problémájára még nem adott választ, a „mit tegyünk” kérdéssel morális síkra tereli a dilemmát. Ám a tudomány hivatásként erre a kérdésre sem képest választ adni. Milyen értelemben nem képes erre? Természetesen abban az értelemben, hogy Weber számára a tudománynak objektívnek és értékmentesnek kell lennie. A tudomány sohasem adhat világnézetet, ahogy azt az *Objektivitás*-tanulmányban kifejti. „A mérlegelést lezáró döntés persze már nem lehet tudományos feladat, hanem az akaró ember dolga, aki a saját lelkiismerete és személyes világnézete szerint mérlegel, és választ a szóban forgó értékek között. A tudomány abban segíti, hogy tudatára ébreszti annak, hogy minden cselekvés – és a körülményektől függően természetesen a nem-cselekvés is – következményei révén állást foglal bizonyos értékek mellett, és ezzel – amiről ma oly szívesen elfeledkeznek – rendszerint másokkal szemben. A választás az ő dolga.”⁹⁷ A tudomány csak a célról képes dönteni, de az értékeket nem fogja tudni rangsorolni. *A tudomány mint hivatásban* a tudomány „haszna”, hogy egyrészt technikai ismereteket nyújt, amivel egyre kiszámíthatóbbá és tervezhetőbbé tudjuk tenni az életet, másrészt megadja a gondolkodás módszereit. A legfőbb értelme pedig a tisztázottság. A tudomány tehát a konzekvenciák tisztázását és a gyakorlati következmények felmérését szolgálja. Ám a maga eszközeivel nem képes döntéseket hozni: „Az egyetemi előadótermek ma már csak a szakszerű képzéssel rendelkezők szakszerű oktatómunkája során fejtenek ki igazán értékes hatást, s ezért

94 Uo.

95 A görögök számára az igazi tudomány, az igazi léthez való utat jelentette. Az igazságot a barlanghasonlatban a nap, a Jó ideája szimbolizálja, ahová a filozófusnak el kell jutnia, majd meg kell próbálnia másokat is elvezetni hozzá.

96 A reneszánszban a tudomány, a racionális kísérletezéssel a természet valódi megismerését szolgálta, ami egyben az Istenhez vezető utat is jelentette. Kopernikusz, Kepler, Galilei és a többi természettudós meg volt arról győződve, hogy Isten a világot matematikai pontossággal alkotta meg és a természetben Isten mutatkozik meg, ha jól olvasnak a Természet könyvében.

97 Weber 1998, 10-11. o.

itt az intellektuális becsületesség az egyetlen sajátos erény, amelyet neveléssel ki lehet alakítani.”⁹⁸ Weber ugyanis azt az álláspontot képviseli, hogy minden egyes embernek magának kell meghoznia az élet végső, nagy kérdéseire vonatkozó döntéseit; és ez a feladat túlmutat az egyetemi oktatásban végbemenő szakképzés keretein. Ellene van, hogy a katedráról jövő sugalmazások felmentsék a hallgatót az alól, hogy a saját lelkiismerete szerint hozza meg döntéseit, oldja meg problémáit.⁹⁹ A szakképzésnek ennek ellenére Weber nagy jelentőséget tulajdonít, de csak a gondolkodás fejlesztése szempontjából, ami abban segít, hogy önfegyelemre neveljen és az erkölcsi beállítottságot is alakítja.

A tudomány így nem válaszol a „*mit kell tennem*” szubjektív-etikai kérdésére, és nem oldja meg a modernitás szorongató egzisztenciális problémáját sem. Löwith szavaival kifejezve: „Az igazság, amiről tudományosan gondolkodó emberek beszélnek, nem valami titokzatos lét leleplezése, hanem épp a tudományos haladással varázstalanított világ nyilvánvaló titok nélkülsége.”¹⁰⁰

V. Értékmentés a varázsát vesztett világban

Weber nem ad egyenes választ a „*mit kell tennem*” kanti kérdésére. Mégis hol kell keresnünk a szerző saját megoldási kísérleteit? Nem kapunk tehát valamennyire is megnyugtató és eligazító választ arra vonatkozóan, hogy mi a teendőnk a varázslat alól feloldott modern világban, ha helyesen akarnánk cselekedni? Vajon a racionalizáció palackból kiszabadult szelleme, egy minden tényt és jelenséget bekebelező és megemészítő varázslat alóli feloldás visszavonhatatlanul kiöl a világból minden nem evilágít? Hiszen a szigorú értelemben vett erkölcsi értékek és normák szintén nem evilágból való. Az embernek, mint erkölcsi személynek fogalmát nem kaphatjuk meg a világ valamely empirikus tematizációjából. A világ, amelyből az egyetemes racionalizáció varázslatot feloldó éthosza kivon mindent, amit nem meríthetünk magából ebből a világból, nem enged meg a szó klasszikus értelmében vett etikát, csupán az emberi együttélés minél optimálisabbá tételének egyfajta szabályrendszerét. Ennek értelmében a jutalmazások és büntetések különböző konkrét mechanizmusainak a leírásával az emberi konfliktusok a lehetséges minimumra szoríthatók, és az emberi viszonyok a leginkább harmonikusá tehető.

Ez utóbbi hangozhat mégoly csábítóan is, mégsem szolgál a szó szigorú értelmében vett értékkel, hiszen nem etikai elv. Egyszerű szabályozás-elméleti elv, amely azt mondja ki, hogy hogyan szoríthatók a minimumra az emberek közötti összetűzések,

98 Weber 1980, 70. o.

99 I.m., 70. o.

100 Löwith 1988, 424. o.

illetve a társas élet hogyan tehető a legelőnyösebbé az egyes egyedek szempontjából, a boldogságnak adott szempontok szerint definiált fogalma mellett. Ebben az esetben akkor csupán egyfajta érték-semleges humán-etológia alkothatná a jövőt. A transzcendens hatalmak varázsa alól feloldott világban, mint a vallás távoli utóképpé halálra volna ítélve az etika is? Lehetséges ilyen pesszimista olvasat is. Mindenesetre Weber olvasata másnak tűnik. Álláspontja végső soron a kantianizmushoz kötődött – kritikáinak ellenére is, vagy inkább azzal együtt, amit helyenként a kantianus etikával szemben kifejtett.¹⁰¹ Az etikának, az egyes ember nézőpontjából, mindaddig van értelme és jelentősége, ameddig van értelme különbséget tenni *lét* és *kellés* között. Ameddig tehát értelmesen beszélhetünk arról, hogy az egyes ember cselekedhetett volna máshogyan is, mint ahogyan cselekedett, vagyis amíg nem tekintjük az embereket pusztá gépezeteknek, melyek nem többek egy átfogó közösség-szabályozó mechanizmus lehetséges és aktuális alanyainál.

A hangsúly az *egyes* emberen van. Weber azt sugallja, hogy az egyetemi oktató tulajdonképpen feladata éppen abban állna, hogy hallgatóit rábírja, hogy maguk döntenek azokról az etikai normákról és értékekről, melyek szerint életüket élni kívánják. „Ha tehát értjük a dolgunkat (amit most fel kell tételeznünk), akkor az egyént kényszeríthetjük vagy legalább segítjük abban, hogy számot vessen saját tevékenységének végső értelmével.”¹⁰² Ez a hozzáállás azonban már maga is egy igen erős és alapvető jelentőségű normát feltételez: az egyéni szabadság tiszteletét. A szerző nem mondja ki, de a sugalmazás végig jelen van vonatkozó fejtegetéseiben: engedd, hogy a másik maga döntse el, milyen normák szerint akarja élni a maga világát. És ez már egy jól körülhatárolható közösség- és állam-modellt is maga után von: egy olyan szerveződést, mely nem írja elő tagjai számára, hogy melyek azok az egyetemese értékek, amelyekben hinniük kell, és amelyek szerint élniük kell, hanem az értékválasztást az egyén szabad döntésére bízza. Ez nyilvánvalóan azzal a megkötéssel jár, hogy az egyes embernek nem szabad a másik embert önállóságában megsértenie, és nem viselkedhet a közösség létére – bárki által jól belátható módon – veszélyesen.

Ha *A politika mint hivatás* végének fejtegetéseit vesszük az érzület- és felelősség-etika összefüggéseiről, akkor még konkrétabb iránymutatásokat is kaphatunk. Politika és etika egymást kizárni látszanak. Azonban a politika csak egy bizonyos fajta etikát zár ki: a Hegyi Beszéd etikáját, az erőszakot radikálisan elvető, nem evilágból való elvekből felépülő érzületetikát.¹⁰³ A politika azonban hangsúlyozottan az evilági cselekvésre vonatkozik. Aki nem evilági elvek szerint él, az hamarosan el is tűnik ebből a világból – feltéve,

101 Ld. pl. Weber 1998, 202-204. o. Így van ez függetlenül attól, hogy *A politika mint hivatás* végén szereplő bírálólat célpontját, az érzületetikát, mennyire nyilvánítjuk Kant saját álláspontjának. A kritika nyilvánvalóan célozza Kant etikáját is.

102 Weber 1998, 151. o.

103 I.m., 199. o.

hogy nem oltalmazták olyanok, akik viszont evilági elvek szerint élnek. Vagyis akik élnek az erőszak eszközeivel – az erőszak, ami sajnos nagyon is szerves része ennek a világnak. Az államnak, létének végső garanciájaként mindig rendelkezésére áll az erőszak, a kényszerítés eszköze. Az erőszak azonban nem lehet végső eszköz – az állam fennállása nem lehet végső, önmagában való cél. Úgy tűnik, hogy egy végső számadásban érületetika és felelősségetika egymásra utaltakként jelennek meg.

De miféle érületetika is? Hiszen abból is sok van – az abszolút etika kategorikus imperatívuszokból felépülő normarendszert jelentene, de ezek az imperatívuszok esetről-esetre változhatnak. Ahány ember annyiféle érület, szándék és cél. És általánosságban is: minden vallásra, vallási áramlatra, a humanizmus vagy a tradicionalizmus minden egyes változatára jut egy abszolút etika. (Weber szóhasználatának megfelelően itt szinonim fogalmakként kezelem az „abszolút” etikát és az „érület”-etikát). A célok tehát nagyon is különbözhetnek. Viszont nem lehetséges amorális politikai mozgalom, az abszolút etikától teljesen mentes párt vagy politikus. A politikai szociológia szélsőséges jelenségének kell tekintenünk a bármiféle végső céltól mentes, a szó szigorú értelmében véve „elvtelen” bürokratát, aki csak parancsot hajt végre. A politikus „szolgálhatja a nemzet vagy az emberiség szociális, etikai, vagy kulturális, evilági, vagy éppen vallási céljait, vezérelheti a – bármilyen értelemben vett – haladásba vetett hit vagy éppenséggel hűvösen elutasíthatja e hitet, vélheti, hogy valamely eszmét szolgál, vagy ezt elvileg elutasítva a mindennapi élet külsődleges céljait – valamilyen meggyőződésének mindig kell lennie. Máskülönbén tényleg igaz az, hogy a teremtményi hitványság átka nehezedik még a külsőleg erőteljes politikai sikerekre is.”¹⁰⁴

A célok lehetnek tehát mégoly változatosak is, és Weber látszólag nem mond véleményt a tekintetben, hogy melyiket tartja helyénvalóbbnak vagy kívánatosabbnak. Megkövetel viszont egy valamit, ami nyomban behatárolja a választható abszolút etikák palettáját is: a politikai racionalitást, a következményekért viselt felelősség értelmében. A politikusnak, amennyiben a politikának mint hivatásnak adekvát módon meg akar felelni, nem csak az előbb tárgyalt értelemben abszolút etikája, vagyis végcéljai kellenek hogy legyenek, hanem felelősségetikája is. A tanulmány vége felé ezt olvassuk: „Színigaz: a politika a fej dolga, de bizonyosan nem csak a fejé. Ebben az érületetika híveinek teljesen igazuk van. Azt viszont, hogy az érületetika vagy felelősségetika szerint kell-e cselekedni, illetve hogy mikor melyiket kell követni, senkinek sem írhatjuk elő.”¹⁰⁵ De ha egy lépésnyire eltávolodunk a szövegtől, a szerző szándéka eltéveszthetetlen: a politikában a kettő a legszorosabban összetartozik, és a politikai cselekvésben – optimális esetben – a kettő bensőségesen összefonódik és áthatja egymást. Egyébként csak szemellenzős bürokratákkal vagy csak a maguk

104 I.m., 197. o.

105 I.m., 207. o.

jó szándékára és jóhiszeműségére hivatkozó romantikus lelkekkel találjuk magunkat szemben. És a társadalom egyikkel sem jár jól.

Nem elég, ha kantianusokként azt hangoztatjuk, hogy „Gyémántként ragyog a jó-akarát fénye!” Hegel nyomán mindig hozzá kell tennünk azt is, hogy „Felelősök vagyunk tetteinkért, *tudnunk* kell, hogy mik lesznek a következmények”. A politikának, ha több akar lenni általános normákra mutogató, üres beszédnél, mindig kell lennie egy sajátos, az éppen aktuális célkitűzéseknek megfelelően tájékozódó, átfogó és alapos episztémikus alapjának. Vagyis mindig fel kell vázolni a várható társadalmi hatások és következmények hálóját. Politikusként mindenképpen felelősök vagyunk döntéseink hatásaiért. De ha elkészítjük az adott politikai akciók hatástanulmányait a jelenlegi közgazdasági, szociológiai (és egyéb) kutatások aktuális eredményeinek alapján, akkor legalább elmondhatjuk, hogy ilyen és ilyen ismeretek szerint ezekre és ezekre a következményekre számítottunk – és ilyenkor még mindig van rá esély, hogy döntéseink rosszul alakulnak. Racionális kalkuláció híján azonban a kudarc esélye megsokszorozódik, s a siker úgyszólván a szerencse dolga lesz. A felelősség is lehet érzülettől, szenvedélytől áthatott (sőt, Weber szerint annak is kell lennie),¹⁰⁶ de az érzület nem homályosíthatja el a következményekért viselt felelősséget. A politikai cselekvésben így kapcsolódik össze érzület és felelősség, ugyanazzal a súllyal.

Nézzük meg az általánosabb probléma-összefüggést, amelybe Weber gondolatai beleágyazódtak. A szerző szerint tehát a varázsától megfosztott világ a technikai racionalizáció uralma alatt mégsem veszti el végérvényesen etikai jellegét. Az embernek lényegi tulajdonsága az értékadás és értékalkotás képessége. Ebben a tekintetben hiba volna alábecsülni Nietzschének Weber számára való jelentőségét. Azon számos pontok egyike, melyek mentén Weber Nietzschéhez kapcsolódott, az értékadás aktusának az ember lényegi lehetőségeként való értelmezése volt. A probléma azonban az, hogy a technikai racionalitás elidegenítő–eldologiasító módon embertelenné teszi a világot, vagyis megfosztja attól, ami addig azt jellegzetesen emberivé tette. Az emberfeletti hatalmak és – utóbb – az egyetemes értékek jellegzetesen emberi képzeteire gondolok itt. Olyan általános kérdés volt ez, mely benne volt annak a kornak a levegőjében, melyben Weber élt és alkotott. Ez a kihívás a kor valamennyi jelentős gondolkodójából kikényszerített ilyen vagy olyan típusú megoldási kísérletet.

Egy régi perzsa népmese szerint volt egy gonosz dzsinn, aki felébresztője kívánságait úgy teljesítette, hogy az a kívánságot tevő emberre nézve a lehető legrosszabbul teljesüljön, s ha ezt az áldozat túlélte volna, akkor utána a dzsinn hatalma alatt állott.

106 I.m., 208. o. „Vizsont mérhetetlenül megrendítő, ha egy érett ember – mindegy, hogy éveit tekintve öreg vagy fiatal –, aki valóban és teljes lelkével átérzi a következményekért viselt felelősséget, és a felelősség etikáját követve cselekszik, egy ponton így szól: «Itt állok, s nem tehetek másként.»”

A huszadik század sok gondolkodója szerint a természettudományos-technikai racionalitás is ilyen hatalommá vált: egy palackból kiszabadított szellemmé, akinek életre hívója többé nem parancsolhatott, viszont aki – szabadítója ellenőrzése alól kikerülve – végérvényesen hatalma alá vonta kiszabadítóját. Különféleképpen értelmezték ezt a racionalitást, és magát azt a módot is, ahogyan létezésünket eluralta; de ezek az értelmezési módok egymással végső soron „rokoni hasonlóságban” álltak, és a legkülönbözőbb megoldási kísérleteket hívták elő.

Webernél magából a tudományból nem fakadhat – a szó eredeti értelmében vett – *etikai* érték. Ehhez szerinte az ember sajátos értékalkotó képességére és tevékenységére van szükség. A technikai racionalizálás és racionalizálódás végső soron az ember ellenőrzése alatt tartható. Az ember – bár ez nyíltan nem kerül kimondásra, azért mégis egyértelműen kiolvasható – önmagában vett cél, a tisztelet tárgyát kell hogy képezze. Az *etika* lesz tehát itt az a tevékenység és szféra, amely gátat szabhat annak, hogy az ember a technikai uralhatóság és manipuláció egyszerű tárgyává degradálódjék.

Felhasznált irodalom

- Erdélyi Ágnes 2003. *A társadalmi világ ideáltípusos felépítése*. Typotex, Budapest.
- Germer, Andrea 1994. *Wissenschaft und Leben*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Gurevics, Aron 1974. *A középkori ember világhépe*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Heins, Volker 2004. *Max Weber zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg.
- Löwith, Karl 1988. Max Webers Stellung zur Wissenschaft. In *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber*. J.B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, Stuttgart.
- Schluchter, Wolfgang 1980. Die Paradoxie der Rationalisierung. In *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang 1996. Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf. In *Unversöhnte Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang 1998. Die Sondererscheinung des okzidentalischen Rationalismus. In *Die Entstehung des modernen Rationalismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Shils, Edward 1987. Max Weber and the World since 1920. In Wolfgang J. Mommsen and Jürgen Osterhammel (szerk.) *Max Weber and His Contemporaries*. Allen & Unwin, London.
- Weber, Max 1979. *Gazdaságtörténet*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Weber, Max 1982. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest.
- Weber, Max 1987. *Gazdaság és társadalom 1*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Weber, Max 1988. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Mohr, Tübingen.
- Weber, Max 1991. *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart.
- Weber, Max 1998. *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Weber, Max 2005. *Vallásszociológia*. Helikon Kiadó, Budapest.

Sik Domonkos

2006-ban végeztem az ELTE szociológia szakán. Jelenleg az ELTE filozófia szakán végzős, az ELTE Szociológia Doktori Iskolájában másodéves hallgató vagyok, emellett az Erasmus Kollégium tagja. A közölt tanulmány egy tágabb kutatási programba illeszkedik: az állampolgári szocializáció mechanizmusainak elemzésére szolgáló kritikai mércét igyekszem kidolgozni, elsősorban Habermas társadalom- és demokráciaelméleti műveire támaszkodva.

Sik Domonkos

◀ Tudatosítás és terápia

Az alábbi tanulmányban a habermasi társadalomelmélet egy immanens problémájának erdek nyomába. Habermas álláspontja szerint alapértelmezésben a társas cselekvések koordinációját a közös életvilág biztosítja. Amennyiben ez problematikussá válik, akkor külön cselekvés-koordinációs mechanizmusra lesz szükség, melynek legracionálisabb módja a kommunikatív cselekvés (továbbiakban KCS). Minthogy maga a KCS is társas cselekvés, ezért a fenti állítások rá is vonatkoztathatók. Megeshet, hogy nem állnak közös életvilág talaján, hogy nem osztoznak közös életformában a közösen cselekedni szándékozók, és maga a cselekvés-koordináció – tehát a KCS – koordinációja is problematikussá válik. A *kommunikatív cselekvés koordinációja* című tanulmányban ezt a problémát körvonalaztam (Sik 2008).

Összefoglalva a dolgozat eredményeit, elmondható, hogy mivel Habermas álláspontja szerint két tetszőleges életvilág nem inkommenzurábilis (racionalitásuk, vagyis nyitottságuk felől összevethető), ezért a KCS-koordináció az életvilágok racionalitásának közrelítéseként, az eltérő racionalitási fokok közti különbség minimalizálásaként, vagyis a kevésbé racionális életvilágú fél racionalizálásaként képzelhető el. Az életvilágok racionalitása közti különbség minimalizálását az említett dolgozatban a „tudatosítás” fogalmával jelöltem meg. Egyúttal felvázoltam a fogalom kidolgozásának menetét is, melynek első lépése a tudatosítás fogalmának a pszichoanalitikus terápia felőli körbejárása.

Jelen tanulmányban erre teszek kísérletet. Elsődleges forrásul az 1968-ban íródott *Megismerés és érdek* (továbbiakban MÉ) című könyvre támaszkodom. Tanulmányom három egységre tagolódik. Az első szakaszban a MÉ gondolatmenetét tekintem át, hogy pontos képet kapjunk arról, milyen kontextusban tér ki Habermas a pszichoanalízisre. A második szakaszban a pszichoanalízisre vonatkozó gondolatait és a „teória és praxis” közti feszültség kapcsán támadó kritikákat rekonstruálok. Végül rátérek arra a kérdésre, hogy milyen tanulságokkal szolgál a pszichoanalízis a tudatosítás-problematika számára.

1. A MÉ gondolatmenete

A MÉ a habermasi életművön belül az „első főmű”, vagy „első nagy szintézis” szerepét tölti be. A kötetben Habermas a hatvanas években folytatott, elsősorban metodológiai indítatású kutatásait foglalja össze, egyben leszűrve a pozitívizmus-vita¹ tanulságait. A mű

1 A pozitívizmus vitához lásd: Papp (1979), illetve az értékmentesség problémája szempontjából Némedi (2000a) tanulmányát.

fő tézise egyetlen mondatban összefoglalható: „radikális ismeretelmélet csak társadalom-elméletként lehetséges” (Habermas 2005: 7). A MÉ-ben Habermas megmutatja, hogy kizárólag a társadalomelméleti optikán keresztül tárul fel megismerés és érdek kapcsolata, mely kapcsolat elemzése minden elmélyült ismeretelmélet alapja. Ezen kapcsolat fel nem ismerésének, az ismeretelméletek szükségszerű kisiklásának történeteként (egy nagyívű önféltreértés-történetként) mutatja be Habermas az ismeretelméleti indíttatású filozófiák történetét. Ennek megfelelően elméletstratégiai eljárása azonos logikát követ a mű nagy részében. Minden egyes tárgyalt szerző esetében azt mutatja meg, hogy miként és miért nem jutottak (juthattak) el megismerés és érdek összefüggésének felismeréséhez.² Az ismeretelméletek történeti áttekintésével Habermas célja az, hogy e félreértések tanulságát leszűrje és meglépje az elődei által elmulasztott lépést: reflektáljon megismerés és érdek a különböző tudományokban eltérő kapcsolatára és szisztematikusan bemutassa a különböző lehetséges „megismerés-érdekeket”. A megismerés-érdekek elemzésének hozadéka, hogy a kritikai társadalomtudományok megismerés-érdekük révén elhatárolhatókká válnak mind a természet-, mind a szellemtudományoktól.

1.1. Hegel Kant-kritikájától Marx Hegel-kritikájáig

Habermas gondolatmenetének³ kiindulópontja Hegel Kant-kritikája. Hegel szerint a kriticizmus úgy akarja a megismerőképesség határait megvonni, hogy közben elfelejti: maga is megismerés. Vagyis a kritikai filozófia nem reflektál saját előfeltevéseire. Pontosan ezeket az előfeltevéseket hozza felszínre Habermas szerint *A szellem fenomenológiájában* Hegel (Habermas 2005: 11-12). Az előfeltevések feltárásához – ahogy Hegel kifejti a *Bevezetésben* – a megismerő tudatnak saját kialakulási-összefüggéseit kell átvilágítania (Hegel 1979: 50-51). Kant adottnak veszi a kész megismerő szubjektumot, annak kialakulását nem vizsgálja meg. Hegel a kész szubjektumhoz képest előzetes állapotban lévő szubjektum fogalmához lép vissza. Az ebben az értelemben vett szubjektum önreflexió révén válhat önmaga számára átláthatóvá. Egy radikális ismeretelméletnek ezért nulladik

2 Weiss János a MÉ recepcióját elemző tanulmányában idézi Lobkowiczot mint aki a habermasi eljárás elé görbe tükröt tart: „Minden egyes gondolkodóról kiderül, hogy elképzeléseit nem tudta következetesen kifejteni és félreértette a saját intencióit, ha nem a saját koncepciójának egészét, vagyis röviden szólva végül nem azt mondta, amit Habermas szerint mondania kellett volna.” (Weiss 2005: 266). Persze a habermasi eljárást kevésbé ironikusan jellemezhetjük úgy is – Wessely Anna nyomán – mint a tartalmi szintről mindig egy formális szintre való váltást (Wessely 1997). Ebben az értelemben a MÉ-ben sem történik más, mint a konkrét elméletektől, azok formális előfeltevéseikhez való visszalépés és erről a pontról végrehajtott (meta)kritika.

3 A MÉ gondolatmenetének – dolgozatotól eltérő perspektívájú – ismertetését több tanulmány is kimerítően tárgyalja. A habermasi életműbe ágyazva vizsgálja Felkai (1993: 177-200) és McCarthy (1978: 53-91), a kritikai bázis problematikája felől Némédi (2000b: 180-187).

lépésben ezt az önreflexiót kell elvégeznie, átláthatóvá kell tennie saját geneziséét. Az első két kritikában Kant az ész két különböző fogalmával dolgozik: az elsőben a tudat egységével, a másodikban a szabad akarral azonosítja. Ennek megfelelően egymástól elkülönítve tárgyalja az ésszerű megismerést és az ésszerű cselekvést. Azonban ez a megkülönböztetés elveszti magátólértetődőségét abban a pillanatban, amint a kritikai tudatra is mint egy *művelődési folyamat*⁴ eredőjére tekintünk. A művelődési folyamat során a tudat reflektál önmagára, és az önreflexió révén „széttöri bejártott életformájának dogmatikáját”, torzításmentesen ismer önmagára. Ez azonban nem azt jelenti, hogy teljes mértékben elfordul attól, ami volt (az eredeti életformától), hiszen „az új belátása éppen a régi tudat forradalmi legyőzésének tapasztalatában áll” (Habermas 2005: 21).⁵ A régi olyatén meghaladása, mely során azt hermetikusan leválasztjuk az újról, nem meghaladás, hanem a probléma szőnyeg alá seprése. A művelődési folyamat lényegi jellemzője a „megszűntetve megőrzés”: az, hogy annak során a művelődés alanya (a szellem) önmaga maradjon mindvégig (a szellem identitása folytonos legyen).

Mínthogy a tiszta és a gyakorlati ész csak a kritikai tudat számára válik szét egymástól, és mivel a kritikai tudat egy művelődési folyamat eredője, ezért joggal állapíthatjuk meg, hogy a kritikai előtti állapotban lévő tudat számára tiszta és gyakorlati ész még egységet alkot. A kritikai tudathoz képest előzetes fenomenológiai tapasztalat során tehát tiszta és gyakorlati ész nem választható szét egymástól. Mint láttuk, annak megmutatásához, hogy a kritikai tudathoz képest előzetes tudat számára (ezt írja le Hegel fenomenológiai tapasztalatként) még egységes az ész, egyedül a – folyamatos reflexiók révén dialektikus pályát befutó – művelődési folyamat fogalmára kellett támaszkodnunk. Mínthogy a fenomenológiai tapasztalat során ezen kívül nincs semmi további biztos pont (vö. maguk a transzcendentális meghatározások is ennek során alakulnak ki), ezért a fenomenológiai tapasztalat megismerése – radikális ismeretelmélet – a művelődési folyamat megismerése révén történhet (Habermas 2005: 22). *A szellem fenomenológiájában* Hegel pontosan ennek a feladatnak a kidolgozására tesz kísérletet, igaz Habermas (és Marx) szerint magát a kidolgozást elvéve.

Habermas Hegel olvasata egy immanens Kant kritika álláspontjából indul ki. Azonban Hegel saját céljának nem az ismeretelmélet radikalizálását tekintette. Úgy gondolta, hogy a fenomenológiai tapasztalat beágyazódik a szellem abszolút mozgásába, ezért a fenomenológiai vizsgálódás szükségképpen spekulatív tudomány (a szellem önreflexiója), mely spekulatív tudomány abszolút tudáshoz vezet, és ezáltal feleslegessé teszi az ismeretelméletet (Habermas 2005: 22). Habermas szerint Hegel posztulálja az abszolút tu-

4 Ennek a folyamatnak megkülönböztethető mind Hegelnél, mind Habermas-nál egy történelemfilozófiai aspektusa (nembeli művelődés) és szocializációs aspektusa (egyéni művelődés).

5 Hegel ezt így fogalmazza meg: „a mindenkori credmény, amely nem igazi tudásból adódik, nem lehet üres semmi, hanem szükségképpen mint *annak* tagadását kell felfogni, *aminek eredménye*; oly eredmény, amely azt tartalmazza, ami igaz van az előző tudásban” (Hegel 1979: 55).

dás lehetőségét, illetve mibenlétét, és gondolatmenetét ez a mozzanat tévútra viszi. Marx metakritikájára úgy tekint, mint ami erről a tévútról az ismeretkritika radikalizálásának útjára történő visszatérés lehetőségét rejti magában.

Marx a *Gazdaság-filozófiai kéziratok*ban a spekulatív tudomány révén elérhető abszolút tudás lehetőségét kétségbe vonja. Álláspontja szerint nem tartható sem a természet „szellem másíkjává” való lefokozása, sem pedig a spekulatív önreflexiónak a megismerési folyamatban betöltött – a lefokozásból következő – primátusa (Habermas 2005: 26). Minthogy a tudat pusztán spekulatív önreflexiója nem nyújt kielégítő választ az önkonstitúció kérdéseire, ezért Marx szerint a természetet mint nem csupán látszólag, hanem ténylegesen külsődlegest kell tekinteni, amelytől a szellem önkonstitúciója függ. E materialista állásfoglaláson túl Marx álláspontját az különbözteti meg igazán a többi hasonló állásponttól, hogy a semleges érzékelő–megismerő szubjektum helyett egy, a természettel folyamatos anyagcserében lévő, ahhoz adaptálódó, azt kisajátító szubjektumból indul ki. Emiatt válik különösen érdekessé Habermas számára. Hiszen egy ilyen módon felfogott szubjektum megismerési folyamatai nem érdek-semlegesek, hanem összefüggenek a tevékenységével. Habermas azt hangsúlyozza, hogy a munka fogalma Marxnál ismeretelméleti kategóriává lép elő: a munka során egyfelől a társadalmi életet, másfelől „a tárgyak és tapasztalatok lehetséges objektivitásának transzcendentális feltételeit termeljük újra” (Habermas 2005: 29).

Ebben az értelemben a munka során zajlik le az egyén és a nem önkonstitúciója, vagyis Marxnál a munka folyamata lép a hegeli „művelődési folyamatok” helyére. Így Habermas szerint a munka marxi fogalma helyiértéke szerint az idealizmus szintézis-fogalmának felel meg. Azonban míg Kant, illetve Hegel szintézis-fogalma a transzcendentális szubjektum aktusaként, illetve az abszolút szellem mozgásaként írható le, addig Marx munkafogalma egy történetileg kialakult szubjektum egyszerre empirikus és transzcendentális teljesítményeként. A munka mint szintézis nem gondolati teljesítmény, hanem cselekvés. Éppen ezért Marxnál – szemben Kanttal és Hegellel – nem a formális logika kritikája (gondolkodás-kritika), hanem a politikai gazdaságtan bírálata (vagyis egy kritikai társadalomelmélet) tölt be az ismeretelmélet szempontjából fundamentális szerepet (Habermas 2005: 31-32).⁶

A fenti interpretáció Habermas szerint nem pusztán azt mutatja be, hogy milyen pontokon haladja meg Hegel a kanti ismeretkritikát, majd Marx a hegeli fenomenológiát, hanem arra is rámutat, hogy hol húzódnak a marxi koncepció határai. Habermas megkülönbözteti egymástól Marx elemzéseinek kategoriális és materiális síkját (Habermas 2005: 51). Kategoriális síkon Marx az önkonstitúciót termelési folyamatként ragadja meg.

6 Noha ezen a ponton még korántsem látszik a habermasi gondolatmenet kifutása, azonban az a fentiekből már most érzékelhető, hogy miért gondolja Habermas „radikális ismeretelmélet csak társadalomelméletként lehetséges”.

Az önkonstitúció történetét pedig ennek megfelelően az instrumentális cselekvésként felfogott munka történeteként. Ebben a kontextusban – az egyre szervezettebb munkán keresztül – a lehetséges emancipáció csak mint a (külső) természeti erőktől való felszabadulás tárgyalható. Matriális síkon kilép ebből az instrumentálisan leszűkített keretből és az önkonstitúciót olyan társadalmi gyakorlatként értelmezi, melyben munka és interakció együttesen szerepel. Ezen a síkon az önkonstitúció története az emberek munkája és e munkával összefüggésben lévő társadalmi viszonyok (osztályviszonyok), intézmények párhuzamos történeteként kerül bemutatásra. Ebben a kontextusban az emancipációt is differenciáltabban ragadja meg Marx. Míg a természettől való felszabadulás kulcsa a munka, addig a (belső) társadalmi viszonyok elnyomó tendenciáitól való felszabadulás kulcsa az elnyomásmentes intézmények, melyek biztosítéka az uralommentes kommunikációs gyakorlat (Habermas 2005: 52).⁷

Mínt hogy a belső elnyomó tendenciák szükségszerűen megjelennek a többlettermék megjelenésével (annak elosztása kapcsán), Habermas szerint csakis a marxi matriális síkon megjelenő munka és interakció⁸ egységként felfogott társadalmi gyakorlatból kiinduló társadalomelmélet képes az önkonstitúció kérdéseit megválaszolni. Csakis úgy lehet a radikális ismeretelméletet kidolgozni, ha a megismerő tudat művelődési folyamat általi genezisét oly módon világítjuk át, hogy e folyamat munka és interakció, valamint nembeli (történelmi) és egyéni (szocializációs) vetületét egyidejűleg szem előtt tartjuk. Egy ilyen értelemben vett radikális ismeretelmélet a kritika formáját ölti. Nem pusztán „bevezetés a tudományba” (mint ahogy Hegel tekintett a *Fenomenológiára*), hanem maga is része az önkonstitúciónak (Habermas 2005: 60).

Ennek tükrében bírálja Marxot Habermas, amiért *A politikai gazdaságtan bírálata*-ban a munkára redukálta a társadalmi viszonyokat és ezzel elszalasztotta azt a lehetőséget, hogy differenciáltan ragadja meg az önkonstitúció folyamatát (Habermas 2005: 52-53). Az, hogy kategoriális elemzéseiben a munkára redukálta az önkonstitúció folyamatát, elfedte Marx elől a radikális ismeretelmélet kritika jellegét. Ehelyett természettudománynak tekintette az emberről szóló tudományt. A megismerés és

7 Fontos hangsúlyozni, hogy Habermas tulajdonképpen pályája során megingathatatlan volt abban a felfogásban, hogy annak eldöntésére, hogy egy intézmény elnyomó-e, csakis az érintettek hivatottak. Ezért hivatkozik itt is az intézmények végső legitimációs forrásaként az uralommentes kommunikációra. A 70-es évek politológiai tanulmányainak (elsősorban a *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* kötetre gondolok) és a *Faktizität und Geltung* fényében egyértelműnek tűnhet ez az álláspont, azonban ahogy arra több tanulmány is felhívja a figyelmet, egyáltalán nem az. Így például Némedi Dénes felveti, hogy mivel a MÉ gondolatmenete a pszichoanalízis gyakorlatára fut ki, könnyen elképzelhető lett volna egy olyan megoldás is, melyben a nem hamis tudatú, éppen ezért terapeutaként azonosított központi párt („élcapat”) és nem pedig a hamis tudatú, s ezen az alapon betegként azonosított nép a legitimáció hordozója (Némedi 2000b: 189).

8 Munka és interakció problematikája Habermas első – a MÉ-vel záruló – alkotói szakaszának egyik központi témája, mely a KCSE duális társadalomelméletében él tovább (vö. Felkai 1993: 60-82, McCarthy 1978: 16-40).

érdek viszonyát feltáró radikális ismeretelmélet perspektívájából tekintve Marx szerepe – Hegelhez hasonlóan – az ismeretelmélet önmegszüntetéséhez való hozzájárulásként értelmezhető. Azzal, hogy csak megkezdték, de sikertelenül fejezték be a kanti kriticismus bírálatát a pozitívizmus térnyerését is előkészítették (Habermas 2005: 61-62).

1.2. Metodológiai kitérők: pozitívizmus, pragmatizmus, historizmus

„A reflexió tagadása ugyanis *nem más*, mint a pozitívizmus” – jellemzi sommásan a pozitívizmust Habermas (Habermas 2005: 7). A korábbi fejezetek értelmében ezzel azt mondja ki, hogy a pozitívizmus zárójelbe tette az ismeretelmélet elmélyítésének irányába mutató hegeli és marxi belátásokat. A pozitívizmus lemond a megismerő tudat akár fenomenológiai-logikai (Hegel), akár kritikai társadalomelméleti (Marx), akár bármely egyéb formájú reflexióval történő átvilágításának igényéről. A megismerés alapjainak tisztázása helyett a megismerést a tudományok teljesítményének tekinti. Ebben az értelemben a pozitívizmus „előre menekül”, az ismeretelméletet a metodológiában oldja fel. A pozitívizmus mindezt olyan hatékonyan hajtotta végre, hogy a tudományok önértelmezésének monopol meghatározójává vált. Így a meghaladására törekvő elméletek sem a hegeli-marxi tradícióhoz nyúltak vissza, hanem a metodológia által megszabott térben mozogtak. Ennek megfelelően a pozitívizmussal szemben kritikus kísérletek a megismerő tudat önreflexiója helyett a tudomány önreflexióját tűz(het)ték ki célul maguk elé (Habermas 2005: 65).

Két olyan szerzőt elemez Habermas részletesen, akik a természettudományok illetve a szellemtudományok átvilágítását elvégezték: Charles Peirce-t és Wilhelm Dilthey-t. Peirce a természettudományokat a pragmatikus filozófiai tradíció talaján állva vizsgálja meg. A természettudományos kutatást vezető érdek, ami meghatározza a kutatási folyamatban a valóság transzcendentális alapjait, Habermas Peirce-olvasata szerint „a technikai rendelkezésre vonatkozó érdek”. Ez azt jelenti, hogy a természettudományos kijelentések érvényessége az instrumentális cselekvések során igazolható: amennyiben hozzájárulnak e cselekvések sikeréhez, annyiban érvényesek (Habermas 2005: 123-124). Dilthey a szellemtudományokon Peirce-hez hasonló elemzést hajt végre. Habermas szerint a szellemtudományok kutatását meghatározó érdekként az adott kulturális tradícióba, életpraxisba tartozó egyének és csoportok önmegértését, valamint a különböző kulturális tradíciókhoz tartozó egyének és csoportok idegen-megértését azonosíthatjuk Dilthey írásai

alaján. Ebben az értelemben gyakorlati megismerés-érdek vezeti a szellemtudományokat (Habermas 2005: 160-161).⁹

A fenti megismerés-érdekeket Peirce és Dilthey műveiből Habermas hámozza ki. Álláspontja szerint azonban Peirce és Dilthey – feltéve, hogy következetesen végigvitték volna programjukat – maguk is beláthatták volna, hogy a tudomány önreflexiója (metodológiai átvilágítása) végső soron csakis mint radikális ismeretelmélet hajtható végre. Ami azt jelenti, hogy metodológiai szempontból is elkerülhetetlen a megismerő tudat önkonstitúciójának átvilágításához való visszatérés. Habermas azért állítja, hogy mind Peirce, mind Dilthey számára nyitva állt ez a lehetőség, mert szerinte mindketten eljutottak addig, hogy egy életösszefüggésre (technikára és életpraxisra) vezessék vissza a kutatási folyamatot (Habermas 2005: 126, ill. 157). Szembesültek tehát azzal a problémával, hogy a metodológia végső soron csakis az életösszefüggés alapján magyarázható. Azonban ennek ellenére sem tudtak kilépni a metodológiai keretből. Nem tettek radikális ismeretelméleti vizsgálódás tárgyává az életösszefüggés önkonstitúcióját (Habermas 2005: 172).

Végső soron Habermas szerint a marxi tanulságokhoz kell visszatérnünk. A pszichoanalízis ennek megfelelően a Hegeltől Marxig tartó ismeretelmélet-kritika kontextusában kerül Habermas látóterébe (ezért tartottam fontosnak részletesebben rekonstruálni a vonatkozó gondolatokat). A radikális ismeretelméletet, az instrumentális és kommunikatív folyamatokra visszavezetett önkonstitúció – kritikai társadalomelmélet keretei közötti – átvilágításaként kell megalapozni. Habermas szerint ezt az átvilágítást a MÉ megjelenéséig egyetlen tudomány sem végezte el. Elsődleges célja éppen ezért a feladat elvégzésére alkalmas kritikai társadalomelmélet meghatározása. A meghatározás módja: e társadalomelmélet megismerés-érdekének feltárása. Ezen a ponton válik érdekessé számára a pszichoanalízis. Ugyanis a pszichoanalízis megismerés-érdeke szerint a természettudományoktól és a szellemtudományoktól egyaránt különbözik (se nem technikai, se nem gyakorlati a megismerés-érdek, ami vezeti). Ugyanakkor maga a pszichoanalízis nem reflektál metodológiailag önmagára, ezért nincs tudatában saját megismerés-érdekének (Habermas 2005: 188). Így adódnak a kritikai társadalomelmélet meghatározásának lépései. Első lépésként a technikai és a gyakorlati megismerés-érdekek mellett Habermas felmutat egy harmadik megismerés-érdeket a pszichoanalízist elemezve. Második lépésként pedig megvizsgálja, hogy ez a megismerés-érdek alkalmas-e a radikális ismeretelmélet szerepét is betöltő kritikai társadalomelmélet meghatározására.

9 Thomas McCarthy hívja fel arra a figyelmet, hogy a technikai és gyakorlati megismerés-érdekek lefedik az antropológiai értelemben közvetlenül kimutatható megismerés-érdekeket, amennyiben ezek lefedik a társadalmi gyakorlat egymásra nem redukálható elemeit (munka és interakció) vezérlő érdekeket. Ebből kifolyólag a Habermas által keresett ezektől független megismerés-érdek csak mint származtatott érdek képzelhető el (McCarthy 1978: 92-93).

2. A pszichoanalízis recepciója a MÉ-ben

A freudi pszichoanalízisre úgy tekint Habermas, mint „a megzavart és eltorzult művelődési folyamatok számára kidolgozott interpretációs keretre”, mely segítségével e művelődési folyamatok „egy terapeutikusan vezérelt önreflexió révén normális pályára teherelhetők” (Habermas 2005: 169). Ahogy az idézetből is kiderül, Freudot mint a Hegel és Marx által megkezdett, a pozitívizmus által félbeszakított, majd Peirce és Dilthey által metodológiai szinten rehabilitált önreflexió út folytatóját mutatja be. Azonban Freudnak az ismeretelmélet-történetbe való beillesztése nem problémamentes.¹⁰ A pszichoanalízis ugyanis, minthogy alapvetően nem elmélet, hanem terápia, nem közvetlenül szolgál tanulságokkal a radikális ismeretelmélet számára: a pszichoanalízisből ki kell bontani ismeretelméleti hozadékait.

2.1. A pszichoanalízis megismerés-érdeke

A pszichoanalízis első látásra az interpretáció eseteként írható le: az analízis – akárcsak a dilthey-i megértés – a páciens élettörténetéből indul ki. Az elmesélt élettörténetről mind Freud, mind Dilthey tudta, hogy nem feltétlenül tükrözi a ténylegesen megtörténteket, hiszen az emlékezet óhatatlanul torzít. Ennek megfelelően mindketten szükségesnek tartották az életrajz kritikai elemzését. Ezen a ponton azonban kettéválnak útjaik: míg Dilthey azt gondolta, hogy az élettörténet már a vizsgálódások végső tárgya, mely mögé nem lehet visszamenni, addig Freud ezt nemcsak lehetségesnek, hanem egyenesen megkerülhetetlennek tartotta. Dilthey, álláspontjának megfelelően az életrajz torzításoktól való megtisztítását a szövegkritika és a hermeneutikai megértés segítségével látta kivitelezhetőnek. A Dilthey által javasolt módszerek osztoznak abban az előfeltevésben, hogy a nyelvhasználat mindig tudatos. Feltételezik, hogy minden szöveg mélyén rekonstruálható egy intencionális bázis, amely egyúttal meg is érthető. A megértés során semmi más feladata nincs az értelmezőnek, mint hozzáférni ehhez az intencionális bázishoz (a hermeneutikai kör segítségével). Az ily módon elképzelt hermeneutikai vizsgálódás a kihagyásoknak és torzulásoknak nem tulajdonít megkülönböztetett jelentőséget. Azokra pusztán mint az emlékezet, vagy a kulturális csatornák diszfunkcióira, vagyis külső torzulásokra tekint és nem differenciálja őket (Habermas 2005: 190).

A pszichoanalízis ezzel szemben abból indul ki, hogy az életrajzként elmondott szöveg soha nem pusztán tudatos nyelvhasználatot tükröz. Azt nem pusztán külső,

10 Olyannyira nem, hogy Habermas talán a legsúlyosabb kritikákat – melyek bemutatására később térünk rá – éppen ennek kapcsán kapta. Ugyanakkor problematikussága mellett a Frankfurti Iskola tradíciójának a kezdetektől fogva szerves alkotóeleme Marx és Freud gondolatainak összekapcsolása, éppen ezért azt sem mondhatjuk, hogy Habermas ilyen irányú törekvése forradalmian új lenne.

hanem belső tényezők is torzítják. Vagyis Freud differenciálja a torzításokat, ezáltal jelentéssel ruházta fel őket. Abból fakadóan, hogy a torzításoknak is jelentést tulajdonít, már nem pusztán a szöveget létrehozó intencionális bázis rekonstruálásának, hanem ezen intencionális bázis mögöttes (tudatalatti) tartalmainak azonosítását is a megértő feladatának tekinti. Ezen mögöttes tartalmak közvetlenül nem hozzáférhetőek a páciens számára, ezeket a terapeuta segítségével tudja csak feltárni, méghozzá a kettejük között zajló kommunikáció során (Habermas 2005: 191). Ebben az értelemben a pszichoanalitikus terápia során a terapeuta – reflexiója – és a páciens – önreflexiója – elválaszthatatlan egymástól. Csakis közösen érthetik meg a páciens (erre a kérdéskörre a későbbiekben még részletesen visszatérek).

A terápia során Freud természetesen a neurotikus gyógyítását tartotta szem előtt. Elsősorban elfojtott tudattartalmakat keresett, mely elfojtások tüneteinek az elvétéseket tekintette.¹¹ Úgy gondolta az elvételek hátterében minden esetben olyan meg nem oldott belső (pszichés) konfliktusok állnak, melyek a beteg számára sem hozzáférhetőek, vagyis melyek az önreflexió elől is el vannak fedve (Habermas 2005: 197). Ezek a pszichés konfliktusok minden esetben az interiorizált társadalmi intézményrendszer (felettes én) és az ennek keretein belül megvalósíthatatlan vágyak (ösztön én) között alakulnak ki. Minthogy a beteg önmaga számára sem tudja tudatosítani ezeket, ezért zárja ki őket a nyilvános kommunikációból is. A terapeutára ebben a kommunikációs helyzetben azért van szükség, mert ő képviseli a nyilvánosságot: azáltal tudatosítja a páciensben az elfojtott tudattartalmakat, hogy nyilvánosan kimondja (az álomfejtés eredményeként), vagy kimondatja őket (a terápiás beszélgetésben). Ezzel a tettel a páciens az önmagáról alkotott jelentés átértelmezésére motiválja. Az átértelmezés folyamata pedig nem más, mint a saját emlékeinek – az újonnan nyert optikán keresztül történő – átvilágítása, más szóval önreflexió (Habermas 2005: 201).

A pszichoanalízis fenti leírásában kitüntetett szerepe van annak, hogy a terapeuta önreflexióra motiválja a beteget. Ha pusztán közölné vele megfigyeléseit még nem történne semmi, ettől a beteg belső konfliktusai nem oldódnának fel. Azokat csakis önmaga oldhatja fel, mégpedig az önreflexió során. Így a pszichoanalízis nem definiálható az önreflexióra való utalás nélkül. Az önreflexió során a beteg önmagáról való jelentésének megváltoztatását Freud „átdolgozásnak” nevezi. Az átdolgozást hangsúlyozottan egy hosszútávú kognitív tanulási folyamatként kezeli. A tanulási folyamat kompenzatorikus szerepet tölt be. Ennek során olyan reszocializáció zajlik le, melynek célja az elhibázott művelődési folyamatok korrigálása (Habermas 2005: 203-204).

11 Ahogy azt Habermas is jelzi, ahhoz, hogy az elvételeket azonosítani tudjuk, szükségünk van a nyelv normális működésének szisztematikusan elméletére. Ilyen elméletet Freud nem dolgozott ki, és a MÉ-ben Habermas is csak utal rá (Habermas 2005: 209-210). A KCSE formális pragmatikai elemzéseit tekinthetjük e terv realizálásának.

Habermas szerint a pszichoanalízis leírásának ezen a pontján válik megragadhatóvá annak megismerés-érdeke. A pszichoanalízis során terapeuta és páciens érdeke egybeesik: ez nem más, mint a páciens önreflexiója (önkonstitúciójának átvilágítása). Ennek megfelelően a pszichoanalízis megismerés-érdeke az önreflexióra irányul. A pszichoanalitikus terápiát azon feltételek megteremtésének érdeke vezeti, melyek között a beteg önátvilágítása lehetővé válik. A pszichoanalízis megismerés-érdeke ennek megfelelően se nem technikai (a feltárt tudás érvényessége nem igazolható egy instrumentális cselekvés-összefüggésben), se nem pusztán gyakorlati (nem hermeneutikai megértés). A megismerést vezető érdek itt maga a megismerő tudat átvilágítása. Ebben az értelemben az önreflexiót vezető érdek az ész veleszületett érdeke (Habermas 2005: 175). Habermas szerint a filozófia történetében Fichte fogalmazta meg a legegységelműbben az ész eredendő célját, az önátvilágítás általi felszabadulást (kanti értelemben „nagykorúvá” válásra való törekvést). E felszabadulás pedig nem más, mint a saját dogmatikus függőségétől való megszabadulás (Habermas 2005: 182-184). Az önreflexió folyamatát vezető érdeknek ennek megfelelően Habermas emancipatorikus megismerés-érdeknek nevezi.

2.2. Az emancipatorikus megismerés-érdekű társadalomelmélet

Freud végső soron nem ismerte fel, hogy a pszichoanalízist emancipatorikus megismerés-érdek vezeti. Ő maga alapvetően természettudományként tekintett elméletére és azt sem tartotta kizártnak, hogy egyszer neurológiai magyarázatban oldódik majd fel. Azonban ezen önértelmezés nem tartotta vissza attól, hogy vizsgálódásait szociológiai, kultúraelméleti irányba terjessze ki. Freud szociológiai perspektívájú írásai azért különösen érdekesek Habermas számára, mert korlátaik rávilágítanak a kritikai (vagyis az emancipatorikus megismerés-érdek vezérelte) társadalomelmélet kontúrjaira.

Ahhoz, hogy bizonyos jelenség-együtteseket patológikus tünetként definiálhasson, Freudnak szüksége volt a normativitás valamilyen fogalmára. A normális fogalma mindig egy adott kultúrába ágyazódik. Így ha egy kulturális közösség minden tagja patológikus („közösségi neurózis”), akkor nincs mód ezen a kultúrkörön belül értelmezni a patológikus fogalmát. Ezt a felmerülő nehézséget csak a kultúrák normativitásának elemzésével lehet áthidalni. Ezen a ponton a kultúrák fejlődéstörténetére (a nembeli művelődési folyamatokra, nembeli önkonstitúcióra) vagyunk kénytelenek utalni. Ily módon a freudi elméleten belül összekapcsolódik a „társadalmasodás világtörténelmi folyamata” (az elnyomó társadalmi intézmények kialakulása) és az „egyes ember szocializációs folyamata” (a társadalmi intézmények interiorizálása), más szóval a nem és az egyén önkonstitúciója (Habermas 2005: 240-241). Habermas meglátása szerint a

marxi és a freudi vizsgálódások bár teljesen eltérő indíttatásúak, ezen a ponton mégis párhuzamba állíthatók, mégpedig kifejezetten termékeny módon.

Míthogy Marx a munkával azonosította az önkonstitúciót és a társadalmi intézményeket, viszonyokat erre vezette vissza, ezért figyelmét elsősorban az instrumentális cselekvésként felfogott termelés politikai gazdaságtani átvilágítására összpontosította. Ezzel szemben Freud az önkonstitúció folyamatát nem a munka, hanem a társadalmi intézmények kialakulása és interiorizálása felől világitotta át. Ennek megfelelően nem a társadalmi munka, hanem a család mint a társadalmi intézmények közvetítője (szocializációs ágens) áll figyelmé fókuszában. Az intézmények elsajátítási folyamatát nem instrumentális, hanem kommunikatív cselekvés-összefüggésében lehet megragadni (Habermas 2005: 247). Vagyis Habermas tézise szerint a pszichoanalízis és a marxi társadalomelmélet kiegészítik egymást. A két koncepcióból rekonstruálhatók a kritikai társadalomelmélet körvonalai.

A kritikai társadalomelméletet mindenek előtt emancipatorikus megismerés-érdek kell, hogy vezesse. Ebben az értelemben a felvilágosodás programjának továbbvivőjeként gondol a kritikai társadalomelméletre Habermas. Továbbá a marxi és freudi gondolatoknak megfelelően a kritikai elmélet egyesíti magában elméletet és gyakorlatot. Míthogy megismerés-érdeke az önkonstitúció átvilágítása, ezért ennek során óhatatlanul része lesz magának az önkonstitúciónak. A kritikai társadalomelméletnek mindezen túl az önkonstitúció átvilágítását mind az egyén, mind a nem szintjén, és mind a munkára, mind az interakcióra való tekintettel kell elvégeznie. Ez azt jelenti, hogy a gazdasági és a kommunikációs folyamatok együttes elemzésére van szüksége. Egy ilyen értelemben felfogott társadalomelmélet egyúttal a radikális ismeretelmélet feladatát is betölti és ennyiben igazolódik a MÉ kiinduló tézise.

2.3. „Teória és terápia” feszültsége a MÉ-ben

A MÉ gondolatmenete Hegelnek a kriticizmus önreflexió révén való meghaladására tett kísérlete bemutatásával kezdődik. A hegeli vizsgálódás intenciója (miszerint a megismerő tudat csak saját művelődési folyamataira való önreflexió révén világítható át) képzí az emancipatorikus megismerés-érdek kifejtésének fundamentumát. Erre a fundamentumra építkezik a Marx és Freud vizsgálódásaiból relevánsnak tartott elemekből Habermas. A marxi elemzésekből azt a belátást emeli be a gondolatmenetébe, hogy a művelődési folyamatok átvilágítása csakis a társadalmi gyakorlatra való utalással végezhető el (nem pedig a szellem spekulatív elemzésével). Míthogy Marx a – munka és interakció együtteseként felfogott – társadalmi gyakorlat fogalmát a munkára vezette vissza, ezért Habermasnak – aki ezt a redukciót nem fogadta el – szüksége volt egy

olyan elméletre is, amely az interakció önkonstitúciós szerepét állítja fókuszba. Ezen a ponton kapcsolja a freudi elemzéseket a gondolatmenetéhez Habermas.¹²

Ezt az elméletépítési döntést meglehetősen ambivalensnek tekinthetjük. Már a marxí társadalomelmélet beemelése a MÉ gondolatmenetébe felveti az elméleti és gyakorlati aspektusok keveredésének lehetőségét.¹³ Ezt a zavart csak tovább fokozza egy hangsúlyosan nem elméletként, hanem gyakorlatként (terápia) megfogalmazott elem beépítése. Számos kritika pontosan az ebből fakadó problémák miatt tekinti bírálhatónak a MÉ konklúzióit. Ezek a kritikák kétségbe vonják, hogy Habermasnak sikerült végrehajtania az elmélet és gyakorlat közti szakadék áthidalására vonatkozó tervét az emancipatorikus megismerés-érdek segítségével. Thomas McCarthy szerint a legnagyobb probléma a MÉ-kel, hogy Habermas egybemossa a megismerés általános feltételeinek átvilágítására törekvő radikális ismeretelméletet (Kant és Hegel) az egyéni tudat önfelzabarádítását célul kitűző praxissal (Marx és Freud). Ez az összemosás vezet ahhoz a látszathoz, hogy a MÉ-ben Habermas mind a kritikai társadalomelmélet normatív bázisát, mind egy (emancipatorikus) praxis igazolását kidolgozza (McCarthy, 1978: 96). Dietrich Böhler ennél is súlyosabb bírálatként azt veti Habermas szemére, hogy nem pusztán az elmélet és gyakorlat igazolását (normatív bázisát) mossa össze. Azáltal, hogy azonos megismerés-érdeket tulajdonít mind a radikális ismeretelméletnek, mind az önreflexív terápiának, azonosítja az

12 Szintén 1968-as *Arbeit und Interaktion* című tanulmányában Habermas az interakció kérdését egész más irányból közelíti meg, nevezetesen Hegel *Jénai reálfilozófiája* alapján. Ezen a ponton láthatóvá válik egy elméletstratégiai döntés: az interakció fogalmának kidolgozásához a MÉ-ben Habermas látszólag választhatta volna az ifjú Hegel elemzéseit is, azonban mégsem így döntött. Érdekes kérdés: mi ennek az oka? A kérdés alapos megválaszolása egy külön tanulmányt igényelne, egész röviden azonban megválaszolható. A *Jénai reálfilozófia* gondolatmenete a családon – mint közvetlen interakciós közösségen – belüli elismerés-elmélet kidolgozásával kezdődik. Hegel az elismerést mint az egyéni tudat kialakulásának konstituens feltételét írja le (Hegel 1982: 320-321). Ugyanakkor megállapítja, hogy az interakcióként felfogott elismerés szükségszerű ellentmondást hordoz magában: az egyéni tudatot egyediségének megmutatása iránti igényre arra motiválja, hogy a másik tudattól való függőségét felszámolja. Ez a motiváció a sértés, szélsőséges esetben a másik halála iránti vágy formáját ölti (Hegel 1982: 323). Azonban a függőség megszüntetése egyúttal a konstitúens feltétel felszámolását is implikálja (a másik megszünte esetén nincs aki elismerjen). Ezt az ellentmondást az általános tudat segítségével haladja meg Hegel. Amennyiben az egyéni tudatok elismerését az általános tudat (erkölcsi totalitás) biztosítja, úgy az elismerésért folytatott harc elkerülhető, mindenki elismerést nyerhet, aki az erkölcsi rendnek megfelelően jár el (Hegel 1982: 326-328). Az általános tudattal azonban nem közvetlen interakciós viszonyban van az egyén. Az általános tudattal a munkán keresztül kerül kapcsolatba az egyén és elismerését a pénz és a jog médiumai biztosítják (Hegel 1982: 335, 369). Így világosan látszik, hogy miért nem támaszkodhatott Habermas a *Jénai reálfilozófiára* a MÉ-ben az interakció bemutatásakor. Az ott kidolgozott interakción alapuló, interszubjektív elismerés Hegel szerint immanens ellentmondást hordoz magában. Ugyanakkor a munkán alapuló elismerés már nem interszubjektív és ezért nem is interakciós, s mint ilyen Habermas számára nem hasznosítható.

13 Elmélet és gyakorlat összekapcsolásában egyetértve, Habermas baloldali kritikussai nem is azt rótták fel neki, hogy a marxí elméletet gyakorlati dimenzióban tárgyalja, hanem azt, hogy a forradalmi gyakorlatot terápivá szelidíti (vö. Weiss 2005: 266-268, ill. Némédi 2000: 187).

elméletet a gyakorlattal. Ez pedig abszurd, hiszen „a tudat konstitúciójának elméleti átvilágítása” és „egy tudat megváltoztatása” semmiképp sem tekinthető azonos teljesítménynek (Böhlerl idézi McCarthy 1978: 98)¹⁴.

Habermas ezeket a kritikákat maga is jogosnak tartotta. A problémát a MÉ kritikáira válaszoló írásaiban (a *Theorie und Praxis* és a MÉ 1970 után megjelent kiadásaihoz írt előszavakban) úgy próbálta megoldani, hogy világosan megkülönböztette egymástól a rekonstrukciós és az önreflexiós elemzést (Habermas 1974: 22). Az előbbi sajátossága, hogy úgy világítja át egy képződmény önkonstitúcióját, hogy annak nincsenek gyakorlati következményei. A rekonstrukció gyakorlatilag nem más, mint a transzcendentális feltételek feltárása. Így például a formális pragmatikai vizsgálódások rekonstrukciós elemzésnek minősülnek, amennyiben céljuk a kölcsönös megértés lehetőség-feltételeinek azonosítása. Az önreflexió ezzel szemben olyan átvilágítás, mely gyakorlati következményekkel bír. Ennek elsődleges célja az önkonstitúció torzulásainak kiküszöbölése. A nem szintjén ideológiakritikaként, az egyén szintjén a szocializációs folyamat torzulásainak korrekciójaként képzelhető el. Rekonstrukció és reflexió világos megkülönböztetése után – tisztázva a két eljárás megismerés-érdekét és viszonyát – Habermasnak lehetősége nyílt megfelelnie a bírálókatokra.

A MÉ-ben még egyaránt emancipatorikus megismerés-érdekkel jellemzett rekonstrukció és önreflexió között oly módon tett különbséget, hogy a rekonstrukciónak nem tulajdonít többé közvetlen emancipatorikus érdeket. A rekonstrukció teljesítménye elméleti és közvetlenül soha nem gyakorlati.¹⁵ Ezzel együtt nélkülözhetetlen jelentősége van az emancipatorikus megismerés-érdek vezette ideológia-kritika és terápia (vagyis önreflexió) számára. Ugyanis a rekonstrukció révén nyílik lehetőségünk a gyakorlati kritikában nélkülözhetetlen kritikai standardok felállítására. Így indirekt módon jelen van a gyakorlatban az elmélet, még ha nem is azonosíthatóak egymással (Habermas 1974: 24).

14 Itt meg kell említeni McCarthy és Böhler kritikája mellett, a lényegében hasonló irányba mutató apeli és wellmeri bírálatokat is. Apel szerint Habermas olyan színben tünteti fel az önreflexiót, mintha az egyúttal az ipari társadalom átalakításának irányába is mutatna. Az emancipatorikus megismerés-érdek fogalmában a reflexiót és a gyakorlati küzdelmeket mintegy azonosítja, annak ellenére, hogy a MÉ-ben csak az előbbiről beszél. Wellmer hasonló irányú kritikája ennél is továbbmegy és egyenesen az emancipatorikus megismerés-érdek felülvizsgálatát javasolja. Álláspontja szerint az emancipatorikus megismerés-érdeket a gyakorlati küzdelmek számára kell leszűkíteni és a kritikai társadalomtudománynak helyett explanatorikus megismerés-érdeket kell tulajdonítani (Apel és Wellmer álláspontját idézi Weiss 2005: 274-275).

15 A rekonstrukció megismerés-érdeke – ahogy arra McCarthy is felhívja a figyelmet – továbbra is kidolgozatlan pont marad (McCarthy 1978: 102). Habermas egyfajta tiszta, magából az észből fakadó elméleti megismerés-érdekre utal, ami valójában érdektelen. Leginkább a fichte-i, az észből fakadó, önállóságra, emancipációra vonatkozó, az ész számára cleve adott érdekre való MÉ-beli utalás teszi érthetővé ezt a koncepciót (Habermas 2005: 182-183).

3. A MÉ és a „tudatosítás-problematika”

A MÉ gondolatmenetének ismeretében joggal vethetjük fel a kérdést: vajon milyen hozadéka van egy radikális ismeretelmélet igényével fellépő, belső feszültségektől sem mentes, emancipatorikus megismerés-érdekű társadalomelméleti programnak a problematikusává váló KCS koordinációja számára? Az világos, hogy közvetlenül nem hasznosíthatók a MÉ gondolatai problémánk megoldására. Leginkább azért, mert a MÉ a tudatfilozófiai paradigma keretei között íródott, Habermas nyelvi fordulata előtt, a tudatosítás-problematika, pedig csak a *A kommunikatív cselekvés elmélete* (továbbiakban KCSE) nyelvén fogalmazható meg. Ma már tudjuk, a MÉ programját Habermas nem folytatta. Kritikai társadalomelméletét nem az emancipatorikus megismerés-érdek alapján, hanem a nyelv formális pragmatikai elemzése alapján dolgozta ki. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy a MÉ számos megoldott és megoldatlan kérdése továbbél a habermasi gondolkodásban (előbbi – pl. a duális társadalomkép – mint beépített elem, utóbbi – pl. a kritikai bázis kérdése – mint továbbra is megoldandó kérdés). Tehát arról szó sincs, hogy Habermas radikálisan szakított volna a MÉ-kel.¹⁶ Ennek megfelelően én is úgy tekintek rá, mint egy szigorú értelemben folytatás nélkül maradt¹⁷, számos kritikát kapott¹⁸, ugyanakkor számos továbbélő gondolatot tartalmazó műre. Az alábbi fejezetben azt vizsgálom meg, hogy miként használhatók fel a MÉ belátásai dolgozatunk problémája számára.

A kritikai irodalom rövid tárgyalását és a MÉ belső feszültségének feltárását azért tartottam fontosnak, mert eligazítanak a MÉ-nek a KCS-koordináció problematika kapcsán való hasznosíthatósága lehetőségeiről és korlátairól. Attól függetlenül ugyanis, hogy a MÉ-ben nem sikerült a kritikai társadalomtudományokat az emancipatorikus megismerés-érdek fogalmával megalapoznia, valamint az elmélet és gyakorlat közti szakadékot áthidalnia, a mi problémánk szempontjából számos rendkívül fontos megállapítást megfogalmaz Habermas. A minket érdeklő kérdés ugyanis kifejezetten gyakorlati kérdés, vagyis nem a rekonstrukció, hanem az önreflexió dimenziójában lokalizálható.

A MÉ-ben Habermas az ismeretelmélet kérdését („mik a megismerés transzcendentális feltételei?”) a tudat művelődési folyamatok révén történő kialakulásának kérdéseként fogalmazza újra („mik a megismerő tudat kialakulásának transzcendentális feltételei?”). A MÉ kérdésfelvetése révén kapcsolódik a tudatosítás-problematikához. Hiszen a tudatosítás kérdése („mik az életvilág racionalizálásának feltételei?”) szintén az egyéni tudat művelődési (szocializációs) folyamataira vonatkozik. Az életvilág

16 A habermasi életmű egészét feldolgozó monográfiák ennek megfelelően a MÉ kudarcai által motiváltként mutatják be a későbbi elméletépítést (McCarthy 1978: 92 vagy Felkai 1993: 200).

17 Ahogy Felkai Gábor megjegyzi, eredetileg egy háromkötetesre tervezett trilógia nyitódarabja volt a MÉ (Felkai 1993: 184).

18 A bírálatokról több áttekintő elemzés is olvasható: Némedi (2000b: 187-192), Weiss (2005), McCarthy (1978: 91-125).

racionalizálásának kérdése a MÉ-ben vizsgált munka (Marx) és interakció (Freud) folyamatai közül az utóbbival állítható párhuzamba. Így a tudatosítást a továbbiakban a pszichoanalízis felől járom körbe.

3.1. A terápiás szituáció konceptualizálása a KCSE fogalomkészletével

A tudatosítás fogalmát korábban az együtt cselekvők életvilágának racionalitása közti különbség okán problematikussá vált KCS-koordinációt helyreállító folyamatként definiáltam. A MÉ-ben Habermas a pszichoanalízist olyan példaként elemzi, mely segítségével bemutatható, hogy miként képzelhető el az önreflexió – egy személy dogmatikus beállítódásainak meghaladása – a gyakorlatban. Az önreflexió megismerés-érdekét nevezi emancipatorikus megismerés-érdeknek. Célját tekintve nagyon hasonlónak tűnik a tudatosítás és a pszichoanalitikus szituáció. Mindkét helyzetben olyan társas cselekvés folyik, melynek célja az egyik fél önreflexiójának elősegítése. Ugyanakkor nyilvánvalóan számos különbség fedezhető fel a tudatosítás és terápia között (hogy csak a legszembetűnőbbet említsem: a tudatosítás nem gyógykezelés). Ezért kézenfekvőnek tűnik a tudatosítás fogalmának kontúrjait a terápiás helyzethez képest körvonalazni. Vagyis a tudatosítás lehetőség-feltételeit, nélkülözhetetlen jellemzőit a terápiás szituáció jellemzői alapján azonosítani. Első lépésben le kell írunk a – habermasi interpretáció szerinti – pszichoanalitikus cselekvés-helyzetet a KCSE fogalmaival, hogy a tudatosítás fogalmának kidolgozásához szükséges formára hozzuk.¹⁹

A pszichoanalízis egy terápia. A terápiás szituációban két fél vesz részt: a beteg és a terapeuta. A beteget az ön maga számára ismeretlen belső konfliktusok és az ebből fakadó kommunikatív kompetencia torzulása jellemzi. Az orvost e patológiás tünetegyüttes természetének ismerete jellemzi (más szóval: a belső konfliktusok és a kommunikatív kompetencia-torzulás összefüggéseiről való – előzetesen rekonstrukcióval párosuló önreflexió²⁰ során szerzett – tudás). A két fél között ennek megfelelően a betegségre

19 A pszichoanalízis a MÉ után hatását inkább indirekt módon érezte Habermas munkáiban (ezt jelzi a KCSE-ben feltűnő „gyarmatosítás” kifejezés, melyet – ahogy arra Felkai Gábor felhívja a figyelmet – Habermas Freudtól kölcsönöz; Felkai 1993: 314). Szemben a Frankfurti Iskola első generációjával és szemben a MÉ korabeli önmagával, a KCSE elméletének építései kor Habermas a kritikai társadalomelmélet pszichológiai alapjait egyéb szerzőkre támaszkodva fejtette ki (elsősorban a kognitív pszichológia hagyományába tartozó Piaget-t és Kohlberget kell kiemelni). Ennek megfelelően ő maga nem fogalmazta újra a KCSE nyelvén a pszichoanalízist (McCarthy 1978:194).

20 Ahogy azt Habermas is hangsúlyozza, nem véletlen, hogy pszichoanalitikus csak olyasvalaki lehet, aki maga is részt vett/ részt vesz analízisben. (Habermas 2005: 207). A terápia által megkövetelt ismeret ugyanis nem csupán rekonstrukció során elsajátítható ismeret: hozzátartozik – a rekonstrukció gyakorlati párja – az önreflexió tapasztalata is. Ugyanakkor nem véletlen az sem, hogy nem minden, analízisen átesett (tehát az önreflexió tapasztalatával rendelkező) személyből lesz terapeuta. Az önreflexió tapasztalat és a rekonstrukcióval elsajátított elméleti háttér együttes ismerete adja csak meg a terápiához szükséges készséget.

vonatkozó tudásbeli különbség van.²¹ A beteg stratégiai célja a gyógyulás. A terapeuta stratégiai célja az ebben való segítségnyújtás. A gyógyítás/gyógyulás folyamata tanítási/ tanulási folyamat.²² A terápiás szituációban nyelvi társas cselekvés (beszélgetés), valamint ennek a terapeuta általi folyamatos megfigyelése zajlik (ezek összessége maga a terápia). A beszélgetések megfigyelése során a terapeuta az elfojtott konfliktusokat a tapasztalt elvétések alapján azonosítja. Az elvétések a KCS szisztematikus torzításai, az őszinteség érvényességi igényének megsértését jelzik.²³ A társas nyelvi cselekvés során a terapeuta felfedi a beteg előtt az általa megfigyelt és a beteg számára ismeretlen belső konfliktusokat.

A konfliktusok felfedése nem pusztán közlés. Sokkal inkább terapeuta és páciens közös kísérlete a páciens reszocializációjára (vö. „átdolgozás”). Habermas a szocializáció folyamatát mint jelentés-létrehozási folyamatok sorozatát értelmezi, melyek során közvetlenül az egyén kommunikatív kompetenciája (jelentés-létrehozási képessége), és közvetve a világra vonatkozó jelentések kialakulnak. Fontos megkülönböztetni egymástól ezt a két szintet, hiszen a kommunikációs patológia hátterében nem pusztán „torzult önmagáról alkotott jelentés” áll, hanem „a torzult jelentés-létrehozási módból fakadó torzult önmagáról alkotott jelentés”. A páciens célja az, hogy a jelentés-létrehozási mód korrekciója révén korrigálja a saját magáról alkotott jelentést. Az önreflexió azt teszi lehetővé, hogy a páciens átvilágítsa saját jelentés-létrehozási folyamatait és ennek alapján eldöntse, mely jelentéseket tartja elfogadhatónak.²⁴ A terápia az eredetileg torzult szocializációs folyamat korrigált megisméltéseként értelmezhető. Ennek során a páciens úgy alkotja újra a világra vonatkozó jelentéseket, hogy az új, torzításmentes (legracionálisabb) jelentés-létrehozási kompetencia (KCS) felől átvilágítja azokat. Amelyek a KCS szerinti – tehát egy uralommentes igazolási – eljárásban is elfogadhatóak, azokat megtartja, amelyek nem, azokat elveti. Mindez természetesen időigényes folyamat, így a terápiát KCS-ek sorozataként írhatjuk le.

21 Hangsúlyoznám, hogy ez a KCSE keretei között elvben nem jelent szükségszerűen torzítást eredményező hierarchikus viszonyt, hiszen a pusztán tudásból fakadó egyenlőtlenség realizálása, ez maga a KCS telosza. A már említett *Theorie und Praxis* 1971-es kiadásához írt előszavában álláspontommal szemben Habermas a terápiás diskurzust mint eleve torzított diskurzust írja le, mondván a résztvevők között aszimmetrikus viszony van (a terapeuta utasításait követi a páciens – Habermas 1974: 23). Ezt az érvet – a születésekor még nem létező – KCSE alapján azonban elutasítandónak tartom.

22 E tanulási folyamat egyszerre kognitív (belátás) és érzelmi (érzelmi viszonyulás megváltoztatása – Habermas 2005: 205-206).

23 Ez áll annak a hátterében, hogy még a KCSE idején is „terápiás diskurzusnak” nevezi Habermas a főként az őszinteség érvényességi igénye mentén szerveződő diskurzust.

24 Nagyon hasonló gondolatmenetet találunk *A társadalomtudományok logikája* egy Gadamerrel polemizáló pontján. Habermas a tradíció-kritika lehetőségét egy olyan folyamatban látja, mely során felidéz-zük a tradíció-elsajátítás dogmatikus elfogadason alapuló útját, és azt, „ami az elsajátítás során pusztán uralom volt, feloldjuk a belátás és a racionális döntés kevésbé erőszakos kényszerében” (Habermas 1994: 242).

Ennél a következtetésnél érdemes egy kicsit elidőzni és alaposan megvizsgálni, hogyan jellemezhetjük a terápiás szituációban lefolytatott KCS-eket. Különböztessük meg egymástól a KCS torzulásának két lehetséges okát, a kommunikatív patológiát és a zárt életvilágot. A kommunikatív kompetencia diszfunkciójából fakadó torzulás (kommunikációs patológia) minden terápiás helyzetben megfigyelhető, hisz épp ennek megszüntetése a terápia célja. Az életvilág zártságából fakadó torzulás előfordulási esélye kifejezetten kicsi a terápiás helyzetben.²⁵ Mégpedig azért, mert attól kezdve, hogy a beteg megéri, a terápia nem más, mint jelentéseinek a legracionálisabb jelentés-létrehozási eljárás (KCS) mércéje szerint történő átvilágítása, egyúttal el kell fogadja az „érvelő ész normáit”²⁶ is. Az érvelő ész normáinak elfogadása pedig azt jelenti, hogy csakis a jobbik érv alapján (egy KCS-ben születő konszenzusként) fogad el bármely jelentést. Az érvelő ész normáinak elfogadása azzal jár, hogy elfogadja, potenciálisan minden jelentés kritizálható és csakis az igazolást követően elfogadandó (a következő kritikáig). Az érvelő ész normái ennek megfelelően a nyitott életvilág normái. Ebben az értelemben jelenthető ki a terápiás helyzetről, hogy csakis nyitott életvilág megléte esetén kezdődhet egyáltalán el.

Úgy tűnik tehát, hogy egyszerre igaz: a terápiás helyzetben a beteg kommunikatív kompetenciájának diszfunkciója miatt torzul a KCS, ugyanakkor a felek – minthogy erre külön erőfeszítéseket tesznek – a hétköznapinál jobban odafigyelnek az érvelő ész normáinak betartására (ez explicit előfeltétele a terápiának), tehát nyitott életvilág horizontja előtt zajlik a terápiás KCS. Összefoglalóan, a pszichoanalitikus terápiát olyan speciális KCS sorozatként jellemezhetjük, melyben a felek életvilága nyitott, ugyanakkor az egyik fél kommunikatív kompetenciája nem funkcionál tökéletesen. A terápia célja ennek a diszfunkciónak tanulási folyamat során történő megszüntetése. A tanulási folyamat a beteg reszocializációjaként fogható fel. A következő fejezetben a KCSE fogalomkészletével leírt terápiás helyzettel való összevetésben igyekszem a tudatosítás nélkülözhetetlen jellemzőit rekonstruálni.

3.2. A tudatosítás és a terápia hasonlóságai és különbségei

Az első és legalapvetőbb különbség a pszichoanalitikus és a tudatosítási helyzet között a szerepek definiáltságából fakad. A terápiás helyzetben beteg és orvos szerepe egyértelműen definiált. A tudatosítási helyzetben nincsenek definiált szerepek. A tudatosítási

25 A manipuláció (rejtett stratégiai cselekvés) szintén kis eséllyel van jelen terápiás helyzetben, ezért nem térek ki rá a főszövegben (noha a nem-terápiás helyzetekben legalább annyira gyakori, mint a másik két eset).

26 Apel fogalmazza meg, hogy aki őszintén jelentést akar létrehozni, annak szükségszerűen el kell fogadnia az érvelő ész normáit: „A komoly érveléssel együtt (...) már rá is léptünk a vita talajára és ennyiben elismertük az érvelő ész normáit.” (Apel 1992: 93).

situációban két tetszőleges személy vesz részt, akiket mindössze az köt össze, hogy közösen teleológiai cselekvést szeretnének végezni (azonban e szándékot előbb a világok valamely elemére vonatkozó közös jelentés hiányában, majd a cselekvés-koordináció koordinációjának problematikussá válása okán képtelenek realizálni). A tudatosítási helyzet szereplői között előzetesen egyetlen különbséget azonosíthatunk: az egyikük életvilága – a releváns jelentés tekintetében – nyitottabb, racionálisabb a másikénál (a továbbiakban a nyitottabb életvilágú felet „racionalizáló”, a zártabb életvilágút pedig „racionalizálandó” szóval jelölöm). A terápiás helyzetben két tudásában különböző fél áll egymással szemben. A terapeuta tudásbázisa két elemből áll: rekonstruktív tudás (a – kommunikatív patológiaként megjelenő – pszichopatológiákról) és önreflexiós tapasztalat (saját önkonstitúciós folyamatainak átvilágítása). A terápiás helyzet mintájára elképzelt tudatosítási helyzetet ennek megfelelően úgy írhatjuk le, mint ami csak abban az esetben jöhet létre, ha a racionalizáló rendelkezik a tudosítás folyamatára vonatkozó kellő rekonstruktív tudással és önreflexiós tapasztalattal egyaránt.²⁷

A második lényegi különbség a terápiás és a tudosítási situáció között az, hogy míg a terápia során terapeuta és páciens egyetlen, explicit célja a páciens önreflexiójának elősegítése, addig a tudosítás esetében az együtt-cselekvők explicit célja a világok (társadalmi, objektív, szubjektív) valamelyikébe beavatkozni (társas teleologikus cselekvés). Abban az esetben, amikor az együtt cselekedni kívánók között jelentésbeli disszenzus és a cselekvés-koordináció koordinációjára vonatkozó nehézség támad, az explicit cél mellett két implicit cél is megjelenik. Ezek az implicit célok: a jelentés-létrehozás-koordináció helyreállítása (az életvilág vonatkozó szeletének kölcsönösen nyitottá tétele), majd ha ez megtörtént, a közös jelentés kialakítása. A tudosítás folyamatáról rekonstruktív tudással rendelkező racionalizáló félről feltételezhetjük, tudatában van ennek az implicit célnak (annak, hogy amennyiben közösen akar cselekedni társával, úgy egyúttal célja az is, hogy közös jelentés-létrehozási módban állapodjanak meg). Ennek megfelelően a racionalizáló fél meg kell, hogy kísérelje társa számára is explicitté tenni ezt a célt. Világossá kell tennie a racionalizálandó fél számára, hogy közös cselekvésre csak úgy van mód, ha közös jelentésekkel rendelkeznek és ennek megfelelően közös céljuk a jelentésekről megállapodni.

Ezt a lépést tekinthetjük a tudosítás első lépésének.²⁸ Az első lépés egy – a közös cselekvéshez szükséges közös jelentés összefüggésére vonatkozó – kölcsönösen elismert jelentés létrehozásának folyamatként írható le. Röviden érdemes kitérni arra, hogy mi-

27 Noha az említett rekonstrukciós tudásbázis alighanem legmélyebb leírását maguk a habermasi elemzések képviselik, természetesen ez nem azt jelenti, hogy a racionalizálónak a habermasi gondolati rendszerrel kellene tisztába lennie. Ugyanakkor azt is tisztán kell látni, hogy akárcsak a KCS, a tudosítás alábbiakban kidolgozott fogalma is határhelyzetnek tekinthető, vagyis a valóságban rendkívül ritkán kerül rá sor.

28 Szó sincs arról, hogy a racionalizáló közvetlenül arra törekedne, hogy társa vesse el eredeti jelentését. Hiszen ha a racionalizálandó anélkül vetné el jelentését, hogy egyetértene ezzel a lépéssel, nem az életvilág racionalizálása, hanem az eredeti egy újabb dogmatikus jelentésre való cseréje történt csupán (ezért nem oldható meg hatalmi szóval a racionalizálás problémája).

lyen sajátosságai vannak ennek a jelentés-létrehozási folyamatnak. A terápiás jelentés-létrehozást úgy jellemeztük, mint a köznapinál nyitottabb életvilág horizontja előtt – a legracionálisabb cselekvés-koordinációs módnak megfelelően – zajló, azonban kommunikációs patológiával terhelt KCS-t. A tudatosítás első lépésében lefolytatott jelentés-létrehozást úgy jellemezhetjük, mint amelyben nem fenyeget különösebben nagy eséllyel kommunikációs patológia torzító hatása. Ugyanakkor a zárt életvilágból fakadó torzítás esélye jelentős (hiszen épp abból fakadóan vált szükségessé a tudatosítási folyamat, mert az egyik fél nem volt hajlandó bizonyos jelentéseket szabadon megvitatni, az érvelő ész normáit elfogadni). Ennek megfelelően a tudatosítás első lépésében lefolytatott jelentés-létrehozást nem KCS-ként, hanem egyéb cselekvés-koordinációs mechanizmusként írhatjuk le.²⁹ Ez a cselekvés-koordinációs mechanizmus minden esetben a racionalizálандó fél által adekvátnak tekintett jelentés-kialakítási mechanizmus formáját ölti.³⁰

Miután a racionalizáló félnek sikerült világoSSá tennie társa számára, hogy közös cselekvés csakis közös jelentés birtokában lehetséges, megkezdődhet a tudatosítás második lépése. A második lépés során a racionalizáló fél az eredetileg dogmatikus jelentés-kritika számára való nyitottá tételében segíti társát (ez maga az életvilág racionalizálása: egyre racionálisabb kritikai mércék számára megnyitni a jelentést). Ez a művelet az önreflexió egy formájának tekinthető: a racionalizálандó fél jelentés-kialakulási folyamatának átvilágításaként írható le. Egy jelentés nem-dogmatikus mivoltáról úgy bizonyosodhatunk meg, ha átlátjuk miként alakult ki. A kialakulási folyamatok (jelentés-létrehozási folyamatok) átvilágítása ráirányítja a figyelmet arra, hogy bármely kialakult jelentés nem szükségszerűen olyan amilyen, hanem potenciálisan más, éppen ezért kritizálható, megvitatható.³¹ Ebben az értelemben a tudatosítás a racionalizálандó fél egy jelentésének kialakulási folyamataira – vagyis a jelentés-létrehozási módra – vonatkozó önreflexióban való segítségnyújtásként definiálható.

Miként írható le ez a segítségnyújtás? A terapeuta segítségnyújtása abban állt, hogy az elvétések révén azonosította az elfojtásokat és ezeket feltárta a páciens számára. Így

29 Habermas az egyéb cselekvés-koordinációs mechanizmusokat privatív fogalmakként írja le, mint a legracionálisabb KCS-hez képest egyre kevésbé racionális mechanizmusokat. Ezek rendre: tekintélyen, csere-elven, szerep- vagy normarendszeren alapuló cselekvés-koordináció (Habermas 2001: 201).

30 A teljesség kedvéért meg kell említeni, hogy abban az esetben, ha a tudatosítás első lépéseként felfogott jelentés-létrehozás ellehetetlenül, vagyis a felek nem tudják kölcsönösen elismerni azt az összefüggést, hogy közös cselekvés csak közös jelentés birtokában lehetséges, úgy a tudatosítás egésze ellehetetlenül. Hiszen az erre vonatkozó jelentés-létrehozáshoz szükséges tudatosítási folyamat első lépése során a felek kikerülhetetlenül visszaérkeznek az egyszer már lehetetlenné vált jelentés-létrehozási feladathoz, így egy végtelen ciklus alakulna ki.

31 A tudatosításról már korábban megmutattam, hogy nem egy másik életformára való átnevelés formáját ölti. A fentiek fényében érthetővé válik, hogy cheylett pontosan miként értelmezhető. A tudatosítás során az egyén éppen hogy az eredeti életvilágához viszonyul, saját jelentés-létrehozására reflektál. Az önreflexió révén mindenk előtt az egyén saját életvilágához való viszonya változik meg. A különböző jelentés-kialakítási módokat átvilágítva azt ismeri fel, hogy életvilága nem abszolút, hanem változó és változtatható.

a pszichoanalízis során egy KCS-sorozat keretében zajlott a terápiás reszocializáció. A tudatosításra csak jelentős módosításokkal alkalmazható ez a modell. A legfontosabb különbség, hogy míg a terápia során a cél egy nyitott életvilág előtt, az érvelő ész normáit elfogadva átvilágítani a páciens korábbi jelentés-létrehozási aktusait és ennek megfelelően kiszűrni a kommunikatív ész rostáján fennakadó jelentéseket, addig a tudatosítás során az a cél, hogy a racionalizáló fél rávegye társát az érvelő ész normáinak elfogadására. A terápia során konszenzus van a jelentés-kialakítás módjáról, mindkét fél azonos (magas) racionalitású életvilággal rendelkezik. Páciens és terapeuta a páciens torzult kommunikatív kompetenciájából fakadóan torzult jelentéseit a jelentés-létrehozás mércéje szerint korrigálják: azokat ismerik el, melyek a köztük lefolytatott uralommentes szabad vitában igazolhatóak.³² A tudatosítás során nem jelentéseket világitanak át a felek az uralommentes vita mércéi szerint, hanem éppen az a céljuk, hogy ezekről a mércékről jussanak konszenzusra.³³ Ebben az értelemben nem jelentéseket, hanem jelentés-létrehozási módokat (más szóval: cselekvés-koordinációs módokat) világitanak át.

Ezen a ponton ahhoz a kérdéshez lyukadunk ki, hogy milyen mérce szerint világitathatók át a különböző jelentés-létrehozási módok? Ha – a terápia mintájára – korrigált reszocializációs folyamatként képzeljük el a tudatosítást, mit tekintünk a korrekció bázisának? A MÉ-ben erre a kérdésre már nem találunk választ, ezért egyéb források után kell nézni. A kérdés eldöntéséhez hasznos forrásul szolgálhatnak Habermas diskurzusetikai írásai. Ezekben a különböző morális fejlettségi szintek kialakulásával összefüggésben vizsgálja meg a különböző cselekvés-koordinációs fokok fejlődéslogikáját. Álláspontom szerint cselekvés-koordináció és moralitás kapcsolatának tisztázása után megfogalmazható egy a cselekvés-koordinációs módok átvilágításához szükséges mérce.

Ennek kifejtésére azonban már nem kerül sor jelen dolgozatban. Ehelyett zárásként röviden összefoglalom, hogy mit tudunk meg a tudatosításról a pszichoanalízissel való összevetésből. A tudatosítás három fontos sajátosságát azonosítottuk. Az első: tudatosítás csak úgy jöhet létre, ha a racionalizáló fél rekonstruktív és reflexiós tudással is rendelkezik a tudatosításról. A második: első lépésben a racionalizáló félnek világossá kell tennie társa számára, hogy közös cselekvés csak közös jelentések birtokában lehetséges, ily módon téve közös céllá a tudatosítást. A harmadik: második lépésben a racionalizáló félnek társával jelentés-létrehozási módokat kell átvilágítania. Arra a kérdésre, hogy pontosan milyen mérce szerint és miként zajlik az átvilágítás, Habermas diskurzusetikai megfontolásait áttekintve találunk választ (vö. Sik 2008).

32 Míthogy a páciens eredeti jelentéseit a látens hatalmi viszonyokkal terhes családi körben hozta létre, torzult KCS keretében, ezért azok szükségszerűen torzultak maguk is. A terápia ennek a folyamatnak a korrekciója: egy uralommentes KCS keretei között újratárgyalva a jelentéseket kiderül melyek voltak azok, amiket pusztán a hatalmi viszonyok miatt fogadott el a páciens és melyek voltak azok, amiket egy uralommentes eljárásban is igazoltnak tekint.

33 Ennek megfelelően belátható: a tudatosítás problematika ott végződik, ahol a pszichoanalízis kezdődik.

Irodalom

- Apel, Karl-Otto (1992). A diskurzusetika határain? (ford. Felkai G.) In *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4. számának különlenyomata.
- Felkai Gábor (1993). *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron Kiadó.
- Habermas, Jürgen (1994). *A társadalomtudományok logikája*. (ford: Adamik L., Bacsó B., Kiss E., Mesterházi M., Némédi D., Vajda M.) Budapest: Atlantisz (eredeti megjelenés: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967).
- Habermas, Jürgen (2005). *Megismerés és érdek*. (ford. Weiss J.) Pécs: Jelenkor Kiadó (eredeti megjelenés: *Erkenntnis und Interesse*, 1968).
- Habermas, Jürgen (1974). Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis. (ford. Viertel J.) In *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press (eredeti megjelenés: *Einleitung zur Neuauflage. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln*, 1971).
- Habermas, Jürgen (2001). Morális tudat és kommunikatív cselekvés (ford. Felkai G.) In Felkai Gábor (szerk.) *A kommunikatív etika*. Új Mandátum Könyvkiadó (eredeti megjelenés: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* 1983).
- Hegel, G. W. F. (1982). Jénai reálfilozófia (ford. Révai G.), In Márkus Gy. (szerk.) *Ifjúkori írások*. Budapest: Gondolat.
- Hegel, G. W. F. (1979). *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere S.). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- McCarthy, Thomas (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. London: Hutchinson.
- Némédi Dénes (2000a). Az értékmentesség elve a szociológiában. In *Társadalomelmélet – Elméletörténet*. Budapest: Új Mandátum.
- Némédi Dénes (2000b). A kritikai elmélet normatív bázisának problémája Habermasnál. In *Társadalomelmélet – Elméletörténet*, Budapest: Új Mandátum.
- Papp Zsolt (1976). Mire jó a szociológia, avagy az önmagával szembesített tudomány mítoszrombolása a nyugatnémet pozitívizmus-vitában. In (uő. szerk.) *Tény, érték, ideológia: a pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest: Gondolat.
- Sik Domonkos (2008). A kommunikatív cselekvés koordinációja. *Szociológiai Szemle* megjelenés alatt
- Weiss János (2004). *Az elismerés elmélete*. Budapest: Áron Kiadó.
- Weiss János (2005). Adalékok a Megismerés és érdek recepciójához. In *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor Kiadó
- Wessely Anna (1997). Habermas politikafilozófiájának szerkezetváltozása (a társadalmi válság esélyétől a társadalmi integráció esélyéig). *Világosság* 1997/12.

Sólyom Flóra

1983-ban születtem Budapesten. A filozófia szakon a 2007/2008-as év őszi félévében abszolváltam. Főbb érdeklődési területem Kant gyakorlati filozófiája, szakdolgozatomat is ebből a témából írom, jelesen Kant antropológiájából. Emellett komolyan foglalkoztat a kontinentális történelemfilozófia, XX. századi megjelenése ugyanúgy, mint eredete: a zsidó apokriptika. Jelen dolgozat a második szigorlatom átdolgozott változata.

Sólyom Flóra

◀ Az emberi nem karakterének tétje Immanuel Kant filozófiájában

„...olyan a karaktere, amelyet maga teremt magának, hisz tehetségében áll, hogy maga választotta célok szellemében tökéletesítse önmagát; miáltal az ész tehetségével megállított állatként (*animal rationabile*) eszes állatot (*animal rationale*) faraghat magából...”¹

Prológus

Jelen dolgozat célja, hogy megvizsgáljuk a kanti filozófia legfőbb kérdését: „Mi az ember?”² Ez a kérdés többféleképpen értelmezhető a kanti korpuszon belül. Bizonyos interpretátorok szerint valóban átfogja a kanti filozófia egészét, vagyis a kritikai fordulat egyben antropológiai fordulatot is jelöl. Utalhatunk itt Heidegger *Kant és a metafizika problémája* című művére, avagy Tengelyi László Kant monográfiájára, melynek szintén ez a kiindulópontja. Ezzel szemben Vidrányi Katalin szerint, habár ez a kérdés egy „második fordulat” jelöl az életműben, a kérdésre adott válasz a meg nem írott kanti metafizika megalapozása lenne.³

Mindezek ellenére ez a dolgozat nem a kanti filozófia egészéről szól, és nem is a metafizikáról. Kérdésfelvetésem egy sokkal szűkebb területre irányul. Kant antropológiai, történetfilozófiai és vallásfilozófiai műveiben⁴ vizsgálom az emberi nemre, a *történeti emberiség karakterére* vonatkozó állításokat.

Elemzésünk célja az, hogy megtudjuk, *rekonstruálható-e egy egységes kép az emberi nem karakteréről, és összeegyeztethetőek-e Kant állításai erről a kérdésről?* Ennek egyik lehetséges módja egyetlen antropológiai téziszre visszavezetni az összes meghatározást. Ez Allen Wood elmélete, aki a *társiatlan társiasságban* találja meg a kanti embertan alapját.⁵ Munkámban amellet fogok érvelni, hogy a definíciók nem hozhatóak egyetlen közös nevezőre. Ez nem következetlenség Kanttól, ugyanis minden meghatározás csak bizonyos kontextusban érvényes.

Elemzésem során részben Allen Wood felosztását fogom követni,⁶ aki a *Pragmatikus érdeklő antropológiában*⁷ található meghatározásokat két csoportra bontja, aszerint,

1 Kant: *Pragmatikus érdeklő antropológia*, 290. o.

2 Pölitz-féle metafizikai előadások, 131. o.

3 Vidrányi (1998), 57. o.

4 A három terület szorosan összefügg Kantnál. Vidrányi (1998), 47. o. De jelen dolgozat is világosan meg fogja mutatni, hogy a három terület közös vizsgálata nem önkényes.

5 Wood (1999), 287-288. o.

6 Wood (2003).

7 A továbbiakban: *Antropológia*.

hogy mi az a nem fogalom, melyhez képest, az ember differentia specificáját megadva, Kant meghatározza az embert. Ezen túl egy harmadik kérdés vizsgálatát tartom szükségesnek, melyet már nem találhatunk meg az említett műben, amely elemzés kiindulópontja. Ugyanis az erre a harmadik kérdésre adott válasz is az ember karakterisztikumaként szerepel.

1. Mi különbözteti meg az embert az állatoktól?
2. Mi különbözteti meg az egyáltalában lehetséges eszes lények eszméjétől?
3. Karaktere szerint jó vagy rossz az emberi nem?

Első pillantásra a harmadik teljesen különböző típusú kérdésnek tűnik, mint a korábbiak. Az első kettő látszólag megfelel a modern antropológia érték-semleges megközelítésének, ellentétben a harmadikkal. Azonban mint látni fogjuk, Kant számára az emberre vonatkozó kérdés nem lehet érték-semleges, mindig morális érdek fűződik hozzá. Így az első két kérdést is a morális érdek motiválja.

Felosztásom csupán – meglehetősen önkényes – kiindulópontként fog szolgálni, ugyanis a különböző meghatározások egymás közti viszonyát vizsgálva gyakran el fognak mosódni ezek a határvonalak, továbbá a definíciók helyenként átfedik egymást. Példának okáért az a megkülönböztető jegy, amely az egyik műben az állatoktól választja el az embert, a következőben már az eszes lények koncepciójától különbözteti meg. Ugyanazokat a tulajdonságokat Kant hol jónak, hol rossznak festi le.

Dolgozatomban e kérdések mentén fogom vizsgálni a következő kanti műveknek az emberi nem karakterére vonatkozó megállapításait: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szempontból*, a *Vallás a pusztaság határain belül*⁸ és az *Antropológia*. Az értelmezéshez segítségül hívom még *Az emberi történelem feltehető kezdete* című tanulmányt, a *Hátrahagyott antropológiai észrevételeket* és *Az erkölcsök metafizikáját*.⁹

Mi különbözteti meg az embert az állatoktól?

Az embernek a fenti kérdéssel történő meghatározása évezredek hagyományra tekint vissza. (Állítólag Platón határozta meg így az embert: *az ember kétlábú tollatlan élőlény*.) Az ember egy az élőlények közt, már csak a differentia specificáját kell megadni, és megragadtuk a lényegét. Látni fogjuk, hogy a hagyományos kérdésre Kant teljesen újszerű választ ad. Első lépésben az *Antropológiában* található választ fogom ismertetni, ahol is az ember három adottsága az, mely megkülönbözteti őt a többi élőlénytől. Ezek után ennek a három adott-

8 A továbbiakban: *Világpolgár esszé és VPHB*.

9 A továbbiakban: *Feltehető kezdet és EM*.

ságnak a kanti írásokban való további felbukkanásait elemzem. Ezek között elsősorban a *VPHB*-ben található *jóra való adottságokat* kell majd megemlítenünk.

Az eleven *földlakók* közt az embert minden más természeti lénytől jól észrevehetően megkülönbözteti a lényében rejlő (...) *technikai* adottság, valamint *pragmatikus* adottsága (...), továbbá *morális* adottsága (...), s a három fok mindegyike már magában is alkalmas rá, hogy az embert minden más földlakótól jellegzetesen elütővé tegye.¹⁰

A *technikai adottságról* az tudhatjuk meg, hogy tudattal társult mechanikus adottság, mely a dolgok megzabolázására szolgál, pontosabban az arra való eszközök előteremtésére, hogy *fenntartsuk és szaporítsuk önmagunkat és fajtánkat*. Mennyiben különböztet meg ez minket más teremtményektől? Annyiban, hogy nem csak egy féle lehetőségünk van ezeket az eszközöket előteremteni, hanem túl tudunk lépni az ösztön szaván, a minden állatra érvényes korlátokon, magunk választhatjuk meg életmódunkat és nem egyetlen fajta életmódhoz kötődünk.¹¹ Ezt bizonyítja az ember fiziológiai felépítése is, például az, hogy keze nem igazán alkalmas fegyvernek, viszont fogni lehet vele.

A *pragmatikus adottság* az emberre már mint társadalomban élő lényre vonatkozik. Ez az egymással való bánás képessége, amelybe szorosban beletartozik, hogy másokat a saját céljaink elérésére ügyesen használjunk fel. Az ebben való ügyesség hozza magával az emberi érintkezésbeli civilizálódást, és hosszú távon azt, hogy megszabaduljunk a puszta önkénytől. Ehhez az adottsághoz szervesen hozzátartozik a nevelés mint a civilizálódásnak az ember számára szükségszerű feltétele.

A *morális adottság* annak képessége, hogy az ember a szabadság szellemében törvényeknek megfelelően bánjék másokkal és önmagával. A szabadság szellemének megfelelő törvény fogalmával – a szabadság, az autonómia és a *törvény* belső összefüggése miatt, melyet *A gyakorlati ész kritikájából* ismerhetünk –, Kant nyilvánvalóan a kategorikus imperatívuszra utal. *Az erkölcsök metafizikájában* a morális adottság leírásánál azt a kiegészítést találhatjuk, hogy morális mivoltunkat érintő kötelességünk az, hogy ne fosszunk meg önmagunkat szabadságunktól.¹²

Találhatunk az *Antropológiában* még egy helyet, melynek kapcsolatát a fent említett adottságokkal érdemes szemügyre venni. Az ember

... először is *fenntartja* önmagát és fajtáját, másodsor szokatja, okítja, s a háznép társadalmához idomulni *neveli* ez utóbbit, harmadsor pedig szisztematikus (észelvek szerint elrendezett) társadalomba simuló egészsésként *hormányozza* azt...¹³

10 *Antropológia*, 290-291. o.

11 *Feltehető kezdet*, 93-94. o.

12 *EM*, 534. o.

13 *Antropológia*, 290. o.

Jól felismerhető az összefüggés a fent leírtakkal, hiszen láttuk, hogy a *technikai adottság* vonatkozik a fajfenntartásra, a *pragmatikus adottsághoz* hozzátartozik a nevelés, azonban nem egyértelmű, hogy a harmadik elem (észelvek szerint berendezett társadalomban kormányozza a nemzet) a *morális adottságnak* felelne meg, habár Wood probléma nélkül azonosítja őket.¹⁴

A moralitás adottságával való azonosítás azért kérdéses, mert az észelvek szerint berendezett társadalom két dologra is utalhat Kantnál: a legalitás és a moralitás közösségére. A legalitás közössége a jogszerűen berendezett polgári társadalom, a világpolgári állapot,¹⁵ melyhez nem szükséges a morális adottság. Ez a pragmatikus adottsággal van összefüggésben, hiszen ez az állapot a kiművelődés, civilizálódás végcélja. A másik lehetőség az etikai közösség,¹⁶ mely a morális törvény szerint berendezett közösség, s így valóban összefügg az ember morális adottságával. Az, hogy Kant társadalmat említ, sokkal inkább az első lehetőségre utal, bár azért előfordul, hogy az etikai közösséget társadalomnak nevezi.

Érdekes részletekkel és különbségekkel gazdagodik a kép, ha összehasonlítjuk a fent leírtakat *az ember jóra való eredeti adottságaival*, melyeket a *VPHB*-ben találunk.¹⁷ Ezek az adottságokon Kant az emberi természetnek olyan alkotórészeit érti, melyek szükségesek ahhoz, hogy emberként létezzék, tehát – bár nem közvetlenül erre irányul Kant kérdésselvetése – az emberi nem karakterére is vonatkozik a vizsgálódás.

Kant itt is három adottságot különböztet meg, melyek közül az első *az ember mint élőlény állati létre való adottsága*, mely adottságot a fizikai és pusztán mechanikus önszeretet névvel illelhetjük. Hozzátartozik a hajlam az ön- és fajfenntartásra, tehát a *technikai adottsággal* rokonítható, de hozzá tartozik a társasági ösztön is. Ez meglepő, hiszen az *Antropológiában* a társadalommal egyáltalán nem függ össze a technikai adottság. Az *Erkölcsök metafizikájában*¹⁸ is megtalálhatjuk, hogy milyen ösztönzőket tekint állati mivoltunkat érintőnek, és itt sem találjuk meg a társaságot, csak az ön- és fajfenntartás ösztönét, valamint az állati élvezetekre irányuló ösztönt. Még meghökkentőbb a társasági ösztönnek ehhez az adottsághoz való sorolása, ha kiegészítjük azzal az állítással, hogy ehhez a képességhez, az állati létre való adottsághoz az ész nem kívántatik meg. Ez szintén szemben áll az *Antropológiában* találtakkal, és a *Feltehető kezdetben* is ezzel ellentétes utalásokat találhatunk.

A *pragmatikus adottságnak*, *az élő és egyben eszes lény ember voltára való adottság* feleltethető meg, melyet összehasonlító önszeretetnek nevezhetünk. Ez azt jelenti, hogy a többi ember között élve magunkat csak a másokkal való összevetésben tartjuk boldognak, ebből

14 Wood (2003).

15 *Világpolgár esszé, Örök béke* stb.

16 *VPHB*, III. fejezet.

17 *VPHB*, 153-156. o.

18 *EM*. 534. o.

pedig az következik, hogy hajlamunk van a féltékenységre, az egymással való *versengésre*. A versengést a természet csupán a kultúrára való ösztönzőnek szánta, tehát ugyanúgy, mint a pragmatikus adottság, ez is a civilizálódás képessége. Mindkét esetben láthatjuk, hogy különbözőképpen megnevezve ugyan, de a fejlődés motorja ugyanaz, az ember le akarja győzni társait, eszközként használja őket, és saját céljait bárki más céljánál előbbre helyezi. Tehát természetadta adottságunk van a morális törvény megszegésére, amely adottság az észhasználattal jár együtt. Hisz míg az állati létre való adottsággal nem járt együtt az észhasználat, a pragmatikussal egyértelműen együtt jár. Az ész megjelenése versengéshez vezet, az pedig *törvényellenes* cselekedetekhez.

A *személyiség képessége* a következő adottság: *az ember mint eszes és egyben szám- adásra képes lény személyiségére való diszpozíció*. Ez nem a személyiség egy képessége, hanem képesség arra, hogy személyisége, karaktere legyen az embernek; az, hogy valaki rendelkezik személyiséggel, önmagában belső értéket képvisel.¹⁹ Ennek az adottságnak nyilvánvalóan köze van a morális adottsághoz, azonban leírásában mégis jelentős különbség található. Az *Antropológiában* a morális adottság arra való képesség, hogy az ember a morális törvény szellemében cselekedjen, az legyen cselekvése maximája. Ezzel szemben itt

... a morális törvény (...) a *döntés önmagának elégséges mozgatója* iránti tiszteletre való fogékonyság.²⁰

Tehát nem egyszerűen a *törvény* iránti tisztelet, hanem tisztelet az iránt, hogy a *törvény* képes gyakorlati lenni, a hajlamokkal szemben meghatározni az akaratot, ha azt maximánkba foglaljuk.²¹

Kant a jóra való adottságok mindegyikénél leírja, hogy az eredendően jóra való képességhez milyen bűnök tartoznak, abban az esetben, ha rosszul élünk velük. Az állati létre való adottsághoz a természet durvaságának bűnei tartoznak: a dőzsölés, a kék és a garázda törvénytelenység, melyek állati bűnök.²² Az eszes lény ember voltára való adottságához kapcsolódó bűnök a kultúra bűnei, például az irigység, a háládatlanság és a káröröm. Ezeket

... gonoszságuk legmagasabb fokán pedig (ahol már az emberen túli Rossz maximumának pusztá eszméjét jelentik) (...) ördögi bűnöknek hívjuk.²³

19 *Antropológia*, 251. o.

20 *VPHB*, 155. o.

21 A különbség lehetséges okára a továbbiakban vissza fogok térni.

22 Az *EM*-ben található hasonló listán csak a dőzsölés egyezik, a továbbiak: perverzció, öngyilkosság. *EM*, 534. o.

23 *VPHB*, 154. o.

A bennünk található morális adottsághoz semmilyen rossz, semmilyen bűn nem kapcsolódhat, de ezt Kant csak a *VPHB*-ben állítja. Az *Erkölcsoők metafizikájában* érdekes listát találhatunk a hozzá kapcsolódó bűnökről: nem élni a szabadsággal, hazugság, fősვნყség, hamis alázat, becsvágy.²⁴ A különbség részben a morális adottság meghatározásának fent jelzett különbségéből ered (azért található itt a szabadság visszaütása mint bűn), másrészt pedig abból, hogy itt Kant csak két adottságot különböztet meg, az állati és a morális mivolta való adottságot. A fősვნყség és a bírvágy, mint láthattuk, az eszes, de nem morális ember képességeinek elhibázott használata, ám ez itt nem alkot külön csoportot.

Felmerül a kérdés, hogy miért nevezi Kant ezeket jóra való adottságoknak, miközben leírásukban a hozzájuk kapcsolódó bűnök, és azok az ösztönzők állnak előtérben, melyek a morális törvény megszegéséhez vezetnek. Erre a kérdésre a későbbiekben szeretnék válaszolni.

Mi különbözteti meg az embert az egyáltalában lehetséges eszes lények eszméjétől?

Az emberre nem csak úgy tekinthetünk, mint az állatok egyikére, hanem úgy is, mint egyre az eszes lények közül. Az ember a lehetséges eszes lények egyike, de mivel más eszes lényt nem ismerünk, így nincs mihez hasonlítanunk, a földi eszes lényt. Ezért

Úgy tűnik tehát, a probléma, miként is volna megadható az emberi nem karaktere, teljességgel megoldhatatlan...²⁵

Természetesen itt nem ér véget az elemzés, Kant szerint ugyanis képesek vagyunk megismerni az észből egy lehetséges eszes lényt, azaz meg tudjuk alkotni annak az eszméjét, hogyan kellene egy eszes lénynek viselkednie.

az észből ismeri meg tudniillik az emberiség eszméjét <amellyel magát> amelyet magával mint emberrel összevetet.²⁶

Tehát a következőkben az eszes lények észfogalmával fogjuk összevetni az empirikus, történetileg megvalósult emberiséget, és ebben az összevetésben a következő eredményre juthatunk:

²⁴ *EM*, 534. o.

²⁵ *Antropológia*, 289. o.

²⁶ *Antropológia*, 290. o.

... ha az itt, a földön egyáltalában lehetséges eszes lények eszméjéhez mérjük őt, az emberi nem karakterisztikus vonása ez: hogy a természet a *viszály* magvát plántálta belé...²⁷

Ez a *viszály*, az emberek társadalmi együttélésének lehetőségeit érinti. A nem tagjai képtelenek nélkülözni az együttélést, szükségszerűen tagjai valamely társadalomnak, de együtt élve mindenkor egymás terhére vannak, így kénytelenek közös kényszerrel megzabolázni egymás ellen feszülő érdekeiket.²⁸ Ez a közös kényszer vezet egy egyetemessé táguló koalícióhoz, egy világpolgári társadalomhoz, mely azonban továbbra is állandóan a *viszály* fenyegetése alatt áll. Azért jelent terhet mindenki számára az együttélés, mert mindenki folyamatosan készen áll a többieknek való ellenállásra, nem is csak arra, hogy saját függetlenségét megőrizze velük szemben, hanem hogy fölébük kerekedjék.²⁹

Azonban:

... a természet tervében az előbbi (a *viszály*) az *eszköze* egy magasabb, számunkra kifürkészhetetlen bölcsesség [rendelésének]...³⁰

A *viszály*, a társadalomban egymás ellen feszülő individuumok, sőt a külső és belső háborúság, mintha a *Gondviselés valamiféle gépezete* lenne,³¹ elvezet a jogszerű polgári társadalom kiépüléséhez. Ezzel a gondolattal már találkozhattunk a korábbiakban, az ember pragmatikus adottságánál, ahol Kant a *versengés* kifejezést használta arra az ösztönzőre, mely ugyanígy egymás legyőzésén keresztül vezet el a jogszerű társadalomhoz. Ez a gondolatmenet a kanti életműben először a *Világpolgár esszéjében* merül fel.

A *Világpolgár esszé* negyedik tételéből azt tudhatjuk meg,³² hogy az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa fejleszti ki a nem képességeit. Ez az antagonizmus, melyet a korábbiakban *versengésnek*, vagy *viszálynak* neveztünk, itt *társiatlan társiasságként* szerepel. Hajlamunk van a *társiasságra*, mert társadalomban jobban érezzük saját ember voltunkat, jelesül azt, hogy mennyire fölébe kerekedtünk kezdeti természeti adottságainknak. A másik ok, mely miatt emberek között szeretünk jobban élni, hogy a velük való összevetésben érezzük csak magunkat boldognak. Mindazonáltal arra is nagy a hajlandóságunk, hogy a magunk feje után menjünk, ügyeinkbe ne engedjünk beleszólást (a szabadság iránti szenvedély a leghevesebb ösztönző, itt a törvények biztosította függetlenséget értve a szabadságon, a külső

27 *Antropológia*, 290. o.

28 *Antropológia*, 304. o.

29 *Antropológia*, 298. o.

30 *Antropológia*, 290. o.

31 *Antropológia*, 302. o.

32 *Világpolgár esszé*, 65-66. o.

szabadságot).³³ Annak biztosítása végett, hogy mások ne uralkodhassanak felettünk – *becsvágytól, bírvágytól és uralomvágytól* hajtva – mi magunk törünk felettük uralomra, őket megelőzve. Ez a három az alapvető szociális szenvedélyünk. Mindhárom arra irányul, hogy mások felett befolyást szerezzünk. A becsvágy esetében a megbecsülés, a bírvágy esetében a pénz, az uralomvágy esetében pedig az erő fegyverével.³⁴ Ez a másokkal szembeni ellenállás ébreszti fel az ember minden erejét, indítja el az árkádiai pásztorélet egyhangúságából a történelmi haladásba. E nélkül az emberek nem emelhetnék létük értékét az állatokénál magasabb fokra, örökre kifejeetlenül maradnának az ember természeti adottságai.

Ahogy láttuk, a *viszály*, mely azonosítható a *társiatlan társiasság* társiatlan oldalával, az a megkülönböztető karakterjegy, amely más lehetséges eszes lényektől különböztet meg minket. Ezt értelmezhetjük úgy, hogy ez egyáltalán nem szükségszerű vonása egy eszes lénynek, sőt ha megalkotjuk a tökéletes emberiség eszméjét, akkor abban bizonyára nem szerepel. Hiszen az a moralitás törvénye szerint élő emberiség lenne, mely megalkotta magának a célok birodalmát, a viszályra való hajlandóság azonban ahhoz vezet, hogy egymást eszközként kezeljük, és csak saját céljainkat kövessük. Azonban nem szabad annak túlzott jelentőséget tulajdonítani, hogy az eszes lényektől elválasztó tulajdonságként találkoztunk a *viszály*val, hiszen megtalálhatjuk Kantnál azt is, hogy ez az állatoktól elválasztó karakterisztikumunk.

A hajtórugókat illetően az embert jól láthatóan az a hajlandósága különbözteti meg más állatoktól, hogy a neméhez tartozó többiek szemében magának megbecsülést akar szerezni, és érvényesülni akar.³⁵

Éz tulajdonképpen szociális szenvedélyeinkre, és így a *társiatlan társiasságra* utal vissza. Ráadásul, az embert az állatoktól elválasztó második adottság, a pragmatikus adottság (a másokkal való bánni tudás képessége, saját céljaink érdekében) esetében szintén erről a jellemvonásukról van szó, s még azt is láthatjuk, hogy mindkét esetben ez a tulajdonság a fejlődés alapja. A *VPHB*-ben megoszlik a különböző adottságaink közt és a *társiasság* vonása állati mivoltunkhoz, míg a *társiatlanság* eszes mivoltunkhoz tartozik, de itt is az emberi természet alapvető konstituense.

33 *Antropológia*, 218-219. o.

34 *Antropológia*, 224. o.

35 *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 595. o. (1500. észrevétel).

Karaktere szerint jó vagy rossz az emberi nem?

A kérdés itt úgy szól, vajon az ember természettől *jó-e*, avagy természettől gonosz, netán természeténél fogva fogékony erre is, amarra is (...) Ebben az esetben a *nemnek* magának nem volna semmiféle karaktere.³⁶

Tehát azt a kérdést fogjuk vizsgálni jelen fejezetben, hogy jó vagy rossz-e az ember karaktere. Erre a kérdésre kapunk egy egyértelmű választ a *VPHB* -ben, mely szerint:

Az ember természettől rossz³⁷

Előbb ezt a kijelentést fogom elemezni, mely Kant egyik legvitatottabb kijelentése, ezt követően pedig az *Antropológiában* található vonatkozó állításokat próbálom összeegyeztetni a *gyökeres rossz* tanával.

Az hogy az ember jó-e vagy rossz, az egyes cselekedeteiből nem megítélhető. Valójában még egy adott cselekedetről sem tudjuk eldönteni empirikus ismereteink alapján, hogy jó-e. Ez azért van, mert Kantnál csak a *törvény kedvéért* végbemenő cselekedet számít jónak, és mi csak azt láthatjuk, hogy a cselekedet *törvényszerűen* (legálisan) ment végbe. Még az önmegfigyelés sem segít, ugyanis hajlamosak vagyunk az öncsalásra, tehát azt sem tudhatjuk, hogy saját cselekedetünknek a *törvény* volt-e a legfőbb maximája.

Mit jelent akkor, hogy az ember természettől rossz?

Ha tehát azt mondjuk, hogy az ember természettől jó, avagy természettől rossz, ez csak annyit jelent, hogy adva van benne a jó vagy rossz (törvényellenes) maximák elfogadásának (számunkra kikutathatatlan) első alapja, s ez az emberre általánosan érvényes, mégpedig úgy, hogy ezzel egyben nemének karakterét is kifejezi.³⁸

Ezek szerint az, hogy természettől rossz, azt jelenti, hogy megvan benne a *törvényellenes* maximák elfogadásának alapja, hajlandósága van arra, hogy a *törvény* ellenében döntsön. Ráadásul Kant ezt is egy olyan jellegzetességként tünteti fel, mely más eszes lényektől megkülönböztet minket.³⁹

Mivel a morális rosszról beszélünk, mely iránt felelősséggel tartozunk, így a rossz csak a szabad döntés meghatározásaként lehetséges. A morális törvény kiirathatlanul bennünk van, mint döntésünk meghatározója, de ez ellen hatnak hajlamaink: termé-

³⁶ *Antropológia*, 293. o.

³⁷ *VPHB*, 161. o.

³⁸ *VPHB*, 147. o.

³⁹ „Az ember e jellegzetességéről (amely más eszes lényektől megkülönbözteti)...” *VPHB*, 147. o.

szetes önző vágyunk a boldogságra. Akkor vagyunk rosszak, ha *szabad döntésünkkel* hajlamaink kielégülését annak feltételévé tesszük, hogy kövessük *a törvényt*.

Annak oka tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozzgatók különbségében (...) keresendő, hanem az *alárendelésben* (...): hogy *a kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé*.⁴⁰

És ez a rossz gyökeres, mert a döntéseinket meghatározó legfőbb maximát rontja meg bennünk.

Komoly vita van a szakirodalomban arról, hogy mire alapozza Kant a gyökeres rossz tanát és miért feltételezi azt minden emberben. A vita alapja az, hogy Kant erre vonatkozó megjegyzései ellentmondásosak. Hol a rossz tapasztalatának elterjedtségét, mindennapiságát hozza fel érvként,⁴¹ hol pedig az antropológiához irányít bennünket,⁴² máshol azt állítja, az *a priori* bizonyítást már elvégezte az előző szakaszban,⁴³ holott nem világos, mire utal vissza.

Henry E. Allison arra tesz kísérletet, hogy pótolja a hiányzó dedukciót.⁴⁴ Ezzel ő amellet áll ki, hogy *a priori* bizonyítása kell legyen a tételnek. Érvelése abból indul ki, hogy olyan véges érzékileg afficiált lények vagyunk, akiket nem jellemezhet a jóra való hajlandóság (ami azt jelentené, hogy mindig a *törvény* az elsődleges maximánk). Az érvelés következő lépéseként Kant rigorizmusára mutat rá, amely szerint nincs morálisan indifferens cselekedet: minden cselekedet vagy jó, vagy rossz. Ebből szerinte az következik, hogy a rosszra való hajlandóság jellemez minket. Mivel annak lehetetlensége, hogy a jóra való hajlandóság jellemezen minket nem logikai, így Allison úgy véli, ez egy szintetikus *a priori* ítélet. Érvelésével az a legnagyobb gond – mint Wood megjegyzi⁴⁵ – hogy végességünk triviális következményévé teszi a rosszra való hajlandóságot. Márpedig Kant határozottan szakít ezzel az elképzeléssel,⁴⁶ hiszen ebben az esetben nem lenne az embernek felróható a rossz.

Természetesen Wood leírja,⁴⁷ hogy milyen bizonyítást tartana e helyett elfogadhatónak. Nézete szerint nem empirikus generalizációról van szó, de mégis tapasztalati állítás, melyet a kanti antropológia igazol. Tézise mellett két lépésben érvel. Elsőként megmutatja, hogy tartalma szerint a gyökeres rossz azonos a társiatlan társiassággal, másodsor, hogy eredete társadalmi, ránk csak mint társadalomban élő lényekre igaz.

40 VPHB, 166. o.

41 VPHB, 161. o.

42 „...s ezt igazolja az antropológiai vizsgálódás...” VPHB, 152. o.

43 VPHB, 169. o.

44 Allison (1990), 155.o.

45 Wood (1999), 287. o.

46 Tengelyi (1992), 25. o.

47 Wood (1999), 287-289. o.

Tartalma szerint a gyökeres rossz arra való hajlandóság, hogy a morális törvény helyett hajlamainkat kövessük. Wood szerint ha ezt alaposabban megnézzük, akkor meg-egyezik a társiatlan társiassággal, voltaképpen mindkettő önzésünk előtérbe helyezése. Csak magunkat tartjuk kivételnek a *törvény* alól, másokat saját céljaink eszközeként használunk, nem osztjuk a többi ember célját. Ezek a viselkedésminták mind a gyökeres rossz, mind a társiatlan társiasság leírásának megfelelnek. Úgy vélem azonban, hogy Wood ezzel csak azt bizonyítja, hogy a társiatlanság *törvény*ellenes cselekedetekhez vezet, és nem azt, hogy a kettő megfelel egymásnak.

Azt, hogy a gyökeres rossz eredete társadalmi, a *VPHB* III. fejezetének elejére utalva bizonyítja, mely szerint az okok, melyek rosszba döntenek minket, a társadalmi együttélésből fakadnak.

*Ha emberek között van, az irigység, uralomvágy, bírvágy s az ezekhez kapcsolódó ellenséges hajlamok hamar lerohanják önmagában elégedett természetét...*⁴⁸

Az uralomvágy és a bírvágy, az emberi természet antagonizmusa kapcsán már említett szociális szenvedélyek. A szociális szenvedélyek felsorolásában a harmadik a becsvágy lenne. Wood szerint jelen esetben azért az irigységet (mely szerinte csalatkozott becsvágy), nevezi meg a becsvágy helyett Kant, mert az nem egyszerűen szociális szenvedélyeink egyike, hanem azok alapja, maga a gyökeres rossz.⁴⁹ Úgy gondolom, hogy ez az érvelés nem veszi figyelembe, hogy a gyökeres rossz nem a hajlamokban van, nem lehet az az egyik hajlam, hanem az eredendő megfordításban áll, abban, hogy szabad döntésünkkel a *törvény* elé helyezzük ezeket a hajlamokat. Az eredendő megfordítás pedig nyilvánvalóan privát cselekedet. Nem csak a gyökeres rosszért való felelősség szigorúan individuális, hanem az eredete is az.

Szerintem Kantnál egy másfajta, nagyon egyszerű dedukciót találunk (transzcendentálisnak nevezhetnénk). Létezik rossz. Ezen azt értem, hogy empirikusan tapasztalunk amorális cselekedeteket. Egyetlen ilyen tapasztalat elégséges az érveléshez, egyetlen olyan cselekedet, amely még csak legálisnak sem látszik. Létezik rossz, hogyan lehetséges ez (transzcendentális kérdés)? Mivel a morális törvény bennünk van, ezért csak úgy lehetséges, ha egy ezzel ellentétes mozgatórugót elé helyezünk, és ez a megfordítás: a gyökeres rossz. Egy másik interpretátor, Fackenheim mutat rá arra,⁵⁰ hogyan következik ebből a gyökeres rossz univerzalitása. Csak az a segédte-

48 *VPHB*, 229. o. És még: „Ha ama okok után kutat, amelyek e veszélybe sodorják s abban benne tartják, könnyen meggyőződhetik arról, hogy azok nem annyira saját nyers természetéből származnak, amennyiben elkülönülve áll, hanem az emberektől, akikkel valamilyen viszonyban vagy kapcsolatban van.” *VPHB*, 229. o.

49 Wood (1999), 290. o.

50 Fackenheim (1998), 267. o.

tel hiányzik az érveléshez, hogy senki sem teljesen ártatlan. A megfordítás az egész életen áthúzódó, döntéseinket megalapozó maximára (Gesinnung) vonatkozik, és mivel senki sincs, aki ne követett volna el legalább egy amorális cselekedetet, ezért minden ember gyökeresen rossz. Hiszen egyetlen bűnt is csak úgy lehet elkövetni, ha legfőbb maximánk rossz.

Komoly kérdés, hogy Kant voltaképpen mire is alapozza a gyökeres rossz tanát, ám ennél sokkal fontosabb probléma a gyökeres rossz összefüggése a kanti szabadság-konceptióval. Ahogy arra már többször utaltunk, szabadság és *törvény* között szoros összefüggés van a morálfilozófiai alpművekben: a kategorikus imperatívusz tulajdonképpen a szabadság törvénye. A *VPHB*-ben azonban Kant szabadság és gyökeres rossz alapvető összetartozását állítja. Azt láthatjuk, Kant a szabadság kétféle értelmezése között ingadozik. Az egyik szerint szabadon cselekedni ugyanaz, mint autonóm módon, tehát a *törvény* szerint cselekedni; a másik szerint azonban a szabadság jó és rossz közötti választás.⁵¹ Mindkét változat szerint a *törvényellenes* cselekvés hajlamaink követésével függ össze. Az első szabadság-konceptió esetében, amennyiben követjük hajlamainkat, akkor a jelenség világ ok-okozati láncának tagjaiként nem szabadon cselekszünk, így nem vagyunk felelősek a tetteinkért. A második konceptió szerint szabad döntésünk szükséges ahhoz, hogy a *törvény* előtt hajlamainkat preferáljuk, és így a rossz felróható az embernek.

Természetesen azért találhatunk olyan értelmezést is,⁵² mely szerint nem állunk szemben feloldhatatlan antinómiával. Ennek alapja az akarás képességének elemzése, mely szerint az akarat képessége (Wille, tág értelemben) felosztható egy *törvényhozó* (Wille, szűk értelemben), és egy *törvénykövető* (Willkür) részre. A Willkür lenne az, mely a konkrét döntéseket meghozza – jó esetben igazodva a *törvény*hez –, ám az igazodást képes elvéteni. Azt gondolom, hogy ennek az értelmezésnek nem sikerül összehangba kerülnie az akarat autonómiájának elképzelésével, hiszen ha van egy *törvényhozó* és egy *törvénykövető* képesség, akkor elvész az öntörvényhozás. Így Allisonnak sem sikerül összeegyeztetnie *törvény*, autonómia és szabadság belső összefüggését a gyökeres rossz tanával.

Fackenheim úgy értelmezi a kanti szabadságtant,⁵³ mintha a *VPHB*-ben Kant végleg a szabadság azon értelmezése mellett döntene, mely szerint az radikális választás jó és rossz között. Úgy véli, hogy ez teljesen új elem, fordulat a kanti művekben. Általánosan állítható a Kant-interpretátorokról, hogy összekötik azt a két problémát, hogy felmutathatók-e előzményei a korábbi művekben a gyökeres rossznak, és azt, hogy ellentétben áll-e Kant *szabadság-metafizikájával*.⁵⁴ Véleményem szerint a két problémát külön kell

51 Fackenheim (1998), 263. o.

52 Allison (1990), 130-132. o. és 151. o.

53 Lásd: Fackenheim (1998), kül.: 260. o. és 271. o.

54 A kifejezést Tengelyi használja, lásd: Tengelyi (1992), 37. o.

kezelni. A gyökeres rossz problémája ugyanis kitapintható a GyÉK-ben.⁵⁵ Jelen esetben biztosan nem érdemes egyszerűen időrendi különbségre gondolni, mely szerint korábban a szabadság egyik fogalmával dolgozott Kant, a *VPHB*-ben pedig lecsérélte azt. Hiszen a *VPHB*-ben is kitart amellett, hogy a szabadság törvénye a kategorikus imperatívusz.⁵⁶ Az ellentmondás végig megmarad, s annak lehetünk tanúi, hogy Kant nem tud megbirkózni az általa feltárt antinómiával.⁵⁷

A szabadság fogalmának ez az ingadozása lehet a magyarázat arra a fent említett problémára, hogy miért változik meg a morális adottság leírása. Mivel felmerült a szabadságnak egy olyan értelmezése, mely magában foglalja a rossz lehetőségét, ezért olvashatjuk a moralitás adottságnak olyan megfogalmazását a *VPHB*-ben, melyhez tényleg nem tapadhat rossz. Ezért válik hangsúlyossá, hogy ez a *számadásra képes lény* adottsága, elvégre az új szabadságfogalom a morális rosszért való felelősség elgondolhatósága miatt kerül előtérbe.

Minden nehézség ellenére, melyet a gyökeres rossz tana felvet, Kant határozottan állítja, hogy az emberi természet rossz. Vajon ez a végső szava az emberről? Stephen Palmquist veti fel a *VPHB* I. fejezetének olyan értelmezését, mely szerint a perspektívától függ, hogy jó vagy rossz-e az emberi természet.⁵⁸ Azt állítja, értelmezhető úgy a kérdés, hogy ha az emberi nem potencialítására vonatkozik, akkor az ember jó. Azt azonban nem tagadhatjuk, hogy ha az egyes emberek aktuális állapotáról beszélünk, akkor mindenkiben felfedezhető a gyökeres rossz. Ezt az interpretációt erősíti meg az is, amit az *Antropológiában* találhatunk arról, hogy jó vagy rossz-e az ember.

... valaki gyakorlati észtehetséggel és önkénye szabadságának tudatával felruházott lény (valaki személy), tudatában az előbbinek, még a leghomályosabb képzetek sűrűjében is érzékeli, hogy a kötelesség törvényének fennhatósága alatt áll (...). Mármint ez maga nem más már, mint épp az emberiség *intelligibilis* karaktere, ennyiben tehát az ember veleszületett adottságánál fogva (természetből) jó. Ám mert hisz a tapasztalat is azt mutatja, (...) ott rejlik benne a hajlandóság a *rosszra* és e hajlandóság multhatatlanul észre is véteti magát, amint szabadságával élni kezd az ember (...) – ekképp *érezki* karakterét tekintve az ember akár (természetből) gonosznak is ítéltető.⁵⁹

55 Az akarat romlottsága a „szabad akaratúlag felvett rossz és változtathatatlan alaptételeknek...” az eredménye. GyÉK, 121. o.

56 *VPHB*, 164. o.

57 Tengelyi (1992), 37. o.

58 Palmquist (1992), 140. o.

59 *Antropológia*, 294. o.

Záró gondolatok

Kant kiindulópontja az emberi természet megismerése során azon képességek és hajlamok csoportja, melyeket a természet által belénk helyezettnek vél, tehát az ember adottságai. Megvan benne a képesség önmagának és fájának fenntartására, és erre való hajlam is található benne. A hajlam ebben az esetben ugyanolyan, mint más természeti létezőkben, de a képesség már sokkal szélesebb körű, hiszen értelemmel társul, képes túllépni az állatokra érvényes korláton, az ösztönön. Ezt nevezte az *Antropológia* technikai adottságnak.

Második képessége és a hozzá tartozó hajlam a társadalom megalkotására, a társadalom célszerű berendezésére vonatkozik. Megvan benne a képesség, hogy társadalmát ésszerűen rendezze be, hogy kiművelődjék (hiszen eszes lény). Tarozik ehhez egy hajlam is, méghozzá a *viszályra* való hajlam, a társiatlan társiasság. E nélkül a hajlam nélkül az ember megrekedt volna az árkádiai pásztorlét idilljében, vagy valamiféle méhek társadalmát alkotná. Ezen antagonisztikus vonása miatt van történelme és esélye arra, hogy valaha elérje a *világpolgári állapotot*. Nyilvánvaló, hogy ez egy nagyon speciális adottság, hiszen a hajlamok az egyéneken hatnak, a célt azonban nem az egyének érhetik el (nem tölti be minden individuum a rendeltetését), hanem csakis a nem.

... míg minden más, önállóságra kárhozott állat esetében az összes *individuum* betölti a maga egész rendeltetését, addig az ember esetében csak a *nem* töltheti be; úgyhogy az emberi nem csupán a beláthatatlanul sok nemzedéken átívelő *haladásnak* köszönhetően küzdheti föl magát odáig, hogy rendeltetését betöltse, odáig tudniillik, ahol a cél még mindig távoli marad ugyan, ám hogy *útját* e végcél iránt vette, immár sohasem tehető meg nem történtté...⁶⁰

A harmadik képesség, mely megadatott az embernek, a moralitásra való képesség. Ehhez semmiféle hajlam nem társul, nem is társulhat, a moralitás és az autonómia összefüggése miatt. Azt szabadon kell az embernek megszereznie, ettől lesz önértéke, ettől lesz az egyetlen öncél a világban.

Nem a természet bontakoztatja ki az embert, hanem a szabadság.⁶¹

Ezekkel az adottságokkal találkozhattunk jóra való adottságként, amelyek Kant szerint nemcsak negatíve jók, hanem a jóra való képességet is jelentik.⁶² Allison ezt úgy értel-

⁶⁰ *Antropológia*, 293. o.

⁶¹ *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 498. o. (1423. észrevétel)

⁶² *VPHB*, 155. o.

mezi, hogy annyiban jók, hogy lehetőséget jelentenek az erény gyakorlására, tehát az első két adottság a morális kötelességek eredetét jelenti.⁶³ Ezzel ellentétben úgy vélem, hogy pont ekkor lennének ezek az adottságok csak negatív jók. A pozitivitás pont azt kell, hogy jelentse, hogy nem csak a lehetőséget teremtik meg az erény gyakorlására, hanem segítséget is nyújtanak benne.

Tehát akkor jók, vagy rosszak ezek a képességek és hajlamok? Hogyan értelmezhetjük őket jóként? Mitől jó például az állati és eszes mivoltunkra való adottság – melyet összehasonlító önszeretetnek nevez -, miközben a *törvény* természetes önzésünket jelentősen kordába szorítja? Azt láthatjuk, hogy e hajlamok szükségese az ember különböző történelmi állapotaiban, s ennyiben természetesen jók, habár e hajlamoknak engedni olykor rossz. Hajlamaink szembekerülhetnek egymással és különösen az ésszel. A törvény noumenális időtlensége és feltétlen érvényessége áll itt szemben a hajlamok és adottságok nagyon is időbeli, történelmi kontextustól függő érvényességével.

<<A szabadság és ész is jó.> – Az állatiság és ösztön jó. – Az állatiság és (ésszel társult) szabadság rossz. Az ész közvetítésével azonban meghozza a jót. – <A rossz a jóra indító hajtórugó>>⁶⁴

Az ember már eljutott arra a szintre, hogy kiművelt, tehát mostantól az ész és a *törvény* ellenében követni ezeket a hajlamokat rossz, de mivel ezek természetének részei, ha túljutott azon a történelmi állapoton, melyben az adott ösztönzőre szükség volt, akkor sem pusztul ki belőle, hanem meg kell küzdenie velük.

az állatiság mégiscsak eredendőbb, és alapjában véve hatalmasabb is, mint az emberiség⁶⁵

Vissza lehet-e vezetni az egész kanti antropológiát egyetlen tézisére, nevezetesen arra, hogy az ember becsvágyó lény? Azt gondolom, meggyőzően érveltem mellett, hogy a gyökeres rosszat képtelenség erre az egy tényezőre redukálni, melynek a szociális szenvedélyek közötti primátusa sem eldöntött kérdés.

Megtudtuk-e a fentiekből pontosan, hogy mi is az ember? Valójában nem, hiszen a fent elhangzottak mind kontextusfüggőek. Az emberben persze kiolthatatlan például a fajfenntartás ösztöne, de képes arra, hogy ne határozza őt meg ez az ösztön, hanem alá-

63 Allison (1990), 149. o.

64 *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 597. o. (1501. észrevétel)

65 *Antropológia*, 298. o. Máshol Kant lát arra esélyt, hogy az állatiságot végleg magunk mögött hagyjuk. „A vizsály mindenkor a természeti szükségletektől (...) a fényűzésen keresztül az észberendezkedéshez vezető átmenet idején a legélesebb, ebből fakad az állatiság és az emberiség vitája során minden vétek. Ám a mesterségesből, ha tökéletes, természet lesz újból.” *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 508. o. (1454. észrevétel).

rendelje másnak. Erre Kant több helyen említett példája az, hogy míg a természetben, már tizenéves korában úzi az embert a nemi ösztön, a polgári társadalomban azonban csak huszoneves korában lesz kész a családalapításra.⁶⁶ Az ember képes arra, hogy mesterségesen kialakított szokásai, viselkedésmintái a természetévé váljanak.

... amíg ismét természetessé nem válik az, ami mesterséges ugyan, de immár tökéletes: s ez az emberi nem erkölcsi rendeltetésének végső célja.⁶⁷

Nagyon speciális, egyszerre fenséges és rémisztő tehát az ember helyzete, hiszen míg a természetben minden más bevégzett, az ember karaktere nem az.⁶⁸ Nyitott lényként, aki a természettől független célokat tűzhet ki magának, nincs karaktere. Nem határozza meg a természet, magának kell meghatároznia önmagát.

... az ember első karakterjegye abbéli tehetsége, hogy eszes lényként mind személyét, mind azt a társadalmat illetően, amelybe a természet őt beléhelyezte, szert tegyen egyáltalán valamiféle karakterre...⁶⁹

Ez nem jelenti azt, hogy bárhogy meghatározhatja karakterét; arra, hogy valóban karakterre tegyen szert valójában csak egyetlen útja van. Csak a morális tökéletességéhez eljutott emberiség képes értelmessé tenni a történelmet (*Világpolgár esszé*), teheti célszerűvé a természetet (*Az ítélőerő kritikája*), teheti valóssággá a célok birodalmát, a legfőbb jót, magyarázhatja meg a rosszat a világban és főleg az emberben. Ez a tétje annak, hogy betölti-e az ember a rendeltetését, azzal, hogy méltóvá válik az ész képességére, és valóban eszes állattá válik.⁷⁰ Tulajdonképpen Kant a teodiceai elméletek egy nagyon speciális fajtáját dolgozza ki, ugyanis nála a gondviselés terve bevégzetlen marad mindaddig, amíg az ember be nem végzi, és csak ha bevégzi, akkor méltó az ember mivolta.

Az ember meghatározását és kibontakozásának jellegét illetően a pragmatikus antropológia *summája* ekképp hangzik: az embert esze arra rendeli, hogy az emberek társaságában éljen, s ott magát *kiművelje, civilizálja és moralizálja*; (...) tevélegesen mégis méltóvá tegye magamagát az ember voltra...⁷¹

66 További példák: az emberi élet rövidsége, szembeállítva azzal, hogy milyen hosszú életre lenne szükség a tudomány hatékonyságához; az emberek közti egyenlőtlenség. Lásd: *Antropológia*, 295. o.; *Feltehető kezdet*, 99-101. o.

67 *Feltehető kezdet*, 100. o.

68 Ezt Fackenheim jegyzi meg, de ő az individuumokról állítja, szerintem kiterjeszthető a nemre is. Az alább következő idézet is mutatja, hogy mindkettőre igaz. Fackenheim (1998), 271. o.

69 *Antropológia*, 300. o.

70 Lásd a mottóként szereplő idézetet. *Antropológia*, 290. o.

71 *Antropológia*, 295. o.

Nézetem szerint ez Kant legfőbb üzenete az emberi nemről, az emberi nem felé. Úgy vélem, *az ember legfőbb karakterisztikuma az, hogy a „természet mechanizmusától eloldott lényként”⁷² nincs karaktere.* Az a rendeltetése, hogy e bizonyos karaktert megszerezze, megtalálja helyét a világrendben és így cselekedetei által, önerőből teljesítse be a teremtés célját.

Bibliográfia

Kant, Immanuel

- 'A vallás a pusztá ész határain belül.' In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írásoők.* (ford.: Vidrányi Katalin), Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- A gyakorlati ész kritikája.* (ford.: Papp Zoltán), Osiris Kiadó, Budapest, 2004.
- 'Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szempontból.' In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írásoők.* (ford.: Vidrányi Katalin), Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- Az erkölcsöők metafizikája.* (ford.: Berényi Gábor), Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.
- Az erkölcsöők metafizikájának alapvetése.* (ford. Berényi Gábor – Tengelyi László), Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998.
- Az ítélőerő kritikája.* (ford.: Papp Zoltán), Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- 'Az emberi történelem feltehető kezdete.' In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írásoők.* (ford.: Vidrányi Katalin), Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- 'Pölitiz-féle metafizikai előadások.' In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írásoők.* (ford.: Vidrányi Katalin), *Gondolat Kiadó*, Budapest, 1974.
- 'Pragmatikus érdekű antropológia.' In: *Antropológiai írásoők.* (ford.: Mesterházi Miklós), Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005.
- A tiszta ész kritikája.* (ford.: Kis János), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- 'Hátrahagyott antropológiai észrevételek.' In: *Antropológiai írásoők.* (ford.: Mesterházi Miklós), Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005.

Másodlagos irodalom

- Allison, Henry E. (1990), *Kant's theory of freedom.* Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst (2001), *Kant élete és műve.* Osiris Kiadó, Budapest.

⁷² *Hátrahagyott antropológiai észrevételek*, 519. o. (1471. észrevétel).

- Fackenheim, Emil L. (1998), 'Kant and Radical Evil.' In: Chadwick, Ruth E. (szerk.), *Immanuel Kant Critical Assessments, Volume III. Kant's Moral and Political Philosophy*. Routledge.
- Heidegger, Martin (2000), *Kant és a metafizika problémája*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Palmquist, Stephen (1992), 'Does Kant Reduce Religion to Morality?' In: *Kant-Studien 83. Jahrgang*; Megtalálható még: <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/DKRRM.html> (2007-05-02).
- Tengelyi László (1992), *A bűn mint sorsesemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Tengelyi László (1998), *Kant*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Vidrányi Katalin (1998), 'Második fordulat.' In: Geréby György – Molnár Péter (szerk.), *Krisztológia és antropológia (összegyűjtött tanulmányok)*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Wood, Allen W. (1999), *Kant's Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (2003), 'Kant and the Problem of Human Nature.' In: Jacobs, B. – Kain, P. (szerk.), *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge University Press, New York; Megtalálható még: <http://www.stanford.edu/~allenu/webpapers/KantProblem.doc> (2007-05-02).

Szerletics Antal

1981-ben születtem Budapesten. A Szent István Gimnáziumban érettségiztem. 2000-tól az ELTÉ-n jogot tanultam, majd két évvel később felvételt nyertem a filozófia szakra is. Erasmus ösztöndíjasként egy szemesztert Leuvenben töltöttem. 2006-ban LLM fokozatot szereztem a Közép-Európai Egyetemen emberi jogokból. Jelenleg az ELTE-ÁJK Állam- és Jogelméleti Tanszékén vagyok PhD hallgató, de ebben a tanévben a Flamand Közösség ösztöndíjasaként a brüsszeli Európai Jogelméleti Akadémián folytatok kutatómunkát. Elsősorban az analitikus jogelmélet és a politikai filozófia érdekel, de foglalkoztat a patrisztika és a vallásfilozófia is.

Szerletics Antal

◀ Jogi paternalizmus

1. Bevezetés

A kilencvenes évek elején különös szórakozási forma volt elterjedőben a francia fiatalok közt. Néhány táncos szórakozóhely ún. törpe-hajításokat (dwarf tossing) szervezett, amelyek során megfelelő védőfelszerelést viselő törpenövésű embereket lehetett egy speciális légágyra hajítani.¹ Természetesen nem sokáig, mivel a francia hatóságok az emberi méltóság védelmére hivatkozva hamarosan betiltották ezeket a rendezvényeket. Wackenheim úr, az egyik törpenövésű alkalmazott azonban – arra hivatkozva, hogy emberi méltóságát éppen munkahelyének elvesztése és a megfelelő jövedelem hiánya sérti – az esetet egészen a francia Államtanácsig, illetve az ENSZ Emberi Jogi Bizottságáig vitte. Annak ellenére, hogy keresetét mindkét fórumon elutasították, bizonyos szempontból Wackenheim úr álláspontja is érthető, ami a közösség által meghatározott, elvont értékek helyett sokkal pragmatikusabb megfontolásokat helyez előtérbe. Az eset kapcsán felmerül a kérdés: vajon meddig van az államnak lehetősége arra, hogy polgárait – akár akarataik ellenére – a saját maguknak okozott kártól megóvja, és ennek nevében korlátozza önálló, felnőtt egyének cselekvési szabadságát?

Jogi paternalizmus alatt egy személy cselekvési szabadságának – kizárólag saját érdekeire, szükségleteire, jólétére való hivatkozással, állami kényszer útján történő – korlátozását értjük.² Egy másik definíció szerint a „jogi paternalizmusnak nevezett szabadságkorlátozó elvek azt az állami kényszert igazolják, amely az egyént az önmagának okozott kártól védelmezi, vagy amely az egyént [...] az egyén saját érdekében irányítja, akár tetszik ez neki, akár nem”.³ Paternalizmusnak tekinthető például a biztonsági öv vagy bukósisak használatát előíró jogszabály; az öngyilkosság (pontosabban az öngyilkossági kísérlet) bűncselekménnyé tétele; az eutanázia bizonyos eseteinek tilalma; a párbaj és a szerencsejátékok tilalma; a könnyűdrogok (az egyén szempontjából káros, de a társadalomra nem veszélyes szerek) használatának kriminalizációja.

A paternalista intézkedéseknek több típusa van. Ezek közül egyesek könnyen, mások nehezebben vagy egyáltalán nem igazolhatóak. Különbséget kell tenni erős és gyenge, direkt és indirekt, illetve tiszta és nem tiszta paternalizmus között.⁴ A paternalizmus erős (kemény) formája teljesen önkéntes cselekvéseket korlátoz,

1 Wackenheim v France CCPR/C/75/D/854/1999.

2 Dworkin 1972, 64 o.

3 Feinberg 1999.

4 Cserne 2006.

míg a gyenge (puha) változat – például a belátási képesség vagy információ hiánya miatt létrejövő – nem tökéletesen önkéntes döntésekbe avatkozik be. A gyenge változat könnyebben igazolható; ezt Mill klasszikus liberális elmélete is elismeri. Direkt paternalista intézkedés esetén kizárólag annak a személynek a szabadságát korlátozzák, akinek érdekében a korlátozás történik, például a biztonsági öv vagy bukósisak viselésének előírásakor. Az indirekt paternalizmus során azonban nem csak az „érdekelt”, hanem egy másik, kívülálló személy szabadsága is sérül, tehát ez rendszerint még körültekintőbb indokolást tesz szükségessé.⁵ Egy jogszabály, ami korlátozza a cigaretta árusítását, a dohányosok mellett a kereskedőket és a gyártókat is hátrányos helyzetbe hozza. A paternalizmus tiszta formája a gyakorlatban igen ritkán fordul elő: egy jogszabály mögött meghúzódó paternalista indokolás rendszerint más érvekkel is kiegészül. Még egy olyan látszólag vegytiszta esetben is, mint a biztonsági öv vagy bukósisak viselése, lehet a saját kár mellett a társadalomnak okozott indirekt kár, a társadalombiztosítási költségek megnövekedésére hivatkozni. Különösen érdekes ebből a szempontból a jogi moralizmus és paternalizmus közti gyakori átfedés. A paternalista beavatkozás során gyakran hivatkoznak az erkölcsök védelmére, gondoljunk például az eutanázia, az öngyilkosság, a szerencsejátékok vagy a kábítószeres tilalmára. Hasonlóképp, a moralista érvelés is gyakran tartalmaz paternalista elemeket, mint például a homoszexualitás kriminalizációja során. A két érv azonban könnyen elválasztható egymástól és önállóan is vizsgálható.

A következő oldalakon megpróbálom röviden bemutatni a paternalizmussal kapcsolatos jelentősebb elméleteket, elemezni az egyes elméletek előnyeit és hátrányait, illetve állást foglalni a kárelv egy módosított verziója mellett, ami megfelelő iránymutatásul szolgálhat egy koherens jogi szabályozás számára. Elsőként a John Stuart Mill által kifejtett kárelvet vizsgálom, mivel ez kiindulópontul szolgál a későbbi szerzők számára. A modern elméletek képviselői közül Gerald Dworkinnal, Joel Feinberggel és Joseph Razzal foglalkozom részletesebben. Végül néhány eseten illusztrálom a paternalizmus különféle megjelenési formáit a jogrendszerben.

2. A kárelv és John Stuart Mill

A klasszikus liberalizmus egyik legjelentősebb képviselője, John Stuart Mill a kárelv segítségével határozta meg az állami kényszer korlátait:

⁵ Gerald Dworkin ugyanerre a kategóriára a „pure” és az „impure” megnevezéseket alkalmazza, ami azonban könnyen összekeverhető a „tisza” és „nem tiszta” paternalizmus eseteivel.

Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni, mások sérelmének megakadályozása. Az ő saját – fizikai vagy erkölcsi – java nem elégséges indok erre. Nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől azért, mert ez jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert – mások szerint – ez lenne a bölcs, netán a helyes dolog. Mindez jó ok lehet arra, hogy rábeszéljék, megkérjék vagy meggyőzzék őt, ám arra nem, hogy kényszerítsék, vagy hogyha másként cselekszik, megbüntessék.⁶

A kárelv ebben a formában jelentősen korlátozza az állami kényszer alkalmazásának lehetőségét. Kizárja a paternalizmus és a moralizmus összes formáját (beleértve a gyenge paternalizmus eseteit is) és csak a másoknak okozott kár megelőzését tekintve elfogadható indoknak. Nyilvánvaló, hogy ez az álláspont mai fogalmaink szerint nem tartható. Bizonyos paternalista intézkedések széles körben elfogadottak és akár állami kényszert is maguk után vonhatnak (biztonsági öv, bukósisak kötelezővé tétele, keménydrogok tilalma stb.). Maga Mill is megpróbálja finomítani a kárelvet: egyrészt elfogadja a gyenge paternalizmus lehetőségét, másrészt leszűkíti a kárelv által tilalmazott intézkedések körét az explicit állami kényszert (büntetőjogot) alkalmazó intézkedésekre.

A kárelv kétoldalú szerkezettel rendelkezik. Pozitív oldala elfogadja a másoknak okozott kár elleni védelmet, mint legitim szabadságkorlátozó elvet. Ezzel kapcsolatban két probléma merül fel.⁷ Egyrészt Mill nem definiálja pontosan a kár fogalmát. Ez nyilvánvalóan magába foglalja a mások személyében vagy vagyonában okozott fizikai kárt, de mi a helyzet az érzelmi, pszichikai vagy az absztrakt, társadalomnak okozott kárral? Sok esetben egy magatartás egyáltalán nem okoz kárt, de sértheti mások erkölcsi érzékenységét és ezért korlátozható. Ezt nevezi Hart a megbotrántoztatás elvének (offense principle), ami a jogi moralizmus esetében a kárelv mellett a legfontosabb szabadságkorlátozó elv.⁸ A kár fogalmába beleérthető az egyénnek okozott pszichikai sérülés. Ennél problémásabb a társadalomnak okozott „absztrakt” vagy „indirekt” kár: közvetlen károsult hiányában a paternalista intézkedések gyakran hivatkoznak erre a kártípusra. Ez abban az esetben fogadható el, ha anyagi kárral társul. A bukósisak kötelezővé tételét például azzal lehet indokolni, hogy sérülés esetén a motoros egészségügyi ellátása többletkiadást jelent a társadalombiztosítás számára. Óvatosabban kell bánni az olyan érvekkel, amelyek anyagi kár hiányában valamilyen elvont társadalmi érték (erkölcsök, emberi méltóság stb.) sérelmére hivatkozva tiltanak egy magatartást,

6 Mill 1980, 27. o.

7 Lee 1986, 23. o.

8 Hart 1962. A megbotrántoztatás elvére vezethető vissza például a bigámia vagy a közszeméremértés büntetőjogi tilalma.

rákényszerítve a többség értékítéletét az eltérő meggyőződésűekre.⁹ A kár bizonytalan definíciója mellett a másik probléma a kárelv pozitív oldalával kapcsolatban az, hogy nem határozza meg pontosan a kár szintjét, amikor állami beavatkozásra van szükség. Bizonyos esetekben a másnak okozott kár mértéke olyan csekély, hogy célszerűtlen vagy gazdaságtalan korlátozni a károkozó magatartást.

A kárelv, amellet, hogy lehetővé teszi a másnak okozott kár megelőzése érdekében az állami intervenciót, kizárja a szabadságkorlátozás minden más formáját, ideértve, de nem kizárólag, a paternalizmus és moralizmus összes esetét. A kárelv negatív oldalának abszolút jellegét sok kritika érte. A kritikusoknak igaza van abban, hogy a klasszikus megközelítés nem tartható, de – ahogy Ronald Dworkin rámutat – nem szabad összekeverni az elv kiterjedését kizárólagos jellegével.¹⁰ A kárelv kiterjedése korlátozott, és csak e korlátozott kereteken belül abszolút. Ellentétben Benthammel, aki szerint az utilitarista kalkulus az összes politikai döntést meghatározza, Mill elmélete csak az olyan életviszonyokat szabályozza, ahol valamilyen kár merül fel. A kárelv nem ad semmiféle útmutatást arra nézve, hogy a kormányzatnak hogyan kell elosztania a különféle társadalmi javakat és erőforrásokat.

Ahogy említettem, Mill megpróbált enyhíteni a kárelv szigorúságán. Egyrészt elfogadja a gyenge paternalizmus lehetőségét. Bár a paternalizmus tilalmát érvényesnek tekinti bizonyos nagymértékben önkéntelen cselekedetekre is, nem valószínű, hogy a kár elvét olyan választásokra is ki akarta terjeszteni, amelyek az önkéntesség skálájának legalján helyezkednek el.¹¹ Mill megengedné, hogy az állam megvédje az egyént saját tudatlanságától:

Ha egy köztisztviselő vagy bárki más azt látja, hogy valaki egy veszélyes hídon akar átkelni, s nincs rá idő, hogy az illetőt figyelmeztesse, visszaránthatja, s ezzel nem sérti meg szabadságát, mert a szabadság az, ha valaki azt teszi, amit kíván, a folyóba esni pedig feltehetőleg nem kíván.¹²

Ugyanez vonatkozik a kiskorúakra, a szellemi fogyatékosokra, illetve azokra, akiknek belátási képessége időlegesen hiányzik. A másik kikötés leszűkíti a tilalmazott intézkedések körét az explicit jogi kényszert alkalmazó intézkedésekre. A kárelv csak az állami

9 Nehezen indokolható például a pornográfia jogi korlátozása az olyan liberálisok számára, akik nem akarnak sem a paternalizmus, sem a moralizmus „hibájába” esni. Mivel a pornográfia közvetlen kárt nem okoz a kívülálló személyeknek, cenzúrázása a klasszikus kárelv szerint megengedhetetlen. Mégis, egyes liberálisok, arra hivatkozva, hogy a pornográfia növeli a nemek közötti egyenlőtlenséget, és indirekt módon sérti a nők egyenlőségét, megengedhetőnek tartják az állami kontrollt ezen a területen. Dyzenhaus 1997, 31. o.

10 Dworkin 1978, 261. o.

11 Feinberg 1999.

12 Mill 1980, 188. o.

erőszak alkalmazását zárja ki. A kormányzatnak számtalan egyéb lehetősége van arra, hogy megvédje polgárait a saját maguknak okozott kártól, illetve megóvja erkölcsseit. Az oktatás, a kulturális politika, a megelőző-felvilágosító programok helyettesíthetik a jogi előírásokat. Mill szerint „az érdektelen jótékonyásnak a valóságos és a képletes korbácnál jobb eszközöket kell kitalálnia, meggyőzendő az embereket arról, hogy mi szolgál a javukra.”¹³

3. Joel Feinberg

Feinberg sok szempontból Mill nyomdokain halad. Teljes mértékben elfogadja a gyenge paternalizmus lehetőségét. Szerinte a paternalizmus e formája szoros kapcsolatban van a kárelvvel, ezért nem tekinthető önálló szabadságkorlátozó elvnek. Amikor valaki önkéntelenül vagy öntudatlanul veszélyezteti magát, a beavatkozás igazolható, sőt bizonyos esetekben egyenesen szükséges, mivel az öntudatlan személy döntéseit szabad akaratan kívüli tényezők befolyásolják és ezért nem tekinthetőek saját döntéseknek. A káros cselekmény ugyanúgy külső forrásból fakad, mint amikor azt egy másik személy okozza, tehát a kárelv kiterjed a gyenge paternalizmus eseteire is.¹⁴ Az erős változat ezzel szemben elfogadhatatlan, mert teljesen kompetens felnőtteket korlátoz önkéntes és másokra nézve ártalmatlan döntéseik megvalósításában. Feinberg szerint az emberek jó életéről alkotott elképzelései eltérőek.¹⁵ Személyes autonómiánk része, hogy mindenki szabadon választhatja meg céljait és preferenciáit, akkor is, ha azok károsak vagy mások számára furcsák, esetleg felháborítóak. A paternalizmus erős változata egy hivatalos, többségi értékrendet kényszerít az egyénre, és ezzel sérti annak autonómiáját. Feinberg központi fogalma az önkéntesség: ennek segítségével különíti el az elfogadható és elfogadhatatlan állami kényszer eseteit egymástól. A továbbiak szempontjából tehát az a kérdés, hogy mikor tekinthető egy cselekmény megfelelően önkéntesnek.

Egy cselekvés önkéntességének meghatározásakor több tényezőt kell figyelembe venni. Bizonyos esetekben valaki közvetlenül okoz magának kárt, más esetekben viszont magatartása azzal a kockázattal jár, hogy kárt okoz magának, bár nem ez a célja. Jelentős különbség van aközött, hogy valaki szándékosan bevesz egy halálos adag arzént, vagy hogy szeret nyaktörő sebességgel száguldozni az üres autópályán. A kockázaton belül meg kell különböztetni az elfogadható és az elfogadhatatlan kockázatot. A magasabb kockázattal járó cselekvés nem feltétlenül elfogadhatatlan. Az alacsonyabb kockázatot választani rendszerint bölcsőbb, de néha ésszerű nagy kockázatot vállalni

13 Mill 1980, 148. o.

14 Feinberg 1986, 13. o.

15 Arneson 2005, 8. o.

nagy nyereségért cserébe. Arra nézve, hogy a magasabb kockázat mikor ésszerű, nincsen általános szabály – úgy tűnik, hogy ez végső soron egyéni preferencia kérdés. Vannak azonban nyilvánvalóan ésszerűtlen kockázatvállalások. Ésszerűtlen nyolcvannal száguldani ott, ahol ki van téve a harmincas tábla, hogy odaérjünk egy vacsorára, de nem feltétlenül ésszerűtlen ugyanitt hatvannal hajtani a terhes feleséggel a szülőszoba felé.¹⁶ Az elfogadható kockázat mértékét a kár valószínűsége mellett a kár nagysága és az elérni kívánt cél értéke is befolyásolja. Szintén meg kell különböztetni a teljesen és nem teljesen önként vállalt kockázatot egymástól. Feinberg szerint „teljesen önként vállalja a kockázatot valaki, ha az összes lényeges tény és eshetőség ismeretében néz azzal szembe, s anélkül, hogy nyomást gyakorolnának rá vagy kényszerítenék arra. [...] Teljesen önkéntelen az a 'választás', ahol az embernek tulajdonképpen egyáltalán nincs választása: amikor izmai képtelenek uralni mozdulatait, [vagy] amikor valaki tudatlanságból mást 'választ', mint amit választani akart.”¹⁷ A gyakorlatban a cselekedetek önkéntessége valahol a két szélsőség között helyezkedik el. Az önkéntesség fokozatok kérdése. A tökéletesen önkéntes választás modellje Feinberg szerint a következő tényezőkből áll: (1) a személy kompetens és beszámítható (nem gyermek, nem szellemi fogyatékos); (2) nem áll kényszer vagy fenyegetés alatt; (3) nem áll finomabb manipuláció alatt (poszt-hipnotikus állapot); (4) választása nem tudatlanságon vagy tévedésen alapul; (5) nincsen módosult tudatállapotban (alkohol, kábítószer, depresszió, túlzott izgatottság vagy erős szenvedély).¹⁸

Az önkéntesség megítélésekor az előbbi öt tényező mellett figyelembe kell venni azt is, hogy közvetlen károkozásról, illetve elfogadható vagy elfogadhatatlan kockázatvállalásról van-e szó. Direkt károkozás vagy elfogadhatatlan kockázatvállalás esetén joggal vélelmezzük az önkéntesség hiányát. Feinberg példája szerint, amikor azt látjuk, hogy valaki egy baltával karja levágására készül, indokolt őt ebben akár erőszak alkalmazásával is megakadályozni, mivel azt vélelmezzük, hogy választása nem önkéntes. A vélelemnek azonban megdönthetőnek kell lennie: ha a személy be tudja bizonyítani, hogy választása teljesen önkéntes, akkor az önkéntességi mérce nem engedi meg a további állami korlátozást. Az önkéntesség megállapítása viszonylag problémamentes az említett esetekben. Igazi probléma akkor merül fel, ha értékelő (célok és értékek mérlegelésével járó) döntések racionalitását kell megítélni. Az a felnőtt személy, aki az összes releváns információ birtokában dönt egy kábítószer használata mellett, arra hivatkozva, hogy a mámor által nyújtott gyönyör felülmúlja a negatív következményeket, nem tekinthető irracionálisnak. Az eltérő értékválasztások, az eltérő preferenciák Feinberg szerint nem irracionálisak. Gerald Dworkin számára is az értékelő döntések megítélése jelentett problémát.

16 Feinberg 1999.

17 Feinberg 1999.

18 Feinberg 1986, 115. o.

4. Gerald Dworkin

Gerald Dworkin elmélete az önkéntesség helyett a beleegyezést helyezi előtérbe. Egy paternalista előírás igazolásakor azt kell vizsgálni, hogy racionális egyének elfogadják-e előzetesen az adott szabadságkorlátozó intézkedést.¹⁹ Ezt a hipotetikus beleegyezést több körülmény is befolyásolja. A tényezők egyik csoportja az egyéni cselekvőre, a másik a döntés jellegzetességeire koncentrál. Ami az első csoportot illeti, Dworkin feltételezi, hogy vannak olyan objektív javak, amiket minden ember értékesnek tart (egészség) és ezért elfogadja az ezeket védő paternalista intézkedéseket. Ez az elképzelés azonban nem tartható, hiszen az embereknek gyakran egymással versengő javak közül kell választaniuk. A Jehova Tanúi közé tartozók például előbbre helyezik vallásos meggyőződésüket saját egészségükénél, és kétségbe vonják a paternalista egészségügyi szabályok kötelező erejét. Akik nem kapcsolják be a biztonsági övet, kényelmüket preferálják testi épségük helyett. Természetesen az utóbbi esetben mondhatjuk azt, hogy a döntés irracionális, mivel helytelenül mérlegel két egymással versengő érték között. De milyen alapon tekinthetünk egy szubjektív értékválasztást helyesnek vagy helytelennek, anélkül, hogy rákényszerítenénk értékítéletünket a másik félre? Dworkin, bár tisztában van a problémával, nem ad megfelelő választ rá. Kétféle irracionális döntést különböztet meg: egyrészt a helytelen mérlegelésből fakadó, ún. értékelő döntéseket, másrészt az olyan irracionális döntéseket, amelyek során helyesen mérjük fel az egymással konkuráló értékek fontosságát, de végül – például akaraterőnk hiánya miatt – mégis helytelenül döntünk. Sokan tisztában vannak azzal, hogy amikor dohányoznak, vagy nem kapcsolják be a biztonsági övüket, irracionálisan választanak, tényleges cselekedeteik mégsem tükrözik preferenciáikat. Az ilyen döntésekbe való paternalista beavatkozás jogosan tart igényt beleegyezésünkre, mivel ilyenkor nem kényszerítünk idegen értéket az egyénre. Pusztán arról van szó, hogy az intervenció által lehetővé tesszük az egyén számára saját céljainak elérését. Az értékelő döntések objektív megítélése ezzel szemben jóval nehezebb és ilyenkor a paternalizmus is nehezebben igazolható.

A paternalizmus elfogadhatósága függ a döntés sajátosságaitól is, elsősorban annak lehetséges következményeitől és visszafordíthatatlan jellegétől. A paternalista szabály ilyenkor biztosítékként fogható fel nagy horderejű, veszélyes vagy visszafordíthatatlan választásaink ellen. Az öngyilkosság olyan visszafordíthatatlan cselekmény, amit általában zavart állapotban követnek el, ezért annak állami úton való korlátozása elfogadható. Az abszolút tilalom azonban Dworkin szerint túlzás. Elegendő például egy kötelező várakozási idő (cooling-off period) előírása vagy egy testület felállításának, amely elbírálja az eutanázia iránti kérelmek önkéntességét. A szabadságkorlátozó intézkedés igazolhatósága függ annak természetétől. Az olyan szabályozás, amelyik csak korlátoz egy adott tevékenységet, könnyebben elfogadható,

¹⁹ Dworkin 1972, 76. o.

mint az, amelyik teljesen megtiltja azt. Például a sziklamászás teljes betiltását alaposabban kell indokolni, mint a védőfelszerelés kötelezővé tételét.

Dworkin későbbi munkáiban eltér eredeti elméletétől.²⁰ Egyrészt kibővíti a paternalizmus definícióját. A paternalizmust nem elegendő a cselekvési szabadság állami korlátozásaként felfogni: vannak olyan paternalista intézkedések, amelyek nem korlátozzák az egyén szabadságát és olyanok is, amelyek nem az államtól erednek. Az orvos, aki hazudik halálosan beteg páciensének vagy a professzor, aki a diák érdekében megtagadja az ajánlást diákjától, paternalista módon cselekszik. Számtalan olyan állami intézkedés van, amely nem tartalmaz kényszerelmet, mégis befolyásolja az emberek magatartását (szerződések érvénytelensége, adminisztratív előírások). A meghatározás tehát kibővíthető a megfélemlítéssel: a paternalizmus egy személy cselekvési és információs szabadságának korlátozása, illetve a személy tudatos félretájékoztatása. Dworkin szerint ez a verzió sem megfelelő. Tegyük fel, hogy valaki azért tagadja meg a játékot teniszpartnerével, mert partnere nagyon felidegesíti magát vereségei miatt. Ez nem jelent sem tudatos félretájékoztatást, sem szabadságkorlátozást, mégis paternalizmusnak számít. Dworkin javaslata szerint a paternalizmust az egyéni autonómia korlátozásaként kell definiálni, ami – azáltal, hogy meggátolja a döntés végrehajtását vagy korlátozza a döntéshozatali eljárást – az egyén szabad döntéshozatalával interferál.

Dworkin a paternalizmus igazolását illetően is eltér korábbi elméletétől. Úgy véli, hogy bizonyos esetek vizsgálatára sem a Feinberg-féle megközelítés, sem saját korábbi elmélete nem alkalmas. Két esettípust említ, amikor célszerűbb az igazolásra olyan új taktikát választani, amely ahelyett, hogy bonyolult eszmefuttatásokba kezdene az önkéntesség kérdését illetően, közvetlenül a kárelvre vezet vissza az esetek igazolását. Az ún. biztonsággal kapcsolatos esettípus olyan szabályokat tartalmaz, mint a biztonsági öv, a bukósisak, a mentőmellény viselését előíró rendelkezések. Ilyenkor a megnövekedett társadalombiztosítási kiadásokkal, a társadalomnak okozott indirekt kárral és a kívülálló személynek okozott pszichikai kárral (például a motorossal ütköző vétlen autósok okozott pszichikai kárral) lehet érvelni a paternalizmus szükségessége mellett. A másik esettípusba a rabszolgaság tilalmával kapcsolatos magánjogi szabályok tartoznak, amelyek érvénytelennek nyilvánítják a rabszolgaságot eredményező szerződéseket. A legtöbb esetben hivatkozhatunk az önkéntesség hiányára. Mi a helyzet viszont akkor, ha valaki saját meggyőződését és preferenciáit követve, önként vállalja a rabszolgaságot? Milyen alapon érvényteleníthető az ilyen megállapodás? Dworkin szerint azzal érvelhetünk, hogy az érvénytelenség, mint magánjogi szankció kívül esik a kárelven, mert nem tartalmaz közvetlen kényszerelmet. Ellenérv lehet az is, hogy sokakat a rabszolgaság legalitásának tudata oly mértékben sértene, hogy a szabályozás a megbotránkoztatás elvébe ütközne.

20 Dworkin 1988, 122. o.

5. Paternalizmus és perfekcionizmus

Bár az eddig ismertetett szerzők véleménye eltér a gyenge paternalizmus igazolási módját illetően, az elméletek annyiban hasonlóak, hogy egyöntetűen elutasítják az erős paternalizmus lehetőségét. Ezek az elméletek antiperfekcionistaak. Azt a meggyőződést tükrözik, hogy az államnak nincsen joga egy adott értékrendet rákényszeríteni polgáira, mivel ezzel korlátozza a szabad választás lehetőségét. Minden ember szabadon alakíthatja ki felfogását a jó étellel kapcsolatban, a paternalista szabályok pedig éppen ezt a szabadságot sértik. A hagyományos liberalizmus képviselői (John Rawls, Ronald Dworkin, Joel Feinberg, David Richards) két alapelvből indulnak ki: (1) az államnak semlegesnek kell lennie a közösség tagjainak különféle erkölcsi meggyőződését illetően; (2) az állami kényszer határait a kárelv által kell kijelölni.²¹ A kárelvet ezek a szerzők nem perfekcionista politikai elvként fogják fel. A kárelv alkalmazása független az adott cselekmény erkölcsi értékétől és kizárólag a másoknak okozott kár tényén alapul.

Joseph Raz mindkét hagyományos alapelvet megkérdőjelezi. Az állam semlegesége szerinte egy elérhetetlen ideál, amit még megközelíteni sem lehet. Az állam egyszerűen nem tud semleges lenni, függetlenül attól, hogy annak kell-e lennie. A kárelv, habár továbbra is használható az állami kényszer határainak megállapítására, erkölcsi értékeket hordozó perfekcionista alapelv. Az autonómia tiszteletben tartása Raz szerint nem követeli meg, hogy a kormányok kerüljék a jó élet valamely felfogásának előnyben részesítését. Mivel az autonómia erkölcsileg értékes, mindenkinek oka van rá, hogy önmagát és mindenki mást autonómmá tegyen.²² Másrészről azonban nem lehet erővel autonómmá tenni, mert ezzel autonómiáját korlátoznánk. Ez nem jelenti azt, hogy csak annyit tehetünk valaki más autonómiája érdekében, hogy félreállunk és tartózkodunk a kényszer alkalmazásától. Egyrészt segítenünk kell megteremtetni azokat az emberi képességeket, amelyekre szükség van az autonóm életvitelhez (alapvető intellektuális, érzelmi és fizikai képességek), másrészt kötelességünk másokkal szemben a megfelelő lehetőségek skálájának megteremtése, amelyből mindenki kiválaszthatja a neki tetsző cselekvést. Attól eltekintve, hogy igyekszünk mindenkit tudatára ébreszteni az autonómia értékének, nem sokat tehetünk. Így is nyilvánvaló, hogy az autonómia elve olyan kötelezettségeket szül, amelyek messze túllépnek a be nem avatkozás negatív kötelezettségén. A Raz-féle perfekcionista liberalizmus központi értéke az autonómia, amely tevéleges kötelezettségeket ró az egyénekre embertársaik irányába. A lehetőség értelemben vett autonómia nem csak a negatív szabadságot, azaz a kényszertől való mentességet jelenti, hanem a pozitív szabadságot is (bizonyos mentális és fizikai ké-

21 Sadurski 1990.

22 Raz 1999, 95. oldal.

pességeket és az alternatívák megfelelő skáláját). Az autonóm ember képes rá, hogy ellenőrzése alatt tartsa és megteremtse saját életét.

A legfontosabb hasonlóság Raz álláspontja és a hagyományos liberális elméletek között a kárelvnek az állami kényszer határait kijelölő szabályként való elfogadása. A kárelvet azonban Raz perfekcionista módon értelmezi. Véleménye szerint az elv megengedi a perfekcionista politikát, amíg az nem folyamodik kényszerhez. Nyilvánvaló, hogy kapcsolat van az autonómia és a kárelv között: ha megfosztunk valakit a megfelelő alternatívák lehetőségétől, ezzel kárt okozunk neki. A kárelvet az autonómia elvéből lehet levezetni, és mivel az autonómia elve perfekcionista, a kárelv is ilyené válik. A kárelv célja nem az, hogy megakadályozza az erkölcs kikényszerítését, inkább olyan elvről van szó, amely az erkölcs kikényszerítésének helyes módját szabja meg. Az elv újrafogalmazása egyben lefokozásával jár együtt. A kárelv csak részben, az explicit állami kényszertől védelmezi az egyént. Az emberek manipulálása nyilvánvalóan sérti autonómiájukat, de összhangban van a kárelvvel. Noha az elv Raz szerint továbbra is érvényes, nem szabad kizárólag erre támaszkodni. A politikai szabadság több, mint a kényszertől való szabadság. A kárelv hatóköre kisebb, mint az autonómiára alapozott szabadság hatóköre.

A kárelv perfekcionista jellege miatt Raz elmélete nyitott a különféle paternalista intézkedésekre. Akár az erős paternalizmust is támogatja, ha az hozzájárul az autonómia növeléséhez. Raz rámutat a hagyományos liberalizmus ellentmondásosságára, amely tiltja a kárelvbe ütköző szabályokat, de sok esetben nemcsak hogy eltűr, de kifejezetten támogat közvetetten paternalista intézkedéseket. A termékek előállításának biztonsági és minőségi ellenőrzését szabályozó törvények például nem kényszerítik közvetlenül az egyént, de végső soron csökkentik az emberek választási lehetőségeit. Természetesen ez Raz szerint is megengedhető. Az olyan dolgokat érintő paternalizmus, amelyeket mindenki csak instrumentális értéknek tekint (fogyasztási javak), nem ütközik az autonómiába. A paternalista politikának két korlátja van.²³ A perfekcionista intézkedéseknek egyrészt összhangban kell állniuk az autonómia tiszteletével, másrészt tiszteletben kell tartaniuk a kényszer alkalmazásának kárelvből fakadó korlátait.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a paternalizmus hagyományos liberális megközelítése nem mindig működőképes. A kárelv – akkor is, ha kibővítjük a Feinberg-féle gyenge paternalizmus eseteivel – nem magyarázza megfelelően az elfogadható és az elfogadhatatlan kényszerintézkedések közötti különbséget. Az egyéni autonómiát ténylegesen csökkentő szabályozást sok esetben nem tiltja a kárelv. Ennek eredményeképp a liberálisok sokszor olyan álláspontot kényszerülnek védeni, amelyet lelkük mélyén elleneznek.²⁴ Az ellentmondást a „helyes” és a „jó” közötti különbségtétellel lehet feloldani. A hagyományos libe-

²³ Raz 1986, 423. o.

²⁴ Például a pornográfia vagy a kábítószer használat esetében (ezzel kapcsolatban lásd David Dyzenhaus korábban említett megközelítését).

rális elméletek következetesen a „helyes” elsőbbségét hangsúlyozzák a jóról alkotott eltérő koncepciókkal szemben.²⁵ A jognak semlegesnek kell lennie a különböző értékek iránt és mindig a formálisan helyest kell érvényre juttatnia, amit a kanti tradíció szerint az emberek egyenlő racionalitása biztosít. A kárelv semlegessége ebbe a tradícióba illeszkedik. Az ellenpéldák nyomán viszont úgy tűnik, hogy a formális elv helyett egy szubsztantív mércére lenne szükség, amely figyelembe veszi az egyén céljait és preferenciáit is.²⁶ Ez az igény jelenik meg Gerald Dworkin kései munkáiban és Joseph Raz autonómiára alapozott elméletében.

6. Jogi paternalizmus a gyakorlatban

A paternalizmus többféle formában van jelen a jogrendszerben. A tiszta paternalizmus igen ritka: a paternalista jogszabály mögött rendszerint egyéb érvek és indokok is meghúzódnak.

Az Omega-esetben az Európai Bíróság jóváhagyta a német hatóságok rendelkezését, amely az emberi méltóság védelmére hivatkozva tiltott be egy olyan játékot, amelyben a résztvevőknek egymást kellett eltalálniuk lézeres irányzékkel felszerelt játékgyve-
rekkel.²⁷ A hatóságok szerint a szimulált erőszak és emberölés sérti az emberi méltóság eszméjét. De vajon nem számít-e túlzott paternalizmusnak egy ilyen rendelkezés?

Az ítélet több szempontból is kritizálható.²⁸ Úgy tűnik, hogy az erős paternalizmus esetével állunk szemben, mivel a játékosok önkéntes, nagykorú és cselekvőképes személyek voltak. Feinberg szerint ilyenkor a cselekmény korlátozása csak akkor elfogadható, ha az valaki másnak kárt okoz. A fizikai sérülés kockázata a játék során igen alacsony, ráadásul csak a játékban résztvevőket fenyegeti, tehát erre a kárelv értelmében nem lehet hivatkozni. Az emberi méltóság sérelmét felfoghatjuk úgy, hogy csak a játékosok emberi méltósága sérül a játék során. Ekkor szintén indokolatlan a tilalom. A játék azzal okozhat közvetett kárt a társadalomnak, hogy a résztvevők személyiségét brutalizálja és veszélyesebbé teszi őket a közösséggel szemben. Számomra úgy tűnik, hogy ez a kár – ha egyáltalán van – jelen esetben olyan csekély, hogy az állami beavatkozás felesleges. Bizonyos TV műsorok valószínűleg jóval veszélyesebbek ebben az értelemben. Végül, ha az emberi méltóságot objektíven értelmezzük, a játék sértheti ezt az objektív, elvont társadalmi értéket. Ezzel azonban óvatosan kell bánni, mert ilyenkor fennáll a veszélye annak, hogy rákényszerítjük értékrendünket a másképp gondolkodókra. A perfekcionista megközelítés szerint ez elfogadható lehet, ha hozzájárul az

25 Sadurski 1988, 40. o.

26 Wilkinson 1996.

27 C-36/02, *Omega Spielhallen und Automatenaufstellungs GmbH v. Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn*, 2004 E.C.R. I-9609, Opinion of Advocate General Stix-Hackl.

28 Ackermann 2005.

autonómia növeléséhez. Jelen esetben azonban a hatósági tilalom csökkenti a rendelkezésre álló alternatívák körét, tehát a tilalom indokolatlan.

A bevezetésben említett Wackenheim-eset hasonló problémát vet fel. Itt is az emberi méltóság védelmére hivatkozva korlátozzák az egyén cselekvési szabadságát, azzal a különbséggel, hogy ennek a „játéknak” a személyiségtorzító hatása jóval nagyobb. Az így okozott közvetett társadalmi kár indokolhatja a kárelv alkalmazását. A törpe-hajítás emellett megbotránkozást is kelt, tehát a megbotránkoztatás elve is használható. Ugyanakkor ebben az esetben az ellenérdekű fél érdeke is komolyabb: Wackenheim urat a tilalom nem egy szórakozási lehetőségétől, hanem a megélhetésétől fosztotta meg.

A Pretty-esetben az aktív eutanázia kérdésében kellett állásfoglalnia a strasbourgi bíróságnak.²⁹ Dianne Pretty olyan mozgatóideg-sorvadásban szenvedett, ami fokozatos bénulással jár és végül, a légzőizmok megbénulása miatt, halálhoz vezet. A betegség nincs hatással a belátási képességre. Pretty, aki állapota miatt képtelen volt saját maga öngyilkosságot elkövetni, férje segítségét szerette volna kérni, azonban az angol jog tiltja az öngyilkosságban való segédkezést.

A kárelv szempontjából vizsgálva, az aktív eutanázia, vagyis amikor egy másik személy segédkezik az öngyilkosság végrehajtásában, eltér az öngyilkosságtól és a kezelés visszautasításának lehetőségétől (passzív eutanázia). Az öngyilkosság tilalma Feinberg szerint indokolatlan erős paternalizmus. A legtöbb jogrendszer ma már nem bünteti ezt. Az aktív eutanázia során viszont jelen van a másnak okozott kár és így a kárelv szerint igazolt annak bűncselekménnyé nyilvánítása. Az eutanázia és az emberölés között azonban két fontos különbség van: az önkéntesség és a beleegyezés. A segítő felet tekinthetjük egyszerű „eszköznek”, aki a beteg akaratát közvetíti. Amennyiben a beteg döntése teljesen önkéntes (mentes minden külső és belső kényszertől, illetve ténybeli tévedéstől), a tilalom Feinberg szerint, az öngyilkosság tilalmához hasonlóan, indokolatlan erős paternalizmus, ami azzal jár, hogy a közösség rákényszeríti meggyőződését az egyénre. Ahogy a Pretty-eset is mutatja, az élethez való joggal több olyan alapjog és alapérték is szemben áll, amelyeket többre értékelhetünk az élet értékénél. Ide tartozik például az emberi méltóság védelme, a kínzás és az embertelen vagy megalázó bánásmód tilalma, a magánszférához, illetve a lelkiismereti szabadsághoz való jog. Az eutanázia melletti döntésnek teljesen önkéntesnek kell lennie; az önkéntességet Dworkin szerint minden esetben egy szakértőkből álló testületnek kell elbírálnia. A Pretty-eset indokolásában a paternalizmus mellett a moralizmus is megjelenik. Az angol és walesi Katolikus Püspöki Konferencia állásfoglalása szerint az öngyilkosság és az eutanázia kívül esik az emberi szenvedés és halál erkölcsileg elfogadható megközelítésén.

Az eutanázia és az autonómia kapcsolata ambivalens. Az öngyilkosság, nullára redukálva a lehetséges cselekvési alternatívák számát, megszünteti az egyén autonómiá-

²⁹ Pretty v United Kingdom, 29 April 2002, Application No. 2346/02

ját. Ugyanakkor a végső stádiumban lévő beteg sem rendelkezik sokkal több választási lehetőséggel. Az autonómiája már ebben az állapotban is jelentősen korlátozott, hiszen állapota miatt nem cselekedhet akaratának megfelelően. Az öngyilkosság ilyen esetekben tehát nem csökkenti jelentős mértékben az autonómiát.

A bukósisak viselését előíró szabályok a paternalizmus legtisztább megjelenési formái. Ezek az előírások többféleképpen is igazolhatóak. Hivatkozhatunk a társadalombiztosításnak okozott kiadásokra. Érvelhetünk azzal, hogy aki nem visel bukósisakot, tévesen választja meg preferenciáit – kényelmének tévesen nagyobb fontosságot tulajdonít, mint testi épségének –, ezért döntése irracionális. Ez az érvelés viszont csak addig működik, amíg jelentős eltérés van az egymással versengő értékek nagysága között. Angliában egy szikh férfi azért tagadta meg a bukósisak használatát, mert az lehetetlenné teszi a turbán viseletét, ami kötelező a szikh vallás előírásai szerint.³⁰ Ebben az esetben nem lehet arra hivatkozni, hogy a preferenciák felmérése helytelen vagy a döntés irracionális. A szabad vallásgyakorláshoz fűződő érdek legalább akkora, mint a testi épséghez fűződő érdek. Kényszeríteni a férfit arra, hogy cselekedjen vallási meggyőződésével szemben, ugyanolyan erős paternalizmus, mint az eutanázia tilalma. Ami az egészségügyi ellátás költségeit illeti, dönthetünk úgy, hogy ezeket ráterheljük a sérültre. Ez azonban szerencsétlen megoldás, mert vallás alapján diszkriminál, többletköltségeket kényszerít az eltérő vallásúakra. Ezt elkerülendő, egy demokratikus társadalomnak inkább el kell viselnie a különféle alapjogok gyakorlásakor felmerülő többletköltségeket.

7. Összefoglalás

A fentiekben megpróbáltam röviden bemutatni a jogi paternalizmussal foglalkozó elméleteket. Természetesen nem tudtam kitérni a téma összes vonatkozására. A kiindulópontot a legtöbb szerző számára a kárelv jelenti. Feinberg az önkéntesség középpontba állításával az erős és gyenge paternalizmus közötti különbségtételre fókuszál. Gerald Dworkin a beleegyezésre alapozza elméletét. Ezeknek az antiperfekcionista megközelítéseknek azonban megvannak a maguk korlátai. Ahogy a vizsgált példák is mutatják, a formálisan működő kárelv nem magyarázza megfelelően az elfogadható és az elfogadhatatlan kényszerintézkedések közötti különbséget. Az egyéni autonómiát ténylegesen csökkentő szabályokat sok esetben nem tiltja, de néha indokolatlan szabadságkorlátozást tesz lehetővé. Igazi probléma akkor merül fel, ha értékelő, célok és értékek mérlegelésével járó döntések racionalitását kell megítélni. Úgy tűnik, hogy erre a kárelven alapuló elméletek nem alkalmasak.

³⁰ R v Crown Court at Aylesbury, ex parte Chahal [1976] RTR 489.

Bibliográfia

- Ackermann, Thomas 2005. Case law review (Omega case). *Common Market Law Review* 1107.
- Arneson, Richard J. 2005. Joel Feinberg and the Justification of Hard Paternalism. *Legal Theory* 259.
- Cserne Péter 2006. Szerződési szabadság és paternalizmus: adalékok a szerződési jog közgazdasági elemzéséhez. *Századvég* 41.
- Dyzenhaus, David 1997. John Stuart Mill and the Harm of Pornography. In Dworkin, Gerald (szerk.) *Mill's On Liberty*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Dworkin, Gerald 1972. Paternalism. *The Monist* 64.
- Dworkin, Gerald 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald 1978. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Feinberg, Joel 1986. *The moral limits of the criminal law, vol.3 – Harm to Self*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel 1999. Jogi paternalizmus. In Krokovay Zsolt (szerk.) *Társadalomfilozófia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Hart, H. L. A. 1991. *Law, Liberty and Morality*. London: Oxford University Press.
- Lee, Simon 1986. *Law and Morals: Warnock, Gillick, and beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart 1980. *A szabadságról*. Budapest: Magyar Helikon.
- Raz, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Raz, Joseph 1999. Szabadság és autonómia. In Krokovay Zsolt (szerk.) *Társadalomfilozófia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Sadurski, Wojciech 1988. The Right, the Good and the Jurisprude. *Law and Philosophy* 35.
- Sadurski, Wojciech 1990. Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle. *Oxford Journal of Legal Studies* 122.
- Scoccia, Danny 1990. Paternalism and Respect for Autonomy. *Ethics* 318.
- Wilkinson, T. M. 1996. Dworkin on Paternalism and Well-being. *Oxford Journal of Legal Studies* 433.

RECENZIÓK

Kund Attila

1981-ben születtem Budapesten. 2007-ben végeztem szociológusként az ELTE Társadalomtudományi Karán. Három éve filozófia szakos hallgató is vagyok, szintén az ELTÉ-n.

Érdeklődésem homlokterében a több tudományterületet érintő társadalmi dilemmák állnak és azok filozófiai következményei. Diplomamunkámat az 1920-as évek magyar nacionalizmusának eszmetörténetéből írtam. A továbbiakban is e terület kutatását tervezem, de más problémák is foglalkoztatnak: különösen az elméleti szociológia és a filozófia határterületei, valamint a társadalomtudományok művelése közben felmerülő etikai, tudományelméleti és metafizikai kérdések.

Kund Attila

◀ Van-e feminista filozófia? Milyen, ha van?

Hell Judit könyve a feminista filozófiáról

(Hell Judit: Van-e feminista filozófia? Budapest, Áron, 2006.)

Magyarországon a feminizmus szó mindig is gyanús volt. Feministának sértő szándékkal szokás nevezni valakit. Ez a sajátos, talán nem csak hazánkra¹ jellemző helyzet lehetetlenné teszi egy jelentős szellemi irányzat megismerését. Pedig a feminista nézőpont a társadalomtudományok, a humanitások és bizonyos szempontból a természettudományok értelmezéséhez is új keretet kínál. Hell Judit könyve e nagyhatású irányzat bemutatására vállalkozik. A szerző, ismertetésük mellett, néha polemizál is egy-egy teóriával, az olvasó előtt sem titkolja véleményét. A könyv címében szereplő kérdés természetesen a választ is magában foglalja. Ha már feltételezzük, hogy létezik a feminista filozófia, természetesen felmerül a kérdés, hogy *mi a feminista filozófia*? Milyen kritériumok segítenek bennünket annak eldöntésében, hogy valóban egy önálló diszciplínáról van szó? A szerző a feminista gondolatot komplexen kívánja kezelni, így a filozófia fogalma nála nem szűkül le az akadémikus filozófia témáira, hanem az azon túli jelenségek feminista értékelését is ismerteti. A könyv nagyobbik részében empirikus szaktudományok eredményeinek bemutatásával, azok feminista bírálatával, illetve újraértelmezésével találkozunk. Ezek új szempontokkal szolgálhatnak az egyes tudományok művelőinek, de tudományelméleti, és általánosabb filozófiai kérdéseket is felvetnek.

A feminizmusnak több korszakát különböztethetjük meg. Az első – bár elvéve korábban is felbukkantak hasonló igények – a felvilágosodás által megfogalmazott univerzális emberi jogokra apelláló, a nők jogfosztottságának felszámolására törekvő mozgalom, melynek fő célja a formális jogegyenlőség volt. Ekkor született meg a feminizmus, ami „eredendően semmi más, mint tudatos szellemi és gyakorlati mozgalom a nők felszabadítására illetve emancipációjára.” (49. o.) E törekvés a 19. században megerősödő liberális és baloldali ideológiákhoz kapcsolódva lett egyre eredményesebb. Az erőfeszítés sikeres volt, olyannyira, hogy a nyugati világban a múlt század közepére általában sikerült elérni az egyenlő formális jogokat. Ekkor derült ki, hogy a jogegyenlőség automatikusan nem számolta fel a nemek közötti hierarchikus különb-

1 A magyar feminista mozgalom helyzete nem egyértelmű. A feminista (vagy feminista jellegű) civil szervezetek bizonyos kérdésekben sikeresen artikulálták álláspontjukat. Ilyen volt a '90-es évek eleji abortusz-vita, de a családon belüli erőszak fogalmának köztudatba kerülése is hozzájuk köthető. Ennek ellenére a feminizmussal kapcsolatos attitűd nem javult jelentősen. Magyarországon a nyugati országokhoz képest jellemzően gyengébb a civil társadalom, ez a feminista mozgalmakra is igaz. Elmondható, hogy csak egy szűk, értelmiségi rétegből kerülnek ki tagjai. (Andrea Pető: The history of Hungarian Women's Movement. In Gabriele Griffin, Rosi Braidotti (szerk.): *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*. London, Zed Books, 2002. 368-369. o)

ségeket, miután az egyenlőtlenségek fennmaradásának sokkal mélyebb okai vannak, és e gyakorlat felszámolása súlyos akadályokba ütközik. Ekkor indult útjára a modern feminizmus, elsősorban ennek ismertetése képezi a könyv tárgyát. Az érdekartikuláció mozgalmi eszközei nem tűntek el, de a korábbinál szélesebb körű és szerteágazóbb elméleti munka kezdődött. Ennek egyik fő célja annak bemutatása volt, hogy a nők nem szükségszerűen alacsonyabb státuszúak, mint a férfiak, és kizáratásuk a férfiasnak tartott szerepekből – mint például a vezetés, vagy a tudományok művelése – nem magyarázható a világ valamiféle embertől független rendjével.

Ebből a gondolatból táplálkozik a történetírás feminista iskolája, illetve iskolái. A klasszikus történetírás elsősorban férfiak tetteit ismerteti, miután közismert, hogy a vizsgált történelmi korok úgymond nagy alakjai patriarchális társadalmak szülöttei voltak.² A kezdeti nőtörténetírás művelői is – hasonló módszerekkel élve – a nagyhatású férfiakhoz mérhető női alakokat kezdték kutatni. Így készültek a királynők, harcos nők, tudós nők és egyéb, a férfiakkal egyenrangú történelmi teljesítményt felmutató nők listái. A példamutató szándékkal született művek, melyek a nők alkalmatlanságát cáfolandó és a két nem egyenlő elbírálására törekvő céllal íródtak, nemcsak a tárgyalt korszakban jelentek meg, több száz éves hagyománnyal rendelkeznek.³ Igazi virágkora e vonulatnak a *kompensációs iskola* által fémjelzett hetvenes–nyolcvanas évek voltak. Virginia Woolf szójátéka szerint képviselői a *his-story* helyett a *her-story* bemutatására törekedtek.⁴ E kutatások a történetírói eredményeken túl a „feminista elméleti álláspont első megalapozásaként” is komoly szerepet játszottak. (11. o.) Az újabb áramlatok, mint a nőtörténet, illetve a nemek történetét vizsgáló irányzatok már a klasszikus historiográfiai paradigma meggyengülésével lettek poszibilissé. Ekkortól datálható először a *women's history*, a nőtörténet, valamint a *gender history*, a nemek, illetve nemi szerepek története. Előbbi „a nőket, mint társadalmi csoportot a társadalomtörténeten belül vizsgálja. Módszereit más társadalomtörténeti iskoláktól kölcsönzi, mint a szociológia, néprajz; így interdiszciplinaritása sokat segít az új témák elemzésében.”⁵ A 80-as években fellépő *gender* történelem már a nemi szerepek szempontjából a történelem teljes revíziójára törekedett. Felhívta a figyelmet arra a tényre, hogy a *nő*, illetve a *nők* kategóriája nem (így persze a *férfiaké* sem) egy abszolút, időtől független fogalom, hanem változik a történelem során. E módszer már nem csak új történeti tények feltárására törekszik, hanem a meglévők új szempontú értékelésére is. Természetesen

2 Ilyen értelemben az a történetíró, aki e hagyományok szellemében vizsgálja a múltat, nem vádolható automatikusan szexizmussal csupán azért, mert nők kis számban szerepelnek királyokról, hadvezérek-ről szóló beszámolóiban.

3 Joan Wallach Scott: Bevezetés. (ford. Greskovits Endre) In Joan Wallach Scott (szerk.): *Van-e a nőknek történelmük?* Budapest, Balassi, 2000. 11-13. o.

4 Pető Andrea: A nőtörténetírás története. *Rubicon* 2001/6, 42. o.

5 I.m., 43. o.

érték kritikák ezt a szemléletet is. Bizonyos feminista körökből egyesek a nő mint nő eltűnését kifogásolták, másrészt felvetődött, hogy csak egy múlt intellektuális divatról van szó. Hasonlóan más, már leáldozott csillagú irányzatokhoz, melyek hozadéka „nem több a már forgalomban lévő magyarázó sémák egyikénél”⁶. Mindezen ellenvetések ellenére a nemi szerepek története nagy karriert futott be és az intézményesülés útjára lépett, saját folyóiratokkal, konferenciákkal stb. Az új szemlélet nem feminista szerzők munkáiban is megjelent. Az a tény, hogy a nemi *szerepek* nem általánosak, tehát a kultúránkra jellemző formájuk nem emberi mivoltunkból következik, a szerző szerint a nem európai társadalmak vizsgálatával is igazolható. A történetírás mellett így Hell a kulturális antropológia eredményeire is támaszkodik.⁷ A természeti népek tanulmányozása egyrészt a nyugati kultúrában fennálló férfi-nő viszony szükségszerűségének megkérdőjelezésére szolgálhat. Másrészt a történelem előtti idők viszonyaira is lehet óvatosan következtetni mai, vagy közelmúltbeli törzsi társadalmak elemzéseiből. Hell főként az antropológia klasszikus szerzőinek nézeteit ismerteti. Kaj Birket-Smith, Borislav Malinowski vagy Margaret Mead mind amellet érveltek, hogy a nemek hierarchikus rendje nem szükségszerű.

Mivel a jogok kivívása nem szüntette meg a diszkriminációt, a modern feminizmus fő törekvése a női alávetettség rejtett gyökereinek felfedése és az ellene folytatott küzdelem. Minthogy a feminizmus megkérdőjelezi a nemek munka- és szerepmegoszlásának „természeti” alapját, az ennek alátámasztására szolgáló tudományt mint ideológiát kezeli. A feminista kritika szerint ugyanis a nők elleni diszkriminációt gyakran a tudomány autoritásával visszaélve, a szakértői heurisztikát kihasználva legitimálják. Ezen problémakör legtipikusabb példái a biológiai determinizmust hirdető, tudományosnak tetsző elképzelések. Ezért a kapcsolódó természettudományokat is bírálja, de nagyon gyakori, hogy más jellegű diszciplínák képviselői biologizáló okfejtéseit kritizálja. A szerző nem vitatja a valóban fennálló *testi* különbségeket, de aggályosnak véli a sokszor reflektálatlan biologizmust. Manapság a genetika, etológia és más hasonló diszciplínák sikeresen és sokszor nagy nyilvánosság előtt hirdetik, hogy a nők és férfiak viszonyát a

6 Romsics Ignác: Szakosodás és szintetizálás a 20. században. *Rubicon* 2003/6, 43. o.

7 Sajnos Hell clavult terminológiát használ. A antropológia, antropológus következetesen etnológia és etnológus formában jelenik meg a könyvben. Történik ez annak ellenére, hogy a két diszciplína, bár valóban szoros rokonságban áll egymással, mégsem egy és ugyanaz. Sőt, mivel Hell a kulturális antropológia klasszikus műveire támaszkodik, az elkülönítés még nyilvánvalóbb: „A XVIII. század végén kialakult etnográfia és a XIX. század első felében kialakuló etnológia az európai népek – elsősorban tárgyi – kultúráját kutatta, míg a XIX. század második felében kibontakozó kulturális antropológia az Európán kívüli népcsoportokra, illetve kultúrák összehasonlító vizsgálatára összpontosított.” (Újvári Edit: *Bevezetés a kulturális antropológia történetébe*. Szeged, JGYF Kiadó, 2003, 8-9.o.) Az clavult szemléletű terminológiát tükrözi, s szintén igen zavaró (főleg egy 2006-os kiadású könyvnél), hogy a szerző sokszor a *primitív nép* kifejezést használja. A „primitív” negatív, sértő éllel is bír, még ha a szerzőnek nyilvánvalóan nem voltak ilyen szándékai. Szerencsésebb lett volna, a ma már bevett módon csak természeti népként említeni e népeket.

két nem különböző *biológiai rendeltetése* határozza meg. Gyakran tetten érhető, hogy már létező előítéleteket csupán valamely tudomány terminológiájára támaszkodva ismételnék meg, s így ezek a nézetek sem mondhatók megalapozottaknak.

A szexuális viselkedés mint természettudományosan értelmezhető jelenség a brit szociológus, Jeffrey Weeks szerint a *szexológia* mint természettudományos diszciplína terméke. E tudományág tekintélyt és hatalmat vívott ki magának a szexuális viselkedés megítélésében, amennyiben monopolizálta a *normális* és *abnormális* meghatározásának jogát, *természet adta* tényekként kezelve a szexualitást, elfedve annak történetiségét.⁸ A férfiakról és nőkről tett természettudományos állítások azonban nem csak a szexualitásra vonatkoznak, hanem a nemek közötti fiziológiai különbséggel kívánják magyarázni az emberi élet legkülönfélébb helyzeteit. Ez a bizonyos különbség azonban korántsem olyan egyértelmű. Sőt. Az osztrák feminista filozófus, Herta Nagl-Docekal szerint: „Az ember vonatkozásában az orvostudomány egy kritériumkatalógust állított fel a nemi különbözőség megállapítására, mely párba állított jegyek sorából áll, amelyek a belső és külső nemi szervek mellett olyan aspektusokat is tartalmaznak, mint a kromoszómák és a hormonok. Ennek révén a következő kép alakult ki: alig van olyan egyén, aki vagy a női, vagy a férfi oldal minden jellemzőjét egyesíti magában – az emberek többségénél rendszerint a két nem egyikére jellemző tulajdonságok egy halmaza figyelhető meg, azonban az egyének egy még mindig jelentős száma olyan kombinációt mutat, mely nem teszi lehetővé besorolásukat a férfi vagy a női nembe.”⁹ Eszerint a biológiai nem, illetve a nemek felosztása is már valamely, a fiziológiai alaptól független konstrukción alapul. Annyt érdemes hozzátenni, hogy a konstrukció bizonyos esetekben nem pusztán a diszkurzusban érhető tetten, hanem a testen, fizikai formában is. Olyan esetben, mikor az újszülöttek neme nem megállapítható, tehát női és férfi genitáliákkal is rendelkeznek egyszerre, vagy nemi szervük sem a női, sem a férfi kategóriába nem sorolható, a modern orvostudomány sebészi, urológiai és endokrinológiai ismereteit mozgósítva farag az illető csecsemőből lányt vagy fiút. Jellemzően, ha lehetséges, fiút. A beavatkozás után lesz a gyermek állapota, úgymond, „normális”, „természetes”, „amilyennek lennie kellett volna”. Így helyreáll a „természeti rend”, miszerint a nemek két kizárólagos típusba sorolhatók.¹⁰ E példa is rávilágít arra, hogy a „természet”, a „természetes” fogalma igen problematikus. Reflektálatlan használata szexizmusához és esszencializmusához vezethet. Hell az esszencializmusához hasonló szélsőségnek tartja a biológiai különbségek totális elutasítását. Úgy véli: „A genetikai és társadalmi-kulturális hatások együttes eredményeként kialakuló magatartás- és személyiségvonásbeli nemi különbözőségek megléte ma

8 Jeffrey Weeks: „A természetnek ehhez semmi köze” (ford. Tóth László) In Tóth László (szerk.): *A szex – Szociológia és társadalomtörténet*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 1996, 75. o.

9 Idézi Hell. 73. o.

10 Suzanne J. Kessler: *The Medical Construction of Gender*. In Anne C. Hermann, Abigail J. Stewart (szerk.): *Theorizing Feminism*. Boulder-Oxford, Westview Press, 2001, 151. o.

már nyilvánvalóan bizonyítottnak tekinthető. Ám valójában nem a különbségek megléte, hanem azok értékelése az, ami a modern világban vitára ad okot. A különbözőzés az egyik nem számára hátrány, értékkülönbség, státuszbeli egyenlőtlenség: a nők a másik (tudniillik a férfiakhoz viszonyítva mindig ők a „másik”, ezért egyszersmind – mint tudjuk – a másik nem” (99. o.). Hell álláspontja a fentiek szerint talán túlzottan is elfogadónak tűnik a természettudományos magyarázat irányába, de itt már a gender-sex problémával állunk szemben, tehát a biológiai nemek és társadalmi nemi szerepek elkülönülésével.¹¹ Mint már a történeti fejezetben látható volt, utóbbi nem változatlan. Ha elfogadjuk Hell véleményét, tehát valamilyen biológiai-genetikai diszpozíciók is befolyásolják a viselkedést (természetesen viselkedésen nem a szülést, szoptatást és hasonlókat értve, hanem különféle szociális cselekvéseket), soha nem tudjuk majd eldönteni, mit határoznak meg testi adottságaink és mit szocializációnk. Talán ezért is került a támadások középpontjába a sex-gender dichotómia.¹² A biológiai magyarázatok mellett, azoktól nem függetlenül a pszichológia fontos hozzájárulásokat tett a nemek kérdésének kutatásához. Ezen belül is a pszichoanalízis, mint a múlt század gondolkodását egyik leginkább meghatározó szellemi irányzat lett a feminista kritika egyik fő tárgya. A viszony ambivalensnek mondható. Közismertek Freudnak a *viktoriánus* Bécs viszonyait tükröző kulturális elfogultságai. Nevezetesen a női pszichoszexuális fejlődést meghatározó *péniszirigység*, és az ebből következő női tökéletlenségérzet feltételezése. Kritikusai felvetették, hogy a korban felnövő kislányok személyiségfejlődését inkább befolyásolta az általuk elérhetetlen, férfi szociális státusz, függetlenség és hatalom hiánya, mint a péniszé.¹³ Hell arra is felhívja a figyelmet, hogy Freud életművében nem mindig él szexizmussal. „Minden feminista elismeri, [...] hogy a szexualitásról szóló modern diskurzust magát is Freud alapozta meg, bár nézetei feminista szempontból – és persze általában is – sokszor revízióra szorulnak [...] e revízió is történhet a freudizmus alapszemléjében” (73. o.). Így például az említett péniszirigység is újraértelmezhető a másik bizonyos tulajdonságának irigyléseként, tehát a fiú az anyaság és a szülés képességét irigyelheti.

Ahogy már korábban láthattuk, több szaktudományosnak nevezhető probléma feminista elemzése is filozófiai problémákhoz vezethet. Azonban a szorosán értelmezett filozófiát sem kerüli el feminista kritika. E törekvések több úton haladnak. Elsőként meg kell említeni a filozófiatörténet feminista revízióját. Filozófáló nők, egészen a legutóbbi időkig, igen csekély számban voltak jelen e szakmában. A filozófiatörténet kánonjában még e kis számú filozófusnő sem kapott helyet. Ezért, hasonlóan a nőtörténet első korszakához, a filozófiatörténet ilyen irányú kutatása

11 Bár a magyar szakirodalom jellemzően így fordítja e szavakat, Hell nem tartja kizártnak a jövőben a szexus, illetve gender (ejtsd: gender) használatát, mivel a ma elterjedt fordítási mód nem fedi tökéletesen az angol eredeti értelmét.

12 Erről lásd: Herta Nagl-Doekel: *Feminista filozófia*. (ford: Hell Judit), Budapest, Áron, 2006, 49-70. o.

13 Richard L. Atkinson et al.: *Pszichológia*. (ford. Bodor Péter et al.), Budapest, Osiris, 2001, 385-386. o.

is megpróbálta láthatóvá tenni a filozofáló nőket. Végül arra jutottak a feminista szerzők, hogy a nők tudományos gondolkodását tagadó meggyőződés a filozófia jóformán egész történetét végigkísérte. A nő ilyesfajta, máig is némileg élő felfogása szerint a nő inkább anyagi, testi, érzelmi lényegű, szemben a férfival, akit a szellem, a lélek és az ész határoz meg. Látható, hogy így alapvetően a férfi rendelkezik az emberi mivolt attribútumaival, míg a nő ebből kizárólagos. A feminista filozófiai revízió egyik fő témája a felvilágosodás gondolkodóinak kritikája. Hiába fogalmazták meg az emberi jogok univerzalitását, valójában csak a férfiak jogaiért küzdöttek. Hell mellett érvel, hogy nem feltételezhető rosszhiszeműség a kor nagy gondolkodóiról. Olyan filozófusok, mint Rousseau vagy Kant tudományosan próbálták meghaladni a korábbi korok nézeteit, e kérdésben azonban az előítéletek olyan mélyek voltak, hogy kudarcot vallottak. A hagyományos női szerepfelfogás sokáig magától értetődőnek tűnt. Így volt ez Hegelnél is, de a filozófiai hagyományt egyébként elutasító Nietzsche közismert nőgyűlölete is a nők inkompetenciáján alapul. A nemek viszonyait meghatározó intézményeket megkérdőjelezhetetlenül elementaritásnak tartó gondolatok egészen Georg Simmel fellépéséig jóformán kizárólagosak voltak. Hatásuk ma sem szűnt meg. Ezért a feminista filozófia megfogalmazta az azokból kiinduló saját ész-kritikáját, miszerint „az ész fogalma a mindennapi megértésben férfi-konnotációjú. A nemi különbségek azon ideáltípusú képe, mely a nyugati civilizációt jellemzi, a férfhoz az ész, a nőhöz az érzelmet rendeli. Ez abban a formában történik, hogy az absztrakt gondolkodást, az objektív ítélőképességet, a distanciált magatartást és az általános elvekre orientálódást a férfi jellemvonásának tekintik, míg a szubjektivitást, a spontán reagálást és a konkrét egyesre koncentrálást tipikusan nőinek.”¹⁴ Ez nem csak azt jelenti, hogy a mindennapi életben is ilyen előítélet szemüvegén keresztül látják a két nemet, de ezért is váltanak ki rosszállást a férfias nők és nőies férfiak. A feminista kritika szerint a tudományosság alapeszményét is áthatja ez az elv. Első látásra az absztrakt gondolkodás nemtelen, de mint látható volt, a nők ebből mégsem részesülhetnek. Ezt például a tudományos nyelv vizsgálatával kívánják leleplezni, bemutatva, miként élnek a tudományos értekezések szerzői a férfias(nak tartott) nyelvi kifejezésekkel, hasonlatokkal, metaforákkal. A feminista filozófia nem kizárólagosan a történeti revízióval él, a jelen törekvésekben is meg kíván jelenni. Nagy kérdés persze, hogy az előbbi megfontolásokon kívül van-e létjogosultsága a modern filozófiában feminista nézőpontnak. A hagyományos nagy filozófiai diszciplínák (mint az ismeretelmélet vagy a metafizika) művelőjének személye, teste vagy neme indifferens. Ilyen értelemben nem beszélhetünk feminista filozófiáról. A könyvben is citált cikkében¹⁵ Farkas Katalin mellett érvel, hogy a tudásszociológia,

14 Herta Nagl-Dockeal: *Feminista filozófia*. (ford: Hell Judit), Budapest, Áron, 2006, 123. o.

15 Farkas Katalin: Feminista ismeretelmélet. Lehetséges-e egyáltalán? *Világosság* XXXVIII/1, 1997, 77-74. o.

tudományfilozófia vagy éppen a pszichológia releváns eredményeit felhasználva már jogosan beszélhetünk női nézőpontról a filozófia különböző ágaiban. Feltételezhető, hogy egy filozófusnő társadalmi helyzetéből, szocializációjából adódóan hivatását is máshogy végzi, mint férfi kollégái, így más ismeretekhez is férhet hozzá. Mivel a feminizmus céljai társadalmi és politikai természetűek, így a filozófián belül is elsősorban a társadalmi és politikai kérdések filozófiai vizsgálatával foglalkoznak. Ez nem jelenti azt, hogy például a nyelv kívül esik érdeklődésükön, csak azt, hogy a nyelv elemzése is egy politikai-társadalmi kontextusban történik. Ezek fényében nem véletlen, hogy az etika milyen fontos szerepet játszik a feminista elméletben. Nyilvánvalóan a feminista diszciplínák nem nevezhetők leíró tudományoknak. Bár pl. a feminista történetírás eredményei nem feminista történetészek számára is értékesek lehetnek, s e művek megfelelnek a tudományosság követelményeinek, mégis kimutatható a normatív elem, és ez a normativitás mindig is egy univerzális értékek felé törekvő etikán alapul.

A könyv egyik legérdekesebb része a feminizmus és a posztmodern viszonyát elemző utolsó alfejezet. A modern feminizmus és a posztmodern kortárs irányzatok, a kapcsolódási pontok sem hiányoznak. Feltételezhető lenne, hogy a modern feminizmus is része a posztmodernnek. Korántsem ez a helyzet, érvel a szerző. Lyotard klasszikus tanulmányában így fogalmaz: „a posztmodernnt a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozom meg.”¹⁶ Minden feminizmust, így a modern feminizmust sem tarthatjuk ellenben másnak, mint egy *nagy narratívának*. Az univerzális etikai alapzat természetesen inkompatibilis a posztmodern pluralizmussal és erkölcsi relativizmussal. A felvilágosodás bírálatait máshonnan közelíti a két irányzat. Míg a posztmodern a *modernitás projektumát* kérdőjelezi meg, a feminista bíráló éppen a felvilágosodás alapelvein nyugszik. Ebben a kontextusban használja fel a szerző Heller Ágnes elemzését a posztmodernizmusról, aki megkülönbözteti a *reflektálatlan* és *reflektált* posztmodernnt: míg az előbbi a modernitással szembeni dogmatikus elutasítást jelenti, utóbbi csupán a folytonos korrekcióra törekszik, a modernitást nem lezárt históriának tartva. Heller szerint csak ilyen értelemben érdemes tovább gondolkodni a posztmodern irányába. Az utóbbi évtizedben egyre többet hallani a posztfeminizmusról. Heller nem tartja még aktuálisnak a kérdés felvetését. Egyrészt konzervatív nézeteket sejt az illető felvetések mögött, melyek a nőkkel szembeni jelenlegi diszkriminációt tagadják. Másrészt elítélően szól a feminista gyökerű, de már nem az emancipációért küzdő irányzatok képviselőiről is, akik az egyetemeken *pink collar ghetto*-nak nevezhető tanszékeiken fejtik ki munkásságukat. Azaz vádolja őket, hogy feladták a feminizmus máig is érvényes alapelveit. Tudomá-

16 Jean-Francois Lyotard: A posztmodern állapot. (ford: Bujalos István, Orosz László) In Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest, Századvég, 1993, 8. o.

nyosnak tűnő, valójában parttalan disputát folytatnak. Ugyancsak veszélyesnek látja a szerző a radikális feminizmus szélsőségeit. Nem titkolja, hogy egy mérsékeltőbb irányvonalat tart követendőnek. Nehéz azonban elkülöníteni a szélsőségeket, mivel nyilvánvalóan nincsenek szigorú kritériumok. A könyvben is találkozhatunk a szerző által üdvözölt radikálisnak tartott nézetekkel, de feltételezhetően Hell nem kívánta a feminizmussal amúgy sem túl barátságos magyar közönséget sokkolni. Posztfeminizmust csak egy ideális jövőben tud elképzelni, amely korszakot posztpatriarchátusnak is nevezhetnénk. Ha a nőkkel szembeni diszkrimináció megszűnne, a feminizmusra sem lenne már szükség. Többször is kifejti, hogy az elnyomás ellen emel szót, de nem kívánja a férfi-női kulturális különbségek mindegyikét felszámolni. Sőt a különbözőség bizonyos – természetesen nem hierarchizáló – elemeinek fenntartását tartja helyesnek.¹⁷

A fentiek mellett még más kérdésekről is olvashatunk a könyvben, a feminista irányultságú mítoszkatatástól kezdve, a vallások és a művészet dilemmáin át a nemek gazdasági egyenlőtlenségének problémájáig. Ebből is látszik, hogy e viszonylag karcsú könyv a különféle problémák milyen széles spektrumát kísérli meg átfogni. Mivel a szerző a feminista elmélet kézikönyvszerű bemutatására törekedett, azzal a problémával is számolnia kellett, hogy az utóbbi évek fejleményei ellenére a magyar szellemi életben még alulreprezentált az irányzat. Ezért a kurrens gondolatok mellett trivialitásnak tűnő összefüggéseket is ismertetnie kellett. Sajnos a könyv terjedelme miatt a témák információ néhol kuszává teszi az amúgy nem nehéz stílusú szöveget, s így megnehezíti az olvasó dolgát. Talán a témát komplexitása miatt szerencsésebb lett volna egy vaskosabb kötetbe foglalni, vagy szerényebb célokat kitűzve kevesebb kérdésre fókuszálni. Mindezek ellenére, a teoretikus feminizmus kérdéseibe jó bevezetőt nyújt a könyv. Így remélhetőleg – a kötet gyengéségei ellenére is – sokan megismerkedhetnek a feminista elmélettel.

17 Más feminista teoretikusok továbbmennek a végcélt illetően. A radikális Monique Witting szerint el kell utasítani a nő, illetve férfi címkéjét, mivel éppenséggel az ilyen kategóriák emberre húzása akadályozza meg az egyént abban, hogy autonóm entitás legyen. Witting szerint tehát az ideális társadalomban csak *személyek* lennének, a nők és férfiak eltűnnének. (Monique Witting: One is Not Born a Woman. In Alison M. Jaggar, Paula S. Rothenberg (szerk.): *Feminist frameworks*. McGraw-Hill, New York, 1984, 148. o.)

Lasztóczy Petra

2002-ben érettségiztem a budapesti Berzsenyi Dániel Gimnázium humán tagozatán. Egyetemi tanulmányaimat 2003-ban kezdtem el az ELTE Bölcsészettudományi Karán, ahol a filozófia mellett filmelméletet és filmtörténetet tanulok. A filmművészetnek leginkább a gyakorlati oldala vonz, hobbi szinten több amatőr rövidfilmet készítettem. Filozófiai érdeklődésem középpontjában jelenleg a német idealizmus szerzői – különös tekintettel Fichtére és a korszakot előkészítő Kantra –, Nietzsche, illetve társadalomfilozófiai kérdések állnak.

Lasztóczy Petra

◀ Kant és Husserl kudarcai

(Szegedi Nóra: *A magában való dolog fenomenológiája*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007.)

A magában való dolog fenomenológiája című könyv¹ célkitűzése és módszere felől nézve is az interpretációk „erős” fajtájából való. Szegedi Nóra ugyanis a magában való dolog és a transzcendentális tárgy problémájának vizsgálatán keresztül Kant és Husserl átfogó összehasonlításához jut el. A két filozófus értelmezésében nem hatástörténeti, hanem problémátörténeti szempontokat helyez előtérbe, a megközelítésmód egy „kifordított” válfaját alkalmazza: egy későbbi elmélet felől tekint vissza egy korábbi gondolatrendszerre. A párhuzamok és analógiák felmutatása és vizsgálata mind a két filozófus értelmezésére nézve termékeny.

Szegedi „Kant tapasztalatelméletét a husserli fenomenológia nézőpontjából tekintett tárgykonstitúció-elméletként” (17²) rekonstruálja. Ez a vizsgálati módszer nem példa nélküli. A 90-es években megjelentek olyan értelmezések, amelyek Kant tapasztalatelméletét konstitúcióelméletként, *A tiszta ész kritikáját* a tárgykonstitúció leírásaként fogták fel. Richard Aquila vagy Gerd Buchdahl „*A tiszta ész kritikáját* nagyjában-egészében egyfajta fenomenológiaként kezelik” (15). A kanti tapasztalatelméletet olyan husserli fogalmak keretei között tárgyalják, mint az intencionalitás, a tudataktus vagy a tudatteljesítmény. Szegedi számára azonban fontosabbak azok a „fenomenológiai ihletésű” Kant-interpretációk, amelyek „kifejezetten Husserl fenomenológiai konstitúcióelméletének bizonyos aspektusait vetítik rá *A tiszta ész kritikájára*” (16). (Ezek közül Dieter Lohmaréval foglalkozik részletesebben.) Szegedi sok korábbi fenomenológiai indítatású Kant-elemzés bevon vizsgálatába, mindazonáltal a választott témakört eddig még nem tették „a husserli fenomenológia nézőpontjából végigvitt átfogó analízis tárgyává” (16).

A tanulmány első fejezete – amely „A magában való dolog és a transzcendentális tárgy viszonya *A tiszta ész kritikájában*” címet viseli – az elemzés kiinduló problémájának analitikus kifejtése *A tiszta ész kritikája* (és időnként a *Prolegomena*) bizonyos szöveghelyei alapján. A kérdés a következő: azonosítható-e egymással a magában való dolog és a transzcendentális tárgy kanti fogalma. Mind a magában való dolog, mind a transzcendentális tárgy többértelmű fogalom. A vizsgálat célja annak a szerepnek a felkutatása e különféle értelemek mögött, melyet Kant szán nekik tapasztalatelméletében. A fogalmak jelentéseinek felkutatásához két nézőpont kínálkozik, amelyeket Szegedi a magában való dolog Kant által adott két – egymással nehezen összeegyeztethető –

1 *A magában való dolog fenomenológiája*, amely a Cogito-díj 2006 győztes pályaműveként jelenhetett meg a L'Harmattan Kiadó, az ELTE-BTK Filozófiai Intézete és a Magyar Filozófiai Társaság közös sorozatának harmadik darabjaként, a szerző doktori disszertációjának átdolgozott változata.

2 Szegedi idézett művének oldalszámait a továbbiakban ezzel a módszerrel jelölöm.

meghatározásából vezet le. A vizsgálat így először a magában való dolog negatív, majd pozitív definícióját veszi alapul. (Előbbi az első fejezet első szakaszának, utóbbi pedig a másodiknak a témája.)

A magában való dolog negatív meghatározása – a magában való dolog mint „hiányfogalom” – elvonatkoztatáson alapul. A definíció arra a megkülönböztetésre épít, amit Kant magában való dolog és jelenség között tesz. Magában való dolog és jelenség szembeállítására a létezők két osztályát különbözteti meg, de Kant számára ennél sokkal fontosabb, hogy az ontológiai fogalmak a tárgyak két különböző látásmódját fejezik ki, amit két megismerési módunk – feltétlen és feltételes – különválasztása indokol. A spekulatív ész képlete Kantnál egy a filozófiai hagyományban bevett felosztáson, a megismerés „két törzsének”, érzéknek és értelemnek a megkülönböztetésén alapul.³ Minden képzetünket – szemléleteinket és fogalmainkat – ebből a két képességből mérítjük. Erre az ismeretelméleti distinkcióra alapozva építi fel Kant a megismerés egész rendszerét, melyben képességeink egymással kölcsönhatásban működnek. A tapasztalat értelmezésemlelete⁴ rávilágít, hogy a tárgyakat mindig valamiként ismerjük meg, és hogy értelmezésektől függetlenül nincsen adva számunkra semmilyen dolog. Kant ezt az értelmezések keretében adott tárgyat nevezi jelenségnek. A jelenséggel szembeállítva a magában való dolog a tárgynak azt a felfogását jelenti, amelyet el tudunk ugyan gondolni, megismerni azonban nem vagyunk képesek. A megismerés ugyanis mindig csupán a jelenségre vonatkozhat, nem pedig magára a dologra. A dolog úgy, ahogyan van, értelmezésektől függetlenül nem hozzáférhető az emberi (spekulatív) tudás számára. A magában való dolog mint negatív fogalom ennyiben tehát a megismerőképességtől való elvonatkoztatást fejezi ki.

Az értelmezés másik, pozitív pólusa a két kanti terminust egészen más megvilágításba helyezi: bizonyos szövegrészek vizsgálata során ugyanis Szegedi arra a megállapításra jut, hogy a magában való dolog és a transzcendentális tárgy nem más, mint a jelenségek oka vagy alapja. A negatív fogalom episztemológiai szerepével szemben, ez a meghatározás azt sugallja, hogy mégiscsak egy – a jelenségtől különböző – másik entitásról van szó, tehát hogy a distinkció inkább ontológiai természetű. Ennek a jelentésnek a kimutatása *A tiszta ész kritikájában* maga után vonja egy másik fogalom, az affekció és a hozzá kapcsolódó terminusok (érzéki sokféleség, érzet) elemzését. Az affekció voltaképpen ennek a pozitívnek nevezett meghatározásnak a legfontosabb hozadéka: „hiszen a magában való dolog vagy a transzcendentális tárgy azért nevezhető a jelenségek alapjának, mert a megismerőképességre hatva, azt afficiálva létrehozza bennünk a dolgok képzeit, vagyis a jelenségeket” (30). Az affekció tényében a meg-

3 Kant egy harmadik képességet, az ítélőerőt is beemeli a spekulatív megismerés rendszerébe. A könyvben erről is szó esik, azonban elemzésem szempontjából ez nem annyira hangsúlyos.

4 A tapasztalat értelmezésemleletéhez ld. Wolfgang Röd: *Bevezetés a kritikai filozófiába: Kant filozófiájának főbb problémái*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 1998.

ismerés receptív oldala jut kifejezésre. Ezért játszik a fogalom kulcsszerepet a Transzcendentális esztétikában, hiszen ez az a rész a *Kritiká*ban, mely az emberi megismerés passzív mozzanatával, receptivitásával foglalkozik – szemben az Analitikával, amely a megismerésben működő spontaneitást tárgyalja.

A tanulmány első fejezetének eredményeit úgy összegezhethetjük, hogy a magában való dolog és a transzcendentális tárgy szerepének meghatározása *A tiszta ész kritikájá*ban a tapasztalat egymásnak ellentmondó aspektusaihoz vezetett, ugyanis a két fogalom analízise három eltérő jelentést⁵ eredményezett. Ezeket a továbbiakban – Szegedivel összhangban – a transzcendentális tárgy első, második és harmadik aspektusának nevezem. Definíciójuk röviden a következő: Az első értelemben vett transzcendentális tárgy azonos a magában való dologgal mint „hiányfogalommal”, amely így „tiszta az értelem korrelátuma” (38), mivel a dolgot önmagában (az érzékiségtől elvonatkoztatva) tekintjük. A transzcendentális tárgy második aspektusa szintén a negatív meghatározásából adódik, erre azonban Kant nem használja a magában való dolog terminust. „Ebben az értelmében a transzcendentális tárgy a transzcendentális eszmékkel azonos, melyek nem csupán az értelem, hanem az ész korrelátumai is.” (Uo.) Ez a meghatározás azonban nem látszik összeegyeztethetőnek az első jelentéssel, mivel a transzcendentális eszmékben „az emberi megismerés szempontjai is jelen vannak”. A harmadik értelmezési lehetőség az előbbiektől eltérően már a pozitív meghatározás eredménye: a transzcendentális tárgy, mely az első jelentéshez hasonlóan a magában való dolog szinonimájaként szerepel eszerint – mint az affekció alanya – „az érzékiség (receptivitás) korrelátumaként a tapasztalat materiális oka”.

A fogalmak kontextuális vizsgálata ennek a három alapvető jelentésnek a felmutatásával a magában való dolog és a transzcendentális tárgy azonosíthatóságának kérdését megválaszolta, mivel a három említett meghatározásából kettőre mind a két terminus egyformán alkalmazhatónak bizonyult. Maga a probléma ennyivel azonban korántsem oldódott meg. A kérdés immár az, hogy ezek az eltérő jelentések, melyek a kanti tapasztalatelméletben betöltött különböző funkciókra utalnak, összeegyeztethetők-e egymással. Szegedi szerint ha explicit módon nem is, hallgatólagosan azonban úgy tűnik, Kant azonosítja egymással e három tapasztalásban játszott szerepet.⁶ Márpedig amennyiben Kant implicit módon valóban azt állítja, hogy a transzcendentális tárgy (és a magában való dolog) három aspektusa – mint az értelem korrelátuma, mint az ész által sematizált értelem korrelátuma és mint az érzékiség korrelátuma – ekvivalens, akkor „meg kell próbálnunk valamiképpen összeegyeztetni ezeket az első látásra igencsak eltérő mozzanatokot, vagy legalábbis feltárni bizonyos belső összefüggéseket közöttük” (39).

5 Egy negyedik jelentés is van, amivel a továbbiakban Szegedi nem foglalkozik. Ld. 38. o.

6 Szegedi abból jut erre a következtetésre, hogy „Kant magától értetődően cserélgeti a terminusokat a különféle kontextusokban” (163. o.).

Szegedi a három aspektus azonosíthatóságának dilemmája mélyén két alapvető nehézséget vesz észre: a tapasztalat holisztikus jellegének kérdését, illetve a sematizmus problémáját. Az előbbi az első és a második aspektus azonosításánál vetődik fel, mint az ész univerzalitásának kérdése: „vajon az ész a tapasztalás minden pontján közreműködik, vagy az egyszerű tárgyészlelésben nem játszik szerepet” (40). Az utóbbi, amelyet Szegedi a „sematizmus illeszkedési problémájának” is nevez, az első és a harmadik aspektus összeegyeztetése kapcsán kerül az utunkba. Bár mindkét dilemma kulcsfontosságú a dolgozat egésze szempontjából, a továbbiakban az utóbbi elemzésével foglalkozom részletesebben.

Kant *A tiszta ész kritikájában* sematizmusnak értelem és érzékiség együttműködését nevezi.⁷ A probléma röviden a következő: „Tudásunk az elme két alapvető forrásából származik: az első a képzetek befogadásának képessége (receptivitás a benyomások terén), a második az a képesség, hogy e képzetek segítségével megismerjünk valamilyen tárgyat (spontaneitás a fogalmak terén) [...]”.⁸ A szembeállítás és a kölcsönös egymásra utaltság a kritikai filozófia egyik fő karakterisztikumából vezethető le, amelyet Kantnál a kopernikuszi fordulat szimbolizál. Ez a sajátosság a következő: vannak *a priori* fogalmaink, amelyek nem a tapasztalatból származnak, hanem mi magunk hozzuk létre őket. Tudunk gondolkodni, és gondolkodásunk spontán aktusával képesek vagyunk fogalmakat konstruálni, abból a célból, hogy segítségükkel rendezzük az érzeteket. Érzékiségünk passzív receptivitása, a tárgyakra érkező hatások befogadásának képessége és értelmünk spontaneitása, aktív közreműködése a megismerés folyamatában a szellem két ellentétes aspektusa; mégis mindkettő elengedhetetlenül szükséges a megismerés működéséhez. A spekulatív tudás kanti elmélete a két képesség kölcsönös együttműködéseként, szintéziseként fogható fel. Tehát a tárgy szemléletünk által adódik, viszont – mint elménk pusztá meghatározását – értelmünkkel gondoljuk el a szemléletünk vonatkozásában.

A transzcendentális tárgy első és harmadik aspektusa azt a feladatot állítja elénk, hogy a spontaneitás és a receptivitás egymással ellentétben álló mozzanatait próbáljuk meg összhangba hozni egymással. Az első értelemben vett transzcendentális tárgyat (mint az értelem korrelátumát) ugyanis egy aktív, spontán működés eredményének találtuk, a harmadik jelentésben viszont a receptivitás kifejezőjeként az affekció alanyának szerepében tűnik fel. *A tiszta ész kritikája* második kiadása mindkét mozzanatot az affekció terminussal jelöli: az értelem spontaneitását az önaffekcióval (az értelem szintetizálja az érzékiséget), az érzékiség receptivitását a külső tárgyak általi affekcióval fejezi ki. „A transzcendentális tárgy eszerint egyszerre eredménye az önaffekciónak

7 Explicit módon Az alaptételek analitikájának első szakasza, *A tiszta értelmi fogalmak sematizmusa* tárgyalja, de az Analitika más részeiben is találunk hozzá adalékokat.

8 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2004, 105. o.

és forrása az affekciónak” (40). A probléma, melyet Szegedi „kettős affekciónak” nevez, további kérdéseket vet föl. Ezek vizsgálatára kerül sor az affekciónak szóló külön exkurzusban. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a kettős affekció problémájában, mely a sematizmus kérdésköréhez tartozik, egy ellentétes irányú függőségi viszony képe rajzolódik ki. A külső affekció és az önaffekció kapcsolatának kérdése megfogalmazható a fogalmak és a szemléletek összekapcsolásának módjában megmutatkozó kettősség problémájaként, amelyet Szegedi szintézis-, illetve alárendelés-modellnek nevez.

A szintézis-modell abból indul ki, hogy a tiszta értelmi fogalmak a passzív módon adódó érzéki sokféleség összekapcsolódásának szükségszerű szabályai. Minthogy e sokféleség a szintézis által válik egységes tárgytapasztalattá, a megismerőképesség spontaneitása a tapasztalat lehetőségfeltétele. Az értelem szintetizáló működéséhez, az önaffekcióhoz azonban a külső affekció is szükséges. A kritika megismerésünk e passzív vonásának felmutatásával szab határt gondolkodásunk függetlenségének. Kant, aki meg akarta óvni saját elméletét attól a téves következtetéstől, amelyhez az idealizmus vezethet, fontosnak tartotta leszögezni azt a – gyakorlati életben – triviálisnak tetsző igazságot, hogy tapasztalataink mindig a tárgyaktól indulnak ki. Így elkerülendő azt az abszurd helyzetet, ami akkor áll elő, ha a megismerés spontán, aktív oldalát kizárólagosnak vesszük. (Ezért fűzte hozzá műve második kiadásához Az idealizmus cáfolata c. fejezetet.)

A másik modell, amelyet alárendelés-modellnek neveztünk, viszont éppen arra a kérdésre próbál megoldást kínálni, hogy a külső affekció nem feltételezi-e már eleve az értelem működését. Kant itt érzéki szemléletek és fogalmak relációját alárendelési viszonyként határozza meg. Eszerint képzeink eleve adva vannak, a tárgytapasztalat feltétele tehát, hogy képzeink már elve tárgyra vonatkozzanak. Miféle értelmi működés garantálhatja azonban, hogy a tárgyak megismerőképességünkhöz igazodjanak? A szintézis biztosan nem, mivel ehhez szükség van a szintetizálandóra, ami nem más, mint az érzéki sokféleség. A válasz Szegedi szerint az intencionalitás fogalmában rejlik. A probléma ugyanis a fenomenológia perspektívájából a következőképpen fest: „az érzéki sokféleséget eleve tárgykról való benyomásként tapasztaljuk, de ez nem arra a dogmatikus előfeltevésre vezethető vissza, hogy valamiféle tőlünk független tárgyi realitás hat ránk, hanem a megismerés eredeti szerkezetére” (46). Ezt a struktúrát jelöli a fenomenológia az intencionalitás kifejezéssel.

A kettős affekció (és a sematizmus problémája) ezért szintézis és intencionalitás összeegyeztetésének feladatává válik. Az affekció klasszikusnak nevezhető értelmezési nehézségei „az intencionalitásnak egy olyan felfogásához utalnak minket, amelyet Husserl dolgozott ki, s amelyet a továbbiakban az intencionalitás szintézis-modelljének nevezünk” (47). Szintézis és intencionalitás ellentéte ugyanis az intencionalitásnak abból az elméletéből származik, melyet Szegedi az intencionalitás

vertikális sémájának hív, „szembeállítva ezt azzal a horizontális sémával, amelyet Husserl hosszintencionalitásnak nevez” (46). A horizontális struktúrában „az egyes benyomások egymással lépnek kapcsolatba”, ezért „ez utóbbi modell első látásra sokkal inkább megfelel a szintézis fogalmában rejlő, a tárgyi értelem keletkezésének magyarázatára irányuló intenciónak” (47). Ennek ellenére Kant és Husserl az előbbi, vertikális sémát veszik alapul, s ezt kísérelik meg valahogy ötvözni a szintézis fogalmával.

Szegedi a transzcendentális tárgy (és a magában való dolog) három aspektusának fenomenológiai vizsgálatát „a kanti fogalmakkal párhuzamba állítható husserli terminusok vezérfonalán” végzi el. A szerző Husserl „kanti fogalmainak” nevezi azokat, amelyek hasonló szerepet töltenek be a fenomenológiai konstitúcióelméletben, mint Kant tapasztalatelméletében a magában való dolog, a transzcendentális tárgy és a hozzájuk kapcsolódó fogalmak. Ezeknek Husserlnél a „noématikus mag és a benne rejlő meghatározható x”, „a dolog mint kanti értelemben vett eszme”, illetve a „hülé” (anyag) terminusok feleltethetők meg. Szegedi e fogalmak analízisét az első transzcendentálfenomenológiai korszak főműve, az *Ideen I⁹ (Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához)* szövegrészei alapján végzi el könyve második fejezetében („A husserli transzcendentálfilozófia kanti fogalmai”). Ezután kerülhet sor a sematizmus-probléma fenomenológiai vizsgálatára, amelyet a szerző „az *Ideen I* kanti fogalmainak rávetítésével” hajt végre.

Szegedi az első értelemben vett transzcendentális tárgyról kimutatja, hogy a noématikus magban rejlő meghatározható x fogalmával párhuzamba állítható – ráadásul a kanti és a husserli terminus vizsgálata során hasonló kétértelműsége bukkan. Husserl fenomenológiájának szemszögéből ugyanis a transzcendentális tárgy a tárgyeszlelésnél adott „üres tárgyi értelem” (meghatározható x), amely éppúgy két síkon értelmezhető, mint husserli megfelelője. A kanti fogalomban – a noématikus magban rejlő meghatározható x-hez hasonlóan – egyszerre van jelen „egy logikai-diszkurzív és egy szemléleti-konstitutív értelem”. A transzcendentális tárgy – mint a spontaneitás megfelelője – ezért egyrészt az észlelés általános szabálya, másrészt magának a fogalomalkotásnak, s ezáltal közvetve a tárgyeszlelésnek is a lehetőségfeltétele. A *Kritika* első kiadásának Dedukció-fejezetében ugyanis Szegedi szerint Kant (tudtán kívül) egyfajta epochét hajt végre, amikor kijelenti, hogy „ismereteinken kívül semmink sincsen, amit ezzel szembeállíthatnánk, tehát képzeink tárgyi vonatkozását maguknak e képzeteknek a sajátosságából kell magyaráznunk” (85). A képzetek tárgyra vonatkozása eszerint nem más, mint „egymással való szükségszerű, szabályok szerinti összekapcsolása, ahol a szabály egy fogalomban foglalható össze”. Kant ebben a rövid elemzésben bevezeti a transzcendentális appercepció fogalmát – mint a képzetek közötti szükség-

⁹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* – a továbbiakban Szegedivel összhangban *Ideen I*-ként hivatkozom rá.

szerű kapcsolat transzcendentális feltételét. Kant példájával: a háromszög fogalma az a szabály, amely szerint három vonalat megrajzolunk. Ez a szabály azonban egyúttal a biztosítékot is jelenti arra nézve, hogy képzeink megfelelnek az appercepció szintetikus egységének; más szóval maga a fogalom teszi lehetővé, hogy egyáltalán képesek vagyunk elgondolni a háromszöget. A transzcendentális tárgy tehát mint a lehetséges predikátumok üres alanya egy logikai, az ítélet fogalmára orientált szemléletmódot tükröz, ezzel szemben mint olyan eleve adott tárgyi értelem, amely az észlelésben a szabály szerepét tölti be, szemléleti-konstitutív megközelítést jelez.

A transzcendentális tárgy harmadik aspektusa az *Ideen I* hülé-fogalmával hozható szoros összefüggésbe. A husserli hülé ugyanis annak az érzéki sokféleségnek felel meg, amelynek forrása *A tiszta ész kritikájában* a transzcendentális tárgy mint a receptivitás megfelelője. Mind az érzéki sokféleségben, mind a hülében „az a tapasztalótól független adottság jelenik meg, amely alapját és kiindulópontját képezi a szubjektum értelmi tevékenységének” (87). Egy fontos különbség azonban van a két elmélet között: Husserl – Kanttal ellentétben – a hülét, a tapasztalat materiális összetevőjét „eredeti fenomenológiai adottságnak veszi”, nem keresi az okát vagy a forrását. Szegedi tehát kimutatja, hogy ott, ahol a kanti tapasztalatelméletben a transzcendentális tárgy harmadik jelentése szerepel, az *Ideen I* konstitúcióelméletben űr tátong, így fenomenológiai szempontból nem tudjuk megmagyarázni, hogy milyen alapon eredezteti Kant az érzéki sokféleséget a transzcendentális tárgyból. A két struktúra összevetésével azonban mégis közelebb kerülhetünk az első és harmadik aspektus azonosításának fenomenológiai jelentéséhez, még akkor is, ha az eredmény negatív. „Azáltal ugyanis, hogy Kant a transzcendentális tárgyat mint – fenomenológiai szempontból – eleve adott tárgyi értelmet azonosítja az érzéki sokféleség (hülé) forrásával, éppen azt az összefüggést teremti meg, amely Husserlnél hiányzik, s amely az anyag-felfogás modell merev dualizmusából fakadó nehézségekért felelős: a megismerés anyagi és formai összetevőinek kapcsolatát” (87). A husserli fenomenológia nézőpontjából tehát a transzcendentális tárgy fogalma (első és harmadik értelemben véve) a sematizmus illeszkedési problémájának „súlyos előfeltevésnek bizonyuló »megoldása«” (163).

A sematizmus-probléma ugyanis azon áll vagy bukik, amit Szegedi a következő kérdésben foglal össze: „mi garantálja, hogy az érzéki sokféleség a kategóriáknak megfelelően adódik, hogy azoknak megfelelően szintetizálható” (90)? A tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukcióját az értelmezők többsége az erre adott válasznak tekinti. A dedukció feladata a kategóriák „objektív érvényességének” bizonyítása. Kant ezt úgy oldja meg, hogy a kategóriákat, amelyek a megismerés szubjektív feltételei, egyszersmind „az érzéki szemléletben adódó jelenségek lehetőségfeltételének” is megteszi. Ahhoz, hogy dönteni tudjunk abban a kérdésben, sikerült-e Kantnak (a két) Dedukció-fejezetben megoldania a sematizmus illeszkedési problémáját, azt kell

mérlegelnünk, vajon Kant valóban állítja-e – ahogyan bizonyos interpretátorai vélik –, hogy „appercepció és kategóriák nélkül nemcsak tárgytapasztalat, hanem egyáltalán észlelés sem lehetséges” (90). Fenomenológiai nyelvre lefordítva a kérdést: mondja-e Kant, hogy „tudat csak tárgytudatként lehetséges”. Szegedi szerint a Dedukció-fejezet mindkét kiadása ezt az állítást támasztja alá, ebből pedig azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Kantnak nem sikerül megnyugtató választ találnia a fenti problémára. Semmi sem zárja ki tehát annak a lehetőségét, hogy „a szemléletben adódó érzéki sokféleség nem engedelmeskedik az értelem szabályainak, »a jelenségek mindazonáltal továbbra is tárgyakat kínálnak szemléletünknek, mivel a szemléletnek egyáltalán nincs szüksége a gondolkodás funkcióira«” (91). A fenti kérdés megoldása tehát éppen a sematizmus-problémán bukik meg. Hogyan is tudna hatást gyakorolni a megismerés spontán mozzanata, az értelem az észlelésre, a receptivitás képességére, amelyet „az érzéki sokféleség tőlünk teljesen független adódása” határoz meg? Szegedi végül egy további nehézségre is figyelmeztet, mert még ha képesek lennénk is belátni, hogy az értelem kategóriái egyenesen az észlelés feltételei, ebben az esetben „az úgynevezett szubjektív képzetekkel” (álmok, fantáziák) nem tudnánk mit kezdeni, hiszen minden benyomásunk „egy objektív tárgytapasztalat” eredménye lenne.

Kant tehát „dogmatikus” módon oldja meg az illeszkedés problémáját. Ráadásul – az affinitás fogalmát vizsgálva – arra is fény derül, hogy a két mozzanat azonosíthatóságának okát Kant egy közös alapból, a transzcendentális ideálból eredezteti. Ez a tapasztalaton túli entitás pedig, amelyet Szegedi a husserli transzcendentális eszmével feleltet meg, nem más, mint a második értelemben vett transzcendentális tárgy, amit az ész által sematizált értelem korrelátumaként határoztunk meg. Szegedi azt is kimutatja, hogy Kant minden jelenség rokonságát, affinitását ebből az észeszméből, a transzcendentális ideál hipotetikus fogalmából eredezteti, amely ezért a tapasztalat egészének a lehetőségfeltétele. A második jelentéshez kapcsolódó problémát, a tapasztalat holisztikus jellegének kérdését, Kant tehát egy másik – nem kevésbé dogmatikus – előfeltétellel, a transzcendentális ideál fogalmának bevezetésével oldja meg. Miután mindhárom aspektust megvizsgálta – Szegedi arra a következtetésre jut, hogy a magában való dolog és a transzcendentális tárgy implicit azonosítása, amely kiinduló kérdése volt, „két, fenomenológiai nézőpontból is értelmes problémának a fenomenológiai szempontból elfogadhatatlan megoldását kínálja: a sematizmusét és a holizmusét” (108). A vizsgálat így negatív eredménnyel zárul: megmutatja, hogy transzcendentális tárgy és magában való dolog azonosítása nem igazolható.

Ugyanakkor viszont az elemzés arra is rávilágít, hogy Husserl nem kevésbé vall kudarcot a két fenti nehézség megoldásában – még hozzá hasonló okok következtében. A sematizmus illeszkedésének kérdését Husserl éppen amiatt a dualizmus miatt nem képes megválaszolni, melyet nála anyag és felfogás, Kantnál pedig érzékiség és értelem

elkülönítése jelent. Mivel a hűletikus komponensek és a tárgyi értelem függetlenségéből indul ki – ez a statikus struktúra, amelyet Szegedi az intencionalitás vertikális sémájának nevez, áll a háttérben annak, hogy Husserl a tárgyi értelem genezisére nem tud magyarázatot adni. Ennek ellenére azonban összekapcsolódik a szintézis fogalmával, amely „mégiscsak a tárgyi értelem keletkezésére utal”. Az intencionalitás szintézis modelljének nevezett konstrukció tehát, amelyet Szegedi „bizonyos megszorításokkal” Kantnak is tulajdonít, antinómiák terhét viseli magán. Talán éppen ezekre a problémákra reagálva egészíti ki Husserl statikus konstitúcióelméletét egy genetikussal is. „Ennek egyik legfontosabb jellegzetessége, hogy a tárgyi értelem keletkezésének módját is leírja egy olyan alternatív, hosszantinak vagy passzívnak nevezett intencionalitás segítségével, amely belső összefüggést teremt az érzéki benyomások között” (164). A könyv utolsó részében Szegedi ennek a genetikus fenomenológiának a nézőpontjából is megvizsgálja Kant tapasztalatelméletét. (Ennek részleteire már nem térek ki.) A végeredmény ezúttal sem hoz sikert: spontaneitás és receptivitás szétválasztottsága minden erőfeszítés ellenére megmarad.

Szecsődy Kristóf

1983-ban születtem Budapesten. 2002-ben érettségiztem a Berzsenyi Dániel Gimnázium olasz tagozatán. 2003-ban vettem fel az ELTE Bölcsészettudományi Karának filozófia, illetve kommunikáció szakára. Jelenleg a szakdolgozatomat írom, melynek témája Wittgenstein két főművének, a *Logikai-filozófiai értekezésnek* és a *Filozófiai vizsgálódásoknak* hasonló módszertani háttere. Ezen kívül filozófiából leginkább a preszókratikusok – főleg Empedoklész – töredékei és Platón, Locke, Hume, Hegel, Nietzsche, Russell, Popper, valamint Sartre írásai érdekelnek (Sextus Empiricus *A pürrhonizmus alapvonalai* című munkájának elolvasása jelentette gondolkodásomban talán az eddigi legkomolyabb fordulatot).

Szecsődy Kristóf

◄ A „jelentésélmény” relevanciája

(Neumer Katalin: A lélek aspektusai. Gondolat Kiadó, Budapest, 2006.)

Dacára annak, hogy Ludwig Wittgenstein a XX. századi filozófiatörténet egyik kulcsfigurája, magyar nyelvű, könyv terjedelmű szakirodalom terén meglehetősen alulreprezentált.¹ Elérhető Nyíri Kristóf kiváló kismonográfiája, de ebben bevezető jellege miatt nagyobb a hangsúly Wittgenstein sajtáságos személyiségének és habitusának felidézésén, mint az őt foglalkoztató filozófiai problémákon. Neumer Katalin recenzióra kiszemelt, a Gondolat Kiadónál tetszetős kivitelezésben megjelent könyvében az utóbbiakat részesíti előnyben.

A *Filozófiai vizsgálódások* fordítója a szabatos fogalmi analízis módszerével, a „benső” interpretációjára kihegyezve fésüli át a ránk maradt szövegeket. Kutatásának egyik apropója, hogy Wittgenstein igen terjedelmes hagyatékának legnagyobb része a *Bergen Electronic Edition* (a továbbiakban BEE) több CD-s kiadványával hozzáférhetővé vált. A *lélek aspektusai* nem utolsósorban ennek nagyrecenziója. Lép-ten-nyomon előkerülnek a BEE-ben megbúvó datálási hibák és elírások, melyekre a szerző az elektronikus és az eredeti változatok egybevetésével hívja fel a figyelmet – nem kevés utánajárástól kímélve meg ezzel a BEE-t használó magyar Wittgenstein-kutatókat. Az egyik függelékben a hagyaték részletes leltárát is közli.

A cím első látásra félrevezető. A lélek szónak különös, leírhatatlan atmoszférája van, amely szinte csábít a jelenlegi témánk szempontjából érdektelen metafizikai, teológiai vagy pszichológiai asszociációkra. Referenciája mai szemmel homályos, és ebben az összefüggésben azt a benyomást kelti, mintha joggal reménykedhetnének valamilyen pozitív végkicsengésben.² A fiatalkori főmű, a *Logikai-filozófiai értekezés* – az eliminativizmus álláspontjához hasonlóan – a „felszínes” pszichológia lélek- és szubjektumfogalmát értelmetlenségnek minősítette (5.5421). A *Vizsgálódások* első részéből kiókumlálható standard koncepció korántsem ennyire radikális, de a publikus nyelvjátékokhoz képest periférikus szerepet tulajdonít a pszichikumról szóló verbális megnyilvánulásoknak.

1 John M. Heaton *Wittgenstein és a pszichoanalízis* (ford. Cserna György, Alexandra, 2002) és Kállay Géza *Nem pusztá kép: Shakespeare és Wittgenstein* (Liget, 2002) című műve nem lép fel az átfogó filozófiai szakirodalom igényével. Neumer Katalin korábbi írásán – *Határutak. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról* (MTA Filozófiai Intézete, 1991) – kívül főleg cikkek jelentek meg (pl. Michael Nedo, „Ludwig Wittgenstein: Életrajzi vázlat”, ford. Neumer Katalin, *Magyar Filozófiai Szemle* 2001/3, 203-247. o.).

2 A pszichikai és a fizikai „szféra” félrevezető párhuzamáról: „A látás, hallás, gondolkodás, érzés, akarás nem ugyanabban az értelemben tárgyai a pszichológiának, mint ahogyan a testek mozgásai, az elektromos jelenségek stb. tárgyai a fizikának. Ezt abból látod, hogy a fizikus ezeket a jelenségeket látja, hallja, elmélkedik róluk, közli velünk őket, a pszichológus viszont a szubjektum *megnyilvánulásait* (viselkedését) figyeli meg” (*Filozófiai vizsgálódások* 1/571.), hiszen „[c]gy ‘belső folyamatnak’ külső kritériumokra van szüksége” (Uo. 580.).

Wittgenstein egyik visszatérő témája a szavaink kimondását motiváló vagy kísérő élmények fontossága jelentésük szempontjából, mellyel kapcsolatban nem képes végérvényesen dűlőre jutni. A kötet első öt fejezete olyan – döntően Wittgenstein utolsó időszakából való – gondolatokat elemez, melyekben a jelentésélmény korábban deklarált tökéletes neutralitása kifejezéseink tényleges jelentésére nézve megkérdőjeleződik. Ha szavainkat átvitt értelemben, idézetként, tréfából, nyelvgyakorlatként vagy költői, „másodlagos jelentés”-ben használjuk, akkor jelentésük az adott szituációban pusztán a külső körülményekre való tekintettel aligha fogható fel. A jelentésélmény felértékelődése egyes kéziratokban – s ezzel együtt a benső értelmezési tartományának és a nyelvhasználatban játszott szerepének ingadozó megítélése – aláássa a pszichikai szféra lényegében maradéktalan feloldhatóságát a külső kritériumokban. A bizonytalanság nem terjed ki a filozofálás módszerét illető meggyőződésekre, ezért valószínű, hogy Wittgenstein nem volt a továbbgondolás összes eredményének birtokában. Máskülönben észrevehette volna, hogy néhány, a *Vizsgálódások* első része utáni – például a belső állapotok lényeges megfigyelhető következményeiről szóló – fejtegetésének a következményei kizárják eredeti célkitűzéseit. Neumer munkája egyértelműen arra utal, hogy a közhiedelemben Wittgenstein rigorózus késői filozófiájáról elterjedt paradigma alapos revízióra szorul.

A bevezető első oldalán, az alcím – „Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások* után” – tisztázása közben derül ki: egyáltalán nem triviális, hogy mit tekinthetünk a *Filozófiai vizsgálódások*nak. 1982-ben Georg Henrik von Wright vetette fel először, hogy a *Vizsgálódások* két része – melyeket az 1953-as posztumusz kiadásban a szerkesztők a szerző állítólagos szándékára hivatkozva két különálló egységre bontva, de egyben jelentettek meg – közül az első befejezett egész. Azóta több kommentátor, köztük Neumer is, csak az első részt érti a *Filozófiai vizsgálódások*on. A látszólag pusztán filológiai kérdés hátterében az áll, hogy Wittgenstein gondolkodásában 1946 után bizonyos fogalmak szerepe megváltozott, és újak is felbukkantak, a második rész (MS 144, TS 234)³ pedig már ebből az időszakból származik (1946-49), tehát tulajdonképpen egy korszakhatár választja el az elsőtől. Neumert éppen ezek az 1946 után keletkezett szövegek érdeklik elsősorban – melyekben előtérbe kerülnek a pszichikai, a mentális jelenségek problémái –, különösen az „aspektusváltás”, az „aspektuslátás”, a „másodlagos jelentés” és a „jelentésélmény”, illetve viszonyuk a *Vizsgálódások* első részéből kirajzolódni látszó standard „rendszer”-hez⁴. Ez indokolja az utóbbi ismertető jellegű felelevenítését.

3 A hagyaték egyes darabjaira Neumer von Wright számozása alapján hivatkozik, „aki mindegyiket egy háromjegyű számmal jelölte meg, melynek első számjegye az illető forrás természetére utal: így a kéziratok katalógusszáma 1-gyel, a gépiratoké 2-vel és a diktálásoké 3-mal kezdődik” (*A lélek aspektusai*, 10. o., 3. lábjegyzet).

4 „A kérdéshez, hogy a »rendszer« szó a késői Wittgenstein filozófiájáról szólva adekvátan használható, vö. Neumer 2004.” (*A lélek aspektusai*, 36. o., 1. lábjegyzet)

Az alapkoncepció legfontosabb elemei „a nyelv használat-elmélete”, „a szabálykövetés” és „a privátnyelv elutasítása” címszavakban foglalhatók össze. Wittgenstein a nyelv reprezentációs felfogását támadja, mely szerint a nyelv lényege és alapvető szerepe, hogy a világot ábrázolja. A nyelv szavai ennek az elképzelésnek megfelelően különböző fizikai, mentális vagy absztrakt tárgyakat jelölnek, a belőlük alkotott mondatok pedig a világ aktuális vagy potenciális tényeit juttatják kifejezésre. Ez az elgondolás a filozófus szerint a nyelvnek számos egyéb lehetséges funkciójára való tekintettel alapjaiban véve elhibázott.⁵ A nyelv használat-elmélete szerint egy nyelvben a szavak jelentését nem a tárgy határozza meg, amelyet jelölnek, hanem az, ahogyan használjuk őket. Ezt explicit formában a *Vizsgálódások* 43. megjegyzése mondja ki. Már itt érdemes felfigyelni a megszorításra: „az esetek nagy részében – ha nem is minden esetben – [...] egy szó jelentése – használata a nyelvben”. A használat-elmélet érvényességének korlátozása, melyet a kommentátorok gyakran nem vesznek eléggé komolyan, a későbbi változások egyik előképe. A szabálykövetés elvének leírása körülbelül a 82. pontnál kezdődik és a 209-ig tart, de ehhez a részhez sorolhatjuk még a 242. megjegyzést, amelyben a nyelv segítségével történő sikeres kommunikáció elengedhetetlen kritériuma definícióink megegyezésén túlmenően ítéleteink összhangja is. Ez talán a *Vizsgálódások* egyik legnehezebben befogadható és leggyakrabban vitatott témája. Wittgenstein a megértés lehetőség-feltételeinek elemzése során jut arra a következtetésre, hogy a nyelvjátékainkban realizálódó szabályok eleve rögzítik, hogy milyen megnyilvánulások számíthatnak egyáltalán megértésre. A szabályok vezetnek bennünket, mi pedig vakon követjük őket, mintha a cselekvő és gondolkodó individuum a nyelvi inger–válasz kapcsolatok passzív szubjektumaként feloldódna a szabályok alkalmazásában, „lefuttatásában”.⁶

A privátnyelv abszurdítását hangsúlyozó argumentumok – a 243.-tól a 304. megjegyzésig – szorosan kapcsolódnak az előző gondolatkörhöz. Az érzetek, mint például az éhség vagy a fájdalom, egy bizonyos értelemben privátak, nevezetesen abban, hogy mindenki csak a saját „példányait” képes fenomenológiai tudatossággal átélni. A privátnyelv koncepciója nagy vonalakban a következőképpen vázolható: sohasem kételkedhetek értelmesen abban, hogy éppen érzek-e fájdalmat, hiszen a jelenség természetéből adódóan ilyen helyzetben örültség a saját magam számára verifikáció igényével fellépni. Mások fájdalmaival kapcsolatban viszont egyenesen logikai képtelenséget jelentene igazolást megkövetelni, és kategória-hiba azt gondolni: ahhoz, hogy tudomásra jussanak, éreznem is kell őket. A privátnyelvnek az adhat alapot, hogy szavaink

5 A reprezentációs nyelvfelfogás *Vizsgálódások*beli recepciójának felvázolásához a *Filozófia* kézikönyvre támaszkodtam. (Ambrus Gergely, „A késői Wittgenstein és a *Filozófiai vizsgálódások*”, 1086-87. o.)

6 Neumer idézi Nyíri Kristóf összefoglalását a „szabálykövetés kontra szubjektum” problémájáról a késői Wittgensteinnél (*A lélek aspektusai*, 39. o., 11. lábjegyzet) és Darab Tamást, aki az MS 124-ben a szabálykövetéssel kapcsolatos „*Ablauf*” (lefolysis, kimenetel), illetve „*ablaufen*” (lejár, elmúlik) szavakat egy számítógépes program lefuttatásával állítja párhuzamba (ugyanott 38. o., 9. lábjegyzet).

jelentését bizonyos esetekben hajlamosak vagyunk visszavezetni privát intencionális tartalmainkra, mintha gondolatban rájuk mutatnánk. A kérdés az, hogy elképzelhető-e egyáltalán olyan nyelv, amelynek szavai arra vonatkoznak, amiről csak a beszélő tudhat. Ennek tisztázásához Wittgenstein a természetes nyelvek és a *per definitionem* privát érzetek összeférhetetlenségére támaszkodik. Gondolatkísérletek⁷ segítségével érvel a mellett, hogy amikor megfelelően használjuk a nyelvet, privát mentális élményeinket már eleve interszjektív keretek között artikuláljuk. A szavaink mögött megbúvó érzetek kifejezésének tárgy és megjelölés mintájára konstruált grammatikájából a tárgy mint irreleváns kiesik. Ez az egyszerűsítés nincs befolyással a nyelvhasználatra, hiszen az érzetek maguk nem szerepelhetnek nyelvjátékainkban, csak az azokat helyettesítő – nem egyedül a beszélő számára érthető – szavak. „A paradoxon csak akkor tűnik el, ha radikálisan szakítunk azzal az eszmével, hogy a nyelv mindig egyetlen módon funkcionál, s hogy mindig ugyanarra a célra szolgál: gondolatokat közvetít – szóljanak ezek a gondolatok házokról, fájdalmakról, jóról és rosszról, vagy bármiről.”⁸ Aki tehát privátnak véli a nyelvet, helytelenül alkalmazza azt, mégis képesek lehetünk megérteni, ami arra utal, hogy a beszélő feltett szándéka ellenére sem képes valójában privát nyelvet létrehozni.

Az aspektusváltás (*Aspektwechsel*) és az aspektuslátás (*Aspektsehen*) terminusokat Wittgenstein 1946 után vezeti be (MS 132, MS 137). Felbukkanásuk nem meglepő, hiszen „így és másképpen látás”-t már a *Vizsgálódások* első részének 74. pontja is említett. Szemléltetésükhöz a *Vizsgálódások* második részének XI. szakaszába Jastrow *Fact and Fable in Psychology* című könyvéből átvett rajz tűnik a legkézenfekvőbbnek.⁹ Az alaklélektan ismert nyúl-kacsa ábrájáról van szó, mely jobb oldalról nyúl-, bal oldalról kacsafejre emlékeztet. Hol az egyiket, hol pedig a másikat vesszük rajta észre, miközben a rajz empirikus tulajdonságai természetesen nem változnak meg. Amikor egy néző szemében a nyúl-aspektus egyszer csak átmegy kacsaspektusba, vagy éppen fordítva, akkor az aspektusváltás élményében részesül.¹⁰ Ilyenkor juthat a különböző aspektusok tudatára, melyeket ezután egy bizonyos értelemben képes látni, azaz fele részben vizuális élményként, fele részben gondolkodásként felfogni. A különböző aspektusok megélésének – vagyis új „intern relációk” felfedezésének¹¹ –, és az aspektusváltásnak a leírása valójában „a primer látásról való tudásunkat mélyíti el”¹² (MS 137). E nevelés, tanulás útján elsajátítható képesség szoros összefüggésben áll a másikkal mint másik személynek, illetve a másikkal

7 *Filozófiai vizsgálódások*, 258-271. (139-143. o.) és 293. (150. o.)

8 I.m., 304. (153. o.)

9 *Filozófiai vizsgálódások*, 283. o.; *A lélek aspektusai*, 69. o.

10 Az *Értekezés*ben a kortárs pszichológia kritikája után az aspektusváltással rokon jelenség kerül szóba (5.5423).

11 Az utóbbi gondolat MS 130-ban és több más kéziratban is szerepel.

12 *A lélek aspektusai*, 74. o.

mint másik életformának, kultúrának a megértésével. A kéz- és gépiratok aspektus- vagy alakvakságnak (illetve a másodlagos jelentéssel és a jelentésmélnnyel összefüggésben jelentésvakságnak) nevezik, ha például valaki nem látja, „ahogyan ugyanazon a képen az aspektusok változnak, egymásba átugranak, váltakoznak, az egyik a másikba vált át”,¹³ miközben képes előbb egy bizonyos aspektusra figyelni, aztán egy későbbi időpontban egy másikat pillantani meg, mintha két különböző képpel lenne dolga.¹⁴

A másodlagos jelentésről szóló fejtegetések (MS 137, MS 138) megkülönböztetik egy szó „primer” és „szekunder” jelentését. A szavak magyarázata az átvitt értelemben történő használat vagy a metaforával szemben másodlagos jelentésben is a primer jelentés magyarázata, tehát a szekunder jelentés nem új vagy másik jelentés, hanem csupán „másik alkalmazás” (MS 144). „Vajon amikor megkérdezzük”, foglalja össze Neumer, „mire hajlunk inkább: arra, hogy a szerdát nevezzük »kövér«-nek és a keddet »sovány«-nak, vagy éppen fordítva, akkor a »kövér« és a »sovány« szónak különbözik [...] a jelentése a megszokottól[?]”¹⁵ Wittgenstein szerint csupán a használatuk más. „Korábban is beszél a nyelvhasználat kapcsán érzésekről, élményekről, vagy hogy vajon létezik-e egy-egy szóhoz specifikusan hozzákapcsolható érzés (például »ha-ézés«) – hiszen épp az egyik botránykő a szemében az a feltételezés, hogy a nyelvhasználatot kísérő érzéseknek a nyelvhasználat sikeressége szempontjából jelentősége volna.”¹⁶ A szótári jelentésre nézve tehát a jelentésmélny tökéletesen lényegtelen. Szavaink különös atmoszférája, mellyel a jelentésmélny felruhazza őket, például a műértő zenehallgatás metaforájával érzékeltethető: Egy aspektus- vagy jelentésvak egy dallam gyakorlása közben gond nélkül megérti, hogy „halkabban”, „hangosabban”, „lassabban” stb., de nem tudja követni a „Játszd úgy, mintha ez volna a válasz” utasítást, nem képes érzékelni bizonyos zenei és költészeti hatásokat (MS 131). Az aspektusváltás és a másodlagos jelentés kapcsán van értelme egy „szó megélésének játékaról” beszélni (MS 144), így előtérbe kerül a jelentésmélny fogalma.

Az aspektusváltás és az aspektuslátás feszültséget visz a szabálykövetés és a privátnyelvkritika koncepciójába, mert olyan spontán eseteket fed fel, melyek interpretációjában meghatározóak a privát jelentésmélnyek. A másodlagos jelentésben előforduló kifejezésekre a nyelv használat-elmélete sem érvényes. A tisztázás pedig azt mutatja, hogy makacs filozófiai problémával állunk szemben, hiszen – a *Vizsgálódások* 123. pontjának szavaival élve – „nem ismerjük ki magunkat”. A standard rendszerrel szemben fellépő anomália eltüntetéséhez korántsem biztos, hogy elképzelhető kielégítő magyarázat. „Wittgenstein [...] közismert [...] válasza a [felmerülő kérdésekre] [...] rendkívül egyszerű és megsemmisítő: semmi olyasmi nem lehet érdekes számunkra,

13 I.m., 72. o.

14 Pl. MS 131, MS 138, MS 144, TS 229.

15 *A lélek aspektusai*, 67. o.

16 I.m., 17. o.

ami szavaink mögött van, ami szavainkat pusztán kíséri. Az ilyesfajta élmények legfeljebb ha a pszichológust érdekelhetik, a jelentést magát azonban nem magyarázhatják, illetve befolyásolhatják. Ha valakinek vannak is a jelentést kísérő vagy azt létrehozó, okozó élményei, ezeknek legfeljebb az ő számára lehet jelentőségük, már csak azért is, mert kapcsolatuk a jelentéssel csupán kauzális, extern, azaz véletlenszerű. Az ilyen élmények elmaradása tehát nem akadályozhatja meg a jelekkel való operálást – teszem azt, a számolást – magát. Ugyanez az élményem kísérhetne más szót is, valaki másnál pedig az adott szó akár más élményekkel is együtt járhatna. Így a mi szemünkben az illetőt nem ezek az érzések jogosítják fel arra, hogy épp ezt a szót használja, hanem a megfelelő körülmények.¹⁷ Ha azonban a jelentésélmény mindig elhanyagolható lenne a jelentés magyarázatánál, akkor az aspektus- vagy jelentésvak a többiekhez képest végiggondolva tulajdonképpen semmit sem veszítene. A zavarba ejtő hermeneutikai szituáció árnyalásához Neumer Rudolf Hallert idézi, aki egyik 1986-ban megjelent tanulmányában a következő megjegyzést teszi: Wittgenstein „maga még élete végén sem volt biztos benne, hogy az élmények mikor játszanak egyáltalán szerepet, mikor elhanyagolható, s mikor semmilyen szerepet.”¹⁸

A kötet talán legérdekesebb része a „Benső, külső, kontextus” című IV. fejezet. Az első két fogalom értelmét a hagyomány szinte minden további nélkül a lélekkel és a testtel azonosítja. Az előbbi szempontjából a külsővel való kapcsolat és a közölhetőség határai lesznek fontosak. „A *Filozófiai vizsgálódások* Wittgensteinje, úgy tűnik, ezt a dilemmát feloldotta: a lélek, a benső nem kimondhatatlan. Ilyen állítás sem arra hivatkozva nem tehető, hogy a benső fogalma szerint nem nyilvánulhat meg a külsőben, sem pedig arra nem, hogy a benső egység akadályozza meg, hogy megnyilvánuljon. Az első típusú állításnak nincsen helye egy olyan filozófiában, amely már a kezdetektől fogva azt állította: »minden egy szinten van« (MS 106: 163, TS 208: 41, TS 209: 122, TS 213: 750), és ebben az értelemben minden a felszínen van, és semmi sem rejtekezik a mélyben.”¹⁹ A késői Wittgenstein nem feltételez „ugyan párhuzamot [...] a lélek és a külső megnyilvánulásai között, ám az előbbit mégis az utóbbiakból, illetve a tágabb értelemben vett kontextusból vél[i] kihámozhatónak.”²⁰ Neumer miután felidézi a megértés kontextuális, „elsőre meglehetősen új keletű” elméletének XVIII. századi gyökereit, Wittgenstein külső és benső viszonyára vonatkozó elképzeléseit Herder és Humboldt klasszikus, modellértékű megfogalmazásaival hasonlítja össze.²¹ Megközelítését nem a hatástörténet, hanem a lélek megérthetőségének kérdésére adott válaszok összevetése és értékelése teszi adekváttá. Herder és Humboldt, Wittgenstein eredeti kiindulópontjával

17 I.m., 67-68. o.

18 I.m., 67. o., 3. lábjegyzete.

19 I.m., 128. o.

20 I.m., 122. o.

21 I.m., 123. o.

szemben, egyetérteneék abban, hogy a benső egy bizonyos ponton túl megismerhetetlen világ, melyre a nyelvnek nincsenek kifejezései sem. A belső állapotok lényeges megfigyelhető következményeiről szólva – például hogy milyen viselkedés várható attól, aki örül – azonban maga Wittgenstein is utal arra, hogy a benső folyamatait „nem lehet [...] úgy leírni, mint azokat a relációkat, amelyek valamely fizikai tárgy állapotának ismertetőjei”²² (MS 174). A bensőt kiszámíthatatlansága számúzi a felszínről, visszakacsint a két párhuzamos, egymásra nem redukálható szféra ködképe.

„Miben hiszek, ha hiszek az emberben lakozó lélekben? Miben hiszek, ha azt hiszem, hogy ez az anyag két gyűrűs szénatomot tartalmaz?”²³ A specifikusan emberi, finom árnyalatokban gazdag, előreláthatatlan viselkedésért a mechanikustól elkülönülő, organikus szabálykövetés a felelős. Wittgenstein szerint az is szabályszerű, hogy az „embernek lelke van” (MS 169), mert hiányában csupán mozgó automatáról beszélhetnének (MS 173). A lelkes–gépies ellentétpár bevezetése feltehetően nem tudatosan emlékeztet Descartes második elmétkedésének hasonló distinkciójára. A benső a külsőben meg nem mutatkozó maradékának megengedése viszont meglepő módon, csökkentve szokásos szembeállításuk megalapozottságát, tartalmilag is közelebb viszi egymáshoz elképzeléseiket. „Az elme antikartezianus filozófiája” – a Wittgenstein-kutatás egyik konszenzusos pontja az 1950-60-as években – az utolsó időszakra nézve nem tartható fenn.²⁴ Az eddigiek mérlegelése után elvben módunk nyílik a standard fogalmi hálónál bonyolultabb és összetettebb Wittgenstein-képet kialakítani. Ehhez *A lélek aspektusai* nem csak a hagyatékból közölt forrásszövegek, hanem a világos és színvonalas elemzések miatt is rendkívül hasznos.

Felhasznált irodalom

- Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kézikönyvek, Akadémiai Kiadó, 2007.
 Neumer Katalin: *A lélek aspektusai*. Gondolat Kiadó, 2006.
 Nyíri J. Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*. Kossuth Könyvkiadó, 1983.
 Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. (ford. Márkus György), Akadémiai Kiadó, 1989.
 Wittgenstein: *Filozófiai Vizsgálódások*. (ford. Neumer Katalin), Atlantisz Kiadó, 1998.

22 I.m., 137. o.

23 *Filozófiai vizsgálódások*, 187. o.

24 *A lélek aspektusai*, 15. o.

◀ Felhívás

Az *Elpis* című folyóirat szerkesztősége pályázatot hirdet az ELTE BTK filozófia szak hallgatói és doktoranduszai részére. Lapunk következő számában is olyan munkákat kívánunk megjelentetni, amelyek az önálló gondolkodás igényével közelítenek meg filozófiai problémákat. A beérkező dolgozatok közül szerkesztőbizottságunk válogatja ki a publikálásra kerülő írásokat.

Feltételek

- A pályamű leadásának határideje: 2008. október 15.
- Csak olyan írást fogadunk el, melyet korábban még nem jelentettek meg és nincs más folyóiratnál publikálás alatt.
- Terjedelem: minimum 40 000, maximum 80 000 leütés.
- Formai feltételek: tagolt, világos, magyar nyelven és érthetően megfogalmazott írásokat várunk, áttekinthető gondolatmenetekkel.
- A hivatkozásokkal és bibliográfiával szemben támasztott formai követelmények elérhetőek a weboldalunkon. (http://phil.elte.hu/students/files/elpis_formai.pdf)
- A szám nem tematikus és a filozófia minden területéről szívesen fogadunk munkákat.
- A dolgozatokat kérjük elektronikus úton juttassák el hozzánk a filoszerk@gmail.com címre, word formátumban.

A beérkezett munkák elbírálása után a szerkesztőség mindenkit értesít a pályázat eredményéről.

Felhívjuk a figyelmet, hogy 2009 tavaszán kerül megrendezésre a filozófia OTDK, amelyen a már publikált munkák nem vehetnek részt. Kérjük azokat, akik indulni kívánnak, hogy az arra szánt dolgozatukat ne küldjék el szerkesztőségünkbe.

Jó munkát kívánunk!

<http://phil.elte.hu/students/elpis.html>

Lapunk megjelenését támogatták:



