

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2014/3 (58. évfolyam)

---

A Magyar Tudományos Akadémia  
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Moore etikája



# Tartalom

## TANULMÁNYOK

Moore etikája (Ambrus Gergely, Mester Béla)	5
PAÁR TAMÁS: G. E. Moore érveléséről és bizonyításáról	10
AMBRUS GERGELY: Moore nyitott kérdés érve: a <i>Principia Ethica</i> kontextusban	25
ORTHMAYR IMRE: Moore platonikus egoizmus-kritikája	46

## VARIA

KELEMEN JÁNOS: „Diligite iustitiam”: Dante: <i>Isteni színjáték, Paradicsom XVIII–XX</i>	57
--	----

## DOKUMENTUM

DENIS DIDEROT: Politikai hatalom ( <i>Enciklopédia</i> , I. kötet, 1751)	73
KOVÁCS ESZTER: Kommentár	80

## FÓRUM

ROSTA KOSZTASZ: Gorgiasz dicsérete	85
MOGYORÓDI EMESE: A platóni „Gorgiasz” védelmében	99

## ACADEMICA

FEHÉR M. ISTVÁN: A filozófia tudományossága és a kör kerekdedsége (Martin Heidegger filozófia-felfogása a húszas években)	113
---	-----

**SZEMLE**

NAGY JÓZSEF: Teológia és politika a francia ellenforradalomban	129
HORVÁTH GERGŐ: Pintér Judit Nóra: <i>Létre nyílt lehetőség – A nem múltó jelen: Trauma és nosztalgia</i>	135
SZEGEDI NÓRA: Újabb „magyar Kant”	141
FÜGGELÉK: Kant művei magyarul	153
E SZÁMUNK SZERZŐI	158
SUMMARIES	159

## Moore etikája

Jelenlegi lapszámunk súlypontja etikai témájú: három tanulmány kapcsolódik George Edward Moore etikai nézeteihez, egy pedig az igazságosság kérdéséhez. Paár Tamás tanulmánya Moore ismeretelméleti nézeteiből indul ki. Paár szerint Moore kritikus az érvelés, illetve bizonyítás túlértékelésével szemben, és ez közös alapot nyújt ismeretelméleti, ontológiai és etikai nézeteinek értelmezéséhez. Moore ismeretelméleti álláspontját a szerző a szkepticizmussal és a dogmatizmussal is rokon vonásokat mutató, de ezeket egyaránt meghaladó felfogásként jellemzi. Példa erre Moore nézete, miszerint a külvilág létezése mellett szóló legerősebb érvek premisszái valójában bizonyíthatatlanok. Ugyanakkor ebből végül nem szkeptikus konklúzióra jut, hanem arra, hogy lehet tudásunk olyasmiről is, amiről nem rendelkezünk, vagy nem is rendelkezhetünk bizonyítással; a józan ész bizonyos alapvető meggyőződése, például az elmfüggetlen külvilág létezésébe vetett hit, éppen ilyenek; ez a felfogás azonban nem tekinthető dogmatikusnak sem.

Paár érdekes párhuzamot von a külvilág létezésére és a jó természetére vonatkozó moore-i tézisek ismeretelméleti státusza, illetve a mellettük szóló érvelés természete között. Moore módszerét egyfelől a descartes-i módszeres kétellyel állítja párhuzamba, eszerint: „*a kétely* lényegi szerepet játszik az érven, alapállása kételkedő”. Másfelől úgy véli, az úgynevezett nyitott kérdés érv nem tekinthető bizonyításnak: eredménye ugyanis az arra vonatkozó intuíciókon nyugszik, hogy a jó és a vele azonosnak tekintett tulajdonság lehet-e esetleg két különböző tulajdonság – az ilyen intuíciókkal kapcsolatban azonban nem lehetséges végső bizonyítás, legfeljebb konszenzus. Paár szerint Moore ismeretelméleti nézetei alapján ebből arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy „a jó nem-etikai fogalmakkal történő azonosítása ellen nincsenek kéznél végérvényes cáfolataink, csakis rávezető megfontolásokkal élhetünk, a vitapartnerek intuícióira utalva, amelyek itt sem nem cáfolható, sem nem bizonyítható ítéletek”.

Ambrus Gergely írása Moore korai nézeteit taglalja a jóról – a jó egyszerű, *sui generis*, nem-természeti tulajdonság, amely ráépül más tulajdonságokra –, valamint a nyitott kérdés érvet eredeti kontextusában kísérli meg értelmezni.

A tanulmány abból a meggyőződésből indul ki, hogy Moore nézeteinek jobb megértéséhez figyelembe kell venni, hogy a *Principia Ethica* még Moore-nak a józan ész filozófiája felé tett „fordulata” előtt született, s a „metafizikai korszak” megközelítését reprezentálja. Ennek megfelelően a tanulmány Moore nézeteit korabeli általános metafizikai elképzeléseinek háttérében, továbbá ekkori ítéletelméletére tekintettel próbálja meg rekonstruálni, figyelembe véve Moore későbbi önértelmezéseit is (így a könyv második kiadásához írt előszót, illetve az intrinzikus érték természetét értelmező írást is).

A tanulmány az eredeti kontextus feltárása alapján amellet is érvel, hogy Moore érvének bizonyos korai, nagyhatású bírálatai, így például Frankena egyes kritikái a *Principia*-beli koncepció félreértését, vagy legalábbis súlypontjainak félreismerését mutatják. Ilyen például az a javaslat, mely szerint a nyitott kérdés érv konklúziója elkerülhető volna, ha „A jó az  $x$ ” kijelentést a „jó” (és az „ $x$ ”) szó jelentésére vonatkozó tézisként értelmeznénk; másfelől az a kritikája, hogy a nyitott kérdés érv, ha bizonyít valamit, akkor nem azt, hogy minden etikai redukcionista elmélet naturalista hibát követ el, hanem azt, hogy definíciós hibát ejt. Az előbbi javaslat Moore metafizikai kérdésfeltevésének fényében, tudniillik hogy mi a jó *természete*, érdektelen. Az utóbbi, bár igaz, Moore nézetének a félreismeréséről árulkodik. Hiszen Moore maga is azt állította, már a *Principia Ethicában* is, hogy a nyitott kérdés érv alkalmazható az általa metafizikainak nevezett, azaz valamilyen érzékfölötti világ természetében megalapozott, tehát *nem naturalista* értékelméletekkel szemben is.

Egy ilyen rekonstrukció azért is érdekes lehet, mert, noha a nyitott kérdés érv, illetve a moore-i antinaturalizmus és a szupervenienencia-tézis a moore-i hagyaték maradandó hatású, máig új értelmezéseket generáló elemei, mindazonáltal az új értelmezések gyakran inkább tekinthetők Moore által inspirált új érveknek, mint Moore eredeti gondolatmenete rekonstrukciójának. Ilyenformán az eredeti elképzelés értékelésére kevésbé alkalmasak.

Orthmayr Imre tanulmánya Moore egyik szubsztantív etikai tézisést vizsgálja, nevezetesen Moore álláspontját és érvelését az etikai egoizmussal kapcsolatban. Ez a téma azért is érdekes, mert Moore elméletéből sokkal inkább metaetikai nézetei ismertek. Az etikai egoizmus, illetve elutasítása azért fontos Moore *tartalmi nézetei* vonatkozásában, mert Moore konzekvencialista volt (nem pedig a deontológiai vagy az erényetikai megközelítés híve), a konzekvencializmuson belül pedig ideális utilitarista. A konzekvencializmus alfajai az utilitarizmus, az egoizmus és az altruizmus, így az etikai egoizmus mint az utilitarizmus egyik riválisának megcáfolása fontos feladat Moore számára.

Orthmayr Moore-nak a *Principia Ethicában* megfogalmazott érvét rekonstruálja részletesen. Moore itt azt akarta megmutatni, hogy az etikai egoizmus meghatározása ellentmondásos. Tudniillik nincs értelme annak a fogalomnak, hogy egy dolog, vagy egy dolog általam való birtoklása csak számomra jó. Ha egy jó dolgot birtoklok, vagy egy dolog általam való birtoklása jó, akkor ez nem szá-

momra jó, hanem abszolút értelemben az. Vagy másképp fogalmazva: ha a jó az, hogy mindenkinek megvalósuljon az érdeke, akkor, ha az én érdekem megvalósul, az nemcsak számomra, hanem abszolút értelemben jó.

Ennek az elsőre meglehetősen furcsán hangzó nézeteknek a háttérében Orthmayr meglátása szerint az áll, hogy Moore (közgazdaságtani terminológiával élve) közjóságnak tekintette az erkölcsi javakat, bizonyos vonatkozásokban Platónhoz és Ágostonhoz hasonlóan. Közjóságok például „a jó levegő, a közegészségügyi ellátás, a tiszta utcák, amelyek előnyeinek élvezetéből senki sem zárható ki, s az egyik felhasználó részesedése nem csökkenti mások részesedését (bár a felhasználók számának növekedésével – az eltérő típusú közjavak esetében eltérő mértékben – ez előfordulhat)”. Az etikai egoizmus fenti megfogalmazása ugyanis akkor tűnhet plauzibilisnek, ha az én érdekem megvalósulása, azaz „a jóból való részesülésem” nem hátrányos mások számára, illetve ha mások nem zárhatók ki, vagy záródnak ki a jóból való részesülésből azáltal, hogy én részesedem a jóban. Ha azt is figyelembe vesszük, mit tekintett Moore legfőbb értékeknek, tehát a barátságot és a szépséget, az esztétikai élményeket, ez az értelmezés még kézenfekvőbbnek tűnhet, hiszen ezek az értékek plauzibilisen közjóságként értelmezhetők: az én esztétikai élményeim illetve baráti viszonyaim nem zárják ki, hogy mások is rendelkezzenek ilyenekkel.

A későbbiekben azonban, az 1912-es *Ethics*ben, Moore másképp fogalmazta meg az etikai egoizmus tartalmát: eszerint az elv vagy azt mondja ki, hogy mindenkinek megengedett, vagy azt, hogy mindenkinek kötelessége saját javát előnyben részesíteni a közösség javával szemben, amennyiben ezek konfliktusban állnak. Moore ekkor már nem tekintette az etikai egoizmust ellentmondásosnak, sőt szigorúan, érveléssel, nem is tartotta cáfolhatónak – mindazonáltal úgy vélte, az egoizmus tarthatatlansága bizonyos.

Az igazságosság fogalmának klasszikus értelmezése Dante fő művének egyik részletében fogalmazódik meg. Az ide vonatkozó szöveghelyet járja körül Kelemen János a Danténál jelképpé emelt mottó, a *diligite iustitiam* (szeressétek az igazságosságot) jegyében. Az elemzett szövegrészben Dante enciklopédikus teljességgel tárja eléink mindazokat a különböző jelentéseket, amelyeket az ő korában az igazságosság fogalmán értek: égi igazságosság, a törvény és a jog igazságossága, politikai igazságosság és ezzel összefüggésben az e névvel jelölt uralkodói erény, valamint társadalmi igazságosság. Dante számára a legnagyobb probléma az igazságosság és a hit viszonya, ami az igazságosság erényével rendelkező, önhibájukon kívül meg nem keresztelkedett pogányok kárhozatra ítéltetésében nyilvánul meg a legplasztikusabban. A kérdést Dante természetesen Kelemen János új értelmezése szerint sem tudja végérvényesen megválaszolni, azonban szerzőnk interpretációja szerint az e szférában az igazságot a költő számára kinyilatkoztatató sas metaforái, az egyénre és az emberiség egészére való vonatkozás közötti lebegés a személyes névmások tudatosan sajátos használatában mégis ad a kérdésre egyfajta poétikai választ.

*Dokumentum* rovatunk kapcsolódik a politikai igazságosságnak a Dante-értelmezésben is érintett kérdéséhez, azonban itt már a politikai hatalomnak a francia felvilágosodásban megjelenő fogalma kerül elő, rovatunk hagyományainak megfelelően kisebb terjedelmű, ám teljes egészében közzétett klasszikus szövegben, Diderot-nak az *Enciklopédiá*ban megjelent, a politikai hatalomról szóló szócikkében. A mű Kovács Eszter fordításában és értő kommentárjával először válik magyarul hozzáférhetővé.

A véletlen úgy hozta, hogy ezúttal a politikai hatalomról szóló európai diskurzus klasszikus toposza, Gorgiasz személye, illetve Platón Gorgiasz-képének megítélése adja *Fórum* rovatunk tartalmát. Amint a téma iránt érdeklődők számára ismert, Gorgiaszt az egyik oldalról az igazsággal nem törődő hatalmi manipuláció gátlástalan figurájaként szokás tárgyalni, akinek a magatartását Platón részesíti klasszikus bírálóban, a másik oldalon viszont annak a demokratikus diskurzusnak a protagonistájaként, amely a közösség tagjainak a meggyőzésére törekszik, és nem ismer előre meghatározott igazságokat. Ebből a szemszögből nézve Platónnak az előre meghatározott igazságot előtérbe helyező bírálata a demokratikus diskurzus elleni arisztokrata támadásként tűnik. Ezeket az értelmezési pozíciókat ezúttal Mogyoródi Emese és Rosta Kosztasz veszik föl. Mogyoródi Emesének korábban folyóiratunkban megjelent, Platón *Gorgiasz*áról szóló tanulmányával szemben (Mogyoródi Emese 2011. *Gorgiasz, a hatalom és a retorika: Platón az írástudók árulásáról. Magyar Filozófiai Szemle* 55/2. 32–55) Rosta Kosztasz fogalmaz meg jelen lapszámunkban bírálatot, majd erre válaszol Mogyoródi Emese.

Örömteli, ám a magyar filozófiai életben sajnos meglehetősen ritka esemény, hogy filozófiai tárgyú akadémiai székfoglaló előadást közölhetünk, Fehér M. István írását. Folyóiratunknak eddig nem tartozott a gyakorlatába a székfoglaló előadások szövegének a közlése, a továbbiakban azonban, ha alkalmunk adódik rá, más esetekben is élni kívánunk a lehetőséggel, ezt jelezzük az e szöveg fölött először megjelenő új rovatcímmel is. A Magyar Tudományos Akadémia rendes tagjaként tartott székfoglaló előadásában Fehér M. István mindenekelőtt magának az akadémiai székfoglalónak a műfaját, helyét tematizálja a szellemi életben, visszatekintve saját levelező taggá választása alkalmából tartott székfoglalójára is – hiszen a székfoglaló előadás egyik funkciója, hogy a tisztelt elnyerő akadémikus számot adjon a tudós közösség előtt arról a gondolkodói életpályáról is, amelynek eredményeként elnyerte az akadémiai tagságot. Ilyenkor az is kötelessége a gondolkodónak, hogy a szűkebb szakmai nyilvánosság szférájából kilépve, a szellemi élet tágasabb terében beszéljen saját tevékenysége, ez esetben a bölcsélet általában vett jelentőségéről. Teszi ezt természetesen úgy, hogy hosszú évtizedek óta folytatott kutatásait tovább fűzve, Martin Heidegger húszas évekbeli szellemi pályájának elemzéséhez fordul, különös tekintettel a *tudomány* és a *gondolkodás* viszonyának Martin Heideggernél köztudomásúan központi jelentőségű témájára. A gondolkodás, a filozófia ügyét a mindennapi



közösségi élet kérdésévé tevő heideggeri gondolatok aktuális értelmezésével, ugyanakkor történeti kontextusba állításával zárja székfoglalóját az immár akadémiaink rendes tagjai között számon tartott filozófus.

A magyar filozófiai könyvtermés tematikai szempontból meglehetősen különböző darabjait elemzik *Szemle* rovatunk szerzői. Nagy József Nyirkos Tamásnak nálunk eddig kevésbé kutatott, azonban igen fontos témáról, a francia ellenforradalom ideológiájának szerkezetéről és keletkezéstörténetéről írott monográfiájáról jegyez alapos, bíráló megjegyzésektől sem mentes ismertetést. Horváth Gergely Pintér Judit Nóra: *Létre nyílt lehetőség – A nem múltó jelen: Trauma és nosztalgia* című, a pszichoanalízis és a fenomenológia problémáit egyaránt érintő új kötetét járja körbe. Végezetül Szegedi Nóra a legújabb magyar Kant-fordítás, a metafizikai és teológiai előadások szövegeinek válogatását tartalmazó kötet megjelenésének alkalmából átfogó ígérennyel tekinti át az eddigi magyar Kant-fordítások történetét, mindezt nemzetközi összehasonlítással, és a Kant-szövegek kritikai kiadásának a kontextusába illesztve, teljességre törekvő bibliográfiával, amely *A tiszta ész kritikája* megjelenésének centenáriuma alkalmából megjelent, immár több mint százéves hasonló összeállítás óta az első komoly magyar vállalkozás ebben a műfajban.

*Ambrus Gergely, Mester Béla*

## G. E. Moore érveléséről és bizonyításáról\*

„A modern filozófusok gyakran tekintették [...] a bizonyíthatatlan tudást a szabály periférikus kivételeinek. Ez a megközelítés azonban [...] elhibázott: a bizonyíthatatlan tudás a *norma*.”

Michael Huemer (2005. 251)

Az alábbiakban elsősorban azt kívánom részlegesen bemutatni, hogy G. E. Moore filozófiájában milyen szerepe van a bizonyításnak és az érvelésnek, illetve hogy ő maga miként jellemzi ezeket a fogalmakat. Moore ugyanis elég kritikusnak tűnik az érvelés, illetve bizonyítás túlértékelésével szemben. Ebben a tekintetben pedig összeköthetjük ismeretelméleti, illetve ontológiai és etikai munkáit.

Egy ilyen jellemzés legalább két kihívással néz szembe. Az egyik, hogy Moore pályája során számtalanszor (maga számára is követhetetlenül) változtatta meg filozófiai nézeteit, az egyes írásaiban pedig a végérvényesség és a határozatlanság jellegzetes keveredésével találkozhatunk. A másik, hogy bizonyos kifejezéseket hol erősen technikai, hol meglehetősen laza értelemben használt. E nehézségek dacára azt remélem, hogy sikerül megmutatnom – a moore-i filozófia körvonalainak bizonytalansága ellenére is –, hogy az érvelés és a szigorú értelemben vett bizonyítás hatóköre Moore-nál korlátozások alá kerül.

Különös szerepet kap ebben az értelmezésben egyfelől a külvilág bizonyítása, másfelől a nyitott kérdés argumentum – hiszen Moore munkásságának talán legismertebb elemei, amelyek történetesen maguk is érvek, bizonyítások. Rámutatok azonban, hogy ezeknek az éveknek a státusa, bizonyítás volta tulajdonképpen megkérdőjelezhető, még Moore fogalmai szerint is. Az előbbit Moore maga sem tekintette bizonyításnak egyes műveiben, az utóbbit pedig – mint ezt igazolni szeretném – a későbbi kritikák alapján végeredményben olyanfajta ok-

\* A jelen cikk a 2013. szeptember 20-án az ELTE BTK Filozófia Intézet és a Magyar Filozófiai Társaság *Intuíció, érvelés és etika* című évnnyitó konferenciáján elhangzott, *A szkeptikus Moore* című előadásomon alapul. Köszönettel tartozom a konferencia szervezőinek, résztvevőinek, valamint írásom anonim bírálóinak.

fejtésnek tűnik, amelyet Moore nem tartott bizonyításnak, hanem összességében legalábbis a szigorú értelemben vett bizonyításra és cáfolatra alkalmatlannak vélt. Azt is hangsúlyozom, mintegy a szerző filozófiájának két oldalaként, hogy Moore a konszenzust tekintette az érvelés és bizonyítás sarokkövének – ez különösen az előbbi érveléssel kapcsolatban szembeötlő; míg utóbbi érve, a nyitott kérdés argumentum lényegileg épít a kételkedésre.

Dolgozatom végén arra térek ki, hogy a moore-i *common sense* gondolkodás a leírtak fényében milyen mértékben mondható a szkepticizmus rokonának, és ezzel kapcsolatban azt a következtetést vonom le, hogy a két irányzat meglehetősen sok jellemzőn osztozik, ugyanakkor viszont különbséget jelent, hogy Moore-nál a tudásunk kiterjed a bizonyításon és a bizonyíthatóságon túlra.

## I. A KÜLVILÁG BIZONYÍTÁSA

Moore szerint egy hitünk lehet bizonyos anélkül is, hogy bizonyítanánk vagy következtetéssel igazolnánk. Sőt ez a bizonyosság szerinte vitás kérdésekben is *döntő* erejű lehet. Aki e bizonyítatlan hiteinkre nézve is bizonyítást követel, vagy egy bizonyítási eljárás leírását, felmutatását – az Moore szerint túl messzire megy. Tehát amikor Moore a külvilág bebizonyításában abból indul ki, hogy „Itt van egy kéz, és itt van egy másik” – ezt még csak meg sem próbálja bizonyítani. Azzal a Kantnak tulajdonított nézettel száll szembe, hogy amíg nem bizonyítottunk valamit, addig nem lehet tudás, hanem csak a pusztá hit esete. „Tudhatok olyan dolgokat, amelyeket nem tudok bebizonyítani” – ítél Moore a kantiánus felfogással szemben (Moore 1981b. 241).<sup>1</sup> Ugyanakkor, bár a bizonyítás lehet az adott helyzetben kivitelezhetetlen, ettől a megfellebbezhetetlen indokok még nem kizártak szerinte:

Kétségtelenül döntő okaim vannak arra az állításra, hogy most nem álmodom; döntő bizonyosságom van arra nézve, hogy ébren vagyok, de ez egészen más dolog, mint képesnek lenni bizonyítani is a dolgot. Nem tudom felsorolni az összes bizonyosságaimat, pedig legalább ezekre szükségem volna ahhoz, hogy bizonyítékot adhassak (Moore 1981b. 240).

<sup>1</sup> Felvethető a kérdés, hogy milyen viszonyban áll ez a tudás klasszikus (mostanra már kevésbé elfogadott) fogalmával, amely szerint tudni annyi, mint igazolt igaz hittel rendelkezni. Számomra jelenleg úgy tűnik, Moore elképzelése és a klasszikus felfogás közt nincs feltétlenül ellentét, az utóbbi igazolásfogalma ugyanis sokféle értelmezésre alkalmas. Mivel az igazolt hit nem feltétlenül szigorúan bizonyított, vagy más bizonyítékok által levezetett hiteket jelöl, így itt nincs szó belső feszültségről a bizonyítatlan, mégis igazolt, és tudásnak minősülő hit elképzelésében.

Moore számára a bizonyítékok sem állnak önmagukban, csak a konszenzus háttere előtt tekinthetünk valamit bizonyítéknak. „[A]z ilyenfajta bizonyítékokat *mindannyian állandóan következtetések abszolút döntő bizonyítékainak tekintjük* – bizonyos olyan kérdések végérvényes eldöntését szolgáló bizonyítéknak, amelyek felől korábban kétségben voltunk” – írja a külvilág bizonyítására irányuló, kezének felmutatásából kiinduló gondolatmenetéről (Moore 1981. 235 – kiemelés tőlem).

Korai főművében, a *Principia Ethicá*ban szintén arra hivatkozik, hogy a bizonyíték nem önmagában értelmezhető és önmagában áll meg, hanem az általános egyetértés lehet csak az alapja még a logika törvényeinek is.<sup>2</sup> Így a bizonyosság is az egyetértéstől függhet – akkor tekinthetünk valamit bizonyítottnak vagy bizonyosnak, ha ezt általában mindenki elfogadná.<sup>3</sup> Ám úgy tűnik, Moore szerint számos bizonyítatlan meggyőződést is bizonyosnak szoktunk venni, így a bizonyosság ténylegesen nem függvénye a bizonyításnak. Amikor mondjuk egy radikális szkeptikus mindenre követeli a bizonyításunkat, illegitim lépést tesz. A *Principia Ethicá*ban ezt a következőképp foglalja össze Moore:

Álláspontom szerint majdnem mindig [...] a véleménykülönbségek, nem pedig a bizonyítás lehetetlensége az, ami miatt egy ilyen helyzetet elégtelennek tartunk. Hiszen valójában ki tudja bebizonyítani, hogy a bizonyítás az igazság záloga lenne? Mindannyian egyetértünk abban, hogy a logika törvényei igazak, és ennek megfelelően elfogadjuk azokat az eredményeket, amelyek a logika eszközei által bebizonyosodtak. Ám egy ilyen bizonyítás csakis azért lehet kielégítő, mert olyannyira egyetértünk abban mindannyian, hogy ez az igazság záloga. Ugyanakkor, a helyzet természete miatt mégsem vagyunk képesek bebizonyítani, hogy helyesen értünk-e egyet ebben ennyire (Moore 1903/2000. 127–128).

Így tehát nem csupán egyes kijelentéseket mondhatunk a *common sense* elemeknek,<sup>4</sup> de egyes érveléseket, bizonyításokat is tekinthetünk a józan ész tartalmainak. Az utóbbiak, pontosabban a döntően konkluzív érvek (bizonyítások)

<sup>2</sup> Csábító lenne Moore-t összekötni itt azzal „a szokásokat középpontba állító társas filozófiával”, amelyet Horkay Hörcher Ferenc (2008. 94) Hume-nál és Wittgensteinnél vél felfedezni, és amely szintén épít arra, hogy mit szokott mindenki elfogadni, illetve mi a közmegegyezés; vonatkoztatási pontja pedig a közösség. Bár hasonlóságok mindenképp megfigyelhetők, Moore azonban nem hatol mélyebben (a gyakorlati életen túl legalábbis) az általános egyetértés mögé a nyelv, a szokások, a társadalom és az emberi természet irányába (vö. Kelemen 1984. 95).

<sup>3</sup> Amennyiben a konszenzus helyett a kontextualizmusra építenek (pl. Pritchard 2002), esetleg a fenomenális konzervatizmusra (pl. Huemer 2005. 115–116) vagy másra alapozzák a moore-i érvelést, annyiban a kortárs „(neo)moore-iánus” filozófusok és argumentumaik már tudatosan különböznek a *common sense*-re támaszkodó moore-i filozófiától.

<sup>4</sup> Kelemen (1984. 88) E. D. Klemke értelmezését átvéve a következő kritériumait látja a *common sense* állításoknak, amelyek alapján megmondhatjuk, egy kijelentés ide tartozik-e, vagy sem: 1. az állítást egyetemesen elfogadjuk; 2. az állítás kényszerítő erővel bír; 3. tagadása

kritériumai Moore-nál *A külvilág bizonyítása* című cikkében – ahol is a konszenzusra tekintettel állapítja meg őket – a következők: először is a premissának különböznie kell a konklúziótól, továbbá a premisszában közölteknek *tudnunk* kell, végül pedig a következtetésnek érvényesnek kell lennie, vagyis a kiinduló tétel(ek)ből valóban következnie kell a konklúciónak (Moore 1981b. 233–234). A továbbiakban ezekre reflektálok röviden.

Moore szerint a külvilágot bizonyító érvelése teljesíti az első elvárást, vagyis premisszája nem azonos konklúziójával. Érdemes kitérni rá, hogy míg a moore-i érvet többféleképp is össze lehet foglalni plauzibilisen, Moore szövegszerűen ehelyütt csupán egy nagyon egyszerű érvet közöl velünk. Talán az érv egyszerűsége is oka annak, hogy értelmezését tekintve nincs egyetértés: Moore az idealizmust kívánta csupán cáfolni vele, tehát azt a véleményt, hogy a külvilág nem létezik, vagy a szkeptikusnak (is) válaszol, aki nem feltétlenül tagadja a külső valóság létezését, tudásunkat róla azonban igen – továbbá hogy az előbbi álláspont cáfolható-e az utóbbi cáfolata nélkül.<sup>5</sup>

Duncan Pritchard (2002. 283) például az érvet így summázza – elsősorban a most tárgyalt Moore-cikkre hivatkozva:

P1. Tudom, hogy van két kezem.

P2. Tudom, hogy ha van két kezem, akkor lennie kell külvilágnak.<sup>6</sup>

K. Tudom, hogy létezik a külvilág.

James Pryor (2004. 349) pedig – szintén erre, *A külvilág bizonyítására* hivatkozva – az alábbi módon adja vissza az érvet:

P1. Itt van két kéz.

P2. Ha léteznek kezek, akkor van külvilág.

K. Van külvilág.

(akár elméleti vagy gyakorlati, illetve pragmatikus) következményeiben inkonzisztenciához vezet; 4. az állítás önevidens.

<sup>5</sup> Anonim bírálóm arra hívta fel a figyelmemet, hogy Moore érve a szerző saját értelmezésében nem a külvilágról való tudásunkat illeti, nem ismeretelméleti érv, hanem metafizikai, azaz a külvilág létezésére vonatkozik. Ezzel kapcsolatban viszont Pritchard (2002) rámutat a szöveg többértelműségére, és az ellenkező értelmezést adó források felsorolását adja. Saját olvasatom szerint a következőket állíthatom. Míg Moore a cikkben a külvilág létezésének bizonyításáról értekezik, addig a cikk végén egyértelműen megállapítható, hogy Moore a szkeptikussal vitázik, aki elismerheti, hogy Moore érve formailag helyes (K. következik P.-ből, és különbözik is tőle), ám a premisszát illetően tagadja, hogy Moore tudná azt, így szerinte az érv nem konkluzív. Viszont nem kerül szóba, hogy K.-t is tudná-e Moore, vagy sem: tehát hogy az érvelés átszármaztatja-e a tudást a premisszáról a konklúzióra is, és hogy ez szükséges-e az érv kielégítő voltához. Ugyanakkor nincs akadálya, hogy úgy értelmezzük Moore-t, mint aki itt is felteszi: „Egy valóban jó és konkluzív érv lehetővé teszi számunkra, hogy *tudjuk*, igaz a konklúziója” (Moore 1953b. 120).

<sup>6</sup> Alternatív megfogalmazása szerint: „Tudom, hogy ha van két kezem, akkor van két »külső« tárgy a világban, így van külvilág.”

Ha viszont maradunk a Moore (1981b. 233) által írtaknál, a következő összegzést adhatjuk:

P. Itt van egy kéz, és itt van egy másik.

K. Létezik két emberi kéz.

Itt tehát, úgy tűnik, a szerző a további levezetést nem látja szükségesnek azt illetően, hogy a konklúzió implikálja külső tárgyak létezését (vö. Moore 1981b. 233–234). Külön megjegyzendő, hogy a moore-i premissza az előadás szituációjában Moore szavai szerint nem teljesen nyelviileg fejeződik ki, hanem „bizonyos mozdulatok és [...] szavak kombinációjával”, azaz hozzátartozik az is, amiről Moore ezt írja: „azzal fejeztem ki, hogy megmutattam a kezemet, bizonyos mozdulatokat tettem” (Moore 1981b. 234). Tehát a moore-i előadás szövege, illetve a fenti érv-rekapituláció, mivel a releváns mozdulatokat nem reprodukálhatják, nem tartalmazhatják Moore teljes érvelését sem. Ez pedig csak még nyilvánvalóbbá teszi, hogy a premissza nem azonos a konklúzióval, tehát az első kritérium nyilvánvalóan teljesül.

A másik két kritérium vizsgálatához érdekesebb egy másik, ezekkel kapcsolatban informatívabb Moore-szöveghez fordulni, a *Hume's Theory Examined* címűhöz.<sup>7</sup> Ennek az érvelése közelebb áll a Pritchard és Pryor által kifejtett formához, és itt csupán a hátralévő két feltételt nevezi meg a szerző a konkluzív érv kritériumaként.<sup>8</sup> „Egy valóban jó és konkluzív érv lehetővé teszi számunkra, hogy *tudjuk*, igaz a konklúziója” – írja (Moore 1953b. 120), és ehhez szükséges, hogy a következtetés következzen a premisszából, és az is, hogy (legalábbis egy-premisszás következtetés esetén) a premisszát alkotó kijelentést igaznak tudjuk. Ha az utóbbi feltétel nem teljesül, Moore szerint ez is meggátolja, hogy a következtetéssel igazolt konklúziót tudjuk, ugyanis a tudásunk legfeljebb olyan mértékben állítható a konklúzióról, amennyire a premissza tudásunk része.

Moore (1953b. 119–120) ebben a cikkben a következőképp érvel:

<sup>7</sup> A második kritérium teljesülésével kapcsolatban Moore az előzőleg tárgyalt cikkben kijelenti, hogy képtelenség az a felvetés, miszerint nem tudott a két kéz jelenlétéről. A harmadik kritérium teljesülését, vagyis azt, hogy a premisszából következett a konklúzió, a következő, rá jellemző módon szögezi le az előző érv megismétlésével: „Ez ugyanolyan biztos, mint az, hogy ha most van itt egy kéz, és itt egy másik, akkor ebből következik, hogy most két kéz létezik.” (Moore 1981b. 235)

<sup>8</sup> Feltéve, hogy a szerző mindkét helyen ugyanarról kíván beszélni, tehát a kielégítő és technikai értelemben vett bizonyításról, úgy fogalmazhatunk, hogy a fenti cikk szerint önevidens kijelentésekkel (amelyek bizonyítékok önmaguk mellett) nem bizonyíthatjuk saját magukat, ha azonban – mint ahogy ez az utóbbi helyen történik – elhagyjuk az első követelményt, miszerint a premisszának és a konklúzióknak különböznie kell, ez lehetővé válik. Moore érvényes álláspontjának itt az előzőt tekintem.

- P1. Tudom, hogy ez a ceruza létezik.  
 P2. Nem tudhatnám, hogy ez a ceruza létezik, ha Hume két elve igaz lenne.<sup>9</sup>  
 K. Hume elvei közül legalább az egyik hamis.

Moore hume-iánus ellenfele nyilvánvalóan így okoskodik:

- P1. Hume elvei igazak.  
 P2. Ha Hume elvei igazak, nem tudhatom, hogy létezik-e ez a ceruza.  
 K. Nem tudhatom, hogy létezik-e ez a ceruza.

Mármost következik-e Moore konklúziója a nevezett premisszákból? Azaz: teljesül-e a korábban másodikként megnevezett kritériuma a konkluzív érvelésnek? A hangsúlyos itt az, hogy Moore érvének következtetése *ugyanannyira* következménye a premisszáinak, mint amennyire az ellentétes érv premisszáiból következik annak konklúziója. A hume-iánusok pedig elismerik az utóbbi érvet, ezért el kell ismerniük, hogy a moore-i érv is megfelel ennek a követelménynek. Így mindkét érv legalábbis *egyformán* jól teljesít a konkluzív érvelés Moore által megjelölt második feltétele szempontjából. De hogy állnak a harmadikat tekintve? Melyik érv premisszájáról mondhatjuk el, hogy tudjuk, sőt, hogy – mint Moore mondja – „abszolúte tudjuk”?

Moore itt két lehetőséget jelöl meg arra, ahogy tudhatunk valamit. Az egyik, hogy a kijelentés egy konkluzív érvelés következménye. Moore állítása szerint „egyes filozófusok, úgy tűnik, ezt gondolták az egyetlen módnak, ahogy egy kijelentés igazságát megtudhatjuk” (Moore 1953b. 122). A konkluzív érvelésnek azonban, mint láttuk, épp a szóban forgó harmadik feltétele az, hogy *tudjuk* a premisszáját, illetve premisszáit. Ha csak így tudhatnánk meg valamit, mint ahogy a kantiánus nézet állítja, az Moore-nál tehát egyenlő lenne a tudás lehetetlenségével: ha csak konkluzív érv által tudhatunk meg valamit, akkor az érv premisszáját is csak konkluzív érv által tudhattuk meg, és ez egy végtelenben menő érvsort feltételezne. Moore szerint kell lennie egy végső talapzatnak: ez lesz nála itt a közvetlen tudás.

A közvetlen tudás kijelentésekre vonatkozik, és akkor is fennállhat, ha ezt a kijelentést nem más kijelentések tudásából kifolyólag tudjuk. (A közvetlenül tudott kijelentések köre – már ha segítségül hívhatjuk itt Moore egy má-

<sup>9</sup> Az a két elv, amelyet Moore ebben a cikkben „Hume elveinek” nevez, egyszerűsítve a következők: egyrészt senki sem tudhat semmilyen tárgy létezéséről, amit nem közvetlenül fogott fel, hacsak nem fogott fel közvetlenül másvalamit, ami ennek a tárgynak a jele; másrészt senki sem tudhatja, hogy egy tárgy másvalaminek a jele, hacsak nem érzékelte ezekhez hasonló tárgyak általános együttjárását. Moore állítása szerint nyugodtan tulajdoníthatjuk ezeket az elveket Hume-nak, ugyanakkor a hangsúly nem azon van, hogy Hume valóban vallotta-e őket, hanem hogy számos filozófus támaszkodott ezekre. (Hume elveinek kifejtését lásd Moore 1953a; a skót filozófust összetettebben vizsgálja Moore 1922.)

sik írását – „nyilvánvalóan” nem azonos a józan észen alapuló állítások körével (Moore 1981a. 85), ám ettől még egy tudott kijelentés tartozhat mindkettőhöz.) Ha egy igaz kijelentést közvetlenül felfogva hisszük azt, közvetlen tudás van a birtokunkban.<sup>10</sup> Moore állítása szerint azonban bizonyos, hogy ő tudja annak a kijelentésnek az igazságát, miszerint ez a ceruza létezik, és ennek a tudásnak a megléte bizonyosabb, mint bármely premissza, amelynek segítségével cáfolhatnánk ezt, sőt bárminél, amivel alátámaszthatnánk ezt a kijelentést (Moore 1953b. 125). Tehát Moore úgy véli, kellőképp erős érvet szolgáltatott Hume elveinek hamisságára. Ehhez pedig hozzáteszi: bár egy másik érv lehet sokkal *meggyőzőbb* az övéénél – akár az ő konklúziója mellett, akár ellene szól is –, *erősebb* azonban nem (Moore 1953b. 126).

A külvilág létezését bizonyító cikkében is oda konkludál, hogy érvelése megfelel a konkluzivitás kritériumainak, és odáig megy, hogy azt állítsa: „lehetetlen bármiről ennél jobb vagy pontosabb bizonyítékot adni” (Moore 1981b. 233). Ám egy másik, ismét csak Hume-ról szóló szövegében ennél sokkal visszafogottabb álláspontra helyezkedik. Ezúttal azt írja, hogy „egy bizonyos, szigorú értelemben” a hume-iánus álláspontot lehetetlen cáfolni, illetve tévességét bizonyítani (Moore 1922. 159–160). Bármely érv ugyanis, amit felhozunk ellene, a *petitio principii*vel él: előfeltételezi, amit bizonyítani kíván – más szóval: olyasmire épít, aminek a vitapartner az alátámasztását követeli. Ez a hume-i elvek kritikájára ugyanúgy igaz, mint a külvilág létezésének felmutatására. Az érvelőnek fel kell tételeznie, hogy tud egy bizonyos külső tárgyról, és ezzel már bizonyítotttnak vesz egy kérdéses kijelentést. És – érdekes módon – bár az érv elkövet olyasmit, amit szokásosan érvelési hibának tekintünk, Moore mégis érvényesnek mondja azt, belátva, hogy a szkeptikus az érv ellenére önmagában teljesen konzisztensen fenntarthatja álláspontját, tagadva, amit előfeltételeztünk.<sup>11</sup> Bár érvényes érv és tudás van a birtokunkban, a „szigorú értelemben” vett teljes értékű bizonyítás mégis kizárt.<sup>12</sup>

Úgy tűnik, ez szerinte mind a filozófiában, mind a filozófián kívül igaz: mindkettő területén érvényes mindaz, amit a *common sense* érvelésről elmondhatunk, érvényesek ennek a „törvényei” az érvekre nézve – épp ezért használhat Moore ilyen jellegű érveket a filozófiában (*pace* kontextualista neo-moore-ianizmus). Ugyanakkor a filozófia helyzete mégis sokkal kevésbé kielégítő, mint a „hétköznapi” érvelések kontextusa: a filozófiában (és nem kevésbé az etikában) ugyanis az egyetértés hiánya uralkodik (Moore 1993/2000. 128). Ez pedig azért lehetsé-

<sup>10</sup> Moore itt kifejtett elméletének értelmében Hume elvei hamisak, hiszen nemcsak tárgyakat foghatunk fel közvetlenül, hanem proposíciókat is, így nincs szükség egy tárgy létezésének vagy jelének közvetlen érzékelésére ahhoz, hogy tudjuk annak létezését.

<sup>11</sup> Hogy ez a „hiba” mikor és mennyiben problematikus vagy problémamentes, arról lásd pl. Pryor 2004.

<sup>12</sup> Ez persze messze van attól, hogy a fent írtakat hatálytalanítsa; a szkeptikus érve korántsem kevésbé problémás, mint Moore anti-szkeptikus érve.



ges – hangzik a *common sense* felfogás egyik gyakran ismételt toposza –, mert a filozófusok aligha ügyelnek arra, hogy mi az, amit általában mindenki elfogad, és amit – minimum a filozófiai írásaikon kívül – még ők is osztanak. Számos kérdésben azonban a *common sense* nem feltétlenül foglal állást, csak a filozófusok (illetve az egyes személyek), és ezekben az esetekben marad a disszenzus. Ilyen annak a kérdése is, hogy van-e a tárgyknak olyan osztálya, amely egy nem etikai jellemzővel is megragadható, és amelyről elmondhatjuk, hogy csakis az ebbe tartozó tárgyak jók önmagukban.

## II. A NYITOTT KÉRDÉS ÉRV

Moore a *Principia Ethicá*ban szintén ír arról, hogy egy állítás bizonyítása, illetve cáfolata lehetetlen. Ám – teszi hozzá – ha a vitapartnerünket rávezethetjük arra, hogy a mi nézetünk összhangban áll egy olyan hitével, amivel eredeti pozíciója ellentétes (tehát vélekedései inkonzisztensek), mégis meggyőzhetjük. Miről van itt szó? Arról a kérdésről, hogy mely dolgok jók kizárólag, például hogy csupán az élvezetes dolgok jók-e? Moore szerint ilyenkor is „[f]el lehet sorakoztatni olyan megfontolásokat, amelyek az értelmet képessé teszik rá, hogy eldöntse, szentesíti-e vagy nem a tanítást”.<sup>13</sup> Ez a megállapítás Mill *A haszonelvűségről* szóló traktátusából származik, és bár Moore nem folytatja az idézetet, Millnél így zárul a mondat: „ez egyenértékű a bizonyítással”. Moore ezzel egyet tudna érteni, mégpedig pontosan annyiban, hogy az ilyen megfontolások azért lehetnek „egyenértékűek” a szigorú értelemben vett, közvetlen bizonyításokkal, mert – mint megállapítottuk – ezek is az áhított egyetértéshez vezethetnek (Moore 1903/2000. 127).

A következőkben *egyfelől* azt helyezem előtérbe, hogy a kétely lényegi szerepet játszik az érven, alapállása kételkedő. *Másfelől* arra kívánok rámutatni, hogy Moore híres nyitott kérdés érve sem lehet közvetlen bizonyítás: *végző* eredménye ilyen „megfontolásokon” nyugszik, és ezáltal az arról szóló intuíciókon, hogy mely tényállások jók. És mivel Moore meghatározása szerint az intuíciók igazsága sem nem cáfolható, sem nem bizonyítható (Moore 1903/2000. 36), a nyitott kérdés érv tulajdonképpeni konklúziója sem az.<sup>14</sup>

Mi is maga a nyitott kérdés a nyitott kérdés érven? Moore szövegének bizonyos homályosságai, illetve az, hogy az érv elnevezése (amely elnevezéssel Moore nem élt) egy egészen konkrét levezetésre látszik utalni, olyan körülmények, amelyek miatt ez a kérdés maga is nyitottnak tűnhet. Azt tekintsük nyitott kérdésnek, hogy egy bizonyos tulajdonság jó-e („Jó-e *x*?”), vagy azt, hogy

<sup>13</sup> Mill 1980. 230. Idézi: Moore 1903/2000. 126.

<sup>14</sup> Ennek itt rövid összefoglalására szorítkozom, a részletesebb kifejtéshez és az argumentum különböző verzióihoz, valamint értelmezéseihez lásd Paár 2012.

egy bizonyos tulajdonsággal rendelkező tárgy jó-e („Jó-e az, ami  $x$ ”)? Miközben Moore szövegében egy harmadik lehetőséget is megláthatunk („Jó-e az, hogy valami  $x$ ”, vagyis „Jó-e az a tény,<sup>15</sup> hogy ez és ez  $x$ ”). Itt Charles Pigdenre támaszkodva (vö. Pigden 2007. 205), illetve a kifejtés megkönnyítése érdekében a második lehetőségnél maradok. Tehát a nyitott kérdésünk ez lesz: jó-e az, ami  $x$ ? Avagy: jók-e az  $x$  tárgyak? Az „ $x$ ” itt olyan tulajdonságot jelöl meg, amelyet a filozófusok be szoktak helyettesíteni a jóval, így lehet az „élvezet”, a „kívánság tárgya”, vagy az, hogy „kívánjuk kívánni” – tehát az „ $x$ ” egy nem etikai (vagyis, az elterjedt metaetikai terminológiával élve: naturális, természeti) tulajdonság helyett áll.

Hogy egészen egyértelművé váljon itt a kételkedés szerepe, az érvet a lehetséges más rekonstrukciók helyett Descartes dualizmus melletti, a kétségbevonhatatlanságból vett érvének mintájára építem fel. Ennek Tőzsér János-féle rekonstrukcióját alapul véve (vö. Tőzsér 2008. 18):

P1. Értelmesen tudok kételkedni abban, hogy van testem.

P2. Nem tudok értelmesen kételkedni abban, hogy én magam létezem.

A következő premissza rejtett, és Leibniz törvényét fejezi ki:

P3. Ha  $a = b$ , akkor  $a$ -nak és  $b$ -nek valamennyi tulajdonságában meg kell egyeznie.

A karteziánus konklúzió pedig:

K. Nem vagyok azonos a testemmel.

Melyik is az a tulajdonság, amiben én különbözöm a testemtől? Az, hogy tudok-e kételkedni létezésében. Vagyis a következőképp is fogalmazhatunk: mivel saját magam és a testem különbözik azt illetően, hogy tudok-e kételkedni a létezésében, így nem lehetnek azonosak egymással.

Moore azt írja a *Principia Ethicá*ban: „igaz lehet, hogy mindig jó is az, amit kívánunk kívánni, de talán ennek az ellenkezője is igaz lehet. De nagyon is kétséges, hogy így van-e, és ez a pusztán tény, hogy nagyon jól értjük, mit is jelent kétségbe vonni ezt, világosan mutatja, hogy két különböző fogalommal van dolgunk” (Moore 1903/1981. 74). Tehát a kételkedés érthetősége, értelmessége látszik itt is a kiindulópontnak, és hogy az előző struktúrára hozzuk a nehézségek egyértelműsítése végett az érvének azt a változatát, amely a tulajdonságokra vonatkozik,<sup>16</sup> így szerkeszthetjük azt újra:

<sup>15</sup> Vájtfulűeknek: organikus egész.

<sup>16</sup> Az érvet átfogalmazhatjuk úgy, hogy ne tulajdonságokról, hanem tárgyakról, ideákról, fogalmakról vagy kifejezésekről szóljon. (Lásd a 14. lábjegyzetet.)

P1. Értelmesen tudok kételkedni abban, hogy ez a tárgy jó.

Ezt mutatja az is, hogy értelmesnek, indokoltnak tűnhet a jó voltát tudakoló kérdésem, amely a kérdés pillanatában nem válaszolódik meg azonnal, mintegy egyértelműen – tehát nyitott. Plauzibilisen el tudom gondolni, hogy a szóban forgó tárgy nem is jó. A tárgyunkról azonban tudjuk, hogy rendelkezik az  $x$  tulajdonsággal, erre rákérdezni nem szükséges, hiszen:

P2. A kikötés szerint ez a tárgy rendelkezik  $x$  tulajdonsággal.

Az érv befejezése pedig:

P3. Ha két tulajdonság azonos, akkor minden jellemzőjük is azonos.

K. A jó nem azonos  $x$ -szel.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy míg az egyik tulajdonság megléte bizonyos egy tárgy esetében, a másik tulajdonságé kétséges, tehát a tulajdonságok jellemzői nem azonosak, így látszólag maguk sem lehetnek azonosak.

Az érv a Tőzsér által Descartes-nak tulajdonított okfejtéshez hasonló nehézségeket vet fel. Az egyik gyakran felhozott probléma a szintetikus azonosságok lehetségesége. Lehetségesnek tűnik ugyanis, hogy miközben a „jó” és az „ $x$ ” (pl. az „élvezet”) nem felcserélhetőek és nem jelentik ugyanazt, tehát nem minden jellemzőjük azonos, mégis ugyanarra a tulajdonságra referáljanak. Ez alapján a nyitott kérdés érv inkonkluzív.<sup>17</sup> Egy másik probléma a kripkei szemantikából következik. Ebben, ha egy kifejezés extenziója (vagyis azon tárgyak köre, amelyekre illik) minden lehetséges világban azonos, akkor az intenzió is az, tehát az érv – mivel a jó intenziójáról kívánja beláttatni, hogy nem azonos  $x$  intenziójával – irrelevánssá válik. Emellett Bács Gábor (2003) érvelt hatásosan, kimutatva, hogy ha a nyitott kérdésre („jó-e az, ami  $x$ ”) minden lehetséges világban igenlő lenne a válasz, akkor vajmi keveset számítana, hogy a kérdés számunkra nyitott. Ugyanígy nyitott lehetne az a kérdés is számunkra, hogy a hó azonos-e a kine-

<sup>17</sup> Ezzel analóg nehézség, amit egyik bírálom felvetett, és amelyről Tőzsér is megemlékezik az idézett helyen: a „kételkedik” propozicionális attitűd intenzionális kontextust teremt, ebben azonban nem feltétlenül cserélhetőek meg az egyazon tárgyra referáló nevek a kijelentés igazságértékének megőrzésével. A Leibniz-törvény csakis extenzionális kontextusban érvényes. Tőzsér példájával élve ugyanilyen jó érv lenne a következő is: „Nem kételkedem abban, hogy George Orwell írta az *1984*-et. Abban viszont kételkedem, hogy Eric Blair írta ezt a regényt. Tehát Orwell és Blair nem azonosak.” Amint azonban később rámutatok, értelmezésem szerint ez a bemutatott moore-i érv valóban nem konkluzív, nem teljes, ugyanakkor arra elegendő, hogy rámutasson: az alany tudása alapján, figyelembe véve azt, ameddig az ő ismeretei terjednek, a két tárgy akár különbözhet is. (Amennyiben pedig nem tárgyakra vonatkozóan, hanem a fogalmakra nézve alkotjuk újra az érvet, a probléma kevésbé élesen jelentkezik.) Ennek a részleges okfejtésnek a kiegészítésére térek ki a továbbiakban.

tikus energiával – azonosságuk mégis fennállna, méghozzá minden egyes világban. Így a nyitott kérdés érv – Bácsnál – teljesen irrelevánssá válik.

Az érv számomra azonban mégis megmenthetőnek tűnik – legalábbis részben. Először is azt kell megállapítanunk, hogy bár talán a jó referenciáját és intenzióját nem különböztethetjük meg vele egyértelműen a különböző  $x$ -ektől, ha a nyitott kérdés nem lenne számunkra nyitott, és rögtön igenlően válaszolnánk meg, semmiképp sem vezetne út tovább ahhoz az eshetőséghez, hogy a jó és az  $x$  esetleg elválhatnak egymástól. A nyitott kérdés érv *az első lépésnek* tűnik ahhoz, hogy egy ilyen lehetőség felmerülhessen. Így rávezetheti azt, aki úgy gondolja, a jó azonos (vagy akár azonos is lehetne) egy  $x$  nem etikai tulajdonsággal, arra, hogy a két tulajdonság akár el is válhatna, amennyire legalábbis ő látja – és amennyiben ez ténylegesen megtörténik, a jónak és az  $x$ -nek nem lehet azonos az intenziója, illetve a referenciája.

Ez alapján a nyitott kérdés érv, ahhoz, hogy elvezessen jó és  $x$  reális különbözőségéhez, kiegészítésre szorul.<sup>18</sup> Elfogadva azt a moore-i feltételezést, hogy valami jó voltáról az intuíciónk adhatnak csak tájékoztatást (még ha tévest is), azt kell megvizsgálnunk következő lépésként, hogy vannak-e olyan lehetséges esetek, illetőleg olyan lehetséges világok, amikor a jó intuíciónk szerint nem jár együtt  $x$ -szel. Számomra úgy tűnik, Moore legalábbis szolgált ennek eldöntéséhez támpontokkal, még ha – mint ez az intuíciónk természetéből nála következik – teljes értékű bizonyításokkal nem is.<sup>19</sup>

Ezeket a támpontokat izolációs módszere adja, illetve az ehhez kapcsolódó gondolat kísérletek. Ez a módszer egyszerűen abból áll, hogy el kell képzelnünk és a jó szempontjából össze kell vetnünk olyan világokat, amelyekben vagy nincs jelen az a nem etikai tulajdonság, amelyről valaki azt állítja, számára

<sup>18</sup> A nyitott kérdés érv felfogható tágabb értelemben, mintegy érvcsaládként, illetve elgondolhatósági érvek családjaként is (vö. Paár 2012. 109; Pigden 2007. 256). Ebben az értelemben az alábbi kiegészítés nem lép ki a nyitott kérdés argumentumon túlra, ám a *Principia Ethica* I. fejezetében szereplő, és a Moore által vélhetőleg az antinaturalista tézise további kiegészítésre nem szoruló alátámasztásának tekintett argumentum(ok)hoz képest már egy újabb elem.

<sup>19</sup> Jóllehet az intuíciónk Moore szerint indokul szolgálhat arra, hogy egy proposíciót miért tartok igaznak, abban az értelemben azonban nem lehet indok, hogy azt is mutatná, miért ne lenne a kijelentés hamis (vö. 1903/2000. 34, 112). Az intuíciónk nála önevidens proposíciók, amelyeket – a szöveg legalábbis erre utal – közvetlenül beláthatunk, de amelyeknek igazsága – vélhetően mivel olyannyira függetlenek minden más kijelentés igazságától – semmi másból nem vezethető le, legföljebb az intuíciónkból magából (uo. 193–194). Abban a tekintetben, hogy az intuíciónk mellett önmaga a legjobb bizonyíték (azaz önevidens), hasonló a józan ész hitekhez. Moore ugyanis azt írja, hogy az utóbbi kategóriába eső meggyőződéseivel kapcsolatban hamisságuk ellen jobb érvet nem tud felhozni, mint hogy ezek „valójában mind igazak” (Moore 1981a. 82). Ettől a hasonlóságtól persze a két fogalom még nem esik egybe (vö. a *common sense* állítások ismertetőjegyeiről fent írtakat, valamint Kelemen 1984. 48), ám semmi sem látszik kizárni, hogy egyes intuíciónk a közvetlen tudás, illetve a józan ész elemei legyenek.

felcserélhetőnek tűnik a jóval, vagy pedig összehasonlíthatunk olyan eseteket, amikor ez a tulajdonság jelen van, de kiegészül különböző más tényezőkkel is.

Valószínűleg Moore legszemléletesebb példája egy bizonyos teszt azok közül, amit a „csakis az élvezet a jó” (vagyis: az élvezet mindig jó és a jó mindig az élvezettel jár együtt) elv cáfolatára hozott fel, még ha ez nem is épp a lehető legmeggyőzőbb gondolat kísérlet. Itt Moore elképzeli egy végtelenül lenyűgöző szépségű világot, amelyben nincs tudat (tehát élvezet sem lehet), és egy végtelenül csúnya világot, amelyben szintén nincs jelen tudat (így sem élvezet, sem fájdalom nem lehet benne). Az első, gyönyörű világot annak ellenére, hogy nincs jelen benne élvezet, Moore hajlik jobbnak tekinteni: szerinte több jót találhatunk benne, mint a második világban (Moore 1903/2000. 135). Ebből kiviláglik számára (illetve a vele egyetértők számára), hogy a jó mértéke nem függ az élvezet mértékétől, és nem is korrelál vele. Tehát a kettő nem lehet azonos, nem behelyettesíthetőek.

Hogy egy másik, bizonyára plauzibilisebb példát is szemügyre vehessünk, idézzük fel Moore Platón *Philébosz*-ból vett érvét (Moore 1903/2000. 139–140), amely ismét csak a hedonizmus „csak az élvezet a jó” elve ellen irányul. Még ha életünket a legnagyobb élvezetek töltenék is ki, nem lehetséges-e, hogy ennél jobb legyen a helyzetünk? Ahogy Szókratész rávezet minket, beláthatjuk, bizonyára az élvezeten kívül még észre, emlékezetre, igaz vélekedésre, illetve tudásra ekkor is szükségünk lenne – ezek nélkül még csak azzal sem lennénk tisztában, hogy gyönyörben van-e (vagy volt-e) épp részünk, vagy sem. A felsorolt tényezők ez alapján mindenképp növelik a jó mértékét, így az élvezetet nem tekinthetjük az egyetlen, kizárólagos jónak.

A rehabilitált és kiegészített nyitott kérdés érvnek is megvannak azonban a nehézségei. Előfordulhatnak éppenséggel ugyanis olyanok (filozófusok, gondolkodók, olvasók), akik számára a nyitott kérdés nem tűnik nyitottnak minden esetben. Frankena (1981) alapján például R. B. Perry olyan filozófus volt, aki maradéktalanul megkülönböztethetetlennek látta a „kívánság tárgyának lenni” természeti tulajdonságot a jótól. Ez élvezethet minket a nyitott kérdés érv Pigden által nyújtott valószínűségi újragondolásához, amely alapján minél több kompetens nyelvhasználó ért egyet az eredményével, helytállósága annál valószínűbb (Pigden 2007. 252–253).

Az érv így már két szempontból is valószínűségi. Az egyik szempont az, amit Pigden írt le, hogy vajon hány kompetens nyelvhasználó véli ugyanazt, amit Moore a nyitott kérdéssel kapcsolatban, és – tehetjük hozzá a fentiek alapján – közülük hány ember intuíciója súgja úgy, hogy bizonyos lehetséges világokban a jó elvállik  $x$ -től. A másik szempont az, hogy az  $x$  helyére, vagyis a jóval felcserélhetőnek gondolt nem etikai tulajdonságokra, adódhatnak újabb javaslatok, így nem zárhatjuk ki azt az eshetőséget, hogy nem gondoltuk végig mindegyiket. Moore azt írja, hogy a nyitott kérdést *minden* jelöltről külön-külön feltéve és átgondolva juthatunk el *talán* annak felismeréséhez, hogy a jó különbözik

bármely  $x$ -ről („ha ezt a kísérletet lépésről lépésre minden definícióval elvégzi, talán már elég tapasztalata lesz annak felismeréséhez, hogy minden esetben valamely egyedülálló tárgyra gondol” – így Moore 1903/1981. 74). Illetve az itteni kiegészítéseket hozzátéve ehhez, még az is szükséges lenne, hogy az izolációs módszerrel megvizsgáljuk, valóban elválík-e  $x$ -től a jó intuícióink szerint valamely lehetséges világokban.

Ha ez az értelmezés helyes, és Moore-t a szokásos módon úgy interpretáljuk, hogy a jó bármely nem etikai tulajdonsággal történő azonosíthatatlansága mellett nála a nyitott kérdés érv a legfőbb, úgy azt az eredményt kaptuk, hogy felfogásával ellentétben ez a tézis nem bizonyítható szigorúan és közvetlenül, csak közvetett, lazán tekintett bizonyításokkal, amelyekről e szakasz elején már szó volt. Tehát a jó nem etikai fogalmakkal történő azonosítása ellen nincsenek kéznél végérvényes cáfolataink, csakis rávezető megfontolásokkal élhetünk, a vitapartnerek intuícióira ráutalva, amelyek itt sem nem cáfolható, sem nem bizonyítható ítéletek. Bár Moore maga nem így vélte, az érv fent ismertetett kritikával való ütköztetése és rehabilitálása után mégis úgy tűnik, arra kell jutnunk, hogy a jó természete is azok közé a kérdések közé tartozik, amelyekről ő maga így írt: „A filozófiai kérdések olyan nehezek, a bennük felmerülő problémák olyan összetettek, hogy senki sem számíthat [...] többre egy igencsak korlátozott helyeslésnél” (Moore 1903/2000. 128).

### III. MOORE SZKEPTIKUSSÁGA

„Patetikusan szólva, megtalálta azt az arkhimédészi pontot, ahonnan szkepticizmus és dogmatizmus ősrégi vitája kibillenthető, ahonnan nézve mindkét hagyományos megközelítésmód jogosulatlanok, mi több, értelmetlennek bizonyul” – írta G. E. Moore-ról Lónyai Mária (1981. 431). Miközben Moore álláspontját bizonyos értelemben dogmatikusként is szokás interpretálni, fentebb mégis meg kívántam mutatni azt az aspektusát gondolkodásának, amely inkább a szkepticizmushoz közelít, mivel úgy vélem, filozófiájának mindkét oldalát szükséges hangsúlyozni: hasonlóságát a szkepticizmushoz, és a köztük meglévő – talán nem is olyan nagy, mégis döntő jelentőségű – különbséget.<sup>20</sup>

Moore különböző műveiben legalábbis sokban egyetérteni látszik a szkeptikusokkal. Ilyen volt az a kérdés, hogy rendelkezhetünk-e *tulajdonképpeni* bizonyítással a külvilág létét illetően (mint láttuk, Moore legalább egy művében nemleges választ adott erre a kérdésre), illetve hogy – mint azt Moore számos alkalommal elismerni látszik – a külvilág létezése mellett szóló legerősebb érvek *premisszái* valójában bizonyíthatatlanok.

<sup>20</sup> Moore normatív etikája is magán hordozza bizonyos fokon a szkepticizmus és a józan ész felfogás jegyeit, erről azonban külön tanulmányban lehetne megemlékezni.

Továbbá az etikában a legnagyobb szerepet nála a bizonyíthatatlan és a cáfolhatatlan ítéletek (intuíciók) kapják, és amint láttuk, ha a kortárs szemantika tükrében vizsgáljuk filozófiáját, azt vehetjük észre, hogy valójában még az a bizonyítása is csupán ezekre az intuíciókra támaszkodik, amelyet ő perdöntőnek vélt – és amelyben különös jelentőséget kapott az újra és újra felmerülő kételkedés.

Ez alapján úgy vélem, igaza van Hüseyin Batuhannak (1971. 36), amikor azt írja, Moore szinte a végsőig elkíséri a szkeptikust érvelésében.<sup>21</sup> Batuhan ráadásul úgy véli, Moore egyetért a szkeptikussal abban is, hogy a bizonyítékunk a közvetlenül felfogott valóságot meghaladóan logikailag nem elégséges az azon túllépő valóságról való tudásunkhoz: amikor ezen a határon túl kívánunk lépni az előbbi segítségével, mindig egy *logikai szakadék* áll előttünk.

Mindazonáltal – és gondolkodása itt látszik elválni a szkeptikusétól – Moore hajlandó lemondani arról a nézetről, hogy a bizonyításoknak mindent eldöntő szerepe lenne. Ezzel szemben, már ha szabad így fogalmazni, szkeptikusabb a szkeptikusnál. A szkeptikus érvek rávezethetnek arra, hogy legalapvetőbb ontológiai nézeteink (a külvilágról) és etikai vélekedéseink (jóról és rosszról) logikailag nem következnek végérvényesen semmi másból: de ettől még nem biztos, hogy el kell fogadnunk a szkeptikusok álláspontját. És bár a bizonyítás, valamint a levezetés Moore szerint sokszor el van zárva előlünk, ő mégsem vélte úgy, hogy ez alapján ilyen esetekben mindig a teljes tudatlanság nemkívánatos állapotában lennénk, ugyanis voksát a bizonyít(hat)atlan (a *common sense* által biztosított, illetve a közvetlen ismeretben meglévő) tudás lehetősége mellett tette le.

## IRODALOM

- Bács Gábor 2003. Jó-e a nyitott kérdés érv? *Világosság*, 44/5–6. 117–121.
- Batuhan, Hüseyin 1971. Moore and the Problem of Philosophical Scepticism. *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 9/1. 29–40.
- Frankena, William George 1937/1981. A naturalista hiba. Ford. Takács Ferenc. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 136–159.
- Horkay Hörcher Ferenc 2008. Hume, Wittgenstein, bizonyosság és kultúra. In uő *Konzervativizmus, természetjog, rendszerváltás*. Budapest, L'Harmattan. 89–105.
- Huemer, Michael 2005. *Ethical Intuitionism*. New York, Palgrave Macmillan.
- Kelemen János 1984. *George Edward Moore*. Budapest, Kossuth.
- Lónyai Mária 1981. Utószó. In George Edward Moore: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Budapest, Magyar Helikon. 407–437.
- Mill, John Stuart 1980. *A szabadságról. Haszonelvűség*. Ford. Pap Mária. Budapest, Magyar Helikon.

<sup>21</sup> Kelemen János ugyanerről szól, amikor valamivel félrevezetőbben így fogalmaz: „Moore – gondolkodói erőfeszítéseinek határaihoz érve – a szkepticizmus cáfolatában [...] addig a pontig jutott el, ameddig csak ellenfeleinek saját eszközeivel el lehetett jutni” (Kelemen 1984. 94).

- Moore, George Edward 1903/1981. *Principia Ethica*. I. fejezet: Az etika tárgya. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 51–105.
- Moore, George Edward 1903/2000. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Moore, George Edward 1922. Hume's Philosophy. In uő *Philosophical Studies*. London, Kegan Paul. 147–167.
- Moore, George Edward 1953a. Hume's Theory. In uő *Some Main Problems of Philosophy*. London, George Allan and Unwin. 89–107.
- Moore, George Edward 1953b. Hume's Theory Examined. In uő *Some Main Problems of Philosophy*. London, George Allan and Unwin. 108–126.
- Moore, George Edward 1981a. A józan ész védelmében. Ford. Vámosi Pál. In George Edward Moore: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Budapest, Magyar Helikon. 61–115.
- Moore, George Edward 1981b. A külvilág bizonyítása. Ford. Vámosi Pál. In G. E. Moore: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Budapest, Magyar Helikon. 197–241.
- Paár Tamás 2012. Mire jó a nyitott kérdés argumentum? *Elpis*. 6/1. 106–121.
- Pigden, Charles R. 2007. Desiring to Desire: Russell, Lewis, and G. E. Moore. In Susana Nuccetelli – Gary Seay (szerk.) *Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*. Oxford, Oxford University Press. 244–260.
- Pritchard, Duncan 2002. Resurrecting the Moorean Response to the Sceptic. *International Journal of Philosophical Studies*. 10/3. 283–307.
- Pryor, James 2004. What's Wrong with Moore's Argument? *Philosophical Issues*. 14/1. 349–378.
- Tózsér János 2008. Általános bevezetés: a test-lélek probléma. In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.) *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan. 9–136.



## Moore nyitott kérdés érve: a *Principia Ethica* kontextusban

### I. BEVEZETÉS

Köztudott, hogy Moore *Principia Ethicája* az analitikus filozófia egyik „alapító irata”. Az is köztudomású, hogy az analitikus hagyományban a könyv első fejezetének tartalma gyakorolt maradandó hatást: egyfelől az úgynevezett nyitott kérdés érv, másfelől Moore „módszere”, az analitikus filozófiai stílust megalapozó, aprólékosan érvelő kifejtésmód. Az is ismeretes másfelől, hogy a mű korabeli, 20. század eleji visszhangja nemcsak, sőt talán nem is elsősorban ezen alapult, hanem inkább Moore szubsztantív etikai nézeteinek hatásán, amelyek szerint a legfőbb erkölcsi értékek a szépség és a barátság, az esztétikai élményekben és a tartalmas emberi kapcsolatokban gazdag élet – olyan elképzelés, amelyet Moore baráti társasága, a Bloomsbury-kör elsősorban, mélyen magáénak érzett.<sup>1</sup>

A könyv tartalmának többi része azonban feledésbe merült; az analitikus filozófusok ritkán foglalkoznak Moore további érveivel a naturalista és a metafizikai etikák, a hedonizmus és az evolúciós etika, vagy Kant és a brit idealisták ellen. Ez persze a brit filozófia későbbi története, az analitikus filozófia fokozatos „hatalomátvétele” fényében megmagyarázható. Úgy vélem azonban, a *Principia* általános etikai koncepciójának megértéséhez, indítékainak és korabeli hatásának helyes értelmezéséhez szükség van Moore egykorú nézeteinek átfogóbb ismeretére, a mű legalább vázlatos elhelyezésére a korabeli filozófiai, etikai kontextusban. Mi több, Moore művének háttere nemcsak filozófiatörténeti szempontból érdekes, hanem a nagy hatású nyitott kérdés érv értelmezése, az érvel szemben megfogalmazott bírálatok értékelése szempontjából is fontos. Az alábbiakban ezért arra teszek kísérletet, hogy bemutassam Moore erkölcsmetafizikai nézeteit, értelmezsem az ezek mellett szóló legfőbb megfontolásait, elsősorban a nyitott kérdés érvet, és valamennyire vázoljam azokat az erkölcsfilozófiai és általános metafizikai nézeteket is, amelyek Moore koncepciójának háttérét képezik.

<sup>1</sup> E nézetek korabeli hatása még inkább érthetővé válik, ha összevetjük őket egykorú riváisaikkal, tehát a naturalista és a vallásos tanokban megalapozott metafizikai etikákkal, amelyeknek Moore egyaránt alternatíváját kívánta nyújtani. Részletesen lásd később.

## II. MOORE TÉZISEI A JÓRÓL

Moore tézisei a jó természetéről a következők. A jó egyszerű, redukálhatatlan, nem-természeti tulajdonság, amely metafizikai szükségyszerűséggel ráépül más (természeti és nem természeti) tulajdonságokra (ti. a szépségre, a barátságra, az élvezetre és a fájdalommentességre); továbbá, a jót értelmi intuícióval ismerjük meg. Az alábbiakban csak a metafizikai tézisekkel foglalkozom, Moore ezek melletti legfontosabb érveit mutatom be.

### 1. A jó egyszerűsége

Moore közvetlenül nemigen érvel a jó egyszerűsége mellett, úgy vélem azonban, megjegyzéseiből kibontható, mire alapozza ezt a nézetet.<sup>2</sup> A gondolatmenet egyik része egy „kompozicionalista” érvelés amellett, hogy a világban vannak egyszerű (részeket nem tartalmazó) tárgyak. Eszerint a világban számtalan különböző összetett tárgy van, amelyeket csak analízis, részekre bontás útján határozhatunk meg, az analizálhatóság azonban feltételezi, hogy legyenek végső, további alkotórészeket már nem tartalmazó alapelemek, azaz metafizikailag egyszerű tárgyak, különben az analízist nem lehetne befejezni.<sup>3</sup>

A gondolatmenet másik része Moore azon nézetén alapul,<sup>4</sup> hogy a jó nem redukálható, azaz nem azonos *semmilyen természeti* vagy *metafizikai* tulajdonsággal. Ha az érvelés kedvéért ezt elfogadjuk, tehát, hogy a jó nem azonos *semmilyen nem-erkölcsi* tulajdonsággal, akkor a jó csak úgy lehetne összetett tulajdonság, ha az alkotóelemei más erkölcsi tulajdonságok volnának. Azonban a jó, vagy esetleg a jó és a kötelesség, a legáltalánosabb erkölcsi tulajdonságok; más erkölcsi tulajdonságok, így a különféle erények specifikusabbak, a jót tehát nem lehet ezek terminusaiban elemezni. Ha tehát a jót egyáltalán valamilyen más erkölcsi tulajdonságra hivatkozva definiálni lehetne, akkor csak a kötelesség jönne szóba. Moore azonban a jót, és nem a kötelességet tekintette alapvetőnek. Érdeemes megjegyezni: vannak, akik úgy vélik, hogy nem a jó, hanem a kötelesség a végső, analizálhatatlan erkölcsi tulajdonság (azaz metafizikailag egyszerű tárgy);<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Felvethető, hogy Moore magát a nyitott kérdés érvet szánja annak megmutatására, hogy a jó nem valamely összetett tárgy (tulajdonság). Szerintem ez nem így van. Moore szerint ugyanis a nyitott kérdés érv a jó összetett és egyszerű nem-erkölcsi tulajdonságokkal való azonosítása ellen is megfogalmazható. Az egyik példa, amivel a jó nem azonosítható, az „amit kívánunk kívánni” tulajdonság *összetett és nem-erkölcsi* tulajdonság (vö. Moore 1903/1980. 72–74, az [1] szakasz végig). Máshol viszont az élvezetről van szó, az élvezet pedig egyszerű tulajdonság; vagy legalábbis tekinthető annak, és Moore a jónak az élvezettel való azonosítása elleni gondolatmeneteiben nem támaszkodik arra, hogy az élvezet összetett volna.

<sup>3</sup> Vö. Moore 1903/1980. 60.

<sup>4</sup> Lásd később.

<sup>5</sup> Pl. Ross 1930.

Moore átfogó koncepciója szempontjából azonban ez mellékes, tudniillik ő elsősorban azt hangsúlyozta, hogy a jó más *nem-erkölcsi* terminusokban nem elemezhető; az tehát, hogy a jó vagy a kötelesség az alapvető erkölcsi tulajdonság, számára másodlagos.<sup>6</sup>

Tehát: a jó egyszerűsége azzal igazolható, hogy (1) a jó nem azonos semmilyen nem-erkölcsi tulajdonsággal, és (2) a jó legalapvetőbb erkölcsi tulajdonság, így a természetét nem lehet más, még alapvetőbb erkölcsi tulajdonságokra visszavezetve meghatározni.

## 2. A jó redukálhatatlansága

Moore mesterérve a jó redukálhatatlansága, *sui generis* volta mellett az úgynevezett nyitott kérdés érv. Az érv két fő lépésből áll: egyfelől a jó definiálhatatlanságát állítja, másfelől ebből a jó redukálhatatlanságára következtet. Moore megfogalmazásában:

Arra a kérdésre, hogy „Mi a jó?”, azt válaszolom, hogy a jó az jó, és ezzel be is fejeztem. Vagy a „Hogyan definiálható a jó?” kérdésre a válaszom az, hogy a jót nem lehet definiálni.<sup>7</sup>

Hogy vegyük például az egyik ilyen bonyolultabb [...] definíciót: első látásra könnyen azt gondolhatnánk, hogy jónak lenni esetleg azt jelenti, olyan dolognak lenni, amit kívánunk kívánni.

[...]

Lehet, hogy valóban igaz, hogy amit kívánunk kívánni, az mindig jó is; de talán ennek az ellenkezője is igaz lehet. De nagyon is kétséges, hogy így van-e,<sup>8</sup> és az a pusztán tény, hogy nagyon jól értjük, mit jelent kétségbe vonni ezt, világosan megmutatja, hogy két különböző fogalommal van dolgunk.<sup>9</sup>

Az első kérdés, ami felmerül, hogy milyen értelemben szerepel itt a „definiálni” és a „definíció” terminus. Úgy vélem, nyilvánvaló, hogy Moore „reális definícióra” gondol, tehát olyan meghatározásra, amelyben a definiens a definiendum metafizikai természetét írja le, nem a szó bevett használatát bemutató szótári definícióra. Továbbá, ez a reális definíció metafizikai redukciót fejez ki, azt, hogy a definiendum metafizikailag azonos a definienssel (akár egyszerű, akár összetett a definiensről van szó). Alátámasztásul nézzük a következő idézetet:

<sup>6</sup> Vö. Moore 1903/1993. *Preface to the Second Edition*. 5.

<sup>7</sup> Moore 1903/1980. 59.

<sup>8</sup> Mármost hogy mindig jó az, amit kívánunk kívánni.

<sup>9</sup> Vö. 13. §, Moore 1903/1980. 73–74. A fordítást részben módosítottam.

Hogyan kell a jót definiálnunk? Azt gondolhatnánk, hogy ez pusztán verbális kérdés. Gyakran egy definíció valóban azt jelenti, hogy egy szó jelentését más szavakkal fejezzük ki. De én nem ilyesféle definíciót keresek. Az ilyen definíció a lexikográfiát kivéve semmilyen más tudományban nem lehet alapvetően fontos. Ha ilyen típusú definíciót akarnék, akkor mindenekelőtt azt kellene megfigyelnem, hogy az emberek általában miként használják a „jó” szót; de nem rám tartozik a szónak a szokás által kialakított használata.

[...] Nekem csak azzal a tárggyal vagy ideával van dolgom, amelynek a megjelölésére – véleményem szerint – általában a kérdéses szót használjuk. Én ennek a tárgynak vagy ideának a természetét akarom feltárni [...].<sup>10</sup>

Az idézet helyes értelmezéséhez figyelembe kell vennünk Moore egykorú ítéletelméletét vagy „jelentéselméletét”,<sup>11</sup> illetve ontológiai nézeteit, enélkül a „tárgy”, illetve a „tárgy vagy idea” megfogalmazás félreveheti az olvasót. Nos, Moore ebben az időben, Russellhez hasonlóan realista, ontológiai pluralista volt. Ezen elképzelés szerint minden kifejezés valamilyen tárgyra utal, amennyiben a feltételezett tárgy olyan, hogy propozíció részét képezheti. Megvilágító lehet itt Russell egykorú nézeteit felidézni, amelyekkel Moore is egyetértett.<sup>12</sup>

A *fennállás (being)* az, amivel minden elgondolható terminus rendelkezik, a gondolat minden lehetséges tárgya – röviden minden, ami valamely – akár igaz, akár hamis – propozíció része lehet, illetve minden ilyen propozíció. Minden, ami megszámlálható, rendelkezik léttel (*being*). [...] Számok, homéroszi istenek, relációk, kimérák és négydimenziós terek mind léteznek, mert ha nem lennének valamilyen fajta entitások, nem alkothatnánk propozíciókat róluk. A létezés, avagy fennállás tehát mindennek egy általános attribútuma; ha bármiről említést teszünk, megmutatjuk, hogy az illető dolog létezik (Russell: *Principles of Mathematics*. 427. §).<sup>13</sup>

<sup>10</sup> 6. §. Moore 1903/1980. 58–59. Vö. még pl. a 10 §, Moore 1903/1980. 67.

<sup>11</sup> Az alábbiakban olykor Moore „jelentéselméletéről” fogok beszélni. Ez a megfogalmazás kissé félrevezető, Moore-nak ugyanis nincs „jelentéselmélete” a *Principia Ethicá*ban, a nyelvi kifejezések jelentésére vonatkozó önálló elmélet értelmében. Ítéletelmélete van, és ebben némiképp összemosódik az elmefilozófiai és a nyelvfilozófiai aspektus, tehát az ítélet pszichológiai és nyelvi-logikai értelme. A moore-i ítéletelmélet ugyanis a hitek természetét és szerkezetét írja le, nem a kijelentő mondatok, illetve az őket alkotó nyelvi kifejezések jelentését. Mindazonáltal talán nem okoz zavart, ha Moore kapcsán a „jó” jelentéséről beszélek. Moore elmélete szerint ugyanis az olyan ítéletekben, amelyeknek a tárgya az, hogy: ez jó, vagy: a jó az  $x$ , a jó egy elmfüggetlen (platonikus) tárgy, az ítélet-aktus pedig közvetlenül erre a tárgyra vonatkozik. Ez pedig megfogalmazható úgy is, hogy az „Ez jó” vagy „A jó az  $x$ ” mondatokban, amelyek kifejezik egy erkölcsi ítélet tartalmát, a „jó” nyelvi kifejezés közvetlenül a jó elmfüggetlen (platonikus) tárgyra utal.

<sup>12</sup> Lásd a következő Moore idézetet.

<sup>13</sup> Russell 1903/1992. 449.

A tárgyak tehát sokfélék lehetnek, a jó mindenestre egy platonikus entitás, tehát egy nem-időbeli, de objektív léttel bíró tárgy – ontológiai státuszát tekintve olyan, mint a számok.

(A metafizikusok) mindig sokat foglalkoztak a tárgyak vagy tárgyak tulajdonságainak azon osztályával, amelyek bizonyosan nem léteznek az időben, és így nem részei a Természetnek, és amelyek valójában egyáltalán nem *léteznek (exist)*. *Ehhez az osztályhoz tartozik, amint mondtam, az, amit a jó melléknév jelent.*<sup>14</sup> A jóság nem képes időben létezni, csak azok a dolgok vagy minőségek, amelyek jók – ezeknek lehet tartamuk, elkezdhetnek, illetve megszűnhetnek létezni –, lehetnek az *észlelés* tárgyai.

Ennek az osztálynak a legfontosabb tagjai valószínűleg a számok. Bizonyos, hogy két természeti tárgy létezhet, de éppolyan biztos, hogy a *kettő* maga nem létezik, és soha nem is létezhet. Kettő meg kettő *az* négy (*are four*). De ez nem jelenti sem azt, hogy a kettő, sem azt, hogy a négy létezik. Mindazonáltal bizonyos, hogy *valamit* jelent. A kettő *van* valahogy, noha nem létezik (*exist*). És nemcsak a proposíciók egyszerű terminusai – a tárgyak, *amelyekről* igazságokat tudunk – tartoznak ebbe az osztályba. Az igazságok, amelyeket róluk tudunk, egy talán még fontosabb alcsoportot alkotnak. Valójában semmilyen igazság nem *létezik*; de ez különösen nyilvánvaló az olyan igazságok esetében, mint a Kettő meg kettő *az* négy, ahol azok a tárgyak sem léteznek, *amelyekre vonatkoznak* az illető igazságok.<sup>15</sup>

A jó tehát egyfelől teljesen általános értelemben tárgy, másfelől viszont *platoní értelemben* vett idea, avagy fogalom – tehát *nem pszichológiai értelemben*; az idea itt nem képzet, nem mentális reprezentáció.

\*

*A nyitott kérdés érv.* Nézzük ezek után a nyitott kérdés érv rekonstrukcióját. Az érv dióhéjban a következő. A jó reális definícióját keressük. Tegyük fel, hogy a jó az  $x$ , definíció szerint. Azonban az a kérdés, hogy „(de tényleg) az  $x$  a jó?”; vagy az az állítás, hogy „a jó nem az  $x$ ”, mindig, bármilyen  $x$ -re, értelmes. Ha azonban a jó az  $x$  definíció szerint, akkor „az  $x$  a jó?” kérdés, vagy „a jó nem az  $x$ ” állítás nem értelmes. Részletesebben:

- (1) Definíció szerint a jó az  $x$ .
- (2) Ha definíció szerint a jó az  $x$ , akkor nem értelmes, hogy a jó nem az  $x$ .
- (3) De értelmes, hogy a jó nem az  $x$ .
- (2)-ből és (3)-ból
- (4) Nem igaz, hogy definíció szerint a jó az  $x$ .

<sup>14</sup> Az én kiemelésem.

<sup>15</sup> Moore 1903/1993. 161–162.

Tehát: a jó nem azonos definíció szerint  $x$ -szel, semmilyen  $x$ -re. Az érv pontosításához meg kell határozni, mit is értsünk Moore szellemében azon, hogy „definíció szerint”, illetve „értelmes”. Nos, a definiálásra vonatkozó fenti megjegyzésekkel összhangban, kézenfekvő a következő értelmezés: azon, hogy „a jó az  $x$ ” definíció szerint igaz, Moore azt érti, a jó tulajdonság metafizikai természete:  $x$ . Ami az „értelmesség” jelentését illeti: az, hogy „az  $x$  a jó?” értelmes kérdés, illetve „A jó nem az  $x$ ” értelmes kijelentés, azt jelenti, elgondolható, hogy a jó nem az  $x$ ; a „jó” és az „ $x$ ” jelentése megengedi, hogy a kijelentés lehet igaz, „a jó nem az  $x$ ” kijelentés nem szükségszerűen hamis.<sup>16</sup> A „definíció szerint” és az „értelmes” ezen értelmezése, valamint Moore egy további, alább tárgyalandó nézete alapján, miszerint a jó intrinzikus érték, módosíthatjuk az érv megfogalmazását.

(1') Metafizikailag szükségszerű, hogy a jó az  $x$ .

(2') Ha metafizikailag szükségszerű, hogy a jó az  $x$ , akkor nem elgondolható, hogy a jó nem az  $x$ .

(3') De elgondolható, hogy a jó nem az  $x$ .

Tehát

(4') Nem metafizikailag szükségszerű, hogy a jó az  $x$ .

(4')-ből pedig adódik a konklúzió, hogy

(Bármely  $x$ -re) nem igaz, hogy a jó az  $x$  definíció szerint.

Nézzük most a premissák melletti érveket.

(1') *premissza*. Az (1') melletti érv azon a feltevésen alapul, amit Moore egy későbbi írásában úgy fogalmaz meg, hogy a jó intrinzikus érték. (Ez a feltevés jelen van a *Principia Ethica* erkölcskoncepciójában, még ha Moore nem is bontja ki részletesen a könyvben, mit is ért ezen.)<sup>17</sup>

Egy bizonyos fajta érték intrinzikus akkor és csak akkor, ha *lehetetlen*, hogy  $x$  és  $y$  ezen értéke különböző legyen, hacsak nem különböznek intrinzikus természetükben; és egy ezzel ekvivalens meghatározás szerint: Egy bizonyos fajta érték intrinzikus akkor és csak akkor, ha olyan, hogyha valami rendelkezik vele, akkor ugyanannak a

<sup>16</sup> Ha az, hogy „a jó az  $x$ ” analitikus igazság lenne, akkor nem lenne értelmes kérdés, hogy az  $x$ -e a jó. Vö.: (tényleg) a nőtlen férfiak az agglegények? Ez nem értelmes (üres) kérdés, hiszen nem elgondolható, hogy az agglegények nem nőtlen férfiak.

<sup>17</sup> Felvetődik a kérdés, hogy legitim eljárás-e a *Principia Ethica*-beli érvelés rekonstruálásában egy későbbi tanulmányban kifejtettekre hivatkozni. Nos, ebben az esetben szerintem igen, Moore ugyanis a második kiadáshoz írt előszavában úgy fogalmaz, hogy eredetileg („már a könyvben”) is ezt a nézetét akarta kifejezni. Vö. Moore 1903/1993. 21–22 és Moore 1903/1980. 85.

dolognak, vagy egy pontosan ugyanolyan dolognak *szükségszerűen és mindig*, minden körülmények között rendelkeznie kell vele, pontosan ugyanolyan mértékben („The conception of intrinsic value”).<sup>18</sup>

E meghatározás megértéséhez tovább kell elemezni az intrinzikusság fogalmát, illetve tisztázni kell, milyenfajta szükségszerűségről van itt szó. Moore intrinzikusság-fogalma meglehetősen összetett. Először is: Moore megkülönbözteti az intrinzikus *tulajdonság* és az intrinzikus *érték* fogalmát, továbbá beszél a tárgyak intrinzikus *természetéről*. Egy tárgy intrinzikus természetét az intrinzikus tulajdonságai határozzák meg. Két tárgy pontosan azonos vagy ugyanolyan, ha megegyeznek az intrinzikus tulajdonságaikban, azaz az intrinzikus természetükben (az intrinzikus természet azonossága tehát megengedi a pusztán numerikus különbözőséget).

De miben áll az, hogy egy tulajdonság egy tárgy intrinzikus tulajdonsága? Egyrészt: abban, hogy a tulajdonság objektív. Az objektív a szubjektív ellentéte, a szubjektív pedig itt azt jelenti, ítéletfüggő, vagy általánosabban, elme-, avagy tudatfüggő. Moore példájával: a szép ebben az értelemben szubjektív azok szerint, akik szerint szép az, aminek a vonatkozásában egy bizonyos fajta mentális attitűdünk van (például bizonyosfajta esztétikai élményt élünk át észlelésükkor). Másrészt az intrinzikusság több, mint az objektivitás. Az, hogy egy tárgy valamely tulajdonsága intrinzikus, azt is implikálja, hogy a tárgy szükségszerű tulajdonsága.

De hogyan kell értelmeznünk ezt a szükségszerűséget? Nos, a szóban forgó szükségszerűség Moore szerint nem egyszerűen univerzális fennállást jelent, nem is oksági szükségszerűséget (ahogy ő nevezi), és nem is logikai szükségszerűséget. Mai terminológiában azt mondhatnánk: metafizikai szükségszerűségről van szó, nem természeti vagy logikai szükségszerűségről. Tehát: egy tárgy intrinzikus tulajdonságai objektív és metafizikailag szükségszerű tulajdonságai.

Ami az intrinzikus értéket illeti: a fenti meghatározás szerint egy bizonyos fajta érték intrinzikus akkor és csak akkor, ha olyan, hogy ha egy tárgy rendelkezik vele, akkor metafizikai szükségszerűséggel rendelkezik vele (és persze objektív is). Azonban, mint Moore rámutat, ez a meghatározás nem kielégítő, ennek alapján ugyanis nem lehet megkülönböztetni az intrinzikus értékeket az intrinzikus tulajdonságoktól: hiszen az intrinzikus tulajdonságokra is áll, hogy objektív és szükségszerű tulajdonságai azoknak a tárgyaknak, amelyek rendelkeznek velük.

Moore a különbséget a következőképpen próbálja megragadni.

<sup>18</sup> Moore 1922. In Moore 1903/1993. 290.

Csak pontatlanul tudom kifejezni, hogy miféle különbséget érzek, azzal a megfogalmazással, hogy az intrinzikus tulajdonságok, úgy tűnik, *leírják* annak a dolognak az intrinzikus természetét, ami rendelkezik velük, egy olyan értelemben, ahogy az értékpredikátumok soha nem teszik. Ha fel tudnánk sorolni egy adott tárgy *összes* intrinzikus tulajdonságát, akkor ezzel képesek lennénk *teljes* leírást adni a dologról, és nem lenne szükség arra, hogy bármely értékpredikátumra hivatkozzunk, amivel a dolog rendelkezik; ezzel szemben semelyik olyan leírás, amelyik kihagyja a dolog valamelyik intrinzikus tulajdonságát, nem lehet teljes.<sup>19</sup>

Ez azonban, úgy tűnik, azt vonja maga után, hogy *kétféle* szükségszerűségről is szó van: az intrinzikus tulajdonságok *más értelemben* szükségszerű tulajdonságai a tárgyakkal, mint az intrinzikus értékek. Vö. az alábbiakkal:

Nem mondhatjuk azt, hogy egy intrinzikus tulajdonság olyan, hogy ha egy dolog rendelkezik vele és egy másik dolog nem, akkor a két dolog intrinzikus természetének különbözőnek *kell* lennie. Mivel éppen ezt igaznak tartjuk az intrinzikus értékek predikátumairól is, miközben azt is mondjuk, hogy ezek *nem* intrinzikus tulajdonságok. Az „intrinzikus tulajdonság” ilyen definíciója tehát csak akkor volna lehetséges, ha azt mondhatnánk, hogy az a szükségszerűség, ami szerint ha  $x$ -nek és  $y$ -nak különböző intrinzikus tulajdonságai vannak, akkor különböző az intrinzikus természetük, *másfajta* szükségszerűség, mint az, ami szerint ha  $x$ -nek és  $y$ -nak különböző az intrinzikus értéke, akkor a természetüknek is különbözőnek kell lennie [...].<sup>20</sup>

Moore nézetét esetleg megfogalmazhatjuk így is: az intrinzikus tulajdonságok konstitutív-szükségszerű tulajdonságok, az intrinzikus értékek szükségszerűek, de nem konstitutív-szükségszerűek. Egy tárgy nem lehet az, ami, ha nem rendelkezik valamelyik konstitutív-szükségszerű tulajdonságával, azonban lehet az, ami, akkor is, ha más az intrinzikus értéke. Ugyanakkor ha egy bizonyos tárgy, tehát egy meghatározott intrinzikus tulajdonságokkal/természettel rendelkező tárgy rendelkezik egy bizonyos intrinzikus értékkel, akkor szükségszerűen rendelkezik vele, noha nem konstitutív-szükségszerűen.<sup>21</sup>

De hogyan támasztja mindez alá, hogy ha a jó az  $x$ , definíció szerint, akkor metafizikailag szükségszerű, hogy a jó az  $x$ ? Nos, tegyük fel, hogy  $t$  tárgy jó, tehát  $t$  szükségszerűen jó. Tegyük fel továbbá, hogy a jó azonos  $x$ -szel, a mi világunkban. Mivel a  $t$  jó a mi világunkban, következésképpen minden világban jó. Ebből közvetlenül még nem adódik közvetlenül, hogy ha a jó a mi világunkban  $x$ -szel azonos, akkor minden világban  $x$ -szel azonos. Esetleg az a lehetőség is

<sup>19</sup> Moore 1922. In Moore 1903/1993. 297.

<sup>20</sup> Moore 1922. In Moore 1903/1993. 298.

<sup>21</sup> Fogalmazhatunk így: egy tárgy intrinzikus értéke nem konstitutív-szükségszerű, de szükségszerűen ráépülő tulajdonsága a tárgynak. Lásd később.



fennáll, hogy más világokban a jó nem az  $x$ , hanem valami más, az  $y$ , vagy a  $z$  stb. tulajdonság. Eszerint ugyanaz a  $t$  tárgy (vagy egy ugyanolyan), tehát egy bizonyos intrinzikus természettel rendelkező tárgy, minden lehetséges világban jó, a jóság természete azonban változhat világonként.

Ez azonban nem tűnik tarthatónak. Felvetődik ugyanis a kérdés: mi határozza meg, hogy a különböző világokban mi a jó természete? A  $t$  tárgy intrinzikus tulajdonságai nem határozhatják meg, hiszen ezek minden világban azonosak, ezért ennek megfelelően a jó természete minden világban ugyanolyan volna. Felvetődhet, hogy esetleg az illető világok sajátos tényei és/vagy törvényei. Ez azonban ellentmond Moore azon feltevésének, hogy egy tárgy jóságát metafizikai szükségszerűséggel meghatározza a tárgy intrinzikus természete, tehát függetlenül az egyéb tényektől és törvényektől, amelyek világonként változhatnak. Tehát, ha definíció szerint a jó az  $x$ , azaz a jó metafizikai természete:  $x$ , akkor szükségszerű, hogy a jó az  $x$ .

(2') *premissza*. Mi szól (2') mellett? (2') akkor hamis, ha egyszerre igaz, hogy metafizikailag szükségszerű, hogy a jó az  $x$ , és hogy elgondolható, hogy a jó nem az  $x$ . Ha elfogadjuk Moore nézetét, miszerint (a) a „jó” jelentése kimerül abban, hogy közvetlenül azt a tulajdonságot denotálja, amely a jó, és (b) ez a tulajdonság hipotézisünk szerint az  $x$ , akkor ebből az adódik, hogy a „jó” jelentése: az  $x$ . Ilyen értelmezés mellett nem lehet egyszerre igaz, hogy metafizikailag szükségszerű, hogy a jó az  $x$ , és az, hogy elgondolható, hogy a jó nem az  $x$ , hiszen ekkor a „jó” azt jelenti, hogy  $x$ .

Hogy lehetne esetleg mégis egyszerre igaz a két állítás, és ezáltal (2') hamis? Egy lehetőség volna, ha a „jó” jelentését valamilyen kétkomponensű szemantikával értelmeznénk, amely szerint a „jó” kifejezésnek a referenciája mellett értelme is van, továbbá feltennénk, hogy a „jó” értelme meghatározza a referenciáját. Ilyen feltevések mellett esetleg lehet igaz, hogy elgondolható, de nem lehetséges, hogy a jó nem az  $x$ .<sup>22</sup> Véleményem szerint azonban Moore eredeti elképzelését a „jó” jelentéséről nem lehet ilyen kétkomponensű elméletként értelmezni.

(3') *premissza*. (3'), tehát hogy elgondolható, hogy jó az nem az  $x$ , *prima facie* igaz. Hiszen éppen ezért végeláthatatlanok a jó mibenlétéről szóló viták. Értelmes kérdés, hogy: valóban a boldogság a jó? Vagy: a fejlettebb társadalmak erkölcsi nézetei valóban jobbak, mint a fejletlenebbeké? Vagy: valóban az önmegvalósító élet a jó?

(3') úgy lehetne hamis, ha sikerülne meggyőzően alátámasztani, hogy ez a *prima facie* értelmesség csak látszat: csak úgy tűnik, hogy értelmes, hogy a jó nem az  $x$ , de valójában nem az. Nos: az ilyen látszatok egy lehetséges értelmezési

<sup>22</sup> Egy ilyen javaslatot ki lehetne bontani például Chalmers szemantikai és modális metafizikai fogalmaival (lásd pl. Chalmers 2002 és 2006), de szerintem egy ilyen értelmezés nem tekinthető Moore eredeti nézete rekonstruálásának, ami ebben a tanulmányban a céloom.

stratégiája a következő. A jó nem az  $x$  azért tűnik elgondolhatónak, mert létezik egy olyan tulajdonság, amely releváns módon hasonlít a jó tulajdonságra, ezért összetéveszthetjük a jóval; továbbá az elgondolható, hogy ez a hasonló tulajdonság nem az  $x$ . Például a vízhez találhatunk ilyen tulajdonságot, tudniillik a „vízszerűséget”, tehát a színtelen, szagtalan, ízetlen, folyékony stb. (összetett) tulajdonságot. Az, hogy a víz nem a  $H_2O$  szerkezetű anyag, azért tűnik elgondolhatónak, mert elgondolható, hogy a vízszerű anyag nem a  $H_2O$ , tehát hogy van olyan színtelen, szagtalan, ízetlen, folyékony stb. anyag, ami nem  $H_2O$  szerkezetű. Tehát: ha a víz a  $H_2O$ , és ez szükségszerű, akkor noha elgondolhatónak tűnik, hogy a víz nem a  $H_2O$ , valójában ez illúzió. Az elgondolhatóság illúziója azon alapul, hogy létezik egy olyan tulajdonság, a vízszerűség, aminek olyan tulajdonságai vannak, amelyek miatt a vizet könnyű tévesen azonosítani a vízszerű anyaggal, és „A vízszerű anyag nem a  $H_2O$ ” állítást összetéveszteni „A víz nem a  $H_2O$ ” állítással.

Ezzel a stratégiával azonban nem igazolhatjuk, hogy Moore nézete, miszerint elgondolható, hogy a jó nem az  $x$ , illúzió, amennyiben elfogadjuk Moore intuicionizmusát. Moore szerint ugyanis a jót (tudniillik, hogy mely dolog vagy tulajdonság jó) közvetlenül, értelmi intuícióval ismerjük fel. Moore szerint a jóhoz nincs olyan tulajdonság, a „jószerűség”, amit analógiába lehetne állítani a víz és a vízszerűség kapcsolatával. Moore inkább a fenomenális minőségekhez – például a sárgához – tekinti hasonlóknak a jót; tehát a fenomenális, nem a természeti fajtákhoz. A sárga és a jó ugyanis Moore szerint a következőben hasonlítanak.<sup>23</sup> Ahogy nincs értelme annak, hogy valami sárgaszerű, de nem sárga – azaz a normális észlelő számára (fenomenálisan) sárgának tűnik, de valójában nem (fenomenálisan) sárga, úgy nincs értelme annak, hogy ami jószerű, az nem jó – azaz hogy ami a normális erkölcsi intuícióval rendelkezők számára jónak tűnik, az nem jó.<sup>24</sup> Tehát, ha elfogadjuk Moore nézetét a „jó” jelentéséről, valamint a jó azonosítására vonatkozó intuicionista elképzelését, akkor ebből következik: ha „a jó nem az  $x$ ” *prima facie* elgondolható, akkor „a jó nem az  $x$ ” elgondolható *simpliciter*.

*Konklúzió.* Ami a konklúziót illeti: (4') következik (2')-ből és (3')-ből. (1') pedig (azaz (4') tagadása) abból, hogy a jó intrinzikus érték, és (1) a jó az  $x$  definíció szerint igaz. Ha az előbbit fenntartjuk, akkor (4')-ből következik, hogy: nem igaz, hogy a jó az  $x$  definíció szerint.

<sup>23</sup> Vö. Moore 1903/1981. 60.

<sup>24</sup> Nem mennék bele a moore-i intuicionizmussal szemben megfogalmazott bírálatok értékelésébe: célom itt is csak az, hogy rekonstruáljam Moore eredeti nézeteit. Moore pedig úgy vélte, a normális erkölcsi intuícióval rendelkezők közvetlenül azonosítják a jót (ti. hogy valami jó), és ennek nem mond ellent az a tény, hogy vannak viták arról, hogy egy bizonyos dolog jó-e. Ahogy vannak vakok, úgy vannak erkölcsi vakok is (annál is inkább, hiszen az erkölcsi intuíció sokkal finomabb, illékonyabb képesség, mint a látás).

Összegezve: ha elfogadjuk, hogy a jó intrinzikus érték, valamint Moore jelentésméletét a „jó”-ról és intuicionista elképzelését a jó felismeréséről, akkor a nyitott kérdés érv a jó redukálhatatlansága melletti érvként helytálló.

Természetesen, ha *nem* fogadjuk el Moore ezen nézeteinek valamelyikét, akkor a nyitott kérdéssel nem igazolhatjuk, hogy a jó redukálhatatlan, *sui generis* tulajdonság. Ebben a tanulmányban elsősorban azt vizsgálom, mi motiválta Moore-t ezen nézetek elfogadására, nem pedig azt, hogy önmagukban mennyire megalapozottak ezek a nézetek. Nos, ami a jó intrinzikus érték mivoltát illeti: ez a tézis véleményem szerint Moore-nak azt a (korabeli) meggyőződését fejezi ki, hogy „a világ erkölcsi rendje” szükségszerű. Egyébként szerintem ez egyike az erkölcs természetével kapcsolatos alapvető intuícióknak,<sup>25</sup> tudniillik annak, hogy ha egy meghatározott tulajdonsággal rendelkező tárgy jó, akkor ez nem lehet kontingens. Ha a boldogság jó, akkor nem lehetséges, hogy ha másmilyen volna a világ, akkor a boldogság rossz volna; ha az ártatlanok büntetése rossz, akkor nem lehetséges, hogy ha másmilyen volna a világ, akkor az ártatlanok büntetése jó (vagy akárcsak erkölcsileg közömbös) volna. Ha tehát elvetjük, hogy a jó intrinzikus érték, és hogy a világ erkölcsi tulajdonságai objektívek és szükségszerűek, akkor nem csupán Moore erkölcsfilozófiájának egyik alapfeltevését vetjük el, hanem kilépünk abból az egész diskurzustérből, amiben a nyitott kérdés érvnek szerepe, jelentősége van. Természetesen vannak olyan nézetek, amelyek elvetik, hogy a jó objektív és szükségszerű tulajdonság; ilyenek például az emotivista elméletek. Az emotivisták azonban Moore etikai elmélete kapcsán nem a nyitott kérdés érv ellen érveltek, hanem Moore morálepisztemológiai tézisért tartották elfogadhatatlannak, tehát azt, hogy értelmi intuícióval megismerhető, hogy mi jó (és részben erre alapozták nézetüket, hogy nem létezik jó mint objektív, az ítéltől független tulajdonság.)

Ami másfelől a „jó”-ra vonatkozó jelentésméletet illeti: Moore korabeli ítéletelmélete realista volt,<sup>26</sup> ami szerint az ítéletek tárgya, általánosan, valami elmen kívüli, nem pedig mentális prezentáció, képzet; ehhez jól illeszkedik az a nézet, hogy a „jó” kifejezés *közvetlenül* az objektív, elmen kívüli, jó tulajdonságra utal. Természetesen vannak olyan kétkomponensű jelentésméletek, amelyek szerint a szavak nem közvetlenül, hanem az értelmük közvetítésével referálnak a tárgyukra, és az értelem nem mentális természetű, nem képzet, hanem valamilyen platonikus-objektív tárgy (Frege elmélete például ilyen); tehát van példa, a korban is, nem-pszichologista kétkomponensű jelentésméletre.

<sup>25</sup> Nem tudom, mennyire általános ez a meggyőződés: ennek egy tesztje lehetne az erkölcsi szerencse példáira adott reakció. Az ilyen esetek ugyanis éppen olyan helyzeteket írnak le, amelyekben, úgy tűnik, egy cselekedet vagy egy személy erkölcsi tulajdonságai nem szükségszerű vonásaikon, hanem kontingens tényezőkön, a „szerencsén” múlnak. Az a sejtésem, sokan nem fogadnák el ezt a konklúziót. Vö. az erkölcsi szerencse probléma klasszikus megfogalmazásaival, Nagel 1976 és Williams 1976.

<sup>26</sup> Vö. Moore 1899.

Moore azonban feltehetőleg nem vette fontolóra ezt a lehetőséget: úgy tűnik, mintha szerinte az idealista ítéletelméletek alternatívája kizárólag olyan realista ítéletelmélet lehetne, amely szerint a tárgyakat az elme/tudat *közvetlenül* ragadja meg. Másfelől Moore meggyőződését erősíthette az a tapasztalat is a „jó” jelen-tésével, avagy a jó természetével kapcsolatban, hogy a „jó” terminushoz nem kapcsolódik olyan általános elfogadott, a jó oksági szerepét leíró, funkcionális meghatározás, amiben a „jó” kifejezés használói egyetértenének (ellentétben a természetifajta-nevekkel, mint például a „víz”-zel). Erre a tapasztalatra hivatkozni nem *petitio principii* a nyitott kérdés érv vonatkozásában. Az állítás ugyanis csak az, hogy azoknak a dolgoknak, amelyek jók, nincs olyan közös funkcionális leírásuk, mint a természeti fajtáknak, például a víznek, tehát nincsenek olyan közös funkcionális azonosító jegyeik, amelyekkel minden instanciájuk rendelkezik; nem pedig az, hogy a jóról *általánosan* nem adható *semmilyen* meghatározás, és erre támaszkodva jutnánk el a konklúziókhöz, amelynek része, hogy a jó egyszerű tulajdonság, tehát olyan, amiről nem adható leírás.

Ami Moore intuicionizmusának indítékait illeti: Moore egyrészt osztozott a brit idealistákkal az empirizmus/pozitivizmus elutasításában: elvetette Mill nézetét, miszerint azt, hogy mi a jó, az határozná meg, mit kívánnak ténylegesen az emberek.<sup>27</sup> Másfelől elvetette az általa metafizikainak nevezett etikákat is, amelyek valamilyen érzékfeletti valóság létezését tételezik, és azt állítják, a jó természetét ezen érzékfeletti valóság természete határozza meg, abból lehet levezetni.<sup>28</sup> Ugyanakkor úgy vélte, a jó objektív tulajdonság, része a világ tárgyainak. Ha a jó nem természeti tulajdonság, amit empirikus, észlelési, induktív módszerekkel ismerhetnénk meg, és nem is olyan tulajdonság, amit a természetfeletti valóság természetéből *a priori* levezethető lenne, de ugyanakkor a jó objektív entitás, akkor nemigen marad más mód a jó felismerésére, mint az értelmi intuíció, a közvetlen értelmi belátás.<sup>29</sup>

*További ellenvetések.* A nyitott kérdés érvel szemben több klasszikussá vált ellenvetés ismert; ezek közül Frankena két érvét tárgyalom röviden. Az egyik, hogy a nyitott kérdés érv nem specifikusan az etikai naturalizmust cáfolja, hanem azt mutatja meg, ha sikeres, hogy aki a jót definiálni akarja, definíciós hibát követ el, azonban nem kifejezetten naturalista hibát. A másik, hogy a nyitott kérdés

<sup>27</sup> Vö. Moore kritikájával Mill hedonista utilitarizmus melletti érvéről, miszerint abból, hogy valami általánosan kívánt, nem következik, hogy kívánandó is.

<sup>28</sup> Vö. Moore 1903/1993. Chapter IV. *Metaphysical Ethics*.

<sup>29</sup> Az értelmi intuíció mint a végső, redukálhatatlan tárgyak természetének a megismerésére szolgáló módszer amúgy is meghatározó szerepet játszott Moore korabeli ismeretelméletében. A tárgyakra vonatkozó közvetlen tudás továbbél Russell kicsit későbbi ismeretség fogalmában. Érdemes szem előtt tartani, hogy a russelli ismeretség, illetve ismeretség általi tudás többféle tárgyra is kiterjedt, az érzetadatok mellett univerzálékra, sőt egy időben az éne is.

érvvel még azt sem lehet igazolni, hogy „a jó az  $x$ ” kijelentéssel definíciós hibát követünk el. Nézzük először az utóbbi, erősebb ellenvetést.

Frankena gondolatmenete szerint, akik valóban elkövetik a definíciós hibát, két tulajdonságot összetévesztenek, vagy összezavarnak. Ha  $A$  és  $B$  két különböző tulajdonság, akkor  $A$  azonosítása  $B$ -vel nyilvánvalóan tévedés. Azonban, így Frankena, akik azt állítják, „A jó az  $x$ ”, védekezhetnek azzal, hogy ők nem tévesztenek össze két tulajdonságot, hanem azt állítják, két szó, a „jó” és az „ $x$ ”, ugyanazt a tulajdonságot jelöli. Frankena szerint „Mr. Moore-t részben félrevezeti a materiális nyelvhasználat – ahogy ezt Mr. Carnap elnevezte – az ilyen mondatokban: »A jó a kellemes«, »A tudás az igaz hit« stb. Ha ehelyett azt mondjuk, hogy a »jó« szó és a »kellemes« szó ugyanazt jelenti stb., akkor világos, hogy nem azonosítunk egymással két dolgot. De Mr. Moore maga fosztotta meg magát attól a lehetőségtől, hogy ezt beláthassa, mivel tagadta, hogy a szavak használatára vonatkozó bármiféle állítás érdekelne”.<sup>30</sup>

Nos, ami ezt a javaslatot, illetve kommentárt illeti: Frankena megfogalmazása Moore *Principia*-beli morálfilozófiai projektjének félreértéséről vagy legalábbis ignorálásáról tanúskodik. Tudniillik Moore nézeteinek a fényében Frankena javaslata nem valódi lehetőség arra, hogy megmutassuk, nem követünk el definíciós hibát, amikor azt állítjuk „A jó az  $x$ ”. Moore ugyanis fontolóra vette ezt a lehetőséget, majd *tudatosan és határozottan* elutasította, mondván: az ő projektje a jó *metafizikai természetének* a meghatározására irányul, nem pedig arra, hogy a „jó” szóhoz a hétköznapi használatban milyen értelmet csatolunk. Következésképpen „A jó az  $x$ ” olyan értelmezése, miszerint ez a mondat azt fejezi ki, hogy a „jó” és az „ $x$ ” szavak koreferálnak, érdektelen az ő vizsgálata szempontjából.

Talán félrevezető lehet, hogy Moore nemegyszer úgy fogalmaz, őt az érdeklő elsősorban, mi a „jó” jelentése. De ezt a következőképpen kell érteni: mivel a „jó” jelentése kimerül abban, hogy közvetlenül a jóra referál, ezért a kérdés, hogy *mi* a „jó” jelentése, azzal egyenértékű, hogy mi a jó, milyen a „jó” referenciájának a természete. (Egy kiegészítés: ha „A jó az  $x$ ” azonossági állításról Frankena javaslata szerint „nyelvi” értelmezést adunk, miszerint a mondat a szavak jelentésére vonatkozó tényeket fejez ki, alapvetően kétféle elképzelés jöhetne szóba. Ha a jelentéseméletünk egykomponensű-referenciális, azaz a szavak jelentése kimerül abban, hogy mire referálnak, akkor az azonossági állítás nyelvi értelmezése egyszerűen egy kontingens nyelvfejlődési tényt fejez ki, ti. hogy két szavunk is van ugyanarra a tárgyra [mint például a „pirkadat” és a „hajnal”]. Ha azonban kétkomponensű jelentéseméletet fogadunk el, továbbá azt is, hogy a „jó” értelme meghatározza a referenciáját, akkor a mondat azt is kifejezheti, hogy két különböző értelmű szó ugyanazt a tárgyat jelöli. Az első értelmezés teljesen érdektelen a jó természete vonatkozásában, a második érdekesebb lehetne, tudniillik annak lehet filozófiai jelentősége, hogy különböző

<sup>30</sup> Frankena 1937/1981. 148.

értelmű fogalmak egyaránt a jó tulajdonságot jelölik. Moore azonban, mint feljebb már állítottam, a „jó” jelentését egykomponensű, közvetlen referenciális elmélettel értelmezte, amely szerint a „jó”-nak nincs értelme.)

### 3. A jó nem-természeti

Frankena első ellenvetése átvezet Moore következő téziséhez, miszerint a jó nem-természeti tulajdonság. Eszerint a nyitott kérdés érv, ha helytálló volna, akkor sem azt igazolná, hogy a jó *semmilyen természeti* tulajdonsággal nem azonos, hanem azt, hogy *semmilyen más* tulajdonsággal nem azonos.

Úgy gondolom, ez nem túl fontos ellenvetés, és Frankena másik ellenvetéséhez hasonlóan a *Principia*-beli koncepció félreértését, vagy legalábbis súlypontjainak félreismerését jelzi. A következők miatt. Egyrészt maga Moore is elismeri az ellenvetés jogosságát, például a könyv második, 1922-es kiadásához írt (nem publikált) bevezetőjében. De ami ennél fontosabb, *már magában a Principia Ethicában* is úgy fogalmaz, hogy a naturalista hibát a metafizikai etikák is elkövetik, tehát az olyan etikák, amely szerint a jó természete valamilyen érzékfeletti valóságtól függ, valamilyen érzékfeletti valóság entitásainak a minősége. Vö. az alábbi idézettel:

Azok az etikai rendszerek, amelyeket, azt javaslom, nevezünk metafizikainak, azzal a ténnyel jellemezhetők, hogy a legfőbb jót metafizikai terminusokban írják le; azt értve ezen, hogy olyasvalaminek a terminusaiban írják le, ami (szerintük) létezik, de nem a Természetben létezik – egy érzékfeletti valóság terminusaiban. A metafizikai etikák azzal a ténnyel ragadhatók meg, hogy a következő állítást teszik: az, ami tökéletesen jó volna, létezik, de nem természeti létező; olyasvalami, aminek bizonyos vonásai egy érzékfeletti valósághoz tartoznak.[...]

Ilyesmit állít Spinoza, amikor azt mondja nekünk, hogy annak a mértékében vagyunk inkább vagy kevésbé tökéletesek, hogy többé vagy kevésbé egyesülünk az abszolút szubsztanciával Isten intellektuális szeretete által. Ilyen állítást tesz Kant, amikor azt mondja, hogy az ideál a célok birodalma. És, végül hasonló állítást tesznek azok a modern szerzők, akik azt mondják, a végső és tökéletes cél *igazi* önmagunk megvalósítása – egy olyan én-é, amely különbözik annak egészétől és bármely részétől, ami itt és most létezik a Természetben.

[...]

Ha az Etikával kapcsolatos nézetünket az ideális én vagy a racionális univerzum kibontakozására, fejlődésére alapozzuk, akkor ennek a jelentését nem lehet teljesen megvilágítani az én természetének metafizikai vizsgálata nélkül, illetve az érvényességét is csak a racionális világegyetem valóságosságának a bemutatására alapozhatjuk. Azt állítjuk, egy olyan etikai konklúzió érvényessége, amit az ideál

természetéből vonunk le, csak azzal alapozható meg, ha fontolóra vesszük, hogy vajon az ideális *realis-e*.<sup>31</sup> Egy ilyen állítás elköveti a *naturalista* hibát.<sup>32</sup> A hiba azon alapul, hogy nem vesszük észre, minden olyan igazság, ami azt állítja, Ez jó önmagában, különleges fajta igazság – abban a tekintetben, hogy nem lehet redukálni semmilyen a valóságra vonatkozó állításra, és ezért akármilyen következtetésre is jutunk a valóság természetével kapcsolatban, az ilyen igazságokat ez nem érintheti. Ebben az etikai igazságok különleges természetével kapcsolatos konfúzióban, mint mondtam, minden olyan etikai elmélet vétkes, amelyeket metafizikainak neveztem (*Principia Ethica*. 67.§).<sup>33</sup>

Az, hogy a feltételezett hibát Moore, a fentiek ellenére, *naturalista* hibának nevezi, talán úgy magyarázható, hogy téziséét *eredetileg* a *naturalista* etikák ellen fogalmazta meg, és később már nem változtatta meg az elnevezést. Emellett szól a könyv keletkezéstörténete is. A szöveg jelentős része már megvolt 1898-ban (a *The Elements of Ethics* című előadás-sorozatában), és az első három fejezetet viszonylag kevésbé írta át.<sup>34</sup> Továbbá ez az előadás-sorozat támaszkodott Moore korábbi cambridge-i disszertációjára, amit viszont még „az idealizmus elleni lázadás” előtt írt. Ekkoriban Moore még, összhangban a brit idealizmussal, csak a naturalizmust és az empirizmust utasította el, az etikában éppúgy, mint általában a metafizikában – a metafizikai etikákat, illetve az érzékfeletti valóság létezését nem. Tehát azt, hogy Moore miért használta a valóban félrevezető „*naturalista*” terminust a hiba elnevezésére, filozófiai nézeteinek fejlődése és ekkoriban bekövetkezett jelentős változásai magyarázhatják.

Ugyanakkor Moore antinaturalista téziséét, azt, hogy a jó nem-természeti tulajdonság, fontos megvizsgálni a *Principia Ethica*-ban megfogalmazódó morálfilozófiai elképzelések jobb megértéséhez. Először is tisztázni kell, mit értett Moore nem-természeti tulajdonságok alatt. Nos, erről többféle, csak részben átfedő meghatározást is adott.

Természetesen tehát azt értem és értettem, ami a természettudományok és a pszichológia tárgya. Mondhatjuk azt is, hogy mindent magában foglal, ami valaha létezett, létezik, vagy létezni fog az időben. Ha azt vizsgáljuk, hogy egy bizonyos tárgy olyan természetű-e, hogy állítható róla, hogy most létezik, vagy hogy létezett, vagy létezni fog, akkor tudhatjuk, hogy ez a tárgy természeti tárgy, és semmi, amiről ez nem igaz, nem természeti tárgy. Így például azt szoktuk mondani, hogy az elménk létezett tegnap, hogy létezik ma is, és valószínűleg két perc múlva is létezni fog. Azt szoktuk mondani, hogy tegnap voltak olyan gondolataink, amelyek ma már nincsenek,

<sup>31</sup> Azaz valóságos-e.

<sup>32</sup> Az én kiemelésem.

<sup>33</sup> Moore 1903/1993. 164–165.

<sup>34</sup> Vö. Baldwin bevezetőjével in Moore 1903/1993. *Editor's Introduction*.



noha a hatásuk esetleg megmaradt: amennyiben ezek a gondolatok valóban léteztek, annyiban természeti tárgyak.

Nem tagadom, hogy a jó bizonyos természeti tárgyak tulajdonsága: bizonyos természeti tárgyak, úgy gondolom, *valóban* jók; és mégis azt mondtam, a jó maga nem egy természeti tulajdonság. Ami azt illeti, erre vonatkozó tesztet szintén az időbeli létezéshez kapcsolódik. El tudjuk képzelni, hogy *a jó önmagában*, és nem pusztán valamilyen természeti tárgy tulajdonságaként létezik az időben? Ami engem illet, nem tudom elképzelni ezt, míg a tárgyak tulajdonságainak nagyobb része – azok, amelyeket természeti tulajdonságoknak nevezek – olyannak tűnik számomra, hogy létezése független azon tárgyak létezésétől, amelyeknek a tulajdonsága. Valójában ezek a tulajdonságok inkább olyan részek, amelyekből a tárgyak állnak, nem pedig pusztán olyan predikátumok, amelyeket a tárgyakhoz csatolunk. Ha ezeket a tulajdonságokat mind elvonnánk, nem maradna semmi a tárgyból, még egy pusztán szubsztancia sem: mivel ezek a tulajdonságok maguk szubsztanciálisak, teljességgel ők alkotják a tárgy szubsztanciáját, amiből a tárgy áll. A jóval azonban nem így van. Ha a jó valójában egy érzés lenne, mint egyesek szeretnének erről meggyőzni bennünket, akkor a jó valóban az időben létezne. De éppen emiatt van, hogy ha a jót érzésnek nevezzük, akkor ezzel elkövetjük a naturalista hibát. Ugyanis mindig értelmesebb lehet tenni azt a kérdést, hogy maga az érzés jó-e; és ha ez így van, akkor a jó maga nem lehet azonos semmilyen érzéssel” (26. §).<sup>35</sup>

Az idézet alapján három meghatározást különíthetünk el. Eszerint nem-természeti az, ami:

- (a) nem lényegileg időbeli;
- (b) nem a természettudományok vagy a pszichológia tárgya;
- (c) nem alkotórésze természeti tárgyoknak. Tudniillik egy tárgy természeti tulajdonságai azok, amelyek a tárgy szubsztanciáját alkotják, tehát amelyek olyanok, hogy ha mind „elvesszük” őket, akkor a tárgyból nem marad semmi.

Ha a nem-természeti tulajdonságot (a)–(c) szerint értjük, és elfogadjuk Moore nézetét arról, hogy a jó egy platonikus objektív entitás, akkor közvetlenül adódik, hogy a jó nem-természeti. De persze ehhez előbb el kell fogadnunk, hogy a jó egy platonikus objektív entitás... Vegyük észre azt is, hogy a nem-természeti fenti, (a)–(c) meghatározását a jóról a metafizikai etikák által adott meghatározások is kielégítik. Tehát pusztán az, hogy a jó a fenti értelemben nem-természeti tulajdonság, nem dönti el, hogy a jó moore-i meghatározása (redukálhatatlan,

<sup>35</sup> Moore 1903/1993. 92–93.



egyszerű, platonikus tulajdonság) vagy valamelyik metafizikai etika által javasolt meghatározás a helyes (például: a célok birodalma tagjának akarata által meghatározott). Azonban a nyitott kérdés alapján ez eldönthető, Moore szerint ugyanis a naturalista hibát a metafizikai etikák is elkövetik. Ezért a jó helyes meghatározása olyan kell legyen, ami megfelel a nem-természeti tulajdonságok fenti jellemzésének, és nem követi el a naturalista hibát; Moore meghatározása éppen ilyen.

#### 4. A jó ráépülő tulajdonság

A szupervenienca-tézis, mai megfogalmazásban, azt állítja, hogy noha a jó nem azonos semmilyen természeti (vagy metafizikai) tulajdonsággal, mindazonáltal szükségszerűen együtt jár bizonyos természeti tulajdonságokkal, „ráépül” ezekre. A tézis a *Principia Ethica* 1922-es második kiadásához írt előszavában a következőképpen hangzik.

Amit leginkább mondani szeretnék G-vel kapcsolatban<sup>36</sup> – az a némiképp más javaslat, amivel most azt az állítást szeretném helyettesíteni, hogy G nem egy természeti vagy metafizikai predikátum. [...] Ez két elkülöníthető állításból áll. [...] A két állítást összekapcsolva a legjobb tömör kifejezést kapjuk annak, ami G-vel kapcsolatban a legfontosabb mondandóm, nevezetesen:

(1) G egy olyan tulajdonság, amely kizárólag azoknak a dolgoknak az intrinzikus természetéről függ, amelyek rendelkeznek vele.

Ez az a javaslat, amit magában a könyvben úgy próbálok kifejezni, hogy „vannak olyan ítéletek, amelyek azt állítják, hogy bizonyos fajtájú dolgok önmagukban jók, [...] ha egyáltalán igazak, akkor univerzálisan igazak”;<sup>37</sup> illetve „egy olyan ítélet, amely azt állítja, hogy egy dolog önmagában jó, [...] ha igaz a kérdéses dolog egyik esetére, akkor szükségképpen igaz minden esetére”.<sup>38</sup> Továbbá úgy gondolom, úgy is ki lehet ezt fejezni, hogy G egy intrinzikus fajta érték. Amikor az emberek arról beszélnek, hogy egy dolognak ‘intrinzikus értéke’ van, azt hiszem, mindig azt értik ez alatt, részben legalábbis, hogy az illető dolog olyanfajta értékkel bír, ami ilyen tulajdonságú.

<sup>36</sup> G a *good*, azaz a jó rövidítése. Pontosabban Moore úgy fogalmaz: G a jó egy bizonyos értelmére vonatkozik, ami az etika számára központi.

<sup>37</sup> Moore 1903/1980. 85.

<sup>38</sup> Moore 1903/1980. 90.

Úgy gondolom, van, amikor úgy is ki lehet fejezni ezt a gondolatot, hogy G nem „kontingens” tulajdonság.<sup>39</sup>

(2) Noha G ilyenformán csak annak a dolognak az intrinzikus tulajdonságaitól függ, amelyik rendelkezik vele, és, ebben az értelemben, intrinzikus érték, ennek ellenére maga nem egy intrinzikus tulajdonság.

Ez az a gondolat, amit magában a könyvben úgy próbáltam kifejezni, hogy „már ami a jó jelentését illeti – az égvilágon minden lehet jó”;<sup>40</sup> illetve azzal, hogy az olyan kijelentések, mint hogy „Az élvezet jó”, vagy hogy „Ami egyensúlyt tart az élvezet és a fájdalom között, jó”, *mindig szintetikusak*: ez ugyanis olykor azt jelenti, hogy az ilyenfajta kijelentések, annak a ténynek a vonatkozásában, amit valamilyen *intrinzikus* tulajdonságról állítanak, tehát azt, hogy bármi, ami rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, rendelkezik G-vel, sohasem tautologikus.

Azt állítom tehát G-ről, hogy nem kontingens, de nem is intrinzikus tulajdonság.<sup>41</sup>

Ezekben a megfogalmazásokban nem szerepel a „szupervenienencia”, avagy „ráépülés” terminus, azonban világos, hogy arról a relációról van szó, amit a későbbiekben így neveztek el. A szövegből továbbá az is egyértelmű, hogy noha az új, „némiképpen más javaslatot” Moore csak 1921-ben vetette papírra, a gondolat már a *Principia Ethica* első megjelenésekor megvolt. Nem illegitim tehát, ha a szupervenienencia-tézist már a *Principia* erkölcsmetafizikai felfogása részének tekintjük.

Összefoglalva: szerintem Moore a következőre gondol. Egy tárgy intrinzikus tulajdonságai azok, amelyek a szubsztanciáját alkotják, azaz amelyek *a tárgy konstituensei*, amelyek nélkül a tárgy nem az, ami. Az *intrinzikus értékek*, a jóság (vagy a gonoszság) azonban *nem konstituensei* a jó (vagy a rossz) tárgyoknak, a tárgyak akkor is ugyanazon (vagy ugyanolyan) tárgyak volnának, ha más *intrinzikus értékkel* rendelkeznének, mint amivel rendelkeznek. Másképp: az, hogy egy bizonyos tárgy jó (vagy rossz), mindig szintetikus, soha nem tautologikus. *Ugyanakkor*, ha egy tárgy jó, akkor ez szükségszerűen így van, a tárgy minden (kontrafaktuális és kontranomologikus) világban jó. Azaz a mai terminológiában: egy tárgy jósága, azaz intrinzikus értéke *metafizikai szükségszerűséggel*<sup>42</sup> szupervenial a tárgy intrinzikus tulajdonságain, *fogalmi szükségszerűséggel* azonban nem. *Ezért* nem lehet

<sup>39</sup> Moore 1903/1993. 21–22.

<sup>40</sup> Moore 1903/1980. 60.

<sup>41</sup> Moore 1922. In Moore 1903/1993. 22. A fenti terminológiával: az intrinzikus érték szükségszerű, de nem konstitutív-szükségszerű.

<sup>42</sup> Természetesen itt a „metafizikai” bevett mai analitikus filozófiai értelméről van szó, nem a moore-i értelméről.

*levezetni* egy tárgy intrinzikus természeti (vagy moore-i értelemben vett metafizikai) tulajdonságaiból intrinzikus értékét, hogy a tárgy jó, vagy rossz, ezt csak értelmi intuícióval tudhatjuk meg.

### III. KONKLÚZIÓK

Moore *Principia*-beli nézeteit a korabeli etikai diskurzusban a következőképpen helyezhetjük el. Nagyon általánosan fogalmazva, a 19. század második felének szellemi légkörét a vallásos és a természettudományos-naturalista gondolkodás fokozódó szembenállása jellemezte. Úgy gondolom, Moore erkölcsmetafizikájának indítékai – és részben hatása is – ebből a kontextusból érthető meg. A *Principia* képe az erkölcsi világ természetéről ugyanis különleges volt, amennyiben Moore kétfrontos harcot vívott. Egyfelől elvetette a naturalista etikákat, tehát a benthami és milli hedonizmust: tagadta, hogy az az empirikusan alátámasztott pszichológiai tény, hogy a boldogságot minden ember öncélnak tartja, egyben azzal az etikai következménnyel járna, hogy a boldogság a jó.<sup>43</sup> Elvetette Spencer evolúciós etikáját is, tagadva, hogy a biológiai evolúciónak és a *fitness*-nek, a biológiai szempontból „legrátermettebbek” fennmaradásának bármifajta etikai aspektusa volna.<sup>44</sup> Elutasította tehát a „tudományos filozófia” kiindulópontjait,<sup>45</sup> azt, hogy a tudományos módszerek és elméletek alkalmazhatók volnának az etikában: ez megnyilvánult antiempirizmusában, illetve abban is, hogy elvetette Spencer elméletét, amely egy természettudományos elmélettel akart etikai, társadalomfilozófiai nézeteket megalapozni. Másfelől viszont Moore elutasította a vallásilag megalapozott metafizikai etikákat is, amelyek valamilyen érzékfeletti világ létezését feltételezik, és ettől teszik függővé az erkölcs tartalmát és ontológiai alapját – elvetette Spinoza és Kant etikáját, illetve a kortárs brit idealistákét is.

Moore álláspontja tehát egyaránt szemben állt az etika tudományos és vallásos megalapozásával. A jó, fogalmazhatunk így, nem természeti tulajdonság – de nem is „természetfeletti”. Ugyanakkor, és ez nagyon fontos, az erkölcsi értékek, a világ erkölcsi rendje *objektív, örök és szükségszerű*. Azok számára, akik hittek az

<sup>43</sup> Vö. Moore 1903/1993. Chapter 3. *Hedonism*, különösen 40. §. 117–119.

<sup>44</sup> Vö. pl. Moore 1903/1993. 30. §. különösen 99. alja.

<sup>45</sup> „Tudományos filozófiának” átfogóan azt a 19. század második felében megjelenő megközelítést nevezhetjük, amely a filozófiát a természettudományokkal, a matematikával és a logikával szövetséges diszciplínának tekinti. A tudományos filozófusok a tudományok eredményeit valódi tudásnak tekintik, céljuk a tudományos tudás kiegészítése vagy megalapozása filozófiai (ismeretelméleti, logikai, metafizikai) eszközökkel. A tudományos filozófia fogalmához lásd például Riehl 1883/1925; Carnap–Neurath–Frank 1930; Reichenbach 1951; Von Mises 1993; Stadler 1993.

erkölcsi világrend objektívitasában, de nem hittek abban, hogy ennek az objektívitásnak valamilyen „metafizikai”, azaz vallási vagy kvázi-vallási alapja van,<sup>46</sup> a moore-i elképzelésnek komoly vonzereje lehetett.<sup>47</sup>

## IRODALOM

- Carnap, Rudolf – Hahn, Hans – Neurath, Otto 1929. *Die wissenschaftliche Weltanschauung: Der Wiener Kreis*. Wien, Wolf.
- Chalmers, David 2002. Does Conceivability Entail Possibility? In Tamar Gendler – John Hawthorne (szerk.) *Conceivability and Possibility*. Oxford, Oxford University Press.
- Chalmers, David 2006. Foundations of Two-Dimensional Semantics. In Manuel García-Carpintero – Josep Macia (szerk.) *Two-Dimensional Semantics: Foundations and Applications*. Oxford, Oxford University Press.
- Frankena, William 1937/1981. A naturalista hiba. Ford. Takács Ferenc. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 136–158.
- Kripke, Saul 1980/2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai.
- Von Mises, Richard 1939. *Kleines Lehrbuch des Positivismus*. Den Haag, J. P. Van Stockum & Zoon.
- Moore, George Edward 1899. The Nature of Judgment. *Mind*. 8. 176–193.
- Moore, George Edward 1903/1981. Az idealizmus cáfolata. Ford. Vámosi Pál. In *A józan ész védelmében*. Budapest, Magyar Helikon. 117–161.
- Moore, George Edward 1903/1981. *Principia Ethica*, 1. fejezet. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 51–105.
- Moore, George Edward 1903/1993. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Moore, George Edward 1912. *Ethics*. London, Williams & Norgate.
- Moore, George Edward 1922. The Conception of Intrinsic Value. In *úő Philosophical Studies*. London, K. Paul, Trench, Trubner & Co. Újranyomva in Moore 1903/1993.
- Moore, George Edward 1991. *The Elements of Ethics*. Szerk. Tom Regan. Philadelphia, Temple University Press.

<sup>46</sup> Érdemes megjegyezni, hogy az erkölcsi értékrend ilyenfajta megalapozása hasonló attitűdöt fejez ki, mint a metafizikai megalapozás; az erkölcsi értékek örök platonikus rendje egyfajta pót-abszolútum szerepét tölti be. Hasonlóképpen ahhoz egyébként, ahogy Russell számára ugyanebben az időben a matematikai tárgyak nem-emberi természetűnek tekintett világa jelentette az abszolútum pótlékát, a menekülési lehetőséget a végesség emberi világából. (Lásd pl. Russell 1907/1976. *A matematika tanulmányozása*.)

<sup>47</sup> Moore antinaturalista objektivista értékelméletének elfogadottsága a későbbiekben erősen csökkent. Ahogy én látom, ennek egyik fő oka az intuicionizmus – általános – elutasítása volt. Az intuitív megismerés lehetőségének a tagadása általános ismeretelméleti trend volt az 1910-as években (hangsúlyosan jelen volt Schlick nézeteiben, de Russell metafizikai és ismeretelméleti nézeteinek a megváltozása, az ismeretség általi tudás fogalmának feladása háttérben is ott volt); az etikában elsősorban az emotivisták kritikáiban jelent meg, akik az erkölcsi értékek közvetlen, intuitív megismerésének a lehetőségét tagadták.

- Nagel, Thomas 1976. Moral Luck. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 50. 137–151.
- Reichenbach, Hans 1951. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Riehl, Alois 1883/1925. Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. In *uő Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig, Quelle und Mayer.
- Ross, David William 1930. *The Right and the Good*. Oxford, Oxford University Press.
- Russell, Bertrand 1903/1992. *The Principles of Mathematics*. London, Routledge.
- Stadler, Friedrich 1993. Wien – Berlin – Prag. Zum Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. In Rudolf Haller – Friedrich Stadler (szerk.) *Wien – Berlin – Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*. Wien, Hölder–Pichler–Tempsky.
- Williams, Bernard 1976. Moral Luck. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 50. 115–135.

## Moore platonikus egoizmus-kritikája

George Edward Moore *Principia Ethicája* (Moore 1903/1993) a metaetikai elképzeléseit kifejtő 1. fejezet (Moore 1903/1981) alapján vált híressé és megkerülhetetlenné a 20. századi etikában. A könyv túlnyomó részét viszont Moore normatív etikája teszi ki, amely az utilitarizmus egyik változata, még ha Moore ezt elutasítja is, mivel az irányzat definitív részének tekinti a klasszikus utilitaristák hedonista értékelméletét. Ugyanezt látjuk az *Ethics*ben is (Moore 1912/1947). Az alábbiakban Moore normatív etikájának egyetlen összetevőjéről, az etikai egoizmussal kapcsolatos álláspontjáról lesz szó. Ezt megelőzően felvázolom azt a fogalmi keretet, amelyen belül álláspontját értelmezni kívánom.

### I.

A normatív etikák három nagy típusát szokás megkülönböztetni. 1. *Érényetika*: A cselekedet erkölcsi értékét a *cselekvő* diszpozíciói, jellemvonásai vagy indítékai határozzák meg. 2. *Teleológiai* vagy *következményetika*: a cselekedet erkölcsi értékét a *cselekvés* (szándékolt, valószínű vagy tényleges) *következmenyei* határozzák meg. 3. *Deontológiai* vagy *kötelességetika*: A cselekedet erkölcsi értékét a *cselekvés* azon sajátosságai határozzák meg, amelyek alapján megfelel valamilyen kötelességnek (vö. Frankena 1973. 9–10, 14–15, 62–63; Rawls 1971/1997. 46, 52–53; Moore 1912/1947. 106, 109, 113).

A következményetikák két szempontból osztályozhatók. (1) Értékelméletük alapján: mivel azonosítják azt a jót, amiből az erkölcsileg helyes cselekvésnek a legtöbbet kell létrehoznia. (2) Annak alapján, hogy kinek a számára kell a legtöbb jót eredményeznie.

(1) A „Mi a jó?” kérdésre adott legismertebb válaszok az etika történetében a következők. *a) Perfekcionizmus*: a jó valamilyen emberi kiválóság. *b) Eudaimonizmus*: a jó a boldogság. *c) Hedonizmus*: a jó az élvezet. *d) Intellektualizmus*: a jó az átélt örömtől különböző, másfajta mentális állapot, például a tudás. *e) Preferen-*

*cializmus*: a jó nem valamilyen tudatállapot, hanem céljaink vagy preferenciáink teljesülése (vö. Rawls 1971/1997. 47; Kymlicka 1990. 2. fejezet).

(2) A „Kinek a javát kell a legnagyobb mértékben előmozdítani?” kérdésre adott válaszokat két szélső álláspont között szokás elhelyezni. Az egyik az *etikai egoizmus*, mely szerint az egyénnek mindig azt kell tennie, ami saját legnagyobb javát eredményezi. A másik az *etikai univerzalizmus (utilitarizmus)*, mely szerint a végső cél a legnagyobb általános jó előmozdítása. A kettő között olyan további álláspontok találhatók, mint például a mások javának előmozdítását előíró etikai altruizmus különböző fajtái (egyetemes altruizmus, önreferenciális altruizmus, viszonyos altruizmus) vagy pedig a különféle csoportok javának maximalizálását előíró erkölcsi álláspontok (vö. Frankena 1973. 16).

A következményetikák e két különböző típusú kritériumok minden lehetséges kombinációját felmutathatják. Ennek megfelelően az utilitarizmus is összekapcsolható bármelyik értékelmélettel. Míg a klasszikus utilitaristák – Jeremy Bentham, John Stuart Mill és Henry Sidgwick – részben vagy egészében hedonista értékelméletet vallottak, addig az ún. ideális utilitaristák másfajta, emelkedettebb tudatállapotok elérésében látták a legfőbb jót (Moore például a személyes barátság átélésében és a műalkotások esztétikai élvezetében [Moore 1903/1993. 6. fejezet]). Harsányi János elutasítja mind a hedonista, mind az ideális utilitarista felfogás értékelméletét, s ehelyett a preferencia-utilitarizmus mellett érvel, amely a társadalmi hasznosságot az emberek személyes preferenciáinak érvényesülésével határozza meg (Harsányi 1982. 54). A másik elterjedt modern felfogás szerint az emberi jólét az a jó, melynek a maximális megvalósítását az utilitarizmus előírja, s ezáltal az utilitarizmus jóléti konzekvencializmus, vagyis a cselekvőnek a világ olyan állapotát kell előidéznie, amelyik a legtöbb jólétet eredményezi (Williams 1985. 76–77).

Mind a mai napig gyakran elkövetik azt a hibát, amit Moore is, hogy az utilitarizmust elválaszthatatlannak tartják a hedonista értékelmélettől, mi több, a hedonizmust belefoglalják az utilitarizmus meghatározásába. Moore utilitarizmus-ellenessége kizárólag e téves összekapcsoláson alapul, amihez alapul szolgálhatott Sidgwick definíciója:

Utilitarizmuson itt azt az etikai elméletet értem, hogy a bármely adott körülmények között objektíven helyes magatartás az, amelyik a boldogság legnagyobb mennyiségét eredményezi egészében véve; vagyis figyelembe veszi mindazok boldogságát, akikre hatással van a kérdéses magatartás. Hozzájárulna a megfogalmazás világosabbá tételéhez, ha ezt az elvet, s az ezen alapuló módszert „univerzalisztikus hedonizmusnak” neveznénk, és ezért olykor megkockáztatom ennek a terminusnak a használatát, körülményessége ellenére is (Sidgwick 1907. 411).

## II.

Az előbbihez hasonló hiba az etikai egoizmusnak a hedonista értékelmélet-höz rendelése, vagyis individualisztikus hedonizmusként való meghatározása. Sidgwick ezt a hibát is elköveti, Moore pedig hol elköveti, hol elutasítja. Itt azonban felmerül az a súlyosabb probléma, hogy beszélhetünk-e egyáltalán *etikai egoizmusról*. Ha az emberek általában természetüknél fogva saját érdekeik előmozdítására törekszenek, vagyis a *pszichológiai egoizmus* antropológiai univerzálénak tekinthető, hogyan lehet vagy mi értelme kötelességként előírni azt, amit egyébként is szándékukban áll megtenni? Másrészt, mivel az erkölcs alapvető feladata – legalábbis a keresztény és az újkori felfogás szerint – az, hogy visszaszorítsa az egyéni önzést, és az emberek számára olyan magatartást írjon elő, melynek során mások iránt több jóindulatot és önzetlenséget tanúsítanak, mint egyébként tennék, így problematikus *etikainak* nevezni egy olyan előírást, amely éppen az erkölcs eme alapvető feladata ellen irányul. Harmadrészt az sem világos, hogy aki egyes szám első személyben magáévá teszi az etikai egoizmus elvét, vagyis azt mondja, hogy „Mindig a saját javamat kell maximalizálnom”, hogyan általánosíthatja ezt az elvet, mit kell másoknak mondania ennek alapján? Vajon azt, hogy „Mindenkinek az én javamat kell maximalizálnia”, vagy azt, hogy „Mindenkinek a saját javát kell maximalizálnia”? Mindkét esetben felmerülnek koherencia-problémák. Vagyis az elmélet nem képviselhető konzisztensen. Ilyen ellenvetést Moore is megfogalmaz.

Az etikai egoizmus álláspontját tehát nehéz konzekvensen képviselni, s ezzel összhangban valóban nem könnyű etikai egoistát találni az erkölcsfilozófia történetében. A példaként gyakran említett Epikurosz, Hobbes és Nietzsche csak fenntartásokkal vagy egyáltalán nem tekinthető etikai egoistának. Hobbes esetén mutatom be, miért nem, s milyen félreértések alapján tekintik annak, egyebek közt Moore is.

Bár Hobbes határozottan képviselte a *pszichológiai egoizmus* álláspontját, egyáltalán nem volt *etikai egoista*. Épp ellenkezőleg. A *Leviatán* 15. fejezetében kifejtett természettörvények (vagyis a rendezett emberi együttélés alapvető magatartásszabályai) előírják a megkötött megállapodások teljesítését, mások jóindulatának viszonzását, az embertársainkhoz való alkalmazkodást, mások múltbeli sérelmes tetteinek megbocsátását, a személyes különjogok elutasítását stb. Akiknek a kifejtés túl bonyolult, vagy nem érnek rá elmerülni benne, a következő összegzést kínálja: „De hogy senki se találhasson kibúvót, mind ezeket a törvényeket egyetlen, könnyen érthető alapelvben foglaltam össze, amelyet még a legszerényebb szellemi képességű ember is felfoghat. Így hangzik: *Amit nem akarsz, hogy veled megtgyenek, azt ne tedd meg másnal*” (Hobbes 1651/1970. 135). Ez az Újszövetségben megfogalmazott aranyszabály. Nem az önzés, hanem az önzetlenség parancsa. „És e törvények tudománya az egyetlen igazi erkölcsfilozófia. Mert az erkölcsfilozófia nem egyéb, mint annak a



tudománya, hogy az emberi érintkezésben és társadalomban mi a jó és mi a rossz” (Hobbes 1651/1970. 136).

Hobbesnak etikai egoistaként történő téves értelmezése a *Leviatán* két részletén nyugszik. Az egyik így szól:

És bármi legyen is vonzalmunk vagy vágyunk tárgya, azt a magunk részéről *jónak* nevezünk, gyűlöletünk és ellenszenvünk tárgyát *rossznak*, megvetésünk tárgyát pedig *értéktelennek* és *jelentéktelennek*. A *jó*, *rossz* és *megvetendő* szavakat ugyanis mindig a magunk viszonylatában használjuk – hisz nincs olyasmi, ami egyszerűen és feltétlenül jó, rossz vagy megvetendő volna. És maguknak a tárgyaknak jellege sem szolgáltat a jóra és rosszra általános szabályt (Hobbes 1651/1970. 46).

E gondolatnak semmi köze az etikai egoizmushoz. Nem is arra a kérdésre válaszol, hogy „Kinek a javát kell előmozdítanunk?”, hanem arra, hogy „Mi a jó?”. A kérdésre relativista választ ad, ami a következő idézetben még hangsúlyosabbá válik:

A *jó* és a *rossz* olyan nevek, amelyek vonzalmainkat és ellenszenvünket jelölik meg, ezek pedig az emberek különböző vérmérsékletének, szokásainak és elveinek megfelelően különböznek egymástól. És a különböző emberek nemcsak érzékszerveik ítélete szerint mást és mást tartanak kellemesnek vagy kellemetlennek megízlelni, szagolni, hallani, megérinteni és látni, hanem a mindennapi élet cselekedeteiben is mást és mást vélnek az értelemmel egyezőnek vagy ellenkezőnek. Mi több: ugyanaz az ember különböző időkben más-más nézeteket vall, az egyik alkalommal dicséri, vagyis jónak nevezi azt, amit egy más alkalommal ócsárol, és rossznak nevez. Ebből pedig vita, nézeteltérés és végül háborúság származik (Hobbes 1651/1970. 136).

Ebben az idézetben egyértelműen az *értékelméleti relativizmus* álláspontja fogalmazódik meg, amelyet Hobbes kiegészít a véleménydominancia általános emberi törekvésének megállapításával, s azt állítja, hogy e kettő együtt önállóan is elvezethet a hadiállapothoz. Amiből egyértelműen kiderül, hogy az értékre relativizmus Hobbes szerint a természeti állapot jellemzője, s így már csak azért sem beszélhetünk etikai egoizmusról, mert a természeti állapotban még nem érvényesülnek az erkölcsi megkülönböztetések, s ennél fogva semmiféle erkölcsi predikátummal nem illethető az emberek magatartása.

## III.

Moore egoizmus-kritikája a *Principiá*ban csak áttételes és eklektikus értelem-ben platonikus. A platonizmushoz való korábbi kötődésével a *Principiá*ban részben szakított. A könyv 1993-as új kiadásának szerkesztője, Thomas Baldwin azt írja, hogy Moore 1898-ban feladta korábbi tételét, mely szerint „az ismert, tér-időbeli világ olyan jelenségek hálójá, amelyek az észleleteinket meghaladó örök valóságban vannak megalapozva”. Mindazonáltal „megőrzi korábbi idealizmusa egy maradványát azáltal, hogy egy kvázi platonikus elképzelést fogad el az értékekről, mely szerint ezek absztrakt tárgyak, amelyek leválnak az empirikus valóságról, de ugyanolyan valóságosak, mint bármely empirikus tárgy” (*Principia Ethica*, 66.§; Baldwin 1993. xii). A *Principiá*ban Moore „összekötötte antinaturalizmusát azzal a platonikus állásponttal, mely szerint a jóságot megillető alapvető igazságok, akárcsak az aritmetika igazságai, nem illetik meg a tér-időbeli léttel rendelkező dolgokat” (uo. xxi). Baldwin hozzáteszi, hogy Moore már itt is nyújtotta másfajta értelmezését annak a tételének, hogy a jóság nem „természetes” tulajdonság, s a későbbiekben nem a platonikus értelmezés mellett tartott ki.

Még ha az antinaturalista érv egyik fontos megfogalmazása platonikus jellegű is a *Principiá*ban, a „jó” platóni felfogása akkor sem egyeztethető össze a könyvben kifejtett állásponttal. Moore a naturalista elméletek mellett elutasítja a metafizikai etikákat műve IV. fejezetében, aminek Platón álláspontja is áldozatul esik.

A platonizmus maradványai mindazonáltal továbbra is felismerhetők a *Principia* különböző részeiben. A III. fejezet hedonizmus-kritikájának egyik érve szerint az élvezet valójában nem a vágyunk tárgya, hanem a vágyunk oka: a már elfogyasztott bor élvezete vezet a bor megkívánásához, nem pedig az az öröm, amit elfogyasztásától várunk (Moore 1903/1993. 42.§, 121). Ez gyenge érv, de emlékeztet Platónnak arra a sokkal jobb érvére, melyet a *Philébo*szban fogalmazott meg: eszerint a vágy nem a testben, hanem a lélekben keletkezik, a test csak átéli a hiányállapotot, de a lélek ad irányt neki korábbi élvezeteinek emléke alapján (Platón 2001. 34c–35d, 50–52). Később Moore egy oldalon át idézi a *Philébo*szból Szókratész azon fejtegetését, hogy értelem és emlékezet nélkül nem lehetséges élvezet (Platón 2001. 21a–d, 26–27). Vagyis a tudás nem választható el az élvezettől. Moore nem fogadja el az érvet, szerinte meg kell különböztetni az élvezetet az élvezet tudatától, de sem az élvezet, sem az élvezet tudata nem tekinthető az egyetlen jónak (Moore 1903/1993. 52.§, 139–141).

## IV.

A *Principia* III. fejezete az 58–63.§-ban tárgyalja az egoizmus problémáját. Ezen a tíz oldalon Moore megszokott precizitás-retorikája a kérdés kusza tárgyalásával párosul. Nem kísérletezem az itt felmerülő összes bonyodalom bemutatásával. Az 58.§-ban Moore az egoizmus doktrínájának két változatát különbözteti meg. Az első szerint, amelyet az egoizmus tulajdonképpeni tanításának nevez, „egyedül a saját örömöm jó”. A másik értelmezésben a saját örömöm előmozdítása kizárólag eszközként helyes. Bár Moore megkülönböztetés nélkül használja az egoizmus fogalmát, egyértelműen *etikai*, nem pedig pszichológiai egoizmusról beszél. Az első változat szerint tehát a saját örömöm végső célként jó, a második szerint csak eszközként. Paradox módon Moore szerint a második értelmezés írja elő, hogy mindig minden cselekedetünknek a saját örömünk előmozdítására kell irányulnia, s ezért ezt az interpretációt az egoizmusnak az altruizmus ellentétéként felfogott értelmezésének nevezi. Szerinte az első értelmezést gyakran úgy próbálják alátámasztani, hogy a második értelmezés mellett felhozott érveket hibásan az első értelmezés bizonyítására is alkalmasnak tartják. Ez számomra zavaros.

Moore fejtegetésének vannak egyéb elágazásai, de a következőkben az egoizmus-szal szembeni döntő érveire szorítok. Egoizmus-kritikájának tisztázását nehezíti, hogy az egoizmus első, avagy tulajdonképpeni jelentését Moore hibásan vezeti be, amennyiben – mint a fenti definícióból látszik – az *egoizmus* általános tételét azonosítja az egoizmus *hedonista* változatával. Ugyanezért a hibáért Sidgwicket joggal elmarasztalja:

Világos, hogy valójában az „egoizmus” név megfelelőbb módon alkalmazható egy olyan elméletre, mely szerint „a saját javam” az egyedüli jó, mint arra, hogy a saját örömöm az. Teljes mértékben egoista lehet valaki, még ha nem is hedonista. Az egoizmushoz legszorosabban kapcsolódó felfogást a „saját érdekem” kifejezés jelöli. Az egoista az az ember, aki szerint minden cselekedetének az a tendencia az egyetlen lehetséges és kielégítő igazolása, hogy saját érdekét előmozdítja. De a „saját javam” ezen koncepciója általában egyértelműen sokkal többet foglal magában, mint a saját örömet. [...] Amikor az egyszerű ember azt mondja, „az én saját érdekem”, akkor *nem* azt érti ezen, hogy „az én saját örömöm” – általában ezt nem is foglalja bele –, hanem azt érti, hogy a saját előmenetelem, a saját elismertségem, nagyobb jövedelem elérése stb. Az, hogy Sidgwick professzor nem vette ezt észre, és ahogyan megindokolja a tényt, hogy az antik *moralisták* nem azonosították „a saját érdekemet” a saját örömmel, az a „saját javammal” kapcsolatos azon zavarosságnak tulajdonítható, amire most rá fogok mutatni. Ezt a zavarosságot talán minden más moralistánál világosabban észlelte Platón (Moore 1903/1993. 59.§, 149–150).

Az *egoizmus tétele* tehát Moore domináns értelmezése szerint azt állítja, hogy „*a saját javam*” az *egyedüli jó*. E tétel cáfolatát nyújtja az 59.§ utolsó bekezdése. A cáfolat előzetes összefoglalása a következő: „A tulajdonképpeni egoizmus teljesen tarthatatlan, mivel önellentmondásos: nem veszi észre, hogy amikor valamit a saját javamnak nyilvánítok, akkor azt is kinyilvánítom, hogy a kérdéses dolog *abszolút értelemben jó*, vagy pedig egyáltalán nem jó” (Moore 1903/1993. 43). Ha pedig abszolút értelemben jó, akkor mindeni számára jó, s nem lehet az én saját, külön bejáratú javam. A részletesen kifejtett érv szerkezetét alább próbálom rekonstruálni.<sup>1</sup>

1. Mit jelent a „saját javam”, milyen értelemben lehet egy dolog jó *számomra*? Nyilvánvalóan csak az a dolog lehet az enyém, ami jó, nem pedig az a tény, hogy jó. A „saját javam” csak azt jelentheti, hogy amit megszerzek, jó, vagy pedig annak birtoklása nekem jó.
2. De magának a dolognak vagy a dolog birtoklásának *a jósága* nem lehet az enyém. Nem mondhatom, hogy „Az én javam az, hogy ezt én birtoklom.”
3. Ugyanez érvényes akkor is, ha ezt úgy értelmezzük, hogy „Én arról gondolom, hogy jó, hogy ezt birtoklom.” Ekkor ugyanis azt gondolom, hogy *egyszerűen* jó, hogy a dolog a birtokomban van, de nem az *én javam*.
4. Ha ezt úgy értelmezzük, hogy „e dolog általam való birtoklása az, amit *jónak gondolok*”, akkor is ugyanez érvényes, mivel *azt* gondolom, hogy a dolog általam való birtoklása *egyszerűen* jó, s ha ezt helyesen gondolom, akkor az, hogy a birtokomban van, egyszerűen *jó* és nem az *én javam*.

<sup>1</sup> E központi érvet egyetlen bekezdés tartalmazza. Az eredeti szöveg a következő: „What, then, is meant by ‘my own good’? In what sense can a thing be good *for me*? It is obvious, if we reflect, that the only thing which can belong to me, which can be *mine*, is something which is good, and not the fact that it is good. When therefore, I talk of anything I get as ‘my own good,’ I must mean either that the thing I get is good, or that my possessing it is good. In both cases it is only the thing or the possession of it which is *mine*, and not *the goodness* of that thing or that possession. There is no longer any meaning in attaching the ‘my’ to our predicate, and saying: The possession of this *by me* is *my* good. Even if we interpret this by ‘My possession of this is what *I* think good,’ the same still holds: for *what* I think is that my possession of it is good *simply*; and, if I think rightly, then the truth is that my possession of it *is* good simply – not, in any sense, *my* good; and, if I think wrongly, it is not good at all. In short, when I talk of a thing as ‘my own good’ all that I can mean is that something which will be exclusively mine, as my own pleasure is mine (whatever be the various senses of this relation denoted by ‘possession’), is also *good absolutely*; or rather that my possession of it is *good absolutely*. The *good* of it can in no possible sense be ‘private’ or belong to me; any more than a thing can *exist* privately or *for* one person only. The only reason I can have for aiming at ‘my own good,’ is that it is *good absolutely* that what I so call should belong to me – *good absolutely* that I should *have* something, which, if I have it, others cannot have. But if it is *good absolutely* that I should have it, then everyone else has as much reason for aiming at *my* having it, as I have myself. If, therefore, it is true of *any* single man’s ‘interest’ or ‘happiness’ that it ought to be his sole ultimate end, this can only mean that *that* man’s ‘interest’ or ‘happiness’ is *the sole good*, *the Universal Good*, and the only thing that anybody ought to aim at. What Egoism holds, therefore, is that *each* man’s happiness is the sole good – that a number of different things are *each* of them the only good thing there is – an absolute contradiction! No more complete and thorough refutation of any theory could be desired” (Moore 1903/1993. 150–151).

5. Röviden, ha egy dolog „az én saját javam”, ezen csak azt érthetem, hogy ami kizárólag az enyém, az *abszolút értelemben jó*, vagy inkább, hogy *abszolút értelemben jó*, hogy az én birtokom. *Jósága* nem lehet „privát”, nem tartozhat hozzám, mint ahogy egy dolog sem *létezhet* csak egy személy számára.
6. Csak azért törekedhetem „saját javam” elérésére, mert *abszolút értelemben jó*, hogy az enyém legyen; hogy *abszolút értelemben véve jó*, hogy azt birtokoljam, ami, ha enyém, másoké nem lehet. Ha viszont *abszolút értelemben jó*, hogy birtokoljam azt, ami ha enyém, másoké nem lehet, akkor mindenki másnak ugyanannyi oka van arra törekednie, hogy az *enyém* legyen, mint nekem.
7. Ha tehát *bármely* egyes ember „érdekére” vagy „boldogságára” igaz, hogy az kell legyen az ő egyedüli végső célja, akkor ez csak azt jelentheti, hogy *annak* az embernek az „érdeke” vagy „boldogsága” *az egyetlen jó*, az Egyetemes Jó, és az egyetlen dolog, amire bárkinek törekednie kéne.
8. Az egoizmus tehát azt vallja, hogy *mindegyik* ember boldogsága az egyedüli jó, hogy *mindegyiküknek* számos különböző dolog az egyetlen létező jó dolog – ez pedig abszolút ellentmondás.
9. Moore érvelése a tőle megszokott ambiciózus önminősítéssel zárul: „Ennél teljesebb és átfogóbb cáfolat egyetlen elmélet esetében sem kívánható.” Erről nem vagyok meggyőződve. Számomra ez az érvelés homályos. A következőkben megpróbálom két analógia segítségével világosabbá tenni.

## V.

Az egoizmus fenti értelmezésének és cáfolatának vannak egyértelműen platonikus áthallásai, de nem könnyű pontosítani őket. Moore érve nem kapcsolódik közvetlenül a jó ideájának platóni felfogásához, ami jelen esetben valahogy úgy hangzana, hogy minden, ami jó, csak részesedik a jó ideájából, tehát magát a végső jót senki sem teheti törekvései tárgyává. Ez pusztán lehetetlen, de nem paradoxon vagy önellentmondás, s nemcsak az etikai egoizmust ítéli kudarcra, hanem minden más következményetikát is (legalábbis annak moore-i kritériumai szerint). Ugyanakkor a moore-i érvelés – az ideaelmélethez hasonlóan – valamilyen részesedésméleti modellre épül. Úgy tűnik, mintha Moore – a modern közgazdaságtan szóhasználatával élve – közjóság típusúnak tekintene minden jót. A magánjavaktól eltérően, melyek használatából tulajdonosa másokat kizárhat, a közjavak esetében ez nem lehetséges. A jó levegő, a közegészségügyi ellátás, a tiszta utcák előnyeinek élvezetéből senki sem zárható ki, s az egyik felhasználó részesedése nem csökkenti mások részesedését (bár a felhasználók számának növekedésével – az eltérő típusú közjavak esetében eltérő mértékben – ez előfordulhat).

A közjavak elméletéhez hasonló, szintén platóni ihletésű érvet használ Szent Ágoston is *A szabad akaratról* II. könyvében. Isten létének bizonyítása során felteszi a következő kérdést Euodiusnak: „Vajon az én testi érzékelésem azonos-e a tiédde, vagy pedig az enyém csupán az enyém, a tiéd pedig csak a tiéd?” (Ágoston 1997. II/58, 99). Abban maradnak, hogy bár mindenkinek minden érzékszerve kizárólag az ő sajátja, és a belőlük fakadó érzéklet is kizárólag az övé, mégsem csak olyat érzékelünk velük, amit a másik nem, hanem érzékelhetjük velük egy és ugyanazon dolgot is, hiszen nem mondhatjuk, hogy ki-ki a saját napját vagy csillagait látja. „Ha tehát az én érzékem különbözik is a tiedtől, annak, amit látunk, nem kell szükségképpen különbözőnek lennie, hanem mindkettőnk számára ugyanaz az egy dolog a jelenvaló, és mindketten egyszerre látjuk” (uo. II/63, 100). Vannak azonban olyan testi dolgok, amelyeket kizárólag külön-külön érzékelünk, nem pedig közösen, mivel érzékelésükkor magunkba építjük és magunkévá változtatjuk őket. Ilyenek az ételek és italok, amelyekből senki más nem fogyaszthatja el ugyanazt a részt, mint én, csupán egy másikat. Ugyanez elmondható a levegő részecskéiről is, amelyeket orrunkon át beszívunk. A többi érzékelhető dolgot nem fogyasztjuk el és nem kebelezzük be érzékelésükkor, s így közösen érzékelni tudjuk őket, egy időben vagy egymás után, teljesen vagy részlegesen ugyanazt. „Ez a helyzet a fény, a hang és azon testek esetében, amelyeket megérintünk, de nem sértünk meg” (uo. II/76, 103).

Tehát világos, hogy az, amit nem változtatunk át, de azért testi érzékszerveinkkel érzékelünk, nem tartozik az érzékeinkhez, és azért lehet közös a számunkra, mert nem változtatjuk sajátunkká, hogy úgy mondjam, magántulajdonná. [...] Saját magántulajdon alatt itt azt értjük, ami kinek-kinek kizárólagosan a sajátja, amit ki-ki magában érzékel, és ami saját természetéhez tartozik. Közös vagy úgymond köztulajdon az, amit valamennyi érzékelő érzékel, anélkül hogy kárt tenne benne vagy átváltoztatná (uo. II/77–78, 103).

Sok olyan dolog van, amit minden értelmesen gondolkodó lény saját értelmével, de mégis közösen lát. Ilyen a szám lényege és igazsága. A számok törvénye és igazsága megváltoztathatatlan és megdönthetetlen, minden értelmes ember számára egyszerre látható. A Szentírás nem ok nélkül kapcsolja össze a bölcsességet és a számot. A bölcsesség nem más, mint az igazság, s az ember ebben ragadja meg a legfőbb jót. A más-más célok felé törekvő emberek mind a jót szeretnék elérni, s a rossz elől menekülni. Ha az ember akarata e közös és változhatatlan jón csügg, akkor meg tudja szerezni legfőbb javait és a boldog élet birtokába kerül. Mindenki boldog lesz, aki megszerzi és elnyeri a legfőbb jót (Ágoston 1997. II/79–199, 103–136).

A közjavak gazdasági elméletében nem jelent semmiféle paradoxont a magánjavak léte. Önellentmondás épp akkor lenne, ha feltételeznénk, hogy minden jó közjóság, és az egyéneknek nem lehetnek saját javaik. A magánjavak

és közjavak békésen megférnek egymás mellett, sőt előfeltételezik egymást. Ágostonnál más a helyzet: az ember számára a legfőbb személyes jót jelentő közös jóra való törekvés nem egyeztethető össze azzal, hogy az egyén a saját magánjára fordul. A saját magánjó és a megszerezhető valódi jó összeférhetetlen. Vagyis nála is megjelenik az egoizmus paradoxona, akárcsak Moore-nál. A magánjavak és közjavak szembeállítását természetesen csak részlegesen illik Ágoston elméletére, még ha ezek a saját szavai is, hiszen ebből a jellemzésből kimarad – ami a modern gazdaságelmélet számára eleve elfogadhatatlan –, hogy igazi közös jó csak egy van, a legfőbb, örök, egységes és állandó jó, amittől minden más dolog a részleges jószágát kapja.

## VI.

Az *Ethics* végén Moore újra kitér az *etikai egoizmus* problémájára, amelyet továbbra is megkülönböztetés nélkül, egyszerűen *egoizmusnak* nevez. Itteni elemzése sokkal világosabb, mint a korábbi, bár szintén elég extrém. Tartalmilag nem hasonlít a *Principiában* leírtakhoz. Itt két változatban definiálja a fogalmat. A gyengébb változat szerint az egoizmus azt állítja, hogy senki számára nem kötelező megtenni egy olyan cselekedetet, amelynek *összes* következménye a legjobb, de az őt személyesen érintő következményei nem azok. A cselekvő számára *helyes* azt a cselekvést választani, amelynek a *rá gyakorolt* összes hatása a legjobb, még akkor is, ha a cselekvés *abszolút összehatása* nem az. Vagyis soha senkinek sem kötelessége feláldoznia saját javát az általános jóért, de megteheti. Az erősebb változat szerint a cselekvőnek határozott *kötelessége*, hogy saját javát részesítse előnyben az általános jóval szemben. A cselekvőnek *mindig* határozott kötelessége azt tenni, ami *saját maga számára* a legjobb, még akkor is, ha a kérdéses cselekedetnek az egészre gyakorolt következményei nem a legjobbak (Moore 1912/1947. 141).

Moore itt önmagában nem értékeli az egoizmus elméletét, hanem csak abban a vonatkozásban, hogy vajon előfordulhat-e, hogy az általános jót leginkább előmozdító minden cselekvés *együttal* az egyén saját javát is a legjobban előmozdítja és viszont, s hogyan kell választani abban az esetben, ha nem ez a helyzet. Moore szerint nem ez a helyzet. Szerinte a saját javunk maximalizálását nem mindig biztosítják azok a cselekedetek, amelyek az egész világ számára biztosítják a jó maximumát, és ennél fogva gyakorlati fontosságú kérdés, hogy ilyen konfliktusok esetén mindig kötelességünk-e vagy jogunk-e a saját javunkat előnyben részesíteni az általános jóval szemben. Ez a kérdés Moore szerint nem dönthető el érvek segítségével. Ha valaki a kérdés fontolóra vétele után arra a következtetésre jut, hogy ilyen konfliktusok esetén soha nem kötelessége a saját javát feláldozni az általános jóért, s nem is helytelen elmulasztania, úgy lehetetlen bebizonyítani neki, hogy téved. De ugyanilyen lehetetlen bizonyíta-



ni azt is, hogy nem téved. Moore a maga részéről egyértelműnek tartja, hogy az illető téved. „Számomra teljesen magától értetődőnek tűnik, hogy mindig a kötelességünk kell legyen, hogy azt tegyük, ami a legjobb hatásokat eredményezi *az egész számára*, bármilyen rossz hatásai lehetnek is számunkra és bármilyen sok jót elveszíthetünk is általa mi magunk” (Moore 1912/1947. 143).

Az *Ethics*ben tehát Moore a korábbinál sokkal feszeesebben és pontosabban határozza meg az etikai egoizmus fogalmát, s korábbi álláspontjától eltérően nem tekinti önellentmondónak. Egyszerűen a maga részéről nem tartja elfogadhatónak. Meggyőződése mellett nem próbál érveket felhozni, sőt ilyen érveket szerinte nem is lehet megalkotni. Továbbá, az egoizmus tarthatatlanságát egyedül az utilitarizmussal szembeesítve fogalmazza meg, amelyet viszont az általa továbbra is feltételezett hedonizmusa miatt nem tud elfogadni, bár minden más tekintetben az egyedül helyes elméletnek tart. Az etikai egoizmussal szemben az univerzalista konzekvencializmus kizárólagos érvényességét deklarálja. Ez az utilitarizmus megkülönböztető jegye.

## IRODALOM

- Ágoston, Szent 1997. A szabad akaratról. Ford. Tar Ibolya. In *A boldog életről. A szabad akaratról*. Budapest, Európa. 43–210.
- Baldwin, Thomas 1993. Editor's Introduction. In G. E. Moore: *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press. Ix–xxxvii.
- Frankena, William K. 1973. *Ethics*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Harsanyi, John C. 1982. Morality and the Theory of Rational Behaviour. In Amartya Sen – Bernard Williams (szerk.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press. 39–62.
- Hobbes, Thomas 1651/1970. *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Kymlicka, Will 1990. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Moore, George Edward 1903/1993. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Moore, George Edward 1903/1981. *Principia Ethica*, I. fejezet: Az etika tárgya. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 51–105.
- Moore, George Edward 1912/1947. *Ethics*. London, Oxford University Press.
- Platón 2001. *Philéosz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, Atlantisz.
- Rawls, John 1971/1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Sidgwick, Henry 1907. *The Methods of Ethics*. London, Macmillan and Company.
- Williams, Bernard 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge/MA, Harvard University Press.



KELEMEN JÁNOS

## „Diligite iustitiam”: Dante: *Isteni Színháték, Paradicsom XVIII–XX*\*

I.

Dante teljes mértékben világos képet ad a túlvilág morális rendjéről, a bűnök és az erények hierarchiájáról. A morális rendnek tökéletesen megfelel a túlvilág három birodalmának geográfiai és kozmológiai struktúrája. Ez szabja meg az *Isteni színháték* narratív struktúráját is, így mindenekelőtt a túlvilági utazás stációit és az énekek s a bennük elbeszélte történetek egymásra következésének ritmusát.

De ez a minden ízében aprólékosan kidolgozott rendszer, a bűnök és erények Arisztotelésztől és a keresztény teológiából kölcsönzött precíz felosztása kimeríti-e Dante világát? Joggal feltételezzük, hogy van mögötte egy további rendező elv, egy mélyebb és eredendőbb összefüggés. Ebbe az összefüggésbe nyújt közvetlen bepillantást az a kép, amely a *Paradicsom* XVIII., XIX. és XX. énekében, a Sással való találkozás jelenetében tárul elénk.

A XVIII. énekben madárrajként felröppenő lelkek látványa fogadja a költőt, mely lelkek folyton újrarendeződve egy-egy aranyló fényben tündöklő betű formáját veszik fel, s összeolvasva őket a *Bölcsesség könyvének* első versét adják ki: DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM („Szeressétek az igazságosságot, ti, akik ítéltetek a föld fölött” – *Bölcs.*, 1,1). A vers utolsó (a TERRAM végén álló) „M” betűje egy ideig mozdulatlan marad, majd miután újabb fények szállnak rá, felül kidomborodva liliummá válik, végül pedig fokozatosan átrendeződve egy sas alakját veszi fel (XVIII. 94–113).

Az égen látható felirat és a sas képe mintegy látható jele annak, hogy „a mi igazságunk az égtől van” (XVIII. 116–117), vagyis hogy az igazságosság a maga elsődleges értelmében isteni természetű. A fogalom ebben az átfogó és elsődle-

\* Jelen írás rövidített változata *Paradiso XVIII–XX* című tanulmányomnak, mely eredetileg a *Letteratura italiana antica* című folyóiratban jelent meg (anno X, 2009, 525–539). Amikor nélkülözhetetlen figyelembe vennünk a szöveg pontos eredeti értelmét, az idézeteket szó szerinti prózai fordításban közlöm, felhasználva Szabadi Sándor prózai fordítását (Dante 2004). Azokban az esetekben, amikor az érveléshez elegendő a szöveg általános mondanivalójára hivatkozni, a költőiség megőrzése érdekében Babits Mihály klasszikus fordítását adom meg *Dante Összes Műveinek* a Magyar Helikonnál megjelent, Kardos Tibor által szerkesztett kiadás szerint (Kardos 1962).

ges értelemben szerepel a pokol feliratán, mely azt hirdeti, hogy Isten a pokol megteremtésével az igazságosság követelményének engedelmeskedett („nagy alkotóm vezette az igazság”, *Pokol*, III. 4). Más szóval: létrehozta azt a helyet, ahol a jutalmazás és büntetés disztributív igazságosságának elvét érvényesítve, a „fogat fogért” szabály szigorú betartásával, az elkövetett bűnök természetének és mértékének megfelelő büntetéssel sújtja a bűnösöket.

Dante ettől megkülönböztette egyrészt a törvényekben és törvénykönyvekben megtestesülő pozitív igazságosságot, másrészt az uralkodói erényként és politikai kategóriaként értett igazságosságot. Sőt azt is, amit ma társadalmi igazságosságnak vagy a társadalmi berendezkedés igazságos voltának nevezünk. Ez utóbbiról szól Martell Károly, amikor a társadalmi szervezet nélkülözhetetlenségét ecseteli, s azt bizonygatja, hogy az ember jóléte megköveteli, hogy ennek a rendnek a *polgára (cive)* legyen, s e renden belül mindenkinek meglegyen a maga helye, amelynek megfelelő tevékenységet folytat (*Paradicsom*, VIII. 115–120).

A Sas-epizódnak főként az uralkodói erény értelmében vett igazságosság a témája. A XVIII. és XIX. ének ezért elsősorban politikai énekként olvasandó, s a *Commedia* nagy történeti-politikai énekeinek a sorába illeszkedik, mint amilyen a *Paradicsom* Justinianus császárról szóló VI., illetve Martell Károlyról szóló VIII. éneke.

## II.

Könnyű felismerni, hogy az égi felirat utolsó „M”-je nem más, mint a földi monarchia monogramja, a belőle kirajzolódó sas pedig Róma sasa, melynek dicséretét korábban Justinianustól hallhattuk. Már Justinianus szavaiból is világossá vált, hogy a Sas egyszerre jelképe az impériumnak és az igazságosságnak, mert „nem követi híven a Sast, aki őt és az igazságot elválasztja egymástól” (VI. 104–105).

Dante sok helyen tudunkra adja, hogy igazi problémája az, hogy az egység és a harmónia, mely az isteni világrend sajátja, hogyan érvényesíthető a földön, az aktuális politikai viszonyok között. Az *egyeduralomban* például leszögezi, hogy „az emberi nem akkor hasonlít legnagyobb mértékben Istenhez, amikor a leginkább egységes” (Dante 1962b. I. viii. 410), ennek biztosítékát pedig az impériumban, a csak Istennek s nem a pápaságnak alárendelt császári hatalomban látja. Az igazságosság az impériumot megillető politikai hatalom gyakorlásában valósul meg, ezért bármely tett, amely a birodalom, a császári hatalom megosztásával jár együtt (mint például Constantinus adományozása Szilveszter pápának, aminek következtében Róma az Egyházé lett), nélkülöz minden jogalapot, hiszen a császári hivatal „feladata éppen az, hogy az emberi nemet egyesítse” (Dante 1962b. I. viii. 464). A Sas is, mint látni fogjuk, alapvetően ennek a paradicsomi jelenetekben megrajzolt, hőn áhított egységnek az allegóriája.

A Sas beszédének tartalmi-tematikus szempontból két súlypontja van. Az egyik Dante kétségének megválaszolása a Krisztust nem ismerő meg nem keresztelt jók túlvilági sorsát illetően (XIX. 67–90), a másik az igazságosság ellen vétők és az igazságosság terén érdemet szerzők negatív, illetve pozitív példáinak bemutatása. A negatív példák sorolása az éppen a pápai trónon ülő XXII. János-sal kezdődik (XVIII. 124–136), majd az igazságtalan királyok elleni invektíva következik (XIX. 106–148), akiknek tettei még a pogányokat is megdöbbenetik („Mit mond a perzsa, királyaitokra”, XIX. 112).

A pozitív példákat a Sas alkotórészeiként, mondhatni, testrészeiként megnevezett lelkek képviselik (XX. 31–72), vagyis Dávid, a Sas szeme, valamint öt másik lélek, akik a Sas szemöldökének ívét alkotják. (Vigyázat: a Sast profilból szemléljük, ezért csak egyik szeme látszik!) Az öt között két pogány is van, Traianus, a római császár és Ripheus, a trójai hős. Őket, eltekintve most annak különleges magyarázatától, hogy hogyan kerülhettek a mennybe, a költő – mint egy az előző invektívák folytatásaként – annak bizonyosságául állítja szembe a pápákkal és a keresztény királyokkal, hogy vannak pogányok, akik érdemesebbek lennének a kegyelemre, mint sok keresztény. („Sokan kiáltják majd: »Krisztus, Krisztus!«, akik a végítélet napján nem lesznek olyan közel hozzá, mint aki egyáltalán nem ismerte Krisztust”, XIX. 106–108.)

Az igaz lelkek csoportjával való találkozás felvet néhány kérdést, s mondandónk szempontjából talán egy fontos megfigyelésre is alkalmat ad. A kérdések közé tartozik, hogy a jelenetben van-e jelentősége a számoknak: a hatnak és az ötnek. Feltehetően van, hiszen a hatodik égben vagyunk, s a lelkek Dáviddal együtt hatan vannak. Az a tény pedig, hogy a Sas szemöldöke öt lélekből áll, túl sok további *ötössel* rímel. Hogy csak a legfontosabbakra utaljunk: az égi feliratot öt szó alkotja, s „az ötödik szó *M*-jéből” alakul ki a Sas. Vittorio Branca, aki más példákat is felhoz, emlékeztet arra, hogy az öt a mikrokozmosz központi száma, és az emberi tökéletesség szimbóluma (Branca 1966. 370). (Ennek megfelelően felelteti meg Dante a *Vendégségben*, Arisztotelészre hivatkozva, az értelemmel, vagyis a lélek legfelső képességével rendelkező embert az ötszögnek.)<sup>1</sup>

Ezek az összefüggések, ha a költői effektushoz, az emberi sorsok drámaiságának rajzához érdemben nem járulnak is hozzá, minden bizonnyal sűrűbbé teszik a jelentések Dante által szőtt hálóját. Így kimondhatjuk talán, hogy az igazságosság pozitív példái egyben az emberi tökéletesség megtestesülései, s a Jupiter ege az emberi tökéletességnek az ege. Az sem lehet véletlen, hogy az üdvözült pogányok, akik kivételképpen vannak a paradicsomban, éppen azok közül valók, akik a földön igazságosságukkal tűntek ki.

<sup>1</sup> Mivel eltávolítva belőle az értelmet, csak érzékelő lény marad, s nem lesz többé ember, ugyanúgy, ahogyan az ötszög utolsó szögét elvéve megszűnik az ötszög, s csak négyszög marad (Dante 1962c. IV. vii. 284).

Amit a fentiek mellett érdemes megfigyelnünk, az egyrészt az, hogy ellentétben azokkal a tipikus szituációkkal, melyekben a túlvilág lakóival való találkozások lezajlanak, a költő ezúttal csak a Sással folytat párbeszédet. Márpedig a Sas (ellentétben alkotórészeivel, melyek egy-egy valaha élt földi ember lelkét képviselik) nem *egyetlen* önmagában megálló lény, amelynek abszolút értelemben saját léte volna, hanem ha tetszik: rajz, vagy ha tetszik: látszat – sok önálló alkotórész konfigurációja, akár egy csillagkép. Másrészt a lelkek, amelyek a Sast alkotják, vagy amelyeket a Sas csőre külön is megnevez, a konfigurációban elfoglalt helyüknél fogva maguk sem *különálló* egyedek. Ezt az a jelző is nagyon jól kifejezi, mellyel a XIX. ének első terzinájában illeti őket a költő: „l’anime conserte”.<sup>2</sup> Vagyis nincsenek *individualizálva*, bármennyire is jelezve van némelyikük története. Ebben alighanem annak a fogalomnak a képi megfelelőjét kell látnunk, melyet Dante az igazságosságról, vagy az igazságosság végső alapjáról alkotott. A későbbiekben erre visszatérünk.

Előbb azonban meg kell vizsgálnunk Dante kételyét, mely a XIX. ének központi témája, és a Sas arra adott válaszát.

### III.

Rögtön azután, hogy szárnyait kinyitva a Sas teljes egészében alakot öltött és elkezdett beszélni, Dante közbevág, és a korábbi énekekből megszokott bevezetéseket mellőzve, sőt Beatricét is megkerülve, egyenesen a Sashoz, pontosabban a Sast alkotó lelkekhez fordul kérdésével (XIX. 25–33):

Oldjátok meg [...] hosszú börtöm,  
mely oly soká tartott éhségben engem,  
mert táplálékot nem talált a földön!

[...]

S tudjátok, mily vágy gyötör, hogy ihassák  
füleim a szót, és hogy mint harapja  
lelkem’ a kétely; mert már régen az rág.<sup>3</sup>

Feltűnő, hogy a korábbi epizódok megszokott rítusával ellentétben Dante ezúttal ki sem kéri Beatrice véleményét, sőt hölgyére rá sem pillant. A Jupiter éneknek szentelt teljes három énekben a Hölgy mintha ott se lenne. Narratív síkon

<sup>2</sup> „Egybegyűlt”, „egybesereglett”, de inkább: „egyesült” lelkek. Azt hiszem, nem túloz Babits, amikor a kifejezést „a lelkek testvérseregeként” fordítja.

<sup>3</sup> Babits fordítása, főleg az első terzináé, csaknem szó szerinti. Tegyük hozzá: egy kicsit később a Sas is visszautal arra, hogy a költő „oly gyakran tett fel kérdést az élő igazságról” (XIX. 68–69). Meg kell jegyezni, Babits fordítása itt is telitalálat, bár túlfordításnak látszik: „amitől lelked gyöttri sűrű kétség.”

tehát szembeszökő a törés az elbeszélés megszokott menetéhez képest, mégsem vonta magára a kommentárok figyelmét. Szinte egyedüli kivétel Chimenz, aki feltette a kérdést, vajon Beatrice háttérbe szorulása nem hordoz-e valamilyen „rejtett jelentést” (Chimenz 1970. 395). Chimenz, néhány ironikus megjegyzéstől sem kímélve a mindenre magyarázatot kereső dantistákat, tagadta, hogy további mély értelmet kellene itt feltételeznünk. Arra hivatkozott, hogy egyszer-egyszer Dante is követhetett el hibát, s megfedkezhetett arról a szabályról, melyet önmaga számára állított fel, vagyis hogy énekről énekre tiszteletet tegye Beatricének. Nyilván így van, ám ennél többet mondhatunk. Beatrice távolléte ugyanis lehetővé teszi, hogy ne kelljen az adott témával kapcsolatban valamilyen kommentárt vagy eszmefuttatást a szájába adni. Ha ugyanis a Hölgy a Jupiter egében is megszólalna, elkerülhetetlenné válna, hogy állást foglaljon, netán kimondja a végső szentenciát az igazságosság kérdésében, s egyetértésével pecsételje meg mindazt, amit majd a Sastól fogunk hallani. Márpedig Dante önkínzó kételyét pontosan az a korának szellemét híven tükröző, „hivatalos” elmélet okozza, melyet a Sas intelmei foglalnak magukban.

A magam részéről éppen ezért nehezen tartom hihetőnek, hogy Dante feledékenységéből nem juttatja szóhoz Beatricét, legföljebb egyfajta freudi értelemben vett elfojtást ír nek a számlájára, aminek segítségével elleplezi a meggyőző és megnyugtató válasz hiányát. Beatrice némasága nemcsak annak a jele, hogy – mint Chimenz is elismeri – Dantét a kétely oly régen s oly mértékben nyomasztja, hogy türelmét veszítve fordul rögtön a Sashoz, hanem ugyanolyan mértékben annak is a tükröződése, hogy az igazságosságra vonatkozó kérdést lezáratlannak s talán lezárhatatlannak tartja.

A kérdés, mely alapvetően érinti az igazságosság eszméjét, a Sas csőréből így hangzik (XIX. 70–78):

ha kérded: „Kit az Indus messze partja  
szült, ahol senki a Krisztust valóban  
nem mondja, írja, olvassa, se hallja:  
minden szándéka s minden tette jóban  
fárad, amennyi látást nyert az Égtül  
és nincsen vétke példában, és szóban:  
hitetlen hal meg s kereszt vize nélkül:  
hol az igazság, mely őt elítélje?  
S ha ő hitetlen, hogy róhatni vétkül?”

Válaszában a Sas megerősíti (XIX. 103–105), hogy aki önhibáján kívül, Krisztust nem ismerve, „hitetlenül” és „kereszt vize nélkül” halt meg, az soha nem jutott fel, és soha nem juthat fel a mennybe, akár Krisztus előtt, akár ő utána élt:

[...] Nem járt e magasban  
 előbb vagy utóbb, mint meghalt a Krisztus,  
 csak aki hitt őbenne, az Igazban.

Ugyanezt Dante *Az egyeduralomban* is leszögezi, hozzátéve, hogy a hit segítségével kell ahhoz, hogy megértsük és elfogadjuk a Krisztust nem ismerők kizárását az üdvözült lelkek sorából, hiszen ezt az ítéletet az ész a maga korlátai között nem tekintheti igazságosnak:

senki, bár rendelkezék az összes erkölcsi és intellektuális erényekkel s legyen bár tökéletes természetes hajlamai és cselekedetei szerint, hit nélkül nem üdvözülhet, minthogy sohasem hallott Krisztusról. Ezt ugyanis az emberi értelem önmagában igazságosnak belátni nem képes, csupán a hit segítségével (Dante 1962b. II. vii. 438).

Nyilvánvaló, hogy az a fajta hit, mely ebben a passzusban (s persze nagyon sok más helyen) korigálja az értelmet, s átlépi annak korlátait, nem más, mint a *vallási* hit. Itt kell azonban megjegyeznünk, hogy van néhány szöveghely, mely azt a benyomást kelti, mintha Dante az értelem korlátairól szólva nem az értelem alárendelt voltára és a hit elsőbbségére vonatkozó szokásos tézist ismételné meg, hanem úgyszólván felfedez egy ennél jóval általánosabb problémát: a megértés, az elfogadás és az igaznak hívés közti összefüggés egészen modernül hangzó problémáját. Ilyen szöveghely a következő:

Látom, hogy amit mondtam, elhiszed te,  
 mert én mondom; de meg nem érti elméd,  
 s így van, bár tudva, mégis ködbe fedve.  
 Úgy teszel, mintha nevét megfigyelnéd  
 valaminek jól; de a név nem önt fényt  
 mivoltára: s így magyarázni kell még.<sup>4</sup>

A Sas szavait – a Sasét, aki persze a Birodalom jelképeként a földi igazságosság képviselője – úgy értelmezhetjük, hogy amennyiben elfogadjuk és elhiszük valakinek, akinek a tekintélyében megbízunk, hogy a dolog így és így áll, az még önmagában véve nem jelenti a dolog megértését. A hit forrása – vagy jobban mondva a *belief* értelmében vett „hívés” forrása – ebben az esetben csupán a tekintély, s nem az önálló mérlegelésen alapuló belátás. Pusztá verbális tudásról

<sup>4</sup> *Io veggio che tu credi queste cose | perch' io le dico, ma non vedi come; | sí che, se non credute, sono ascose. | Fai come quei che la cosa per nome | apprende ben, ma la sua quiditate | veder non può se altri non la prome.* („Látom, hogy csak azért hiszed el ezeket a dolgokat, melyeket mondom neked, mert én mondom őket, habár nem érted mikéntjüket; ezért ha hiszed is őket, igazságuk rejtve van előtted. Úgy teszel, mint aki nevééről jól megtanul egy dolgot, de nem tudja megismerni annak mibenlétét [quiditate], ha azt valaki meg nem magyarázza”, XX. 88–93).

van szó, vagyis arról, hogy ismerjük ugyan a dolgok nevét, de nem ismerjük magukat a dolgokat (azok „lényegét” vagy „mibenlétét”).

A Sas szavainak háttérében felsejlik a hit két fogalma, a „hinni” két logikája közti különbség, mégpedig a „valami-*ben* hinni” és a „valami-*t* hinni” (valami-*t* elhinni) közti distinkció. Az előbbi a teljes elkötelezettséget, az elfogadott nézetek felülvizsgálását kizáró meggyőződést (az ítélet „inkorrigibilitását”), vagyis a hit vallási formáját jelenti, az utóbbi pedig a *vélekedést*, melyet a tekintélyvel alapján átvehetünk másoktól, de az érzéki tapasztalat és az értelmi következtetés segítségével magunk is kialakíthatunk vagy alátámaszthatunk. Világos, hogy a distinkció pusztá léte más megvilágításba helyezi a hit és tudás viszonyának azt a felfogását, melyen Dante műve – annak narratív struktúrája és filozófiai-teológiai tartalma – alapszik. Ezen az úton, mely a távoli jövőben az újkori ismeretelmélet alapvető problémáihoz vezet el, természetesen nem haladhatunk tovább, hiszen – mint láttuk – Dante is inkább csak egy sejtést fogalmaz meg, amire alapozva aztán nem tesz fel újabb kérdéseket.

Visszatérve az epizód fő kérdésköréhez, le kell szögezni: a pogányokra vonatkozó szigorú törvény alól nincs kivétel. Még Traianus és Ripheus mennybemenetele sem tekinthető annak. Tulajdonképpen ők sem „pogányként haltak meg, hanem mint keresztények” (XX. 103–104). Traianust ugyanis, Nagy Gergely imáját meghallgatva, Isten egy rövid időre feltámasztotta. A római császárnak így alkalma nyílt arra, hogy – mint Tamás írja – „elnyerje a bűnbocsánat és következésképpen a büntetéstől való mentesség kegyelmét”, s második halála után<sup>5</sup> már ebben az állapotban jusson a mennybe. Tamás hozzáfűzte, s ez Dante számára nyilván mérvadó volt, hogy a példából nem következik, hogy „általában is ez a kárhozottakért való közbenjárás eredménye, hiszen a dolgok legtöbbször, az általános törvénnyel összhangban, eltérően történnek attól, mint ami különleges esetekben és privilégiumként van megengedve” (Saint Thomas 1984. III. *Supplementum Tertiae Partis*. Qu. 71. Art. 5).<sup>6</sup>

Ami viszont Ripheust illeti, az ő esetében a Krisztus előtti, „implicit” hit csodájáról kell beszélnünk. Ő azért vált érdemessé arra, hogy Krisztus kereszthalála után a pokolból a mennybe költözzön, mert különleges kegy folytán előre megsejthette a megváltást, s közvetlenül beléplántálódott a három teológiai erény, melyeknek birtoklása pótolja a keresztséget.<sup>7</sup> Alakjának megformálásához az *Aeneis* néhány soros epizódja szolgált forrásul, ahol a Trója pusztulásakor odavesztett hősök között bukkan fel. Dante nyilván azért jelölte ki helyét az igaz lelkek között a mennyben, mert Vergilius úgy jellemezte, mint „a jog s az igazság minden teucrok közt legtiszteltebb daliáját” (*iustissimus unus qui fuit in Teucris et servantissimus aequi*; *Aeneis* II. 426–427. Vergilius 1984b. 144).

<sup>5</sup> „[M]ásodik halálakor már méltó volt arra, hogy erre a boldogságra jusson” (XX. 116–117).

<sup>6</sup> Más, régebbi kiadások szerint: Qu. 74.

<sup>7</sup> XX. 127–129.

Ripheus, akárcsak Traianus, kivétel a szabály alól: érdeme az, hogy pogány volta ellenére előre ki lett szemelve a kegyelemre. Dante jól tudja, hogy mind a szabály alóli kivételeket, mind a szabályt, amely kizárja az ártatlanokat és érnyeseket a paradicsomból, lehetetlen racionálisan összeegyeztetni az igazságosság követelményével. Ezt a megszokott módon az értelem elégtelenségével indokolja. Értelmek – mondja a Sas – „csak annyira hatol be az örök igazságba, mint amennyit szemetek lát a tenger mélyéből” (XIX. 58–60). Minden további próbálkozás, hogy ezt a titkot megértsük, nemcsak fölösleges, hanem kárhozattandó, mert hiszen – s itt a Sas hangja ellentmondást nem tűrően a *Rómaiaknak írt levél*ből vett figyelmeztetést visszhangozza – kik is vagyunk mi, hogy minderről ítéletet alkossunk?<sup>8</sup> („De hát, ki vagy te, aki ítélkezni merészelsz?”, XIX. 79–80).

A hit fényében az igazságosságot azonosnak kell tekintenünk Isten akaratával: „az ős-akarat önmagában jó, és sohasem kevesebb önmagánál, ami a legfőbb jó. Mindaz igazságos, és csak az igazságos, ami összhangban van vele; a teremtett jó nem korlátozza őt, mert amit magából kisugározva okoz, az a jó” (XIX. 86–90).

Látjuk: azon két alternatíva közül, hogy Isten azért akar valamit, mert az a valami természete szerint jó és igazságos, illetve valami azért jó és igazságos, mert azt Isten akarja, a Sas félreérthetetlenül a második lehetőségre apellál. Igazságos, hogy akik nincsenek megkeresztelve, legyenek bármennyire is büntelenek és érdemdúsak, nem juthatnak a mennybe, mégpedig pontosan azért igazságos, mert Isten így akarja.

Formálisan ez a válasz Dante kérdésére.

A válasz nem tartalmaz semmi újat, hiszen már a *limbus*ban, a pokol tornácán tartózkodó lelkek is, akikkel a *Pokol* IV. énekében találkozunk, azért vannak e különleges helyen, mert (mint maga Vergilius, aki szintén „tagja e seregnek”, IV. 38–39) büntelenek ugyan, de „Istent nem törvény szerint imádták”. Sőt, Vergilius már előbb, a *Pokol* első énekében (I. 124–126), a Dantéval való találkozás első pillanatában tisztázza, hogy e fogyatékosok okán az előttük álló utazás során csak a túlvilág első két birodalmában tarthat vele, s nem kísérheti őt a paradicsomba:

Mert a Császár, kinek fenn áll hatalma,  
általam (mert törvénye ellen éltem)  
nem engedi, hogy nyílna birodalma.

A IV. énekben aztán Vergilius részletesen elmagyarázza, hogy a Krisztus előtt születettek közül, Ádámot és néhány más ótestamentumi személyt nem számítva, „teremtett lélek nem jutott a kegybe” (IV. 63). Nincs ami a hit hiányát, ön-

<sup>8</sup> „Ember ki vagy te, hogy vitába szállsz az Istennel?” (Róm, 9, 20).



hibájukon kívüli fogyatékoságukat jóvátegye: mert „érdemük mind megtörik e hiányon” (IV. 36).

De a Sas szavait éppen ez az előzmény helyezi különleges megvilágításba, vagyis az a tény, hogy Dante egy már korábban végiggondolt és lezártnak látszó kérdést vesz elő. Hogy erre megint visszatér,<sup>9</sup> azt mutatja, hogy morálisan nyugtalanítóan tartotta a lelkek egész kategóriájának megfosztását az üdvözüléstől. Nem tudott végleg napirendre térni afölött, amit mi diszkriminációnak neveznénk, s ami valójában is az volt: a középkori életben megszokott diszkriminációk égi tükörképe (*Pokol*, IV. 43–45).

Arról, hogy mindez nem elvont teológiai kérdés volt a számára, hanem valóban kínzó morális probléma, a Sas-epizód több helye ugyancsak tanúbizonyságot tesz, hiszen láttuk: a Sashoz, illetve a Sas részeihez fordulva a költő még mindig arról a csillapítatlan éhségről beszél, melyet kétségének megoldatlansága kelt benne a megnyugtató válasz iránt.

A Sas formálisan megválaszolja kérdését, ám valójában csak azt sulykolja, aminek már a pokol tornácán is világossá kellett válnia: Isten úgy akarja, hogy a nem megkereszteltek ne üdvözüljenek. Ez a mi szemünkben természetesen csak látszata a válasznak, ami legföljebb a kérdező megnyugvását vagy meggyőzését szolgálja, s nem azt, hogy megmagyarázza és racionálisan elfogadhatóvá tegye a kirekesztő ítélet igazságos voltát.

Egy költői mű esztétikai értéke, „művészi igazsága” természetesen nem abban áll, hogy a logikai bizonyítás kritériumaival mérhető racionális választ tud adni elvont fogalmakban megfogalmazott teológiai vagy filozófiai kérdésekre. S Danténak, a költőnek nem is vethető szemére, hogy kérdésére nincs ilyen válasza. Ezzel szemben annál inkább érdeme, hogy – ami nem volt nyilvánvaló a maga korában – újra és újra kimondja azt a kételyt és zavarodottságot, melyet egy könnyen elfogadhatónak látszó, a hit szempontjából pedig minden további nélkül elfogadandó teológiai tétel kelt benne. Mert hiszen mindenképpen hangsúlyoznunk kell, hogy az érdeemes lelkek egy egész csoportjának a kirekesztése a paradicsomból annyit tesz, mint az emberiség egy részét kivonni a jutalmazó igazságosság hatálya alól, melyet másfelől csakis egyetemesnek szabadna elgondolnunk. Ahogyan *Az egyeduralomban* explicite megfogalmazott averroista ihletésű tanítás szerint ugyancsak egyetemesnek kell elgondolnunk a „potenciális értelmet”, illetve „a *potenciális értelem* révén felfogó létet”, azt a legsajátabb képességét az emberiségnek, melyet létezésének céljaként kell ki-

<sup>9</sup> Egyébként nem először és nem utoljára tér erre vissza. Vergiliusnak szinte állandó jelzője, hogy nem volt vétke, csak az, hogy nem volt keresztény: „Vergiliusz vagyok; s hogy el ne nyerjem / a mennyet, csak hitem hiánya volt ok.” (*Purgatórium*, VII. 7–8); „Lakom azokkal, kik az első Hármát / erényekből nem öltözték magukra, / bár büntelen hordták a többi jármot.” (Vagyis míg a teológiai erényeket nélkülözte, követte az összes kardinális erényt [*Purgatórium*, VII. 34–36].) S a *Paradicsom* XXXII. énekében az egész mű elméleti-teológiai vonulata ennek a problémának a taglalásával zárul, immár száraz, doktriner formában.

bontakoztatnia. Az egyetemességnek ez az eszméje ellentmondásban van az üdvözülés diszkriminatív felfogásával. Ráadásul ellentmondásban van magával az *Isteni színjáték* alapeszméjével és kiinduló hipotézisével, amely szerint a mű tárgya, allegorikus értelemben, az ember *mint olyan* megítélése az igazságosság mércéje szerint. Vagy ahogyan a Can Grande della Scalához írt levélben olvashatjuk, a mű tárgya: „az ember, amint érdemeket szerezve vagy érdemtelenül, szabad akaratának megfelelően, a jutalmazó vagy büntető igazságosság alá van vetve” (Dante 1962d. 511).

Dante tudatában volt annak a feszültségnek és repedésnek, melyet kételye a művét hordozó egész gondolati rendszer alapjaiban támaszt. S talán a túlinterpretáció veszélye nélkül azt is mondhatjuk, hogy tudatában volt, legalábbis a szöveg „ideális szerzője” tudatában van annak az ellentmondásnak, amely az egész emberiség céljának egyetemessége és az üdvözülés korlátozottsága között kétségtelenül fennáll. De ugyanakkor éppen ez a feszültség az egyik oka és magyarázata annak, hogy az *Isteni színjáték*nak korokon túlmutató üzenete van.

#### IV.

A fentiekből is kiviláglik, hogy strukturálisan és tematikailag (vagyis a filozófiai-teológiai problematika szempontjából), de talán még költőileg is szoros összefüggés van a Jupiter egének szentelt énekek és a pokol tornácán játszódó jelenet között. Ezen a ponton érdemes egy rövid kitérőt tennünk.

A két epizód közötti strukturális összefüggés az, hogy a „teológiai regény” cselekményében előre haladván mindkét esetben olyan pontra jutunk, ahol maga a helyszín készlet arra, hogy megálljunk a jó és erényes hitetlenek problémáján elmélkedni. A filozófiai-teológiai probléma az igaz lelkek egében az, hogy miképpen lehetséges, hogy az érdem nem kapja meg *jutalmát*; a pokol tornácán pedig az, hogy miképpen lehetséges, hogy a lelkeknek minden érdemük ellenére, önhibájukon kívüli okból *bűnhődniük* kell (még ha igen enyhe formában is: egy hiány formájában, s nem egy pozitív büntetés súlya alatt). A két ellenkező előjelű probléma szimmetrikusnak látszik, s költőileg hasonló következménnyel jár, hiszen mindkét esetben drámai ellentét keletkezik a hit – melynek parancsa előtt a költőnek meg kell hajolnia, és meg is hajol –, valamint az ész között, mely nem látja be annak az igazságos voltát, amit a hit elfogadni parancsol. S túl ezen, az emberi sorsok, melyeket az érdemes hitetlenek példái élénk tárnak, a szemlélőből mélyen átélt együttérzést váltanak ki, ami a hit és az ész ellentétét a hit és az emberiség konfliktusává tágítja ki.

Ám a Jupiter egében és a pokol tornácán felmerülő kérdés mégsem teljesen szimmetrikus. A limbusnak témánk szempontjából éppen az kölcsönöz jelentőséget, hogy Dante közbülső helynek tekinti a pokolbeli bűnhődés és a paradisi boldogság világa között. Vagyis – ellentétben a jó és a rossz, az erény és

a bűn órá is jellemző dichotóm szembeállításával – egy sajátos feloldás, egyfajta „harmadik út” lehetőségét látja benne, mely bizonyos mértékig enyhíti a kínzó dilemmák szorítását. A „kín nélküli fájdalom” (IV. 28) világa ez, ahol a lelkek „reménytelen kívánságban” (IV. 42) élnek, vagyis kielégítetlenül vágyakoznak az istenlátás állapotára.

Vessük közbe: Dante limbusának két előzménye van.<sup>10</sup> Az egyik a Lukács 16, 22-ig („Ábrahám kebele”) visszavezethető teológiai tanítás a pokol legfelső pereméről, melynek egyik részét a keresztény teológusok az eljövendő Krisztusban hívő, majd Krisztus eljövetele után a mennybe ragadott igaz zsidóknak („limbus Patrum”), másik részét a meg nem keresztelt gyermekeknek („limbus puerorum”) tartották fenn. A másik előzményt az elíziumi mezők vergiliusi leírása jelenti az *Aeneis* VI. énekében, mely a Dante-filológia sokszor ismételt megállapítása szerint döntően befolyásolta a költő elképzelését, ami már önmagában is meglepő újításnak hat. Dante limbusában ugyanis – ellentétben az összes mérvadó teológus véleményével, de Vergiliusszal egybehangzóan – gyermekeken kívül felnőttek is vannak („gyermek, asszony, férfi volt tömérdek”, *Pokol*, IV. 29). Sőt: egyesek – a nagy szellemek – abban a külön kegyben részesülnek, hogy lelkük fényével bevilágítva a pokol éjszakájába, egy „nemes kastélyban” folytathassák magasztos témákról szóló eszmecseréiket. S nemcsak a görög-római antikvitás nagyjai találhatók itt, hanem néhány Krisztus után tevékenykedő mohamedán is, mint a tudós Avicenna és Averroes, vagy mint a harcok Saladin, aki egyenesen Jeruzsálemnek volt a meghódítója! Mind az elíziumi mezők vergiliusi mintájának átvétele, mind a *limbus* benépesítése nagy lelkületű pogányokkal: radikális szakítás a teológia egész hagyományával, beleértve Dante korának teológiai felfogását. Sokatmondó tény, hogy a 19. századig nem volt egyetlen kommentátor sem, aki a *limbus* lakóit illetően ne határozta volna el magát Dantétól.

A Sas szavai a Jupiter egében és Vergilius szavai a pokol tornácán a lényegyet tekintve egybecsengenek: pogányok számára nincs üdvözülés, mert az eredeti bűn súlya éppúgy nyomasztja őket, mint bárki mást, s a keresztség híján nem kaphatnak feloldozást. Ám igazságérzetünk sérülésére a pokol tornácának tanúsága szerint van némi gyógyír: a nagy lelkek nem osztoznak azoknak a sorsában, akik valóban bűnösök, s önhibájukból vannak a pokolban. Nem az utóbbiakra szabott fizikai kínok, hanem lelki kínok gyötrik őket. Értelmünket és igazságérzetünket persze ez sem elégíti ki, s nemcsak a mai olvasóét, hanem az egykori túlvilági utazóét sem. Dantéból már a pokol tornácán látottak is kiváltják azt a döbbenetet (*Pokol*, IV. 43–45), mely a Sashoz intézett szavainak alaptónusát adja:

<sup>10</sup> A dantei limbussal összefüggő problémák kiváló elemzését nyújtja Padoan 1987b.

Szava szívemet szorítva kinozta,  
látva kivált, hogy hány nagy kincső szellem  
lebeg e tornácban, reményefosztva.<sup>11</sup>

V.

Térjünk vissza a Sas és az őt alkotó lelkek viszonyához! Azt láttuk, hogy a lelkek, még ha közülük néhány meg is van nevezve, nem *individualizáltak*, bizonyos értelemben csak a Sas viselkedik önálló és elkülönült létezőként, hiszen csak *ő beszél*. A szavakat, melyeket kiejt, a lelkek ugyan egyszerre mondják, de ezek úgy hangzanak, mintha egyedül *ő* szólalna meg. Az interpretáció metanyelvén úgy fejezhetjük ki magunkat, hogy a lelkek által külön-külön produkált, sok-sok egymásba olvadó hang egyetlen beszédaktus hangzó szubsztanciáját alkotja, amely beszédaktusnak a Sas a végrehajtója, cselekvő szubjektuma. A részek összeolvadnak az *egészben*. Ezt kiválóan érzékeltetik azok a különféle érzéki tapasztalatokból merített hasonlatok, melyek bevezetik a költő kérdését a Sashoz:

Mint sok parázból csak egy meleg árad,  
úgy itt e képnek a sok szerelemből  
*egy* dala gyúlt csak, mely lelkembe szállott.  
„Örök virágok az örök Örömből!  
Kiknek illata” (szómat én így öltöm)  
„ezerből egy lesz, s egyként lehelem föl.”<sup>12</sup>

Az így létrejövő egységnek van egy egészen figyelemreméltó grammatikai jele a névmások használatában: „láttam és hallottam, hogy beszél a csőr, s hangjából *mi* és *mienk* hallatszik, miközben *én*-t és *enyémet*-et gondol” (XIX. 10–12).<sup>13</sup> Pél-

<sup>11</sup> Gran duol mi prese al cor quando lo 'ntesi,  
però che gente di molto valore  
conobbi ch 'n quel limbo eran sospesi.

<sup>12</sup> Cosí un sol calor di molte brage  
si fa sentir, come di molti amori  
usciva solo un suon di quella image  
ond'io appresso: „O perpetui fiori  
de l'eterna letizia, che pur uno  
parer mi fate tutti vostri odori” (XIX. 19–24).

<sup>13</sup> ch'io vidi e anche udi' parlar lo rostro,  
e sonar ne la voce e „io” e „mio”,  
quand'era nel concetto e „noi” e „nostro”.

Babitsnál:

Mert láttam s hallám csőrét nyitni, mintha  
beszélne – *s minket* és *mienket* értett,  
mikor az *ént* és az *enyémet* mondta.

dánkban az egyes szám első személyű és a többes szám első személyű személyes névmások referenciálisan azonosak, amit megerősít az egyes és többes számú birtokos névmások hasonló felcserélhetősége. Dante ebben igen eredeti nyelvi eszközt talált annak érzékeltetésére, hogy a Sas „én”-jében a sokaság vagy a közösség „mi”-je egyesül. A Sas „én”-je, mondhatni, „kollektív szubjektumként” viselkedik.

Néhány további kulcsfontosságú helyen hasonló összefüggést figyelhetünk meg a névmások egyes szám első és többes szám első személyű alakjai között. Ilyen hely a *Pokol incipitje*, melynek szó szerinti magyar fordítása ezt az összefüggést csak erőltetetten adja vissza: „Élet-ünk útjának felén sűrű erdőben találtam *magam*...” (vagy: „eszméltem *magamra*”, *Pokol*, I. 1–2). Az eredeti szövegben viszont könnyen felismerhető, hogy az egyes szám első személyű visszaható névmás (*mi* ritrovai) és a többes szám első személyű birtokos névmás (*nostra* vita) kétszeresen is ugyanarra a szubjektumra utal: egyrészt a beszélőre, másrészt az egész emberiségre, melyet a költő a túlvilágon képvisel:

Nel mezzo del cammin di nostra vita<sup>14</sup>  
 mi ritrovai per una selva oscura,  
 ché la diritta via era smarrita.

Kézenfekvő, hogy a kollektív szubjektivitásnak az a koncepciója, melyet képszerűen a Sas jelenít meg, lélekkilozófiailag is értelmezhető, hiszen felidézi *Az egyeduralomban* kifejtett elméletet a „potenciális értelemről”. „A *potenciális értelem* révén felfogó lét” különbözteti meg az embert az összes többi lénytől. Mivel az egyes emberben vagy az emberek bármely részkezőségében a potenciális értelem nem juthat teljesen érvényre, szükség van arra, „hogy az emberi nemnek meglegyen az a sokasága, amelynek révén egész képessége valóra válhat” (Dante 1962b. I. iii. 406). Ez a sokaság pedig csakis „az emberi nem egyetemessége”, azaz „az összességében tekintett emberi nem” lehet, melyet éppenséggel a Sas példája nyomán egy sajátos realitással bíró kollektív szubjektumnak kell elképzelnünk. Az összesség *saját* rá jellemző tevékenysége révén valósítja meg „a *potenciális értelem* egész képességét” (Dante 1962b. I. iii. 407). A költő itt nyilvánvalóan elsőbbséget tulajdonít az összességnek az egyénnel és az egésznek a résszel szemben. Anélkül, hogy „averroizmusának”<sup>15</sup> sokat vitatott kérdésével foglalkozni tudnánk, érdemes megjegyezni, hogy a *nem* elsőbbségét valló különféle nézetek évszázadokkal későbbi változatait, melyek legnagyobb példája a német idealizmus lesz, nemcsak úgy jellemzik majd, hogy a „totalitás

<sup>14</sup> E sor Arany János ihlette babitsi fordításában („Az emberélet útjának felén”) pontosan ez az értelmezés rejlik.

<sup>15</sup> Mindenesetre az előbbi helyen, ahol az emberi nem sokaságáról mint a potenciális értelem megvalósításának feltételéről értekeznek, Dante maga jegyzi meg: „ezen a véleményen volt Averroes a lélekről szóló kommentárjában”.

álláspontját” képviselik, vagy hogy „holisták”, hanem úgy is, hogy „averroisták”. Így Herder „averroizmusban” marasztalja el Kantot, amiért a történelem célját a *nem*, vagyis a *Gattung* szintjén keresi, nem pedig minden egyes egyénben (Herder 1952b. II. 213).

A szálak – az emberi természetre, az értelemre és az igazságosságra vonatkozó kérdésfeltevések száalai – összeérnek. Az *egyeduralom*-beli tanítás szerint az ember céljának megvalósulásához, vagyis képességének teljes kibontakozásához, szükség van a *nem* összetevékenységre, aminek viszont az a feltétele, hogy teljes összhang legyen az egyének és az emberiség részközösségei között: olyan összhang, amilyen a Sas csőrével „én”-t mondó lelkek tökéletes és *egy-hangú* közösségében uralkodik. A végső feltétel tehát az értelem és az emberi közösség *egysége*.

Dante gondolkodásának a középpontjában ez az egység-gondolat áll. Végső elemzésben ez alkotja az *Isteni színjáték*ban ábrázolt világ rendező elvét. A költemény, ebből a szempontból olvasva, az egyenetlenség és az egység, a széthúzás és az összhang, a viszály és a béke közti ellentét drámája. A narratív struktúrával ellentétben, amely három stációra osztja hősünk túlvilági útját, kétpólusú világ, vagy jobban mondva, a világ két állapota tárul elénk. Az egyik a viszály és a konfliktusok szabdalta aktuális világállapot, a földi élet, a másik egy harmonikus világ utópikus képe. Az egyik az igazságos világrend megbomlása, a másik az igazságos világrend képzeletbeli helyreállítása.

A túlvilágnak az a három birodalma, melyet a hős a három *canticá*ban bejár, ily módon nem a referencia és a gondolati-ideológiai tartalom, hanem a narratív struktúra szerint különül el egymástól. Anélkül, hogy rehabilitálnunk kellene a struktúra és a költészet crocei distinkcióját, el kell ismerni, hogy a Croce által strukturálisnak nevezett elemek, köztük a túlvilág és a túlvilági utazás leírása, csak felszíni keretül szolgálnak ahhoz, hogy tájékozódjunk a költemény világában, s felfedezzük annak rendező elvét.

Komolyan kell ugyanis vennünk, amit Hegel oly plasztikusan fogalmazott meg az *Isteni színjáték*ról: „amilyenek az egyének tevékenységükben és szenvedésükben, szándékaikban és megvalósításukban voltak, úgy állnak itt, örökre, mint ércszobrokká merevedve” (Hegel 1980. III. 313). Ez azt jelenti, hogy tárgyat és gondolati tartalmát tekintve a költemény nem a pokolbeli bűnhődésről, a *Purgatórium*-beli vezeklésről és a paradicsombéli üdvözülésről szól, hanem az evilági élet ellentmondásokkal terhes konfliktusairól és a megbékélés utópiájáról. A hegelí képnél maradva: az evilág képét nyújtja az időbeliségtől absztrahálva, s annak kritikájaként egy vágyképet vetít elénk. Dante, mint Auerbach klasszikus könyvének címe is mondja, „a földi világ költője” (Auerbach 1961).<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Azt, hogy Dante össze tudja kötni a transzcendencia nézőpontját a földi világ ábrázolásával, Auerbach a költő „figurális realizmusával” magyarázza (Auerbach 1985b. 193).

Az egyes szereplők által elbeszélrt drámai történetek, a bűnhődésként vagy vezeklésként rájuk mért szenvedések általában az evilági élet részei, míg a békét, boldogságot és harmóniát kifejező statikus állapotrajzok inkább az utópia világába tartoznak. Az evilági élet túlnyomórészt a *Pokol* és talán kisebbrészt a *Purgatórium* jeleneteiben, az utópikus álmvilág pedig túlnyomórészt és érthető módon a *Paradicsom* énekeiben jelenik meg. Kissé kiélezve, de a szellemeskedés vagy az irónia legkisebb szándéka nélkül azt mondhatjuk, hogy Dante pokla nem más, mint az evilági élet. A *Pokol* énekeiben megrajzolt világ az egyének és a pártok által vívott kíméletlen érdekharcok színtere, s a Dante által ábrázolt bűnök – miként a büntetések is – ennek a viszályok által szétszabdalt világnak a termékei. Ettől függetlenül a viszályok szítóinak külön helyük van a legutolsó bugyrok egyikében, s nem véletlenül kapnak osztályrészt olyan borzalmas büntetéseket, mint Mohamed, aki széthasítva jár-kel (*Pokol*, XXVIII. 31), vagy mint Bertran de Born, aki „leszelt fejét hajánál fogva vitte”, s „kezében lógva” szólott, „mint a lámpa lángja” (*Pokol*, XXVIII. 121–122).

Persze a másik két *canticában* is bőven előforduló számos invektíva (mint éppenséggel a Sas invektívája a keresztény királyok ellen) szintén a való világ rajza, míg a valósággal szembeállított utópikus világállapotot, ahol az igazságosság uralkodik, a *Paradicsom* sok más énekét felülmúló intenzitással a Sas énekei mutatják be.

Pontosításul azt kell hozzáfűznünk, hogy az összhang és az egység eme rendjének meggyőző ábrázolása nem a Sas válaszaiban, az üdvözülés feltételeiről szóló fejtegetéseiben, s még kevésbé pozitív vagy negatív példáiban található meg. Hiszen, mint láttuk, a csőréből elhangzó szavak csak forma szerint, csak a tekintélyelv okán alkalmasak arra, hogy eloszlássák a költő kérdéseiből kiérződő kétséget, míg valójában nyugtalanságot keltenek. Az egyének közti teljes harmonia utópiája inkább a Sas képében fejeződik ki, többek közt azokban a lenyűgözően költői hasonlatokban és metaforákban, amelyek az összes érzéki modalitás igénybevételével a részekből összeálló egész magasabb egységét érzékeltetik.

## IRODALOM

- Auerbach, Erich 1961. *Dante, Poet of the Secular World*. Translated by Ralph Manheim. Chicago, The University of Chicago Press. (Eredetileg: Auerbach, Erich 1929. *Dante als Dichter der irdischen Welt*. Berlin/Leipzig, De Gruyter.)
- Auerbach, Erich 1985a. *Mimézis. A valóság ábrázolása az európai irodalomban*. Ford. Kardos Péter. Budapest, Gondolat.
- Auerbach, Erich 1985b. *Farinata és Cavalcante*. In Auerbach 1985a.
- Branca, Vittore 1966. *A Paradicsom XVIII. éneke*. In Kardos 1966.
- Chimenz, Siro A. 1970. *Il canto XIX del Paradiso*. In Getto 1970.
- Dante Alighieri 1962a. *Isteni színjáték*. Ford. Babits Mihály. In Kardos 1962. 547–955.
- Dante Alighieri 1962b. *Az egyeduralom*. Ford. Sallay Géza. In Kardos 1962. 401–476.

- Dante Alighieri 1962c. *Vendégség*. Ford. Szabó Mihály. In Kardos 1962. 155–346.
- Dante Alighieri 1962d. Levél Can Grande della Scala úrnak. Ford. Mezey László. In Kardos 1962. 505–519.
- Dante Alighieri 2004. *Isteni színjáték*. Ford. és magyarázatokkal ellátta Szabadi Sándor. Budapest, Püski.
- Getto, Giovanni 1970. *Lecture dantesche. Volume III. Paradiso*. 2. kiadás. Firenze, Sansoni (1. kiadás 1964).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1980. *Esztétikai előadások I–III*. 2. kiadás. Ford. Szemere Samu és Zoltai Dénes. Budapest, Akadémiai.
- Herder, Johann Gottfried 1952a. *Zur Philosophie der Geschichte*. Berlin, Aufbau-Verlag.
- Herder, Johann Gottfried 1952b. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.
- Kardos Tibor (szerk.) 1962. *Dante Összes Művei*. Budapest, Magyar Helikon.
- Kardos Tibor (szerk.) 1966. *Dante a középkor és a renaissance között*. Budapest, Akadémiai.
- Padoan, Giorgio 1987a. *Il pio Enea, l'empio Ulisse*. Ravenna, Longo Editore.
- Padoan, Giorgio 1987b. *Il limbo dantesco*. In Padoan 1987a.
- Saint Thomas (Aquinói Szent Tamás) 1984. *The Summa Theologica of Saint Thomas* (translated by Fathers of the English Dominican Province). Great Books of the Western World 19–20. Chicago/London/Toronto, Encyclopædia Britannica.
- Vergilius 1984a. *Vergilius Összes Művei*. Ford. Lakatos István. Budapest, Európa.
- Vergilius 1984b. *Aeneis*. In Vergilius 1984a.



DENIS DIDEROT

## \* Politikai hatalom

*Enciklopédia*, I. kötet (1751)

A természet egyetlen embert sem ruházott fel azzal a joggal, hogy másoknak parancsoljon. A szabadság az ég ajándéka, és joga van élni vele ugyanazon faj minden egyedének, amint értelemmel bír. Ha bármilyen *hatalom*<sup>1</sup> a természetből ered, az csak az apáé lehet, de az apa hatalmának határai vannak, és a természeti állapotban azonnal megszűnne, amint a gyermekek képesek magukra vigyázni. Minden egyéb *hatalom* forrása más, mint a természet. Vizsgáljuk meg alaposan, és látni fogjuk, hogy minden esetben a két következő ok valamelyikére vezethető vissza: erő és erőszak, amely révén valaki megszerzi magának, vagy pedig azok beleegyezése, akik a maguk és a kiválasztott személy közötti feltételezett vagy ténylegesen megkötött szerződés által a *hatalmat* másra ruházták, és alárendelték magukat neki.

Az erőszak által megszerzett hatalom nem más, mint annak bitorlása, és csupán addig tart, amíg annak ereje, aki parancsol, felülmúlja azokét, akik engedelmeskednek, ezért hát, ha az utóbbiak lesznek erősebbek, és lerázzák az igát, ugyanannyira igazuk van, és jogukban áll ezt tenni, mint annak volt, aki igába hajtotta őket. Ugyanazon törvény vet véget a *hatalomnak*, mint amely megalapozta, ez pedig az erősebb törvénye.

Előfordul, hogy az erőszak által életbe lépő *hatalom* természete megváltozik; ez akkor lehetséges, ha továbbél, és kifejezetten az alárendeltek beleegyezése révén marad fenn, de ekkor már a hatalom második fajtájához tartozik, amelyről beszélni fogok, és aki megszerezte magának, többé nem zsarnok, hanem uralkodó.

A nép beleegyezéséből eredő hatalom szükségszerűen olyan feltételeket kíván, amelyek gyakorlását legitimmé, a társadalom számára hasznossá, a köztársaság számára előnyössé teszik, rögzítik, és korlátozzák, mivel az embernek nem kell alárendelnie, sőt, nem is rendelheti alá magát teljesen és fenntartások nélkül egy másik embernek, hiszen van egy felette és mindenek felett álló ura, és lényé teljes egészében hozzá tartozik. Ez Isten, akinek mindig közvetlen hatal-

<sup>1</sup> Az *autorité*, *puissance*, *pouvoir* szavak fordítására a kommentárban térek ki. (A ford.)

ma<sup>2</sup> van teremtményei felett, aki féltékeny és teljhatalmú úr, soha nem veszíthet jogaiból, de nem is tudatja őket teremtményeivel. A közjó és a társadalom fenntartása érdekében megengedi, hogy az emberek rangsort állapítsanak meg, és engedelmeskedjenek valakinek maguk közül, de azt akarja, hogy ezt az engedelmességet az értelem diktálja és mérsékelt legyen, ne feltétlen és elvakult: éppen azért, hogy a teremtmények ne sajátíthassák ki a Teremtő jogait. Mindenfajta egyéb alávetettség bálványimádás. Egy kép vagy ember előtt térdet hajtani mindössze külsőség; az igaz Isten, aki a szívet és a szellemet nézi, aligha törődik ezzel, és az emberek irányítására bízza, hogy tetszésük szerint rendelkezzenek a polgári és politikai vagy vallási kultusz külső jeleiről. Ekképp nem maguk a ceremóniák, hanem a bennük rejlő szellemiség az, ami ártatlanná vagy bűnössé teszi gyakorlásukat. Az angolok nem haboznak térdet hajtva szolgálni királyukat, mert ez a szertartás csak annyit jelent, amilyen jelentést tulajdonítanak neki, de kétségkívül a legfőbb úrral szembeni felségsértés bűne szívünket, szellemünket és tetteinket fenntartás nélkül egyetlen teremtmény akaratára és szeszélyére bízni, ezt tenni cselekedeteink egyetlen és legvégső indítékává. Ha így történne, Isten hatalma,<sup>3</sup> amelyről oly sokat beszélnek, csak hiábavaló zsvaj lenne, amelyet az emberi irányítás kénye-kedve szerint használhatna, és amellyel a hitetlenség szelleme is visszaélhetne, oly módon, hogy – mivel a hatalomhoz és az alárendeltséghez kapcsolódó gondolatok mind összekeverednének – az uralkodó gúnyt űzhetne Istenből, az alattvaló pedig az uralkodóból.

Az igazi és törvényes hatalomnak tehát szükségszerűen határai vannak. Ezért is mondja a Szentírás: „engedelmeségeitek legyen ésszerű”, *sit rationabile obsequium vestrum*.<sup>4</sup> „Minden Istentől eredő hatalom általa elrendelt hatalom,” *omnis potestas a Deo ordinata est*.<sup>5</sup> Mert e szavakat így kell érteni, a helyes értelemnek és szó szerinti jelentésüknek megfelelően, nem pedig a szerint az alantas és hízelgő értelmezés szerint, amely azt állítja, hogy minden hatalom, bármily természetű legyen is, Istentől ered. Hogyan, hát ne lennének igazságtalan erők? Ne lennének olyan *hatalmak*, melyek nemhogy nem Istentől erednek, hanem akaratára és rendelkezése ellenére jöttek létre? Isten a hatalombitorlók pártján állna? Mindenben engednünk kellene az igaz vallás üldözőinek? És hogy elhallgattassuk az ostobaság érveit, az Antikrisztus ereje talán legitim? Hiszen az igen nagy hatalom lenne. Enoch és Illés, akik ellenállnak neki, lázadókká és felkelőkké válnának, akik megfélemedtek arról, hogy minden hatalom Istentől ered? Ez történne netalán az ész érveit követő, határozott és vallásos emberekkel is, akik tisztában vannak azzal, hogy minden hatalom jogosulatlanná válik, amint átlépte

<sup>2</sup> Az eredetiben *pouvoir*.

<sup>3</sup> Az eredetiben *pouvoir*.

<sup>4</sup> „[...] szánjátok oda a ti testeiteket élő, szent és Istennek kedves áldozatul, mint a ti okos tiszteleteteket.” Pál apostol levele a rómaiakhoz, 12,1, *Károli Biblia*.

<sup>5</sup> „[...] mert nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől: és amely hatalmasságok vannak, az Istentől rendeltettek.” Pál apostol levele a rómaiakhoz, 13,1, *Károli Biblia*.

a korlátokat, melyeket az értelem állított elé, és áthágta a szabályokat, melyeket az uralkodó és az alattvalók közös ura rendelt el? Ez történné végül azokkal az emberekkel is, akik Szent Pálhoz hasonlóan úgy gondolják, hogy bármiféle hatalom csak akkor ered Istentől, ha igazságos és általa lett elrendelve?

Az uralkodó alattvalóitól kapta a *hatalmat*, amelyet rajtuk gyakorol, ezt a *hatalmat* pedig a természet és az állam törvényei korlátozzák. A természet és az állam törvényei azok a feltételek, amelyek irányításának az alattvalók alárendeltek vagy alá kell rendelniük magukat. Az egyik ilyen feltétel az, hogy – mivel az uralkodónak csak az alattvalók választása és beleegyezése révén van ereje<sup>6</sup> és *hatalma* felettük – soha nem használhatja ezt a *hatalmat* arra, hogy felbontsa az egyességet vagy szerződést, mely által reá ruházták: így saját maga ellen cselekedne, hiszen *hatalma* csak azon a jogon maradhat fenn, mely létrehozta. Aki az egyiket megszünteti, a másikat lerombolja. Ekképp az uralkodó a nemzet beleegyezése nélkül és az alárendeltséget rögzítő szerződésben szereplő döntéstől függetlenül nem rendelkezhet hatalmával<sup>7</sup> és alattvalóival. Ha másképp járna el, minden semmissé válna, a törvények felmentenék az esetleges ígéretek és eskük alól, miképp egy kiskorút, aki tetteinek következményét nem ismerve cselekedett, hiszen azt állította, hogy teljes mértékben és feltételek nélküli tulajdona az, amit csak azzal a kikötéssel helyeztek letétbe nála, hogy más átveheti tőle.

Egyébiránt a kormányzás, jóllehet egy családban öröklődik, és egyetlen ember kezébe kerül, nem az egyén, hanem a köz java, ennek következtében pedig soha nem lehet elvenni a néptől, mert lényegénél fogva és teljes tulajdonjoggal a nép jussa. Ezért hát mindig a nép az, aki bérbe adja a kormányzást, és szerepet játszik a kormányzás gyakorlásának jogát odaítélő szerződés megkötésében. Nem az uralkodónak van állama, hanem az államnak van uralkodója, de az uralkodónak kell az államot kormányoznia, mert az állam erre választotta ki, a nép felé az államügyek igazgatására kötelezte el magát, és a nép a maga részéről arra tett ígéretet, hogy a törvények szerint engedelmeskedik. Aki a koronát viseli, örökre leteheti ezt a terhet, ha úgy akarja, de nem teheti másvalaki fejére az őt megkoronázó nemzet beleegyezése nélkül. Egyszóval a korona, a kormányzás, a *köz hatalom* olyan javak, amelynek tulajdonosa a nemzet egésze, és amelynek az uralkodók csak haszonélvezői, megbízottai és letéteményesei. Habár az állam vezetői – akik maguk is az állam tagjai, jóllehet, az elsők, a legtiszteltetreméltóbbak és a legbefolyásosabbak – mindent megtehetnek a kormányzás érdekében, semmit nem áll jogukban azért tenni, hogy a fennálló kormányzatot megváltoztassák, vagy, hogy másik vezetőt ültessenek saját helyükre. XV. Lajos jogára szükségszerűen elsőszülött fiára száll, és ennek semmilyen hatalom nem állhat

<sup>6</sup> Az eredetiben *pouvoir*.

<sup>7</sup> Az eredetiben *pouvoir*.

ellen, sem a nemzeté, mert ez a szerződés feltétele, sem az apjáé, ugyanazon oknál fogva.<sup>8</sup>

A *hatalom* átruházása olykor csak határozott időre szól, mint a Római Köztársaságban. Olykor egyetlen ember élete során tart, mint Lengyelországban, olykor mindaddig, amíg egy család ki nem hal, mint Angliában, vagy mindaddig, amíg egy családnak férfiivadékai vannak, mint Franciaországban.

Egyes esetekben a társadalom bizonyos rendjére bízzák, egyes esetekben az összes rend közül néhányra, néha egyetlen rendre.

A különféle államokban más és más feltételei vannak ennek a szerződésnek. De a nemzetnek mindenhol joga van fenntartani a szerződést, mely általa kötött, bárki felé és bárki ellenében, nem változtathatja meg semmilyen hatalom, és amikor a szerződés érvényét veszti, a nemzetnek jogában áll, hogy teljesen szabadon új szerződést kössön azzal, akivel akar, és úgy, ahogyan kedve tartja. Ez történe Franciaországban, ha az a végső balszerencse érné, hogy kimúlna az uralkodócsalád legtávolabbi sarja is, mert akkor a korona és a jogar a nemzetre szállna vissza.

Úgy tűnik, hogy csupán a szolgák gondolkodhatnak másképp, akiknek nemcsak szelleme beszűkült, hanem szívük is alantas.<sup>9</sup> Az efféle emberek nem az uralkodó dicsőségére, és nem is a társadalom javára teremtettek, nyoma sincs bennük az erénynek és a lelki nagyságnak. Cselekedeteik mozgatórugója az érdek és a félelem.<sup>10</sup> A természet csak azért alkotta őket, hogy az erényes emberek érdemei hozzájuk mérve még jobban csillogjanak; a Gondviselés pedig él az alkalommal, hogy zsarnoki hatalmakat hívjon életre, ezzel pedig rendszerint az Istent megsértő népeket és uralkodókat sújtja, akik közül az utóbbiak azzal haragították magukra, hogy visszaéltek, az előbbieket pedig azzal, hogy túl sokat adtak egyetlen embernek abból a felsőbb hatalomból,<sup>11</sup> amelyet a Teremtő magának tart fenn teremtményei felett.

Minden nagyszerű dolog és szép tett termékeny forrása a törvények tiszteletben tartása, a szabadság megőrzése és a haza szeretete. Ebben rejlik a nép boldogsága, és a népet kormányzó uralkodók hírneve. Ily módon az engedelmesség dicső, a parancsolás pedig fenséges. Ezzel szemben az államot sújtó valamennyi csapás, az állam becsületét csorbító minden gyávaóság oka a hízalgés, az egyéni érdekek és a szolgaság szelleme. Ebben az esetben az alattvalók nyomorultan élnek, az uralkodókat gyűlölet övezi, a király ilyen államban soha nem érdemelte ki, hogy *hón szeretettnék* nevezzék, az alárendeltség szégyenteljes, az uralom

<sup>8</sup> A trónörökös 1765-ben meghalt, így XV. Lajost 1774-ben unokája követte a trónon.

<sup>9</sup> Az *esclave* (szolga, rabszolga) Diderot szóhasználatában bizonyos helyeken rendkívül negatív, magába foglalja a letargiát, az elnyomott beletörődését, elbutulását, morális lealacsonyodást.

<sup>10</sup> Montesquieu elmélete szerint a félelem az önkényuralmi rendszerek vezérelve. Lásd *A törvények szelleméről*, III. könyv, 9. fejezet.

<sup>11</sup> Az eredetiben *pouvoir*.

pedig kegyetlen. Ha egyazon szempont alapján vetem össze Franciaországot és Törökországot,<sup>12</sup> az egyikben olyan emberek társadalmát látom, akiket az értelem köt egymáshoz, az erény bír cselekvésre, bölcs és dicső vezér irányít az igazságosság törvényei szerint, a másikban egy állatesordát, amelyet csak a megszokás tart össze, a pálcá uralma bír mozgásra, és akiket korlátlan hatalmú úr vezet szeszélyei szerint.

De, hogy megadjuk a szócikkben tárgyalt elveknek a nekik járó teljes *tekin-télyt*, idézzük fel egyik legnagyobb királyunk tanúságtételét. A beszéd, amellyel 1596-ban megnyitotta a rendi gyűlést, az uralkodóktól szokatlan *őszinteségről* árulkodik, és igencsak méltó az érzésekhez, melyeket a gyűlés elé vitt. „Meg volt győződve arról – mondja Sully úr<sup>13</sup> –, hogy a királyoknak két uralkodójuk van, Isten és a törvény, és az igazságosságnak kell a trónon ülnie, jobbján pedig a szelídségnek; meg volt győződve arról, hogy minden királyság valódi birtokosa Isten, a királyok pedig csak intézői, és Istent kell képviselniük a nép előtt, mert helyüket tőle kapták: csak addig uralkodnak hozzá hasonlóan, amíg atyaként teszük ezt. Úgy vélte, hogy az öröklésen alapuló monarchikus államokban létezik egy hiba, amelyet szintúgy *örökletesnek* tarthatunk, nevezetesen, hogy az uralkodó minden alattvalója életének és javainak ura, és a következő szavak révén – *mert így tartja kedvünk* – mentesül attól, hogy nyilvánosságra hozza cselekedeteinek okát, vagy akár okra sincs szüksége. Ám, ha így is lenne, nincs ahhoz hasonlítható óvatlanság, mint ha gyűlöletet keltünk magunk iránt azokban, akikre minden pillanatban kénytelenek vagyunk életünket bízni, és mindent eleven erővel elragadni nem mást jelent, mint hogy ezt a szerencsétlenséget hozzuk magunkra. Ez a nagy ember, akiről állíthatom, hogy vallotta azokat az elveket, melyeket a hozzá hasonlók szívéből az udvaronc mesterkéltsege sem űzhet ki soha, kijelentette, hogy – azért, hogy az erőszak és a kényszer legcsekélyebb látszatát is elkerülje – akarata szerint a gyűlés nem az uralkodó által kinevezett küldöttekből fog állni, akik mindig elvakultan szolgálnák, hanem az a szándéka, hogy mindenféle embert szabadon vegyenek fel a küldöttek közé, akármilyen rendű és rangú legyen is, így nagy tudású és komoly érdemmel bíró embereknek álljon módjában félelem nélkül javasolni mindazt, amit a közjó számára hasznosnak tartanak. Kijelentette, hogy abban a pillanatban nem is kíván számukra semmiféle korlátozást előírni, csak azt köti ki, hogy nem élhetnek vissza ezzel az engedménnyel a király *hatalmát*, amely az állam fő idegszála, csökkentve; azt köti ki, hogy egyesíteniük kell az állam részeit, megkönnyíteniük a nép sorsát, mérsékelniük a királyi kincstár eladósodását – mert erről úgy gondolta, hogy őt is veszélyezteteti, bár az adósságokat nem ő halmozta fel –; ugyanilyen igazságosan

<sup>12</sup> A *despotisme oriental* (keleti önkényuralom) klisé.

<sup>13</sup> Diderot forrása Sully herceg emlékiratai (*Mémoires*, 1639), amelynek saját kortársa, L'Écluse des Loges által készített kiadását használja (*Mémoires de Maximilien de Béthune, Duc de Sully*, Paris, 1745).

mérsékelniük kell a túlzó adományokat, megőrizniük a szükségeseket, azért, hogy a jövőben tiszta és elégséges forrást hozzanak létre a katonaság fenntartására. Hozzátette, nem lesz terhére, hogy ne a maga által elképzelt módon járjon el, ha úgy érzi, hogy a döntéseket az igazságérzet és nem az érdek szelleme diktálta, és nem keresne életkorában, tapasztalataiban és személyes érdemeiben jóval kevésbé léha ürügyet, mint amilyenekkel az uralkodók élni szoktak, ha figyelmen kívül akarják hagyni a szabályokat. Éppen ellenkezőleg, saját példájával fogja bizonyítani, hogy nem kevésbé a királyok feladata, hogy betartassák a szabályokat, mint az alattvalóké, hogy alávéssék magukat.” „Ha dicsőségemet lelném abban – folytatta –, hogy kiváló szónoknak tartanak, többet élnék szép szavakkal, mint jó szándékkal, de nemesebb célom van annál, mint hogy jól beszéljek. Franciaország felszabadítójának és a rend helyreállítójának dicső címét szeretném megszerezni. Elődeimmel ellentétben nem azért hívtalak össze benneteket, hogy arra kényszerítselek, vakon kövessétek akaratomat; azért rendeltem el ezt a gyűlést, hogy tanácsot kérjek tőletek, higgyek tanácsaitokban és megfogadjam azokat: egyszóval, hogy gyámságotok alá helyezzem magam. Ilyen vágya aligha a királyoknak, ősz szakállú öregeknek vagy a hozzám hasonló győzteseknek támad, de alattvalóim iránti szeretetem, országom megtartásának mindent felülmúló vágya mindezt könnyűvé és tiszteletre méltóvá teszi.”

„Beszédét lezárván, Henrik felállt és kiment, és csak Sully úr maradt a rendi gyűlés előtt, hogy átadja a jegyzőkönyveket, feljegyzéseket és iratokat, melyekre a küldötteknek szükségük lehetett.”

Nem merjük ezt a viselkedést példává tenni, mert vannak olyan alkalmak, amikor az uralkodók nem ily mély tisztelettel beszélnek, még akkor sem, ha nem hárítják el maguktól az érzést, hogy a társadalomban családapának tekintsék magukat, alattvalóikat pedig gyermekeiknek. A nagy király, akit az imént idéztünk, a határozottsághoz társuló szelídség példája is, ami olyannyira szükséges, ha az értelem annyira egyértelműen az uralkodó mellett áll, hogy jogában van elvenni alattvalóitól a választás szabadságát, és csupán az engedelmeskedés jogát hagyni meg nekik. IV. Henrik így szólt a püspökökhöz, miután a nantes-i ediktumot<sup>14</sup> a bíróság, a papság és az egyetem<sup>15</sup> által támasztott oly sok nehézség után bejegyezték: „Kötelességemre figyelmeztettek; most én is ezt teszem veletek. Járjunk hát egymás kedvében. Elődeim szép szavakkal kecsgették, én pedig egyszerű ruhámban jó ügyeket terjeszték elétek: megnézem feljegyzéseiteket, és a lehető legkedvezőbben válaszolok rájuk.” A legfőbb bírói testületnek pedig, amely tiltakozását akarta bejelenteni, ezt mondta: „A dolgozószobámban kerestetek fel, innen beszélek hozzátok, nem királyi köntösben, karddal és paláttal, ahogy elődeim tették, hanem mint családapa, zekében, azért, hogy kötetlenül szóljak gyermekeimhez. Azt kell kérnem most tőletek, hogy hitelesítsé-

<sup>14</sup> A nantes-i ediktum (1598) lehetővé tette a protestánsok szabad vallásgyakorlatát.

<sup>15</sup> A Sorbonne teológiai fakultása.

tek a vallást érintő ediktumot. A béke érdekében hoztam ezt a döntést. Életbe léptettem királyságomon kívül, és életbe akarom léptetni királyságomon belül is.” Miután közölte velük, milyen okok készítették az ediktum megalkotására, hozzátette: „Akik megakadályozzák, hogy az ediktum életbe lépjen, háborút akarnak: holnap hadat üzenhetek a protestánsoknak, de nem én hadakoznék, hanem őket küldeném a háborúba. Döntöttem az ediktumról, azt akarom, hogy tartsák tiszteletben. Akaratom indokul szolgál, de engedelmes államban az uralkodótól soha nem is kérnek indokot. Király vagyok. Királyként szólok hozzátok. Azt akarom, hogy engedelmeskedjetez nekem.”

Ekképp kell hát egy királynak alattvalóihoz szólnia, ha az igazság minden kétséget kizáróan az ő oldalán áll, és miért ne tehetné meg ő is azt, amit jogos igazságérzettel bárki megtehet? Ami az alattvalókat illeti, az első törvény, amelyet a vallás, az ész és a természet előír nekik, az, hogy ők is tartsák tiszteletben az általuk alkotott szerződés feltételeit, és soha ne tévesszék szem elől kormányzatuk természetét. Franciaországban nem felejtetik el, hogy mindaddig, amíg az uralkodó családnak férfisarjai vannak, soha semmi nem menti fel őket az alól, hogy engedelmeskedjenek, tiszteljék és féljék urukat, miképp azt, aki által Isten képe megjelent és láthatóvá vált e világon; ezeket az érzéseket a nyugalomnak és a királyság védelme alatt élvezett javak iránti hálának is erősítenie kell. Ha pedig valaha az érné őket, hogy igazságtalan, nagyravágyó és erőszakos királyuk lesz, csak egyetlen módon próbálhatják orvosolni e balszerencsét: azáltal békítik meg, hogy alávetik magukat és Istent imáik által engesztelik, mert ez az egyetlen legitim gyógymód, a régen trónon ülő uralkodónak és férfiivadékainak – bármilyenek legyenek is – tett engedelmességi fogadalom révén; a népnek fontolóra kell vennie, hogy az ellenállás minden elképzelhető indítéka, ha jobban megvizsgáljuk, a hűtlenség ügyesen leplezett ürügye, és ezzel a viselkedéssel soha nem tettük jobbá az uralkodókat, nem töröltük el az adókat, csak még tovább súlyosbítottuk a már addig is ránk nehezedő nyomort. Ezek tehát azok az alaptételek, melyekre a nép és a népet kormányozók kölcsönös boldogságukat alapozhatnák.

*Fordította és a jegyzeteket írta Kovács Eszter  
A fordítást az eredetivel egybevetette Albert Sándor*

## Kommentár Diderot *Politikai hatalom* című szócikkéhez

Diderot *\*Autorité politique* című szócikke az *Enciklopédia* első kötetében, 1751-ben jelent meg. Szerzőségére a \* utal; bár ez eredetileg nemcsak szerzői, hanem szerkesztői munkáját is jelölte, ezek a szócikkek nagy bizonyossággal neki tulajdoníthatók. Diderot az *Enciklopédiában* több állambölcseleti tárgyú írás szerzője, ezek közül magyar fordításban olvasható többek között a *\*Droit naturel* (Természetjog).<sup>1</sup>

A szócikket az átfogó felvilágosodás-koncepciók szerzői, a korszak francia történelmével foglalkozó kutatók legtöbbször megemlítik, akkor is, ha kutatásaikban különböző, akár teljesen ellentétes álláspontot képviselnek. A szócikk jelentőségére egyaránt felhívja a figyelmet Dale Van Kley és Jonathan Israel. Míg Van Kley azt emeli ki, hogy Diderot szellemi elődeitől merít, Israel arra mutat rá, hogy a kései Diderot-szövegek demokratikus gondolatai már a korábban keletkezett szócikkben is fellelhetők.<sup>2</sup>

Az *Enciklopédia* első kötete bizonyos értelemben az 1750-től az 1780-as évekig tartó szakasz nyitánya a francia felvilágosodásban, és a szócikk szerepet játszott a támadások felerősödésében és az *Enciklopédia* későbbi betiltásában. Téves lenne azonban azt állítani, hogy Diderot gyökeresen új elméletet fogalmaz meg. A szócikk jelentősége inkább a gondolatok terjesztésében rejlik: a politikai hatalom definíciója mellé és helyére kerülnek a fennálló rend számára veszélyesnek tekinthető nézetek. Érdeemes megfigyelnünk a szócikk szerkezetét. A IV. Henrik beszédét megelőző bekezdések, vagyis a szöveg több mint fele az abszolút hatalmat bíráló, legitim voltát megkérdőjelező álláspontot fejt ki; néhány elhintett megjegyzés utal arra, hogy a szócikk szerzője mégsem vonja kétségbe a monarchikus államformát és a francia királyi család törvényes uralmát. A IV. Henrik beszédét követő utolsó bekezdés azonban egyfajta visszakozás, amely igazságtalan uralkodás alatt is engedelmességre inti a népet.

<sup>1</sup> Ford. Ludassy Mária, in *A francia felvilágosodás morálfilozófiája* 1975. 461–468.

<sup>2</sup> Van Kley 1996. 245–246 és Israel 2013. 623.



*Természet és szabadság* Diderot politikai gondolkodásának kulcsfogalmai, és már a szócikk első mondataiban megjelennek. A természet nem ad jogot a parancsolásra, a szabadság azonban természetes juss. Sem a parancsolás joga, sem a hierarchikus viszonyok nem a természetből erednek. Diderot az első bekezdésben éppen azt vizsgálja meg, hogy a természetből eredeztethető-e valamiféle hatalom. Válasza szerint ez mindössze az apai kontroll. Az „erősebb törvénye” is korlátozott érvényű, hiszen, ha az erőviszonyok megváltoznak, a gyengébb joggal szerezne hatalmat az erősebb felett. A társadalomban uralkodó hatalmi viszonyok megegyezés, megállapodás révén jöttek létre. A hatalom nem abszolút, véget érhet, és határai-korlátai vannak: legitim és igazságos hatalom nem lehet egyetlen teremtmény akarata és szeszélye.

A szócikk tehát a politikai hatalmat a szerződéselméletek jegyében definiálja. Diderot forrása elsősorban nem John Locke *Értekezés a polgári kormányzatról* című műve, amelyet valószínűleg csak később ismer meg behatóbban, hanem Samuel von Pufendorf és Hugo Grotius természetjog-elméletei.<sup>3</sup> Explicit módon azonban nem utal semmilyen jogelméleti vagy állambölcseleti forrásra. Az egyetlen forrás, amelyet megjelöl, Sully herceg emlékiratai, amelyből IV. Henrik beszédét meríti. Saját álláspontját, amely többféle elmélet ötvözete, a következőképpen fejt ki: Isten, mint legfelső hatalom, megengedi, hogy az emberek rangsort állapítsanak meg maguk között, vezetőt válasszanak, rögzítsék a hatalom öröklődésének feltételeit, de az uralkodó hatalma nem Istentől ered, hanem az emberek közötti megállapodás eredménye. Ha egyetlen ember teljesen megszerezné az uralmat, az igazságtalan lenne, és éppen Isten hatalmát sértené. Vagyis Isten nem egy embert vagy bizonyos embereket ruház fel hatalommal, hanem az embereknek engedi meg, hogy megállapodjanak, a megegyezés feltételeit pedig be kell tartaniuk. A vezető hatalma csak akkor származik Istentől, ha határai vannak, ésszerű és igazságos.

A szócikk, szemben Diderot kései politikai gondolkodásával, nem nyíltan köztársaságpárti. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy az *Enciklopédia* közvetítő közeg, amelynek az *Ancien Régime* cenzúrájával kellett szembenéznie. IV. Henrik méltatása, a francia uralkodócsalád legitimitásának elismerése mintegy „vivőanyagként” közvetített merészebb gondolatokat. Bár Diderot itt kifejtett elképzelését korántsem lehet a legradikálisabb korabeli elméletek közé sorolni, a szócikk nem mentes a provokációtól. Sőt, a szócikk végén található „visszakozás” sem védte meg a bírálatoktól.

Mennyiben változik Diderot-nál a későbbiekben ez a modell? A szócikk elvileg nem utasítja vissza az egyeduralkodó rendszerek létét, de az uralkodónak be kell tartania a megállapodás feltételeit. Kései politikai műveiben Diderot már köztársaságpárti, a népet képviselő törvénykezést, az alkotmányosságot, a törvények mindenkire érvényes betartását sürgeti, az egyeduralkodó rendszereket egy-

<sup>3</sup> Lough 1971. 274.

re határozottabban elutasítja. Érdekes azonban a szócikket más szempontból is kontextusba elhelyezni. Három évvel *A törvények szelleméről* (1748) megjelenése után íródott, és éppen a mű körül kialakult vita (1749–1754) közepette jelent meg. Diderot nem utal Montesquieu elméletére – bár jól ismeri, és az *Enciklopédia* szerzői merítnek is könyvéből – mert a téma itt nem a kormányzati rendszerek természete vagy vezérelve, ennek kapcsolata a törvénykezéssel, hanem a hatalom eredete. A szócikk egy évtizeddel korábbi, mint Rousseau *Társadalmi szerződése* (1762), és még a két szerző barátsága idején íródott. Diderot szerződésemélete azonban nem egészen ugyanaz, mint Rousseau-é, hiszen nála nem a társadalom alapja a megállapodás, hanem a hatalom átruházásának feltétele.

Bár a tiszta természeti állapot (*état de nature*) csak feltételezés, ebben az állapotban nem is létezne hierarchia vagy vezetés. Diderot már a szócikk elején szétválasztja – elméleti síkon – a természetből és az Istentől eredő hatalmat. Az előbbi tehát csekély, az utóbbi pedig csakis az igazságos és az emberek javát szolgáló hatalom lehet. A szócikk, a sorok között olvasva, főleg a Szent Pál idézetek parafrázisában tűnhetett saját korában veszélyesnek, hiszen azt a tézist cáfolja, mely szerint a király hatalma Istentől ered. Diderot egyébként a latin idézeteket kiszakítja szövegkörnyezetükből, és inkább értelmezi, mint lefordítja. Rámutat, hogy az Istentől eredő hatalom gondolatát arra lehet használni, hogy valaki saját hatalmával éljen vissza mások felett. Az „uralkodó hatalma Istentől ered” dogmát tehát felül kell vizsgálni.

Felmerülhet bennünk a kérdés, hogy a későbbiekben ateista nézeteket hirdető szerzőnél mennyire kell komolyan vennünk a szócikkben szereplő isteni hatalom, legfelsőbb hatalom jelenlétét. Kézenfekvő magyarázat lenne, hogy Diderot ebben az időszakban még deista álláspontot képvisel, hiszen a hatalom-modell, amelyet leír, jól illeszkedne ehhez. Hozzá kell tennünk azonban, hogy 1745-ben *Essai sur le mérite et la vertu* (*Esszé az érdemről és az erényről*) címen megjelent Shaftesbury-fordításához fűzött megjegyzéseiben már korábban felfedezhetők annak nyomai, hogy távolodni fog a deista irányzattól, később pedig valamennyi politikai írásában támadja a teokráciát, az állam és az Egyház összefonódását. Kompromisszum *A két India történetében* található, ahol Diderot elválasztja a kormányzati rendszereket és az egyén szabad vallásgyakorlatát.<sup>4</sup>

Az Egyház nem hagyta válasz nélkül a szócikket, az *Enciklopédia* körül kialakult vita pedig a felvilágosodás támadó-védekező-önigazoló törekvéseinek történetében különlegesen érdekes. A jezsuiták *Journal de Trévoux* című folyóiratának 1752. márciusi számában Guillaume François Berthier atya azt veti a szócikk szerzőjének szemére, hogy rosszul értelmezi Szent Pál szavait. Berthier szerint a szócikk konklúziója félrevezető, hiszen a befejezés által hirdetett engedelmesség ellentmond a szócikk első felében szereplő elveknek. Ezek az elvek pedig veszélyesek, mert a hatalmat a nép kezébe adnák, az uralkodó hatalmá-

<sup>4</sup> *Histoire des deux Indes* 1783. XIX. könyv, 2. fejezet, 110–114.

nak, irányításának feltétele a nép beleegyezése lenne, ez pedig megingatná a legfelsőbb hatalom elismerését és a királyság nyugalmát.<sup>5</sup>

A rövid eszmetörténeti kommentár után szeretnék röviden szót ejteni a fordítás problémáiról.

A fordítás fő terminológiai nehézsége három francia szó átültetése, mert jelentésmezejük között átfedések vannak. Az *autorité* jelentései hatalom, tekintély, fennhatóság, hatóság. A *puissance* erő, hatalom. A *pouvoir* a ható ige, főnévként hatalom, képesség, befolyás, hatáskör lehetnek fő jelentései. A szöveg többnyire *pouvoir de Dieu*, *pouvoir suprême*, vagyis Isten hatalma kontextusban használja, amely a mindenhatóság jelentéstartalmát is hordozza. Diderot az *autorité* szót minden esetben kurziválja, fejtegetései során azonban gyakran a *puissance*-t használja. Az *autorité* egy helyen szerepel tekintély értelemben. A két szóra nehéz lenne következetesen két külön magyar megfelelőt használni. Lehetséges volna ugyan az *autorité*-fennhatóság, *puissance*-hatalom, vagy az *autorité*-hatalom, *puissance*-erő megoldás, de mindkét lehetőség sok, a magyarban állandósult kifejezés, szófordulat – például a hatalom bitorlása, hatalom átruházása, Isten által elrendelt hatalom – elvesztéséhez, magyarban nem használatos, idegenszerűen hangzó szókapcsolatokhoz – például fennhatóság átruházása (?), erőszak által megszerzett erő (?) – vezetett volna. Hasonló veszteséget okozna a *contrat*-t minden szöveghelyen szerződésnek, a *soumission*-t minden esetben alávetettségnek fordítani, hiszen így a *contrat de soumission* – alávetettségi szerződés (?) – esetén le kellene mondanunk a magyarul természetesen hangzó engedelmességi fogalom megfelelőiről. A szöveg angol és spanyol fordítóinak könnyebb dolga volt az *authority-power*, *autoridad-poder* tükörfordítással, a *pouvoir* szóra azonban ezeken a nyelveken sem lehetett harmadik szót bevezetni, így *power* és *poder* maradt.

Lemondtam továbbá a szöveg túlságosan modernizáló, kizárólag a kortárs politikai filozófia terminusait felhasználó fordításról, hiszen ez saját korának kontextusából szakítaná ki. A latin eredetű szavak túlzó használata (autoritás az *autorité* megfelelőjeként) az eredetitől eltérő stílust, hangnemet kölcsönözhetett volna a szövegnek. A szócikk második felének szokásosnál is hosszabb, bonyolult szintaktikai szerkezetű mondatai egyes esetekben elkerülhetetlenné tették a mondathatárok – más esetben kerülendő – felbontását.

<sup>5</sup> *Journal de Trévoux*, 1752. március, 463. Idézi Lough 1971. 288.

## FORRÁS

\*Autorité politique. In *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. I. kötet. 1751. Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand. 898–900.

## EGYÉB HIVATKOZÁSOK

- Ludassy Mária (szerk.) 1975. *A francia fekvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest, Gondolat.  
*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*.  
Neuchâtel 1780/1783. Genève/Neuchâtel.
- Israel, Jonathan 2013. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights. 1750-1790*. Oxford, Oxford University Press.
- Lough, John 1971. *The Encyclopédie*. Genève, Slatkine.
- Van Kley, Dale 1996. *The Religious Origins of the French Revolution*. New Haven, Yale University Press.

## Gorgiasz dicsérete

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2011/2-es számában jelent meg Mogyoródi Emese tollából a *Gorgiasz, a hatalom és a retorika* című dolgozat. Az írás – a Dodds által megfogalmazott kritikát árnyalva, de átvéve – Gorgiasz, az írástudó árulására kíván rámutatni a diktatúrák kiszolgálása kapcsán. Dodds szerint a platóni kritika a következő két pontban foglalható össze: (i) Gorgiasz lelkiismeretlen kezekbe adta a retorika „halálos fegyverét”, melyek annak segítségével megrontják az erkölcsi értelemben gyermeknek tekinthető népet; (ii) az államférfi fogalmának hamis koncepcióját alakította ki, amikor a középpontba a hatalmat, nem pedig a boldogságot helyezte (Dodds 1959. 15). Bár Mogyoródi elutasítja ezeket a vádpontokat, magával a konklúzióval egyetért, hiszen, ahogy ő is rámutat, nem véletlenül lett *Gorgiasz* a dialógus címe: noha a Gorgiaszsal folytatott beszélgetés a legrövidebb, a cím arra utal, hogy Pólosz és Kalliklész a gorgiaszi retorikai nevelés eredményének tekinthető. A fenti két pont valóban visszautasítható, a retorika ugyanis felfogható értéksemleges technikaként, ami egyáltalán nem implikálja a helytelen használatot, továbbá a fennmaradt testimóniumok sem igazolják, hogy Gorgiasz a hatalommániás zsarnok ideálját tartotta volna követendőnek. De az árulás tényét Mogyoródi mégis elfogadhatónak tartja, mivel felfogásában a retorika olyan módon nyújt támaszt a diktatúrák számára, hogy az embereket „érzelmileg manipulálандó, semmint racionálisan meggyőzendő lényeknek tekinti” (51). A következőkben három pontban kívánom cáfolni a fenti vádat: (1) először egy módszertani problémának adok hangot, nevezetesen annak, hogy a platóni ábrázolás kritikátlan átvétele aggályosnak tekinthető; (2) másodszer arra szeretnék rámutatni, hogy a gorgiaszi gondolkodásnak létezik logikailag konzisztens, koherens olvasata, azaz a „nihilista” episztemológiához társulhat etikai, illetve politikai tanítás, továbbá hogy a gorgiaszi retorika *per definitionem* kizárja a zsarnokságban való felhasználását; (3) végül a gorgiaszi meggyőzéselmélet főbb vonásait vázolom annak érdekében, hogy világossá váljon: a kései Platón a *Törvények*ben a gorgiaszi meggyőzés *állami szintű* mechanizmusát dolgozza ki, így a fenti vád jóval inkább alkalmazható vele szemben.

1. Állítólag, amikor Gorgiasz elolvasta a saját nevét viselő dialógust, barátainak ezt mondta: „Milyen jól tud ez a Platón gúnyolódni!” (test. 15a). Ezek a szavak – még ha Athénaiosz beszámolóját nem is fogadjuk el – arra figyelmeztetnek bennünket, amit jól tudunk: Platón kortársairól, illetve elődeiről alkotott ábrázolásai nem tekinthetők hitelesnek, ugyanis nem egy filozófiatörténetész körültekintésével készültek, és többnyire tartalmazzák Platón értékítéleteit vagy saját filozófiájának erősen interpretatív nyomait. Különösen igaz ez a szofista mozgalom gondolkodására nézve, aminek gyatra hagyományozása és a filozófiatörténetből való hosszas kizárása erősen összefügg a fent említett platóni gúnyal. E gúny<sup>1</sup> hosszan tartó diadalát többen kellőképpen tematizálták,<sup>2</sup> amit kiegészített az a kerferdi célkitűzés is, mely a szofista mozgalmat újra a filozófiatörténet szerves részévé kívánta tenni.<sup>3</sup> Sajnálatos módon ez a törekvés éppen az „ellenséges tradíció” kikerülhetetlensége és az általa okozott „hermeneutikai apória” miatt néhány kivételtől eltekintve elhalt;<sup>4</sup> ezt igazolja, hogy az e témában megjelent könyvek száma elenyészőnek mondható. Ugyanakkor az említett filozófiatörténeti deklaráció kritikussá, éberebbé tehet bennünket: ha olyan szofistával találkozunk, aki (az ábrázolások szerint) bizonyos értelemben nihilista, felelős a diktatúra kialakításában vagy fenntartásában, erkölcsi értelemben idióta, sőt kérdéses, hogy egyáltalán filozófusnak tekinthető-e, élhetünk a gyanúperrel, hogy a platóni gúny valamilyen szublimált változatával van dolgunk.

Nagyon fontos tehát, hogy megkülönböztessük egymástól a platóni Gorgiaszt és a történeti Gorgiaszt: világos, hogy az előbbi egy *grotesque*, aki aligha ruházható fel jellemét vagy nézeteit illetőleg történeti hitelességgel. Mogyoródi dolgozatában azonban ez a két dimenzió folyamatosan egymásba játszik, amivel nincs is semmi probléma addig, amíg a történeti Gorgiasz segítségével igyekszünk ki-

<sup>1</sup> Bár Dodds úgy gondolja, hogy Platón Gorgiaszt kimondottan nem parodizálja (Dodds 1959. 9), meggyőződésem szerint ez nem tartható. Nyilvánvaló paródiának tűnik a dramaturgia szintjén egyrészt az, hogy maga Gorgiasz lepődik meg válasza rövidségén (449d, *brakhiologia*), másrészt hogy holmi intellektuális büszkeségből képes a legalapvetőbb tanításaival ellentétes álláspontot felvenni, ami végül oda vezet, hogy megszegyenül és egyáltalán nem képes megválaszolni minden kérdést (458d). A paródia azonban, ahogy azt már Cicero megjegyezte, nyelvi szinten a legevidensebb: Szókratész ugyanis számos olyan retorikai trópuszt használ érvelése során, mely a történeti Gorgiasz fennmaradt munkáit idézi (ehhez lásd Levett 2005).

<sup>2</sup> Lásd Guthrie 1971. 51–54, Kerferd 2003. 12–24, ill. Tell 2011. 1–20. A szofista mozgalom rehabilitációja a 19. században kezdődött meg olyan gondolkodókkal, mint Hegel vagy Nietzsche, illetve Grote vagy Sidgwick.

<sup>3</sup> Kerferd 1981. 6: „re-introduction of the sophistic movement into the history of philosophy”.

<sup>4</sup> Tell kiemeli, hogy a szofista mozgalomról való gondolkodás első és talán legfontosabb feladata abban áll, hogy rendelkezésre álljanak azok a doxográfiai kritériumok, melyek kizárják ennek az ellenséges tradíciónak (*hostile tradition*) a befolyását (Tell 2011. 151–152). Gorgiasz kapcsán Consigny ugyanezt fogalmazza meg: a fennmaradt munkásság töredékessége és megkérdőjelezhető hitelessége, illetve az athéni ellenfelek elfogult, torz ábrázolása miatt az elemző egy hermeneutikai apória (*hermeneutic aporia*) kellős közepén találja magát, amiből kiutat kell találnia (Consigny 2001. 8–9).

bogozni a dialógus rejtelmait. Amikor azonban a tanulmány a „gúnyirat” szofisztájának gondolatait használja fel a *történeti* Gorgiasz munkásságának bemutatására és kritizálásra, komoly kételyek merülhetnek fel ennek jogosultsága kapcsán.<sup>5</sup> A másik fontos különbségtétel az elemzés és az értékítélet feladatait választja el egymástól.<sup>6</sup> Mogyoródi egyrészt a *Gorgiasz* elemzésére vállalkozik, másrészt úgy tűnik, hogy itt nem kíván megállni, azaz kilép a filozófiatörténeisz szerepköréből, és a történeti Gorgiasz munkásságának morális értékét is meg kívánja állapítani. Ehhez természetesen minden joga megvan – bár megjegyzem, hogy míg a szofisták kapcsán az ellenséges tradíció miatt ennek kimondott divatja van, addig Platón autoritása bizonyos védelmet élvez –, ám ezzel olyan területre lép, ahol az álláspontok fokozottabb mértékben vitathatók. Természetesen nem kívánom azt állítani, hogy az itt megfogalmazott módszertani aggályok teljességgel eliminálják Mogyoródi Gorgiasz-ellenes álláspontját. Ez a megközelítés igenis vizsgálható önmagában, azaz a platóni gyökerektől függetlenül. Mindenesetre le kell szögeznünk, hogy a szofista mozgalommal foglalkozó kortárs kutatás ezt a kezdőpontot érthető okokból kizárja.

2. Mogyoródi következő állításainak tárgyalását tartom igazán fontosnak Gorgiasz kapcsán:

- (i) Forrásaink szerint nem egyértelmű, hogy egyáltalán filozófusnak tekinthető-e (37).
- (ii) Episztemológiája „nihilista” volt (50).
- (iii) E nihilista alap „igazolást nyújt az értelmes metafizikai, etikai és politikai diskurzusról való lemondás számára” (52). Másképpen megfogalmazva: a gorgiaszi episztemológiai nihilizmus ellehetetlenít mindenfajta etikai vagy politikai alapelvet. Ebből következik, hogy a szofista „erkölcsi idióta” (46), és alkalmatlan bármiféle nevelői feladat betöltésére, ahogy azt tanítványai, Pólosz és Kalliklész igazolják. De ebből következik az is, hogy az embereket emocionálisan manipulálандó tömegnek tekinti.

<sup>5</sup> Mogyoródi nagyon világosan kijelenti dolgozatának harmadik fejezete elején, hogy a dialógus elemzésének eredményeit kívánja felhasználni a történeti Gorgiasz munkásságának megítéléséhez. Ezzel kapcsolatban újra csak Kerferd gondolataira hivatkoznék (Kerferd 2003. 148–149): „Platón művészi ereje képes elfeledtetni velünk valamit, amit pedig észben kell tartanunk: [...] a platóni dialógusokon *belül* a szereplők soha nem valódi személyek. Többé-kevésbé persze figyelembe veszi Platón azoknak az embereknek a nézeteit és személyiségét, akikről szereplőit mintázza. Dialógusainak gondolatmenetét azonban, nagyon kevés kivétellel, ő maga alkotja meg, és a háttérből ő maga irányítja a szereplőket.”

<sup>6</sup> A Mogyoródi elemzésében hivatkozott Kahn, illetve Wardy megáll az elemzésnél, és egyáltalán nem nevezik hitelesnek a platóni Gorgiasz-képet. Az utóbbi konklúziójában úgy fogalmaz, hogy a retorika elleni filozófiai támadások éppen hogy retorikának tekintendők (Wardy 1996. 138).

E tételek megfelelő kezelése érdekében világosan kell látnunk először a platóni stratégiát. A *Gorgiasz*, ahogy Kahn (1996. 125) is javasolja, felfogható egy filozófiai kiáltványként: Platon annak érdekében tesz erőfeszítéseket, hogy meghatározza, mi is a filozófia, és ezzel összefüggően, hogy kizárja ebből a gorgiaszi szofisztikát, illetve retorikát. Stratégiája azonban nem abban áll, hogy megtámadja A *nemlétezőről* című irat téziseit – ezt sehol sem teszi meg explicit módon, sőt még a művet sem említi meg –,<sup>7</sup> hanem annak implikációival foglalkozik. A legfontosabb implikáció az, hogy Gorgiasz nem tud politikai vagy erkölcsi alapelvekkel foglalkozni (például azzal, hogy mi *az* igazságos vagy *az* igazságtalan), ugyanis ezek vagy nem léteznek, vagy megismerhetetlenek, vagy közölhetetlenek. Csakhogy amikor Szókratész ezzel szembesíti, a szofista a dialógus dramaturgiája szerint büszkeségből vagy a szégyen<sup>8</sup> elkerülése végett képtelen elismerni inkompetenciáját, és mégis azt állítja, hogy képes ezek oktatására. Ám ennek elismerésével és a „tudás egyenlő erény” tézisének szintén érthetetlen elfogadásával csapdahelyzetbe kerül, ugyanis a hatalommániás rétorok miatt nem tagadhatja tovább pedagógiai felelősségét és inkompetenciáját. A szofista számára azonban a platóni forgatókönyv szerint nem létezhet pozitív kimenetele a beszélgetésnek, hiszen ugyanígy járt volna, ha beismeri az erkölcsi-politikai alapelvek nem ismeretét.<sup>9</sup> A konklúzió tehát elkerülhetetlen: Gorgiasz pedagógiai értelemben vereséget szenved. Így kapunk választ a dialógus voltaképpeni alapkérdésére, hiszen Gorgiasz és Szókratész vitája a hallgatóság előtt éppen arra fut ki, hogy melyik *paideia* választandó. Gorgiasz tehát nem ismeretelmélete, hanem pedagógiai inkompetenciája miatt szorul ki a filozófia térénumáról. Mégis, a gyanúnk az lehet, hogy az igazi feszültség az episztemológia szintjén található.

<sup>7</sup> Kézenfekvő volna azt feltételeznünk, hogy Platon nem ismerte a művet. E logika alapján azonban Démokritoszt sem ismerte, hiszen sosem tesz róla említést. Ugyanakkor többen rámutattak már a mű és a *Parmenidész* összefonódásaira, továbbá olvasható egy passzus a *Gorgiaszban* is, mely úgy tűnik, hogy A *nemlétezőről* fő tézisére reflektál. A passzust Mogyoródi is idézi (48): „Ha az emberi állapot legmélyén, amit az egyik ember persze így él meg, a másik meg úgy, valójában nem volna valami közös, valami, ami ugyanaz, hanem ami valakit ér, az olyan sajátlagos volna, hogy az teljesen elzárna a többiektől, nemigen tudnánk megérteni egymással, amit átélünk” (481c–d). A szövegrész mintha éppen azért hangsúlyozná a privát tapasztalat egyedisége helyett annak közös alapját és a kommunikáció lehetőségességét, hogy a Gorgiasz által megkérdőjelezett igazán létező természetére mutasson rá. Irwin (1979. 169) szerint az ezt követő szerelmi példák a *Lakoma* tanítását vetítik előre a szeretőről, aki az egyedi testektől az ideáig jut el. Az idea pontosan az a közös alap, mely lehetővé teszi a közös tapasztalatot, és amit a gorgiaszi gondolkodás nem ismer el létezőként. Dalfen (2004. 311) szerint elképzelhető, hogy a szakasz ironikus utalás *H* 9.5-re.

<sup>8</sup> Ehhez lásd Tarnopolsky 2010. 61–65.

<sup>9</sup> Egy alapelveivel konzisztens Gorgiasz természetesen azt válaszolta volna, hogy nem tudja mi *az* igazságos és *az* igazságtalan, de – a szofista mozgalom relativizmusával összhangban – azt meg tudja tanítani, hogy az adott közösség szerint mi tűnik valószínűleg (*eikosz*, *H* 5.6, *Phaidrosz* 267a7) igazságosnak és igazságtalannak (véltetően egy tömeget megszólítani és meggyőzni kívánó szónoknak éppen erre van szüksége). Ebben az esetben nem látok semmilyen inkonzisztenciát pedagógiai szerepvállalása és episztemológiája között.



Mogyoródi első állítása (i) kapcsán az a kézenfekvő kérdésünk lehet, hogy milyen források szerint nem tekinthető Gorgiasz filozófusnak. A lábjegyzetben először Dodds nevét láthatjuk, aki nem tesz mást, mint összegyűjti azokat a platóni szöveghelyeket, melyek tagadják Gorgiasz filozófus voltát (Dodds 1959. 7–8). Remélhetőleg meggyőzően érveltem amellett, hogy ezt nem tekinthetjük még érvnek sem, hiszen Platón egyetlen célja az, hogy Gorgiaszt kiiktassa az *önmaga által definiált* filozófia területéről.<sup>10</sup> Mindemellett Platón világosan jelzi, hogy a filozófia milyen koncepciója felől utasítja el a gorgiaszi gondolkodást, amit az általa teremtett ellenséges tradíció nagyon sokszor elmulaszt megtenni. Mindenesetre – hacsak nem vagyunk platonisták – kevés okunk van azt gondolni, hogy a parmenidészi filozófia kritikusa nem tekinthető filozófusnak.<sup>11</sup> Erről tanúskodik tulajdonképpen Platón munkássága is, amelyben igen sokszor felbukkannak mind Gorgiasz tanításai, mind bizonyos gorgiaszi hatások. Ráadásul kézenfekvő azt gondolnunk, hogy a pedagógiai ellentéteken túl éppen a nagy becsen tartott Parmenidész lehet az ellenszenv másik fő oka.

Másodszor Wardy neve merül fel, aki szerint nem a szöveg, hanem a szerző intenciója alapján tudjuk eldönteni, hogy filozófiai mű-e *A nemlétezőről*. Mivel azonban ez egyrészt ismeretlen, másrészt az írás erősen filozófiaellenes, illetve gyakran merül fel, hogy pusztá tréfa, Wardy a kérdést egyszerűen nyitva hagyja (Wardy 1996. 21–24). A szerző okfejtése figyelemreméltó, amennyiben Gorgiasz filozófiaellenes intencióira hívja fel a figyelmet, de egy dolgot mégis szem előtt kell tartanunk: azzal, hogy Gorgiasz belement a filozófiai játékba, saját szándékain túl óhatatlanul is egy olyan, addig ismeretlen filozófiai álláspontot alakított ki, melyre a későbbi gondolkodók mint szubjektivizmusra (Hegel, Zeller, Nestle), empirizmusra (Grote), antifundacionalizmusra (Nietzsche, Nehamas, Consigny) vagy agnoszticizmusra (Husserl) hivatkoztak. Azaz az igazi kérdés valójában nem az, hogy Gorgiasz filozófusnak tekinthető-e, hanem hogy a filozófia milyen koncepciója szerint nem tekinthető annak.

Továbbá lámpa a második állításra (ii), Mogyoródi igen nagyvonalúan kezel egy nagyon kényes szöveget (37). E keretek között sajnos még arra sincs lehetőségem, hogy *A nemlétezőről* felszínes elemzését nyújtsam. Mindenesetre le kell fektetni, hogy a szó szerinti olvasat aligha tekinthető elfogadottnak, és ebből fakadóan az episztemológiai nihilizmus kifejezés is túlzásnak tűnik. Gorgiasz koránt sem állítja azt, hogy „semmi sem létezik”, pusztán a parmenidészi értelemben vett létező létét, megismerhetőségét és közölhetőségét igyekszik cáfolni (lásd Kerferd 1955, Consigny 2001. 65–73). Ha azonban Gorgiasz tagadja, hogy létezik igazi, esszenciális valóság, jogosnak tűnik az a kérdés, hogy lehetségesnek tartotta-e a tudást és az értelmes diskurzust. Consigny válasza szerint igen,

<sup>10</sup> Hogy Platón mennyire volt agresszív ebben a tekintetben, azt jól igazolja Hegel, aki nem ért egyet a szofista szubjektivizmussal, a filozófiatörténet szerves részének tekinti azt.

<sup>11</sup> A Gorgiaszhoz köthető filozófiai problémák katalógusát lásd Consigny 2001. 1–2.

ugyanis a tudást nem egy sextusi értelemben vett független kritérium szabja meg, hanem az agonikus közösség nyelvi összecsapásai (Consigny 2001. 74). Különösen fontos ebben a vonatkozásban, hogy Gorgiasz az igazságot dísznek (*koszmosz*, H 1.1), az *agón* közösség által megalkotott győzelmi díjának nevezi.<sup>12</sup> Természetesen ebben a játéktérben a nyelv nem reprezentacionalista, hanem alapvetően tropikus. Ez az antifundacionalista olvasat tehát nemcsak azzal dicsekedhet, hogy a gorgiaszi episztemológiát összeegyezteti a retorikai töredékekkel, hanem hogy rámutat arra, hogy az utóbbi lehetővé tétele megköveteli az előbbit, azaz a „beszéd autonómiájának” (Segal 1962. 110) biztosítása érdekében a logoszt meg kell szabadítani mindenfajta metafizikai korrespondenciától. Innen nézve se a platóni, se a gorgiaszi gondolkodás nem tekinthető *nihilistábbnak* a másiknál: míg az előbbi a filozófia feladatának a világ eleve adott ontológiai struktúrájának megragadását és nyelvi leképezését tartja, addig az utóbbi éppen az ilyen módon megbéklyózott nyelv felszabadítását és autonómiáját tűzi ki céljául. Platón éppen ezért rendszerint eltorzítja a fogalmakat: Gorgiasz tevékenysége nem lehet a szándékos megtévesztés (*apaté*), mert nem ismeri el az igazság azon fogalmát, ami felől ilyen megtévesztésről lehetne beszélni, a logosz ugyanakkor *esztétikai* értelemben minden esetben megtévesztő;<sup>13</sup> továbbá a retorika valóban a *doxa* birodalmára vonatkozik, de emiatt nem válik kétes értékűvé, ugyanis az instabil, meggyőzésre fogékony *doxánál* nem létezik magasabb episztemológiai kategória.<sup>14</sup> Hasonló lehet a helyzet a *Gorgiaszban* központi szerepet betöltő, a retorikai oktatás által eredményezett *dünamisz* és *eleutheria* morális eltorzításával (lásd Consigny 2001. 198): az előbbi nem reálpolitikai hatalmat, hanem a szónok művészi képességét jelenti a valóság megformálása és meggyőzővé tétele kapcsán, az utóbbi pedig nem teljes szabadságot (vagy szabadosságot) fejez ki az emberi érintkezésben, hanem a gondolkodás szabadságát, azaz az önálló perspektíva megalkotását a bevett nézetektől függetlenül. Ezzel máris harmadik pontunkhoz (iii) jutottunk.

Mogyoródi talán legerősebb állítása az, hogy a gorgiaszi episztemológia teljességgel megszünteti az etikai és politikai diskurzus lehetőségét. Ez világosan ellentmond a történelmi tényeknek: jól tudjuk, hogy Gorgiasz a korabeli politikai diskurzus szerves része volt. Ennek a figyelmen kívül hagyása voltaképpen abból táplálkozik, hogy Mogyoródi álláspontja szerint csak akkor értelmes

<sup>12</sup> Pedrique 2011. 71–72, illetve Consigny 2001. 89–92. Egyszerűen fogalmazva: a rétor, aki megnyeri a szónoki agónt, jutalmául azt kapja, hogy az ő perspektívája lesz az igaz.

<sup>13</sup> Ehhez lásd *Phaidrosz* 262a5 (a szónok szándékosan meg akar téveszteni), ill. H 8.1, 10.5 (a *logosz* megtévesztő alapkaraktere), illetve fr. 23 (az *apaté* művészi értelme: a megtévesztett bölcsőbb, mint a meg nem tévesztett, a megtévesztő pedig igazságosabb, mint a nem megtévesztő). Lásd még Pedrique 2011. 43–46 (az *apaté* pozitív és negatív alkalmazása, ill. a parmenidészi *apatélosz* *koszmosz*hoz való viszonya).

<sup>14</sup> Ehhez lásd *Gorgiasz* 454e (*doxa* és *episztemé* megkülönböztetése), illetve H 11 (a *doxa* a lélek tanácsadója). Természetesen az *episztemé* és a *doxa* párosa és annak tagadása elképezhetetlen a parmenidészi tanköltemény nélkül.

egy etikai-politikai diskurzus, ha az etikai objektivizmus talaján állunk, míg a „Gorgiasz-félek” esetében „[a] kommunikáció célja [...] nem lehet az emberi jó megvitatása” (50). Az „emberi jó” alatt vélhetően a legtágabb értelemben vett közös jó, a platóni „igazság” értendő. Itt őszinte kételyemnek kívánok hangot adni azzal kapcsolatban, hogy az emberiséget görögökre és barbárokra tagoló, még a pánhellenizmust is igen korlátozottan felfogó görög városállamok politikai ügyeik megvitatása során valaha is érdeklődtek volna az emberi jó vagy „az igazság” iránt. Az egyes városállamok politikai diskurzusai nyilvánvalóan az etikai-politikai fogalmak partikuláris használatára korlátozódtak, és Gorgiasz felfogása – éppen Platón beszámolója alapján – tökéletesen illeszkedett ebbe (*Menón* 71c–72a): a szofista nem foglalkozott az erény általános fogalmával, hanem annak kontextusfüggő alkalmazhatósága érdekelte a különböző retorikai szituációkban.<sup>15</sup> Ezt még véletlenül sem nevezném idiotizmusnak, hanem szimpla pragmatizmusnak vagy realizmusnak.

A kérdés azonban továbbra is adott: milyen értékeket preferált Gorgiasz, és mi volt *paideiája* lényege? Ami az értékeket illeti, a töredékek alapján a következőket mondhatjuk: (1) meggyőzte az athéniakat, hogy biztosítsanak katonai segítséget szülővárosának (test. 4); (2) Olümpiában a görög államok közötti egyetértést (*homonoia*, fr. 8a) szorgalmazta a viszálykodás helyett; (3) a szép fogalmát (*to kalon*) összekapcsolta a törvény (*nomosz*) fogalmával, amit egyfajta (meg)szokásként (*szünétheia*) fogott fel, azaz konvencionalistának nevezhető (*H* 16). De a kérdésre akkor tudjuk a legjobb választ adni, ha végiggondoljuk *paideiáját*. Consigny szerint a gorgiaszi nevelés fő célja nem az volt, mint például Szókratésznek, hogy eleve adott igazságokhoz juttassa tanítványait, hanem hogy képessé tegye őket egy agonikus politikai közösségen belül saját igazságaik kifejezésére és érvényre juttatására (Consigny 2001. 197–202). Pontosán ezt látszik igazolni a *Gorgiasz* is, ahol Platón a retorika által túl nagy szabadságot kapó tanítványok elvetemültsége miatt támadja a szofistát. Platón azonban a gorgiaszi nevelés egyik igen fontos aspektusát hagyta figyelmen kívül, ugyanis az nem pusztán az individualizációt, hanem a szocializációt is szolgálta. Ez azt jelenti, hogy a retorikai nevelés technikai oldalán<sup>16</sup> túl a szofista bevezette tanítványait a demokratikus politikai élet intézményeinek működéskébe és azok *értékrendszerébe*. Milyen értékekről van szó? A legfontosabb, hogy az agonikus alaphelyzetben perspektívák egyenlőségéről és sokaságáról beszélhetünk. Aki ezt az alapelvet megszegi – például Platón, akinél az egyik beszélgetőtárs „az igazság” birtokában mindig felsőbbrendű és szükségszerűen nyertes –, az a demokratikus dis-

<sup>15</sup> Azaz a tanítványainak „az igazságosságot” oktató Gorgiasznak semmi köze a történeti Gorgiaszhoz.

<sup>16</sup> Platón a retorika technikáját tudománytalansága miatt kritizálja, ugyanis véleménye szerint az pusztán ügyesség (*empeiria*, *Gorgiasz* 462c3) vagy gyakorlat (*tribé*, *Phaidrosz* 260e5) és nélküli a szisztematikus felépítést. Csakhogy egy retorikai szituáció számos olyan váratlan és kontingens komponenssel bír, mely megköveteli az improvizációt és a virtuozitást.

kurzust lehetetleníti el. Tarnopolsky két fogalom, a *parrhészia* és az *iszégoria* segítségével írja le ezt az alaphelyzetet. Előbbi a beszéd szabadságát jelenti, azaz azt a jogot, hogy mindenki őszintén elmondhassa, amit gondol. Ez különösen fontos demokratikus elv, hiszen a zsarnokság kizárja ennek gyakorlását. Utóbbi abban az értelemben jelent politikai egyenlőséget, hogy mindenki ugyanolyan mértékben vehet részt és fejezheti ki véleményét egy közösségi vitában (Tarnopolsky 2010. 96–98). Rögtön láthatjuk tehát, hogy miért tartom Mogyoródi vádját fogalmilag ellentmondásosnak: Gorgiasz „módszere” nem szolgálhatta ki a zsarnokságot, ugyanis a gorgiaszi retorika definíció szerint csak egy demokratikus szituációban működőképes és értelmezhető. Consigny kihangsúlyozza: a tanítványok felkészítése a politikai agónokra azt a kardinális célt is szolgálta, hogy az adott politikai közösséget megerősítse tagjainak kiválósága által. A Kalliklész-félék elleni egyetlen védelmet ugyanis csakis egy erős közösség garantálhatja.<sup>17</sup>

3. Mogyoródi vádjának – ha eltekintünk a platóni gyökerektől és a zsarnokság feltételezett kiszolgálásától – maradt egy magja, amelyet eddig nem érintettünk. Mogyoródi azt állítja, hogy a gorgiaszi retorika az embereket inkább érzelmileg manipulálандó, semmint racionálisan meggyőzendő lényeknek tekinti. Azt hiszem, semmi értelme nem volna tagadni, hogy Gorgiasz a *Heléna dicséretében* valóban egy a lélek emocionális kauzalitását kiaknázó meggyőzéselméletet mutat be (lásd Segal 1962. 104–108). A koncepció a logoszt hatalmas úrként (*dünasztész megasz*, *H* 8.3) fogja fel, ami ugyanolyan kényszerítő erővel bír, mint az erőszak (*bia*), tulajdonképpen „pszichikai erőszakról” beszélhetünk. Ezzel kapcsolatban két dolgot kívánok leszögezni. Először is Gorgiasz nem tekinthető valamiféle pesszimistának, aki kételkedett az ember racionális képességeiben. Mint láttuk, az antifundacionalista olvasat nem teszi lehetővé, hogy Gorgiasz bármilyen álláspontot is felvegyen az ember vagy az emberi lélek természete kapcsán.<sup>18</sup> Azaz a rétor művészi eszközei alkalmazása során pusztán megfigyeléseket tesz – miként egy behaviorista – a lélekre gyakorolt hatásokkal és az előidézett állapotokkal kapcsolatban, majd rögzíti és hasznosítja azokat. Az emocionális manipuláció alkalmazását tehát nem intellektuális elitizmus vagy a tömeg lenézése

<sup>17</sup> Nagyon fontos leszögezni, hogy Kalliklész vélhetően fiktív karakter és soha senki nem próbált meg akár hasonló nézeteket is kifejtteni az athéni közösség előtt (Kerferd 2003. 17) – a platóni vád tehát fikció. Érdemes továbbá az athéni politikai közösség önkontrollja, illetve egy retorikai *agón* szemléltetése érdekében a műtilénéi vitát feleleveníteni: miután az athéniak úgy döntöttek, hogy a lázadó város férfialakosságát kivégzik, a nőket és gyermekeket pedig eladják rabszolgának, Kleón és Diodotosz az igazságos döntés érdekében kezd szónoki csatába. Végül Diodotosz győz, és a tömegmészárlás elmarad (Thuküdidész III. 37–50).

<sup>18</sup> A szónok nem ismeri a lélek és az érzelmek természetét, illetve hogy azok miért úgy működnek, ahogy működnek. Vélhetőleg Platón ezért rója fel a *Phaidroszban* (262a–c) a meggyőzés filozófiai alternatívájának bemutatása során, hogy a lélek teljes körű manipulációjához ismerni kell annak igazi természetét is.

alapozza meg a retorikában, hanem az a *tény*, hogy a lélek a retorika eszközei által befolyásolható. Ugyanilyen megfigyelt tény, hogy az ember tudatállapotát a megtéveszthető és instabil *doxa*, valamint az erre irányuló hit (*πισztisz*) határozza meg. Szükséges ugyanakkor megjegyezni, hogy a meggyőzőselelmélet egyáltalán nem mentes a racionalitástól: a rétor egyrészt az emocionális manipulációt racionális módon, megfigyeléseire alapozva hajtja végre,<sup>19</sup> másrészt Gorgiasz nyilvánvalóan alkalmaz racionális argumentumokat, illetve kifejezetten hangsúlyozza, hogy a filozófusok racionális argumentumait is hasznosítani kell (*H* 13). Ezt igazolja, hogy az esztétikai folyamatnak az archaikus varázsnyelvezet (*goéteia, thelgein*) mellett egy tudományos, orvosi oldala is van, mely a lélek szavakkal való meggyőzését a test orvosságokkal (*pharmaka*)<sup>20</sup> való kezeléséhez hasonlítja. A két perspektívát úgy illeszthetjük össze, hogy a retorikai technika alkalmazása az empirikus orvostudományhoz, míg a hatások és meggyőzés kiváltása – a természet ismeretlen volta miatt – a varázsláshoz hasonlatos. Mindebből az szűrhető le, hogy Gorgiasznál a ráció és az emóció koránt sem válik szét egymástól olyan explicit módon, mint Platónnál. Míg Platónnál a szavak által kiváltott gyönyörűség (*terpszisz*) egyértelműen a legalsó, vágyakozó lélekrészre hat, addig Gorgiasznál a racionális argumentumok által kiváltott gyönyörűség magával ragadhatja az egész lelket. A racionalitás így – ugyanúgy, mint bármi más – a *doxa* változékonyságának birodalmához tartozik.

Másodszor azt is látnunk kell, hogy habár Gorgiaszhoz köthető a meggyőzés elméletének kidolgozása, éppen a varázsnyelvezet kapcsán figyelhető meg, hogy a szofista egy létező hagyományt fejleszt tovább, amelyben már jelen van a meggyőzés (*peithó*) omnipotenciája.<sup>21</sup> Buxton egyrészt arra mutatott rá (Buxton 1982. 31, 51–52), hogy a mitológiában Aphrodité kísérőjeként felbukkanó Peithó istennő miatt sosem lehet eltekinteni a meggyőzés csábító alapkarakterétől, másrészt hogy a *peithó* és a *thelgein* (elcsábítani)<sup>22</sup> szemantikailag már Homérosznál nagyon közel áll egymáshoz. Ennek megfelelően Aiszkhülosznál Peithó istennő mint csábító (*thelktór, Áldozatvivők* 1040) jelenik meg, majd az *Eumeniszekben* az istenek generációs konfliktusát Athéné a szokásos harc helyett Peithó segítségével rendezzi. Gorgiasz tehát a hagyományt annyiban vitte tovább, hogy Athéné isteni képességét lehetővé tette az emberek számára, azaz

<sup>19</sup> Gorgiasz 453a2, 455a.1: a retorika a meggyőzés „mesterembere” (*peithusz démiurgosz*).

<sup>20</sup> Segal (1962. 116) arra mutat rá, hogy az orvosi párhuzam implikálja a retorika rossz használatát: ahogy a *pharmakon* képes a gyógyításra, úgy képes a mérgezésre vagy gyilkolásra is. Gorgiasz épp ezért használja a „gonosz meggyőzés” (*peithoi tini kaké, H* 14.7) kifejezést, mert tisztában volt a retorika ilyen jellegű felhasználásával (a szövegben Heléna elcsábítása), ez azonban nem kizárólagos.

<sup>21</sup> A gorgiaszi jellemzéshez hasonló meghatározásokat olvashatunk például Aiszkhülosznál (fr. 161: a Halál az egyetlen isten, akire Peithó képtelen hatni) vagy Euripidésznál (*Hekabé* 816: Peithó az emberek egyetlen zsarnoka).

<sup>22</sup> Ehhez lásd *H* 10.3: *ethelxe kai epeisze* (elcsábítja és meggyőzi).

a beszéd csábító erejének elméletét dolgozta ki.<sup>23</sup> Ha tehát elítéljük Gorgiaszt amiatt, hogy az embereket teljességgel kiszolgáltatottnak állította be a *peithó* hatalmával szemben, akkor az egész hagyományt ítéljük el.

A gorgiaszi retorikát és a platóni párbeszédet szembeállító megközelítések alapvető hibája az, hogy még ha fel is fedezik, hogy Platón ugyanúgy részese ennek a mágikus hagyománynak, az a meggyőződés, hogy a filozófus a racionalitás bajnoka, látásukat elhomályosítja. Maga Mogyoródi is megjegyzi, hogy Szókratész a *Gorgiaszban* beszélgetőpartnerei szégyenérzetének manipulációja miatt képes felülkerekedni (46), mintha Platón éppen azzal gúnyolódna, hogy a filozófus még a retorika finomságaihoz is jobban ért. Ezzel összefüggően, miközben Platón a szofistákhoz – összhangban a gorgiaszi tanítással – a varázslás (*go-éteia, kélészisz*) tevékenységét kapcsolja, Szókratészt ugyancsak csábítónak vagy „varázslónak” (*goész, epódosz*) nevezi (*Menón* 80b6, *Phaidón* 78a1). Fel kell tehát tennünk a kérdést: mit gondolt Platón a meggyőzésről?

Habár a *Gorgiasz* nagyszabású támadást intéz a gorgiaszi retorika ellen, explicit módon nagyon kevés dolgot tudunk meg a meggyőzés platóni elméletéről. Pusztán egy felosztást kapunk arra vonatkozóan, hogy a meggyőzés attól függően lehet tanító és elhithető célzatú (*didaszkaliké, piszteutiké*, 455a1), hogy *doxára* vagy *episztémére* irányul. Platón a kritikát a *Phaidroszban* folytatja, ahol a szofistáknak a dolgok igazi természetének nem ismeretét és a valószínűség (*eikosz*) elvét rója fel. A lélekvezetés (*pszükhagógia*), a retorika itt felkínált alternatív, filozófiai változata, világosan a gorgiaszi elmélet továbbfejlesztésének tűnik: Platón megtartja azt az alapelvet, hogy a lelket a hozzá illő beszéddel lehet manipulálni, de ezt kiegészíti egyrészt a tudományos rendszer igényével, másrészt az isteni igazságra való irányulással. Egy dologgal azonban a *Phaidrosz* adós marad: habár Szókratész kiindulópontja Lüsziasz bemutató beszéde (*epideixisz*), a felkínált módszer kimondottan az individuális lélekre vonatkozó *didakhé*, azaz a tömeg meggyőzésének lehetőségét nem is érinti. A téma először az *Államférjben* merül fel (304a–d), ahol a Vendég a retorikát az államtudomány részeként határozza meg, s azzal a *Gorgiaszban* már megismert feladattal ruházza fel, hogy a polgárokat az igazságosságról való meggyőzés által kell jobbá tennie. Ezt a módszert pedig *müthológiának* nevezi és élesen elválasztja a *peithó* másik lehetőségétől, a *didakhétól*. Talán érdemes rá felfigyelni, hogy a beszélgetést itt már nem Szókratész irányítja. Ez utalás lehet arra a felismerésre, hogy a szókratészi módszer,

<sup>23</sup> Nem véletlenül olvashatjuk a Heléna dicséretének 15–19. szakaszában a *peithó* és az *opszisz* (látvány) párhuzamát: ahogy Párizs szépségének látványa megigézte Heléna lelkét, úgy igézi meg a *logosz* is a lelket. Világos, hogy az *opszisz* mechanizmusa itt a minta. A két dimenzió például az *Eumeniszekben* olvad össze, amikor a költő Peithó szemeciről szól (*ommata Peithusz*, 970). Ezzel kapcsolatban érdemes idézni Constantinidou konklúzióját: „Therefore, the praise of the persuasion of speech does not begin with Gorgias. Fifth-century literature [...] emphasizes this compelling power or enforcement of speech but also its enchanting and magical aspects” (Constantinidou 2008. 181).



a *didakhé* eredménytelenné válik a tömeggel való érintkezés során, ahogy azt Szókratész pere igazolta.<sup>24</sup> Így érkezünk el a *Törvények*hez, ahol a tömeg meggyőzése és kontrollálása már centrális téma.

A kései Platón meggyőzéselméletét itt csak nagyon vázlatosan van lehetőségem bemutatni. Kiindulópontom a *Timaiosz* definíciója a *doxa* és *nuszlepisztémé* különbségéről:

Márpedig az ismeret ama két nemét kettőnek kell tartanunk, mivel különböző úton keletkeztek, és különbözően viselkednek. Ugyanis egyikük tanítás (*didakhé*) révén, a másik csak rábeszélés (*peithó*) által keletkezik bennünk; az első mindig igaz indoklás útján, a második ellenben megokolás nélkül (*alagon*); előbbi nem is ingatható meg (*akinéton*) holmi rábeszéléssel, utóbbi viszont könnyen téríthető más véleményre (*metapeiszton*), s erről elmondhatjuk, hogy benne minden ember részesül, az észben csak istenek, emberek közül csak vajmi ritka fajta (52e1–6, Kövendi Dénes fordítása).

Túl azon, hogy a szövegrész ellentmond azon korábbi felosztásoknak, melyek a *didakhét* a *peithó* egy altípusaként mutatták be, a *doxa* és a *peithó* szétválaszthatatlanságának gorgiaszi tanát láthatjuk visszatérni. Úgy tűnik tehát, hogy Platón végül is „lefokozta” a *peithó* fogalmát a *doxa* szintjére, és kizárta azt a komolyan vehető tudás és a *didakhé* területéről. De mit is jelent akkor a *didakhé*? A választ a *Törvények* legvége adja meg (968c6), ahol azt olvashatjuk, hogy a *didakhé* az éjjeli tanács filozófusainak ismételt együttlétei (*szünuszia*) során valósul meg. Ez ugyanaz az együttlét, amit a *Hetedik levél* úgy fest le, mint egymás jóindulatú (*eumenész*), irigység nélküli vizsgálgatását (*elenkhoisz elenkhomena*, 344b5) kérdések és válaszok formájában. A szókratészi módszer így végső helyét a kevesek, a filozófusok együttlétei és beszélgetései között találja meg. Különösen hangsúlyozandó a résztvevő filozófusok diszpozíciója, a jóindulat, ugyanis a *Törvények* meggyőzéselméletének egyik legfontosabb célkitűzése az, hogy a polgárokbán jóindulatot ébresszen a törvények iránt.

Platón több kortárs gondolkodóval egyetértésben úgy gondolta, hogy a törvényeket áthágó embereket olyan módon lehet a leginkább közösségivé tenni, hogy belső lojalitást alakítunk ki bennük a törvények iránt. Erre szolgál tökéletes eszközül a meggyőzés (*peithó*), ami az általánosan, de sikertelenül alkalmazott erőszak (*bia*) alternatívája. Az elmélet kulcsa a ráolvasás (*epódé*) fogalma, ami azon túl, hogy Gorgiasz koncepciójában is fontos szerephez jut, a meggyőzés mágikus tradíciójának szerves része (lásd *H* 10, *Iphigeneia Auliszban* 1212, Buxton 1982. 40). A *Törvények*ben az *epódai* három szintjét különböztethetjük

<sup>24</sup> Platón tehát nem arra a konklúzióra jut, mint Mogyoródi (53), hogy a szókratészi módszer kudarca után a közéleti diskurzusból való teljes kivonulás a választandó, hanem érdeklődést kezd mutatni a tömeget manipulálni képes eszközök iránt. Ez illeszkedik az *Állam* azon elképzelésébe, hogy az embereket szabad akár hamis *müthosz*okkal is irányítani az igazságosság érdekében.

meg (Helmig 2003. 80): a legalapvetőbb pedagógiai ráolvasások a gyermekek kondicionálásáról gondoskodnak, a politikai ráolvasások mint a törvények elé írt prelúdiumok a polgárok jóindulatát igyekeznek felébreszteni, végül a filozófiai ráolvasások *müthosz*okat és érveket szolgáltatnak az ateistákkal szemben. Mindhárom szinten alkalmazásra kerülnek a *müthosz*ok, így az *Államférfi* programja megvalósul. A legalsó, pedagógiai *peithó* vitathatatlanul a gyerekek lelkének emocionális kondicionálását jelenti (*peiszei etheszi*, 663c1), hiszen a cél az, hogy azt érezzék éretnesnek, amit a már engedelmes polgárok éreznek annak. Fontos szerepet játszanak ezen a területen a mesék és a zene. Az utóbbi alkalmazása tulajdonképpen foglalta az egész meggyőzéselméletnek: a zene hatékonyságát ugyanis az általa kiváltott gyönyör (*hédoné*) iránti telhetetlenség (*aplésztia*, 665c6) garantálja, ami újra csak a meggyőzés gorgiaszi modelljét idézi. Fontos különbség azonban, hogy Platón tisztázza a mechanizmus természetét, a gyönyör forrása ugyanis az isteni rend és harmónia, a cél pedig az erény. Ez azt sugallja, hogy az olyan, korábban megvetett és kritizált eszközök, mint a gyönyör általi befolyásolás, a jó cél érdekében felhasználhatóak.

A meggyőzés felsőbb szintjei kapcsán egyértelmű egyet nem értés tapasztalható a kutatók között. Főleg Bobonich neve említendő, aki igyekezett a racionális olvasat mellett érvelni (Bobonich 1991). E vitát itt sajnos nincs lehetőségem válaszolni, ezért saját érveim bemutatására szorítkozom. Kérdésünk tehát az, hogy az emocionális és racionális komponenseket egyaránt tartalmazó prelúdiumtan racionális vagy emocionális meggyőzésnek tekinthető-e. Először is nehezen vitatható, hogy a prelúdiumok legfontosabb célja a polgárok törvények iránti érzelmi nyitottságának lehetővé tétele.<sup>25</sup> Hasonló módon, a fiatal ateista konverziójának kulcsa abban áll, hogy félelmet és haragot ébresszenek a lelkében (887a). Másodsor kiemelendő, hogy a szó szigorú értelmében vett *didakhé* a polgárokkal való érintkezés során nem valósul meg: a prelúdiumok valójában előre megírt, a meggyőzés polgárok felé egyoldalúan kommunikált eszközei, a törvényhozó pedig sosem bonyolódik a tömeggel igazi filozófiai diskurzusba.<sup>26</sup> A fiatal ateistával lefolytatott dialógus például fiktív, és az Athéni azon megjegyzése a prelúdiumok kapcsán, hogy „közel kerülnek filozofáláshoz” (857d2) világosan jelzi, hogy valódi filozófiai tevékenység nem valósul meg: a *doxa* közelíthető az *episztémé* felé, de az *episztémé*nek nincsenek fokozatai. Habár az orvos-törvényhozó a prelúdiumokban a törvények kapcsán valóban elmagyarazza a dolgok természetét (*phüszisz*), okát (*aitia*) és magyarázatot (*logosz*) kínál (720d), nem hihetjük azt, hogy a polgárok filozófussá válva képessé lesznek ezek igazi megragadására és reprodukciójára. Valójában a törvényhozó éppen úgy alkalmazza

<sup>25</sup> *Törvények* 723a: a prelúdiumok a polgárokat szelíddé (*hémerosz*), jóindulatúvá (*eumenész*) és tanulékonyvá (*eumathész*) teszik. Ezek mind emocionális diszpozíciók.

<sup>26</sup> Egy kivétel említendő meg, a „javítóintézet” (*szóphronisztérion*, 909a1), ahol az éjjeli tanács tagjai dialógus formájában próbálják meggyőzni és jó útra téríteni a gonosz polgárokat.



ezeket a racionális argumentumokat, ahogyan Gorgiasz javasolja a *Heléna dicséretében*: a kívánt *doxa* előidézése érdekében. Fontos továbbá figyelmet szentelni az argumentumok pozíciójára: az Athéni azoknak ajánlja fel ezeket, akikre az alsóbbrendű ráolvasások, a mesék nem voltak hatással, de miután feltételezi, hogy az ateista ifjakra nem hatnak argumentumok, újra csak elvárásoló *müthoszok* (*epódoi, müthoi*, 903b.1) alkalmazását helyezi kilátásba. Ez az jelenti, hogy az argumentumok használata egyáltalán nem garantálja a sikert és más eszközök is szükségesek. Tulajdonképpen maga Bobonich is elismeri, hogy az elsődleges cél az emocionális manipuláció, amikor így ír: „Úgy tűnik, Platón elképzelése a következő: legalább a polgárok egy részének valószínűleg olyan érzelmei és vágyai vannak, melyek ellehetetlenítik a racionális meggyőzést. [...] Tehát minden egyes esetben a polgárok érzelmeit és vágyait kell megváltoztatni, mielőtt képessé válnának racionális ítéletek meghozatalára” (Bobonich 1991. 375). Idézzük csak fel ennek szemléltetése érdekében, hogy mit mond Kalliklész a *Gorgiaszban* (513c): „Nem tudom, hogyan, Szókratész, de úgy vélem, igazad van. Csakhogy azt történik velem, mint a legtöbb emberrel: nem vagyok meggyőzve általad (*u panü szoi peithomai*).” Kalliklész tehát elismeri, hogy Szókratész érvelése helytálló, de valamilyen oknál fogva továbbra sincs meggyőződve igazáról. Feltételezhetjük, hogy ennek hátterében ellenséges emocionális diszpozíciója húzódik meg, éppen ezért tesz kísérletet a dialógus végén Szókratész arra, hogy egy *müthosszal*, egy ráolvasással terelje a helyes útra. Ez a *müthosz* pedig éppen azzal fenyeget, hogy az isteni igazságszolgáltatás elől senki se menekülhet. Azaz újra ugyanazzal a stratégiával szembesülünk, mint a *Heléna dicséretében*: a beszéd akkor meggyőző, ha félelmet ébreszt a lélekben. Úgy tűnik tehát, hogy Platón több pontban is támaszkodik Gorgiasz elképzeléseire az állami berendezkedés megalkotása során.

A meggyőzés állami szintű mechanizmusa voltaképpen ijesztő jelenség. Alapelvei a konzervatizmus (az újítás lehetősége kizárt), az egyoldalúság (nincs igazi dialógus, kommunikáció a törvényhozó és a polgár között, továbbá a meggyőzés állami monopólium) és az ismétlés. Utóbbi újra csak arra mutat rá, hogy a polgárok a megingatható *doxa* tudatállapotában vannak, ezt igyekszik ellensúlyozni az ismétlés azzal, hogy a helyes állapotból kibillenő lelket folytonos ráolvasásokkal – ami joggal idézheti a modern tömegkommunikáció eszközeit – visszatereli a helyes útra. A kései Platón koncepciója, mely a lélek emocionális manipulációját is megengedhetőnek tartja a „földi” értelemben vett legjobb berendezkedés megteremtéséhez, tulajdonképpen tökéletes mintául szolgálhat az olyan elnyomó rendszerek számára, melyek „az igazságot” tartják szem előtt. Úgy vélem tehát, ha azon tűnődünk, hogy melyik gondolkodó fogható fel a diktatúrák ideológusaként, Platón igenis szembeállítható Gorgiaszsal, csak éppen ellentétes előjellel. Gorgiasz ugyanis sosem dolgozta ki az emocionális manipuláció állami szintű változatát, és sosem fordult szembe a *parrhészia* és az *iszégoria* elveivel olyan módon, hogy száműzte volna az állam életéből a másképp gondolkodókat.

## FORRÁSOK

- Buchheim, Thomas (szerk.) 1989. *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien: Griechisch–Deutsch*. Hamburg, Felix Meiner.
- Gorgiasz 2007. Heléna dicsérete. Ford. Tahin Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 163–173. [= H].
- Platón 1984. *Platón összes művei*. Budapest, Európa.

## IRODALOM

- Bobonich, Christopher 1991. Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*. *The Classical Quarterly*. 41/2. 365–388.
- Buxton, R. G. A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Consigny, Scott 2001. *Gorgias. Sophist and Artist*. Columbia, University of South Carolina Press.
- Constantinidou, Soteroula 2008. Logos into Mythos: *The Case of Gorgias' Encomium of Helen*. Athens, Institute du Livre – A. Kardamitsa.
- Dalfen, Joachim 2004. *Platon: Gorgias. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dodds, Eric R. 1959. *Plato: Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- Guthrie, W. K. C. 1971. *The Sophists*. Cambridge, CUP.
- Helmig, Christoph 2003. Die Bedeutung und Funktion von ἐπιδή in Platons *Nomoi*. In Luc Brisson – Samuel Scolnicov (szerk.) *Plato's Laws: From Theory into Practice*. Sankt Augustin, Academia. 75–80.
- Irwin, Terence 1979. *Plato: Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- Kahn, Charles H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kerferd, George B. 1955. Gorgias on Nature or That Which Is Not. *Phronesis*. 1/1. 3–25.
- Kerferd, George B. 1981. The Future Direction of Sophistic Studies. In uó (szerk.) *The Sophists and Their Legacy*. Weisbaden, Franz Steiner. 1–6.
- Kerferd, George B. 2003. *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Budapest, Osiris.
- Levett, Brad 2005. Platonic Parody in the *Gorgias*. *Phoenix*. 59/3–4. 210–227.
- Mogyoródi Emese 2011. Gorgiasz, a hatalom és a retorika. Platón az írástudók árulásáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/2. 32–55.
- Pedrique, Natalia 2011. Logos Dynastes. *Dichtung und Rhetorik in Platons Gorgias*. (Prismata 19.) Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Segal, Charles P. 1962. Gorgias and the Psychology of Logos. *Harvard Studies in Classical Philology*. 66. 99–155.
- Tarnopolsky, Christina H. 2010. *Prudes, Perverts, and Tyrants*. Princeton, Princeton University Press.
- Tell, Hakan 2011. *Plato's Counterfeit Sophists*. (Hellenic Studies 44.) Cambridge, Harvard University Press.
- Wardy, Robert 1996. *The Birth of Rhetoric*. London, Routledge.

## A platóni „Gorgiasz” védelmében

A jelen folyóiratban az a megtiszteltetés ért, hogy Rosta Kosztasz személyében kompetens kritikusra találtam a 2011/2-es számban publikált *Gorgiasz, a hatalom és a retorika* című tanulmányomban kifejtettekkel kapcsolatban. Ennek őszintén örülök, minthogy idehaza viszonylag ritka esemény, hogy ókori filozófiáról – szigorúan szakmai alapokon – értelmes vita folyik, s ez alkalmat nyújt rá, hogy felhívjuk a figyelmet az antik filozófia gazdagságára és jelenkori relevanciájára.

Egy értelmes filozófiai (jelen esetben filozófiatörténeti) vitának legalább két, alapvető követelménye van. Az egyik, hogy először is értsük meg világosan a másik mondandóját. A másik, hogy a vita tárgyának olyasminek kell lennie, amire vonatkozóan eldönthető, hogy igazság szerint hogy is áll a helyzet vele kapcsolatban (vagy legalábbis, hogy a vitázó álláspontok közül melyik valószínűbb). Az első követelmény – talán az én hibámból is – Rosta reflexiójában nem egészen sikeresen valósult meg. Magyarán néhány ponton félreértett, ezért válaszomat egy lényeges félreértés tisztázásával fogom kezdeni, majd rátérek további ellenvetéseire. A második követelményre válaszom végén térek vissza.

A félreértés Rosta módszertani ellenvetésével kapcsolatos. Kiváló kollégám joggal hívja fel a figyelmet rá, hogy Platón nem tekinthető filozófiatörténésznek, ezért fenntartásokkal kell kezelni, amikor mások tanításairól tudósít – és szememre veti, hogy Platón *Gorgiasz*-át kritikátlan módon használok fel a történeti Gorgiasz álláspontjának rekonstruálásához. Állításával ellentétben azonban nem gondolom, hogy „nagyon világosan” kijelentettem volna, hogy „a dialógus elemzésének eredményeit” kívánom „felhasználni a történeti Gorgiasz munkásságának megítéléséhez”,<sup>1</sup> ellenkezőleg, azt jelentettem ki, hogy a történeti Gorgiaszra vonatkozó – Platóntól független – információkat szeretném felhasználni a platóni *Gorgiasz* és a benne szereplő „Gorgiasz” megértéséhez.<sup>2</sup> Ám amennyiben a történeti Gorgiasz különbözik a platóni „Gorgiasztól”, azt ugyan megtehetem, hogy ez utóbbit akarom megérteni Platón *Gorgiasz*-ából, de nem

<sup>1</sup> Rosta 2014. 87, 5. jegyzet.

<sup>2</sup> Vö. Mogyoródi 2011. 36–37.

állíthatom, hogy a két személy ugyanaz. Nos, ezt nem is szándékoztam állítani. Azt viszont állítani merném, hogy Platón sem nem értette teljes egészében félre Gorgiaszt, sem nem akarta oly mértékig eltorzítani portróját vagy tanításait, hogy azoknak semmi köze ne legyen a történeti Gorgiaszhoz. Úgy gondolom, nem szerencsés kritikátlanul módszertani alapelvek emelni a szofistákkal szembeni állítólagos platóni „ellenséges tradíció”<sup>3</sup> feltételezését, ha ez azt involválja, hogy Platón minden, szofistákkal szembeni kritikája *ab ovo* történetileg hiteltelen. Márpedig, úgy tűnik, a szofisták eltökélt védelmezői nem érik be kevesebbel, mint annak feltételezésével, hogy ha Platón bármi negatívát állít vagy implikál a szofistákra nézve, az eleve hamis. Ez azért nem szerencsés feltételezés, mert épp a szofisták rehabilitációja szempontjából (is) sokat veszíthetünk vele, hiszen egy jelentős forrást (majdnem) teljes egészében ki kellene iktatnunk. Érdemes továbbá felvetni, hogy Platón valójában nem ellenségként, hanem *ellenfélként* viszonyul a szofistákhoz,<sup>4</sup> vagyis olyan formában prezentálja legalábbis a két legnagyobb szofista, Prótagorasz és Gorgiasz tanításait, mely arról tanúskodik, hogy nagy kaliberű ellenfélként a lehető legkomolyabban veszi őket. Noha Platón nyilvánvalóan versengő helyzetben van a szofistákkal szemben, ez a versengés *fair play*, amúgy tisztességes görög módon. Ez azt jelenti, hogy Platón nem tolmácsolhatja ellenfelei elméleteit sokkal gyengébb – vagy éppen alapvetően eltorzított – formában, mint amilyenek valóban voltak; különben felettük aratott győzelme meglehetősen kétes értékű lesz, s ami még fontosabb, kritikája inakdevát.

Konkrét példánkra, Gorgiaszra rátérve: Rosta szerint Platón „gúnyolódik” Gorgiaszon, hogy így járassa le és rekessze ki a filozófiatörténetből.<sup>5</sup> Én azonban azt gondolom, nem erről van szó, még akkor sem, ha magát Gorgiaszt lehet felhozni a feltételezett attitűd védelmében. Hogy elvegye a platóni kritika élet, Gorgiasz megteheti, hogy „gúnyolódásként” (*iambizein*) jellemzi a *Gorgiaszt* (test. 15a),<sup>6</sup> de ha Platón intenciója az, hogy vegyük komolyan Gorgiasz szembeni kritikáját (ennélfogva vegyük komolyan Gorgiasz tanításait is), akkor mi ezt nem tehetjük meg.<sup>7</sup> Vegyük észre, Gorgiasz nem csak úgy rehabilitálható, ha

<sup>3</sup> Rosta 2014. 86.

<sup>4</sup> Ez többek között abból is látszik, hogy számos, jelentős dialógusát szenteli nekik (*Prótagorasz, Gorgiasz, Euthüdeosz, A szofista, Theaitétosz, Kritiasz*).

<sup>5</sup> Rosta 2014. 86.

<sup>6</sup> Gorgiasz egy töredéke – tehát nem Platón – szerint azt tanította, hogy a humort komolysággal, a komolyságot humorral kell ártalmatlanítani (fr. 12).

<sup>7</sup> Szókratész Gorgiasz szembeni „tapintatos humorát” (vö. Mogyoródi 2012. 38, 19. jegyzet) semmi esetre sem keverném össze a gúnnyal. A gúny vagy a gyengék fegyvere az erősekkel szemben (mint Kalliklész Szókratészszel szemben, amikor kiderül, hogy elvesztette az érvek párbaját, vö. *Gorgiasz* 505d8–9, 506c4, 507a4), vagy az erőseké a gyengékkel szemben, ha azok alulmúlják a méltó ellenfél státuszát (mint Pólosz Szókratészszel szemben). Abban is egyetértek Doddsszal (Rostával ellentétben), hogy Gorgiasz ábrázolása nem parodisztikus. Gorgiasz nem meglepődik válaszai rövidségén (*contra* Rosta 2014. 86, 1. jegyzet), hanem önelégülten büszkélkedik vele, hogy ha kell, röviden is tud felelni. Ez ironikus ábrázolás – amit

igazat adunk neki Platónnal szemben; és fordítva, ha Platónnak netán igaza van Gorgiaszsal szemben, az nem kérdőjelezi meg Gorgiasz intellektuális kvalitásait, „filozófusi” státuszát vagy legalábbis azt, hogy helye van a filozófiatörténetben.<sup>8</sup> Igaz, hogy Platón sajátos értelmet ad a „filozófiának”, és nem tekint senkit filozófusnak, aki nem felel meg a tevékenységnek, melyet ez számára takar<sup>9</sup> – de ezt elméletileg megalapozott módon teszi, úgy, hogy az vitaképes legyen. Az *open society* korabeli szószólóiként értelmezett szofisták védelmezői ugyan előszeretettel állítják be Platónt afféle dogmatikusként, aki az érvek párbajából minduntalan győztesen kikerülő Szókratész által olvasóiba saját álláspontját akarja megfellebbezhetetlen igazságként beleplántálni, de ezzel alapvetően figyelmen kívül hagyják Platón dramaturgiai szándékait, s vele együtt azt is, hogy a platóni dialógus a szókratészi dialektika – amely éppenséggel a gorgiaszi retorika alternatívája – örököse.<sup>10</sup>

Ezzel térjünk rá Rosta kritikájának lényegesebb egyet nem értést implikáló pontjaira. Beszéljünk akkor a történeti Gorgiaszról, tehát a töredékekből és a testimóniumokból rekonstruálható Gorgiaszról – hogy azután megvizsgálhassuk, vajon valóban konvergál-e ezzel Platón „Gorgiasza”, illetve jogos-e vele szemben kritikája. Egyet nem értésünkben három kérdést érintenek. Az egyik, hogy Gorgiasz vajon (metafizikai, és ebből következően erkölcsi) nihilista volt-e, vagy elfogadott bizonyos értékeket, mármint, amelyeknek pozitív politikai hozadéka volna – amint Rosta implikálja azzal, hogy vitatja nihilizmusát. A másik, hogy retorikája egyenesen „*per definitionem*” a demokrácia értékeit támogatja-e, vagy ellenkezőleg, elitista politika felfogást képvisel, melynek értelmében a „nép” nem elég felnőtt ahhoz, hogy politikai kérdésekben a racionális döntés pozíciójába kerülhessen, amit – nihilizmusa fényében – az értelmiségi felelőssége tekintetében (Platón kritikájának megfelelően) terhelőként értékeltem. Ami Platónt illeti, egyet nem értésünk legfontosabb pontja, hogy Rosta szerint nem Gorgiasz, hanem éppenséggel Platón vádolható vele, hogy filozófiája kedvez a diktatúrának, mert ő volt, aki „a gorgiaszi meggyőzés állami szintű mechanizmusát”<sup>11</sup> kidolgozta.

Lássuk tehát először a nihilizmust. Nem tartom szerencsésnek a gorgiaszi metafizikai álláspont rekonstruálását Parmenidészből, legalábbis annak alapos megvizsgálása nélkül, először is, hogy vajon Gorgiasz Parmenidész metafizikájára reagál-e, vagy éppen Melisszoszéra. Másfelől annak átgondolása nélkül, hogy

szintén nem kevernék össze a gúnnyal –, amint az is, hogy Szókratész olyan trópusokat használ, amelyek a történeti Gorgiasz sajátjai (vö. Mogyoródi 2013).

<sup>8</sup> Itt kell elosztatnom egy további félreértést: nem állítottam, hogy Gorgiasz nem volt filozófus, csupán azt állítottam, hogy forrásaink nem egyértelműek erre vonatkozóan (vö. Mogyoródi 2012. 37), tehát én sem foglaltam állást.

<sup>9</sup> Vö. *Phaidrosz* 278c; *Lakoma* 204a; *Lüszisz* 218a–b.

<sup>10</sup> Vö. 37. jegyzet, alább.

<sup>11</sup> Rosta 2014. 85.

mit is állít a parmenidészi metafizika, ami önmagában is meglehetősen vitatott kérdés. A Rosta által hivatkozott Consigny mindezt meglehetősen nagyvonalúan kezeli. Nem különösebben érdekli, hogy Gorgiasz netán nem Parmenidészre, hanem Melisszoszra reflektál, noha ennek feltételezése messze nem légből kapott. Másfelől a parmenidészi metafizika egy olyan értelmezését – Nehamas és Curd esszencialista interpretációját – veszi alapul antifundacionalista Gorgiasz-olvasatához, amellyel szemben komoly ellenérveket hoztak fel.<sup>12</sup> Végül, de nem utolsósorban, a preszókratikus szövegek körültekintő filológiai és összehasonlító filozófiatörténeti elemzéséhez szokott kutatók számára kevésbé meggyőző marad minden olyan értelmezés, amelyik nem elsősorban szoros szövegolvasaton és szövegelemzésen alapul, hanem olyan teoretikus álláspontok elvi mérlegelésén, melyek ráadásul a filozófiatörténetben a tárgyalt gondolkodó koránál jóval később fogalmazódtak meg.<sup>13</sup> Mindezek tisztázása nélkül meglehetősen problematikus marad egy olyan szubtilis álláspont Gorgiasznak tulajdonítása, mint az antifundacionalizmus. De bárhogy álljon a helyzet minderre vonatkozóan, nyomós indokok szükségesek hozzá, hogy Gorgiasz metafizikai álláspontjának rekonstruálásában figyelmen kívül hagyjuk tanítványa, Iszokratész tanúságtételét, aki egyértelműen arról tudósít, hogy Gorgiasz szerint *semmi sem létezik*.<sup>14</sup> Ha más nem is, Gorgiasz egy különös példája a tengeren száguldó szekerekről, mely történetesen mindkét szubsztanciális szövegünkben szerepel, világosan alátámasztja ezt az iszokratészi tanúságtételt.<sup>15</sup> Tehát úgy vélem, *Platónról függetlenül* (is) nagyon valószínűnek tarthatjuk, hogy Gorgiasz a nihilizmus mellett érvelt, még akkor is, ha netán éppenséggel Parmenidészre reagált volna.

De miért is fontos annak eldöntése, hogy Gorgiasz metafizikai (és, amint Platón érti, erkölcsi) nihilista volt-e vagy antifundacionalista? Hiszen – mint Rosta is utal rá – egyik esetben sem létezik a nyelvhasználók „privát nyelvétől” független, objektív mérce, melynek fényében eldönthetnék, hogy véleménye-

<sup>12</sup> Vö. Mourelatos 1999 és Crystal 2002. A Rosta által hivatkozott Consigny mindössze néhány oldalon (Consigny 2001. 62–63, 66–67) tárgyalja az interpretációjához alapvető parmenidészi létfogalmat, holott lényeges volna alaposan megvizsgálnia, vajon a parmenidészi „létezőt” esszenciaként vagy szubsztanciaként kell-e (lehet-e) felfognunk, vagy hogy egyáltalán, értelmezhetőek-e ezek a fogalmak a preszókratikus filozófia e szakaszában.

<sup>13</sup> Alapvető kérdés, hogy *A nemlétezőről* szövegének, illetve érveinek rekonstruálásában két szubsztanciális forrásunkból Sextusét vagy az *MXG*-t kell-e preferálnunk. Consigny a két műből önkényesen válogat. Vessük össze ezzel pl. Loenen 1959 filológiai és doxográfiai szempontból átgondolt elemzését, és világossá válik Consigny szövegkezelésének nagyvonalúsága.

<sup>14</sup> Fr. 1 (Iszokratész: *Helené* 3): „a létezők közül egy sincs” (*uden tón ontón esztin*); vö. *Antidosis* 268.

<sup>15</sup> Sextus: *Adv. math.* 79; *MXG* 980a11. Consigny egész értelmezése és legfőbb tézise azon az állításon alapul, hogy Gorgiasz amellett érvel, hogy sem a „létező”, sem a „nemlétező” nem létezik (*MXG* 979a24–33), ti. esszenciális módon (vö. Consigny 2001. 69). Csakhogy Gorgiasz ebből világosan arra következtet, hogy *semmi sem létezik* (egyáltalán), mégpedig mindkét szubsztanciális forrásunk szerint (vö. *MXG* 979a30–33, Sextus *Adv. math.* 7.66). Consigny értelmezése tehát textuális szempontból is, és az érvek rekonstrukciója szempontjából is igencsak gyenge lábakon áll.

inktől függetlenül mi az igazság. Mégis, egy antifundacionalista legalább hisz valamilyen értékben – mondjuk a demokrácia értékeiben, mondjuk a szólásszabadságban (*parrhészia, iszegoria*) – amint Rosta állítja Gorgiaszról. Egy (őszinte) nihilista azonban nem hisz semmiben, legfeljebb a maga felsőbbrendűségében – ahogy Platón alapján én feltételeztem róla. Egy ilyen metafizikai alapállásról minden csupán szórakozás, játék, *trouvaille* (hiszen, ha semmiben sem hihetünk, mi az, amit komolyan lehetne vagy kellene venni?), még az is, ha netán retorikai teljesítményünkkel használunk polgártársainknak. Vajon melyik képnek felel meg inkább Gorgiasz? Ez elvezet a gorgiaszi retorika politikai implikációinak kérdéséhez.

Wardy mutat rá (a történeti) Gorgiasz retorikájának egy lényeges jellemzőjére. Philoztratosz szerint Gorgiasz hírnevét annak köszönheti, amit *paradoxologia*nak (paradox – a bevett nézetekkel ellentétes – gondolat vagy kifejezés) nevez,<sup>16</sup> melynek legékesebb példája a *Helené dicsérete*, melyben Gorgiasz – minden bizonnyal a görögök legnagyobb megrökönyödésére – amellet érvel, hogy Helené semmilyen módon nem hibáztatható a trójai háborúért. Wardy arra mutat rá, hogy *A nemlétezőről* harmadik részének a kommunikációra vonatkozó üzenete evidensen öncáfoló. Mert ha igaz az (vagy ne is menjünk eddig, Rosta Gorgiaszának értelmében csupán tegyük fel: sikeresen kommunikálható), hogy „ha meg is ismerhető” – valami, a valóság, a létező –, „a rá vonatkozó tudás nem közölhető” (*MXG 979a12–13*, vö. Sextus: *Adv. math.* 7. 65), akkor nem igaz (nem lehet sikeresen kommunikált), hogy „a rá vonatkozó tudás nem közölhető”. Vagyis, ha megértettük, amit Gorgiasz állít, akkor nem igaz (vagy nem értettük meg?), amit állít. Vagy hogyan is? Ezért Wardy joggal emeli ki:

Nem az az elképesztő *A nemlétezőről* című iratban, amit teoretikusan demonstrál, hanem az, hogy játékosan destruál minden határozott felfogást arra vonatkozóan, hogy demonstrál-e valamit egyáltalán.<sup>17</sup>

Ámbár az értelmezők általában mindent megtesznek, hogy feloldják az értekezés belső ellentmondásait, ez a módszer – mely az argumentáció alapelveit elfogadó filozófiában evidens – csupán arra alkalmas, hogy világossá tegye, az ellentmondások feloldhatatlanok: a *paradoxologia* konstituensei.<sup>18</sup> Gorgiasz ér-

<sup>16</sup> Test. 1.(2) (Philoztratosz: *Vit. soph.* I. 9. 2).

<sup>17</sup> Wardy 1996. 152, 24. jegyzet.

<sup>18</sup> Consigny módszertani alapelve, hogy feloldja az ellentmondásokat Gorgiasz művében, és úgy véli, a nihilizmus nem egyeztethető össze egy koherens gondolkodóként kezelt Gorgiaszsal (vö. Consigny 2001. 39). Gorgiasz érvelése azonban tele van feloldhatatlan ellentmondásokkal (hogy a legkézenfekvőbbet említsük: ha valóban „semmi sem létezik” – vagy akár nem esszenciálisan létezik –, miért kellene egyáltalán megvizsgálnunk, mi a helyzet, ha mégis létezik?). Az, hogy efféléket szisztematikusan felhasznál, csak szándékos lehet, ezért nem az ellentmondásokat kell megpróbálnunk feloldani (hiszen az lehetetlen), hanem azt kell firtatnunk, mi lehet a szándéka provokatív érvelésével.



telmezésében nem csupán az a lényeges, hogy milyen metafizikai álláspontra helyezkedik, hanem hogy mit gondol a kommunikáció mibenlétéről és céljáról. Nos, a fentiek fényében azt gondolom, sok mindent gondolhat, de azt nem, hogy az értelmes volna. Nem kell tehát elfogadnunk, hogy a kommunikáció csak abban az esetben értelmes, ha létezik nyelvfüggetlen valóság (és ez hozzáférhető a beszélők számára). De ha a beszélők a nyelvhasználat révén – bármilyen egyéb okból – nem képesek egymást megérteni *egyáltalán*, akkor nem látom be, mennyiben lehetne az értelmes. Nos, ez az, amit Gorgiasz – ismételtelen olyan források alapján, amelyek Platóntól függetlenek – állít, mégpedig nem csupán tartalmilag (azzal, hogy amellet érvel, hogy nem képesek), hanem performatíve is.

De mire való akkor a nyelv, ha nem arra, hogy az emberek értelmesen – ami ebben az összefüggésben csupán azt jelenti: sikeresen – közölhessék egymással gondolataikat, szándékaikat, vágyaikat, érzéseiket? Nos, akkor a nyelv nem lehet az emberi kommunikációra nézve sajátlagos: az ész működtetésének – vagy a sajátlagos emberi emóciók közlésének – eszköze vagy médiuma. Akkor a nyelv csupán a kommunikáció egy az állatok között is gyakorolt módjának kifinomultabb eszköze: arra való, amire az állatok esetében a nyers erő – hatalmi viszonyok, hierarchiák eldöntésére. A szó (vagy nyelv, *logosz*) – mondja Gorgiasz – *dünasztész*<sup>19</sup> *megasz*, „hatalmas uralkodó” (fr. 11.8), az emberek között zajló hatalmi játék vagy harc leghatékonyabb eszköze. Mennyiben alkalmas ez az eszköz demokratikus értékek közvetítésére?

Rosta szerint „a gorgiaszi retorika definíció szerint csak egy demokratikus szituációban működőképes és értelmezhető”, mivel egy agónikus alaphelyzetben lehetővé teszi a perspektívák sokféleségének megjelenítését, és ezáltal a *parrhészia* és az *iszégoria* demokratikus elveinek érvényesítését. Consignyvel egyetértésben pedig úgy gondolja, Gorgiasz retorikai oktatása felkészítette a tanítványokat az efféle politikai *agónokra*, „azt a kardinális célt is szolgálta, hogy az adott politikai közösséget megerősítse tagjainak kiválósága által. A Kalliklész-félék elleni egyetlen védelmet ugyanis csakis egy erős közösség garantálhatja.”<sup>20</sup> Ez utóbbi gondolattal messzemenőnkig egyetértek (s úgy vélem, egyébiránt Platón is feltétlenül egyetért vele). Úgy gondolom azonban, először is, nagyfokú naivitás azt feltételezni, hogy a csupán busás összegekért elérhető gorgiaszi retorikai oktatás azt a célt szolgálhatta volna, hogy az athéni *démosz* tagjait egyenlőkép-

<sup>19</sup> A *dünasztész* („úr, uralkodó, állami vezető”, a *dünamai*, „képes, potens [valamit megtenni]” igéből) – többek között Zeusz jelzője (LSJ s.v.). Ez egybecseng azzal, hogy Gorgiasz a *logosz* révén hallgatósága felett „istenként” diszponál: „a *logosz* hatalmas úr, mely a legkisebb és legjelentéktelenebbnek tűnő testekkel a legistenibb dolgokat képes elérni” (fr.11.8) (saját fordításom – ha másként nem jelölöm, a görög szövegeket saját fordításomban közlöm).

<sup>20</sup> Rosta 2014. 92.



pen készítse fel a Népgyűlésen zajló szónoki összecsapásokra.<sup>21</sup> De ha az athéniiek véleményét nézzük, ennél rosszabb a helyzet. Az 5. századi, demokratikus Athénban ugyanis egyenesen gyanakvással tekintettek a *logoszra* mint „hatalmas *dünasztészre*”, mivel úgy találták, éppenséggel az *iszégoriát* veszélyezteteti.<sup>22</sup> A Gorgiasz-féle türannikus *logosszal*<sup>23</sup> szemben az athéni *démosz* teljességgel kiszolgáltatottá, passzívvá válik, márpedig a politikában való részvétel aktivitást, elsősorban *önmagunk* feletti diszponálást feltételez.<sup>24</sup> A Gorgiasz-féle, emocionális manipuláción alapuló „meggyőzéssel” szemben azonban tehetetlenek vagyunk; egyedül a ráció értelmében felfogott *logosz* nyújt lehetőséget a szabad döntésre, Gorgiasz retorikája azonban hangsúlyosan nem a rációra kíván hatni.<sup>25</sup> Ha a különféle, publikus térben megszólaltatott álláspontok között nem lehet értelmesen (racionálisan) dönteni, akkor arról, hogy kinek az álláspontja kerül elfogadásra, egészen egyszerűen a pusztá erőviszonyok (*bia*, „erő/erőszak”) döntenek, az, hogy ki képviseli hangosabban, erőszakosabban, nagyobb hatással a mondandóját. Nagyjából ezt jelenti a gondolat, hogy az igazságot nem egy független kritérium szabja meg, hanem „az agonikus közösség nyelvi összecsapásai”.<sup>26</sup> Fordítsuk ezt le modern közegre, és világosan belátható, ez az álláspont egyenesen antidemokratikus. Az, hogy kinek a véleménye győzedelmeskedik, attól függ, ki képes nagyobb „médiafelületet” szerezni – ez nem demokratikus, hanem oligarchus rendszerek jellemzője.

Ezért Dodds nyomán többen következtetnek arra, hogy a retorikai *dünamisz* inherensen kizsákmányoló.<sup>27</sup> Én ezt változatlanul nem hiszem. Azt azonban igen, hogy ha egy ilyen hatalom valaki(k) kezében értékkihilizmussal párosul, akkor az egészen biztosan nem közösséget erősítő. De miféle értékekre gondoljunk? Érdemes szóvá tenni, hogy a *parrhészia* és az *iszégoria* valójában nem önmagában

<sup>21</sup> Gorgiasz a testimóniumok szerint tanítványaitól fejenként 100 minát kapott (test. 2, test. 4), ami óriási összeg, úgyhogy nem csoda, hogy Iszokratész szerint több pénzt keresett, mint „emberemlékezet óta bárki” (test. 18). Gorgiasz publikus bemutató beszédei (*epideixisz*) nyilvánvalóan alkalmatlanok voltak rá, hogy mestersége fogásait bárki is hatékonyan elsajátítsa.

<sup>22</sup> Vö. Wardy 1996. 37–38, 61–62.

<sup>23</sup> Vö. 19. jegyzet, fent és Wardy 1996. 37.

<sup>24</sup> Az erőnek vagy erőszaknak (*dünamisz*, *bia*) a *logoszon* keresztüli transzponálása a politikai kommunikációra azért sértette a demokratikus athéni érületet, mert úgy gondolták, az erőszak alkalmazása a barbárok jellemzője, akiktől őket, civilizált görögöket az különbözteti meg, hogy a *logoszon* keresztül éppenséggel levezetik az erőszakot a *megegyezés* irányába (Wardy 1996. 44).

<sup>25</sup> Vö. fr. 11.13–14; Wardy 1996. 38, 83. Rosta érve elégtelen rá, hogy alátámassza a gorgiaszi meggyőzés racionalitását (vö. Rosta 2014. 93). Attól, hogy Gorgiasz a meggyőzésre irányuló szónoki beszéd fogásait racionális módon alkalmazza, a hallgatóságából kiváltott meggyőződés még kialakulhat kizárólag emocionális úton.

<sup>26</sup> Rosta 2014. 90. Amint Rosta kiemeli, Gorgiasz számára az igazság „díz” (*koszmosz*), egyfajta „győzelmi díj”, vagyis „a rétor, aki megnyeri a szónoki agónt, jutalmául azt kapja, hogy az ő perspektívája lesz az igaz” (uo., 12. jegyzet).

<sup>27</sup> Például Wardy 1996. 62; Murray 2001. 355–363.

vett értékek, hanem eszköz jellegűek. Mert ha azon kívül, hogy mindenki szabadon elmondhatja, amit akar, semmilyen egyéb értékben nem hiszünk és nem is proponálunk ilyeneket, milyen módon garantálhatnánk Gorgiasszal, hogy a retorika potens eszközét elsajátító tanítványok nem élnek vissza a hatalmukkal? (Ezért merül fel a modern demokráciákban is a szólásszabadság – például a gyűlöletbeszéd – korlátozása.) Tehát a *parrhészión* és az *iszégiorián* kívül olyan értékekre is gondolnunk kell, amelyek inherensen közösség konstituálóak. Ha a retorika képes efféle értékeket közvetíteni vagy proponálni, akkor politikailag igazolható;<sup>28</sup> ha nem, akkor *önmagában véve* semmi sem igazolhatja, mivel jóra és rosszra egyaránt felhasználható.

Ezzel rá kell térnem Platón és a retorika illetve a diktatúra viszonyának problémájára. Sajnos erősen szabadkoznom kell, mert nem gondolom, hogy a kérdés, vajon Platón vádolható-e azzal, hogy bármilyen értelemben a diktatúrát támogatná az emocionális manipuláció „állami szintű mechanizmusának” kidolgozásával, néhány oldalon kielégítő módon tárgyalható volna. Így Rosta Platónra irányuló vádjaival szemben csupán néhány olyan megjegyzésre szorítkoznék, amelyeket a legdöntőbbnek tartok vitánk szempontjából.

Először is, úgy általában alapvetően érthetetlennek tartom Platónnal szemben a diktatúra bármilyen mértékű támogatásának vádját, mivel, ami a különféle politikai formációkat illeti, az *Állam* fejtegetései egyenesen arra a tézisre futnak ki, hogy a lehető legrosszabb államforma maga a *türannisz*, egyetlen ember korlátlan egyeduralma – amit Szókratész kerekén „a legteljesebb és legdurvább szolgaságnak” nevez (*duleia pleiszté te kai agriótaté*, *Állam* 564a8). Tudvalévő persze, hogy Platón a második legrosszabb államformának a demokráciát tartja – csak éppen az a kérdés, mit is ért ez alatt az *Államban*. Platón demokráciához való viszonyának tárgyalásához aztán igazán hosszabb fejtegetésekre volna szükség, úgyhogy itt legyen szabad csupán annyit megjegyeznem, hogy bár bizonyos vonásaiban valóban emlékeztet az athéni demokráciára, az *Állam* IX. könyvében „demokráciaként” aposztrófált politikai formáció sokkal inkább anarchia, semmint klasszikus értelemben vett demokrácia.<sup>29</sup> Ez persze nem jelenti azt, hogy Platón a demokrácia feltétlen híve volna, de azt sem, hogy kifejezett ellensége – úgy gondolom, valójában egyszerűen az egyik legszigorúbb kritikusa. Figyelemre méltó ugyanis, hogy a *Törvényekben*, ahol Platón bizonyos értelemben nem tesz mást, mint aprópénzre váltja az *Államban* felvázolt ideális államot, a legjobb politikai formációnak a „vegyes” (a monarchiát és a demokráciát elegyítő) államformát tartja (*Törvények* 693d–e, 757a). A jelen keretek között általános ellenetesként Platón állítólagos diktatőrükességével szemben sajnos be kell értnünk ennyivel.

<sup>28</sup> Vö. Wardy 1996. 82.

<sup>29</sup> Vö. 560e5; 558c4; 575a; 563c6–564a8. Lásd még *Nyolcadik levél* 354d–e.

De hogy áll a helyzet a retorika szerepével Platón államelméletében? Annyiban mindenképpen igazat kell adnom Rostának, hogy Platón a *Törvényekben* valóban számos elemét felhasználja a gorgiaszi retorikának, s ami legfőképp problematikusnak látszik, éppúgy emocionális hatását mozgósítja, miként a gorgiaszi retorika. A kérdés csupán az, milyen feltételek mellett tartja megengedhetőnek, s vajon beszélhetünk-e egyáltalán „manipulációról” ezen feltételek mellett?

Rosta Platónnal szembeni kritikájának egy lényeges aspektusa, hogy „a »földi« értelemben vett legjobb berendezkedés megteremtése” esetéről beszél, amikor azzal vádolja, megengedhetőnek tartja polgárai retorikai manipulációját.<sup>30</sup> De hogy kiderítsük, miként is áll a helyzet a retorika szerepével a *Törvényekben*, először tegyük fel a kérdést, vajon az ideális állam miért is nem tekinthető diktatórikusnak, és mi a helyzet itt a retorikai manipulációval. Azt gondolom, *kallipolisz* két alapvető ok miatt nem diktatórikus. Az első, döntő fontosságú tényező, hogy az állam idealitása azon az előfeltevésen alapul, hogy vezetői (a filozófus királyok) mint vezetők és mint emberek egészen egyszerűen tökéletesek. Mit is jelent ez? Azt, hogy megismerték a Jó ideáját, és nemcsak hogy megismerték, de (erkölcsileg) jóvá is váltak, és jóságuknak (a Jónak) megfelelően képesek törvényeket hozni és az államot igazgatni. Ebből az előfeltevésből adódik, hogy az ideális állam törvényei is tökéletesek (mi mást is feltételezhetnénk egy ideális államról?). Ezért nincs *értelme* változtatni rajtuk – minek változtassunk azon, ami jó? A törvények tökéletessége pedig azt jelenti (mi mást is jelenthetne?), hogy minden egyes polgára javát szolgálja. Ugyanis bármennyire misztikus valaminek tűnjék is a (transzcendens) Jó ideája (vö. *Állam* 504e–521b), van egy világosan megérthető, gyakorlati aspektusa: olyasmi, ami nem csupán mindig és minden tekintetben jó, hanem univerzálisan is, azaz *mindenki számára* jó. A második alapvető tényező pedig, hogy érvényesül, amit Platón „mértékletességnek” (*szóphroszüné*) nevez: „a vezetők (*toisz...* *arkhuszi*) és az alárendeltek (*arkhomenoisz*) azonos nézeten vannak (*hé auté doxa enesztí*) arra vonatkozóan, hogy kinek kell uralkodniuk (*arkhein*)”<sup>31</sup> (431d9–e1), és amit „egyetértésként” (*homonoiá*, 432a7) jellemez. Semmi nem utal rá az *Államban*, hogy ezt az – ideális állam létrejötté szempontjából kardinális – egyetértést bárki is kieroszakolná (akár ideologikus manipulációval, akár erővel), így *kallipolisz* konstitúciója egyenesen

<sup>30</sup> Rosta 2014. 97. Rosta, felteszem, azért a *Törvényeket* (Magnésziát) veszi alapul kritikájához, mert az *Állam* berendezkedésének (*kallipolisz*) „idealitása” erősen megkérdőjelez minden olyan megközelítést, amelyik azt konkrét, alkotmányjogi értekezésként kezeli. Ez persze felveti Platón „politikai idealizmusának”, illetve az *Allam* és a *Törvények* viszonyának igen vitatott kérdéseit. Itt csupán arra van lehetőségem, hogy jelezzem, azon megközelítésekkel értek egyet, melyek szerint félreértjük Platón szándékait, ha akár *kallipolisz*, akár Magnészia berendezkedésének vázlatát „a jó alkotmány receptjeként” fogjuk fel (vö. Voegelin 1957. 57), s a platóni politika felfogás (általában) annyiban különbözik lényegesen a modern felfogástól, hogy a politikumot elválaszthatatlannak tartja a „lélek rendjének” vizsgálatától illetve a lélek „gondozásától” (*Törvények* 650b). Bővebben lásd Voegelin 1957. 88–93; Planinc 1991. 19–27.

<sup>31</sup> Ford. Steiger Kornél.

konszenzuálisként elgondolt.<sup>32</sup> Ez a két, alapvető (elméleti) feltétel egészen egyszerűen *szükségtelenné* teszi bármiféle retorikai manipuláció alkalmazását. De belátható, hogy amennyiben az első feltétel maradéktalanul megvalósul, akkor voltaképpen máris értelmetlenné válik a vezetett réteg „manipulációjáról” beszélni, mivel ez azt jelenti, hogy a vezetők uralma mindenki javát szolgálja. Platón modern, liberális kritikusaival felfogásával éles ellentétben ugyanis a „filozófus királyok” vezetése nem egy kiváltságos elit uralma az elnyomott, jogaitól és lehetőségeitől megfosztott „nép” felett, hanem szó szerint *közszolgálat*.<sup>33</sup> E két alapvető oknál fogva Platón legfontosabb alapelveinek félreértése *kallipoliszt* diktatúráként felfogni vagy ideologikusnak tekinteni.

Valamennyire más a helyzet a *Törvények* államfelfogásával. Magnészia ugyanis számos tekintetben eltér az idealistától. A legfontosabb eltérés, hogy – miként Rosta részletesen kimutatja – a polgárok meggyőzése céljából megengedett a retorika alkalmazása. El kell ismerni, Platón nem habozik egyetérteni Gorgiaszszal abban, hogy a többség képtelen a racionális érvelést akár befogadni, akár rá hallgatni. Csak az a kérdés, hogy mi a cél, melynek érdekében az „éjjeli tanács” tagjai varázsláshoz hasonlatos „rábeszélést” alkalmaznak az ilyen polgárok meggyőzése érdekében. *Kallipolisz* és Magnészia minden különbsége dacára világosan látnunk kell két tényezőt. Egyfelől azt, hogy a „földi értelemben vett legjobb” államban (Magnésziában) a vezetők éppúgy közszolgálatot végeznek, és éppúgy ismerniük kell a Jót, mint *kallipoliszban* (*Törvények* 962b–966c). Vagyis – a feltevés szerint – az, aminek érdekében a rábeszélést alkalmazzák, azok érdekeit (is) szolgálja, akik irányában ezt alkalmazzák. Ha fent megállapítottam, igaza van Rostának: a diktátorok felemelkedését csak egy erős közösség akadályozhatja meg, ám vele szemben érvelve hozzátettem, a retorikát csak az igazolhatja, ha olyan értékeket proponál, amelyek ezt elősegítik, akkor most azt is meg kell állapítanom, hogy a platóni felfogásban a retorika pontosan ezt teszi. Az „éjjeli tanács” tagjai ugyanis két, alapvető, közösséget konstituáló érték követésére próbálják rábeszélni a polgárokat: mindenekelőtt a törvénytiszteletre,

<sup>32</sup> A latin *consensus* a görög *homonoia* megfelelője. – Ez persze nem konszenzuális *demokrácia*, hiszen szó sincs a vezetők leváltásának vagy rotációjának lehetőségéről; ugyanakkor bizonyos értelemben szó van demokratikus megválasztásokról, amennyiben a vezetetteknek (*arkhomenoisz*) is egyet kell érteniük, hogy ki legyen a vezető, és ez az egyetértés maga, úgy tűnik, szabad választásuk kérdése.

<sup>33</sup> „...mi nem azzal a céllal alapítjuk államunkat, hogy abban egy bizonyos csoport legyen megkülönböztetett módon boldog, hanem hogy lehetőleg az egész állam az legyen” (420b, vö. 519e). (A „közszolgálat” még világosabban megfogalmazott a *Törvényekben*: 715c–d – alább idézve – és 762e.) Ez a „rendszer” valójában egyenesen nem kívánatos a filozófusok számára, legalábbis ami saját vágyaikat illeti, minthogy miután belátást nyertek a Jó ideájába, feltehetőleg semmi másra nem vágyakoznak, mint annak szemlélésére (519d), és megvetik a „közügyekben játszott vezéri szerepet” (521b). Ezért kényszeríteni kell őket az állam vezetésére (519c–520c, vö. 500d). Kényszert tehát *kallipoliszban* éppenséggel egyedül a hatalom (leendő) gyakorlóival szemben kell alkalmazni, akik tehát *egyáltalán* nem vágyakoznak a hatalomra.

másodsorban az igazságosságra (vö. *Törvények* 699b–d, 788a–c, 790b, 887b–c, 890d, 964b–c).<sup>34</sup> A görög demokrácia alapvető belátása, és a modern demokráciák számára is legfontosabb öröksége, hogy „úr” a polgárok felett – mégpedig a vezetők felett is – csak a törvény (*nomosz*) lehet (*the rule of law*).<sup>35</sup> Egy másik, hasonlóképp kardinális öröksége azonban csak részben értékelt oly magasra, amilyen magasra Platón – egyáltalán nem a görög demokrácia szellemével ellentétesen – az igazságosságot (*dikaioszüné*) értékeli, mégpedig mind egyéni, mind társadalmi szempontból. Az igazságosság a *par excellence* kooperatív erény, mivel a versenyszellemnek, a másoknál többet bírni akarásnak (*pleonexia*), a kompetitivitásnak nélkülözhetetlen ellen-ereje.<sup>36</sup> Ez az a „kiválóság”, amelyik *per definitionem* közösség-konstituáló, és ez az, ami nélkül semmiféle szónoki képesség gyakorlása nem garantálhatja, hogy azt valami jóra – értsd: mások számára vagy mások számára is jóra – használják.

Ha az emberi realitással számot vetve egyetérthetünk Gorgiaszsal és Platónnal abban, hogy vannak, akik esetleg még saját, jól felfogott érdeküket sem képesek belátni (vagy épp csak nem képesek érvényesíteni azokat, például a megfelelő szónoki képességek – „médiafelület” – hiányában), vajon nem kell-e Platónnak igazat adnunk abban, hogy ez esetben a legfontosabb, hogy akik vezetőiké válnak, legalább ők cselekedjenek az érdekeiket belátni és/vagy érvényesíteni nem képesek *érdekében*? Meglehet, eddig Gorgiasz és Platón útja nem tér el lényegesen egymástól. De tegyük fel a kérdést, vajon ki az, aki tudja, hogy mi szolgálja általában az emberek érdekeit, ráadásul ennek értelmében is kíván (és képes) cselekedni? Józan elvárás szerint csak az, aki közösségi és univerzális értékekben még hisz egyáltalán, sőt, ezeket az értékeket ismeri is (mint a filozófusok *kallipoliszban*), vagy legalábbis legjobb ereje szerint törekszik a megismerésükre (mint Szókratész a korabeli Athénban).<sup>37</sup> S vajon ki az, akinek a

<sup>34</sup> Rosta „diktatórikus” (mert retorikai manipuláción alapuló) Magnésziájával szemben érdemes kiemelni, hogy vezetőinek nemcsak ismerniük kell az erényeket és „az állami élet célját” (962b–966c), hanem képesnek kell lenniük ezen ismereteiket *érvekkel alátámasztani* (964a–b, 966b–c), és mások (ti. *mindenki*) számára elmagyarázni (885d–e, 888a–d, 909a, 964c, 967c–968a). Továbbá a törvények előkészítése „kölcsonös felvilágosítás” (968c) és az ifjakkal való konzultáció során valósul meg, akik tapasztalatokat szereznek a városban, és ezeket megosztják a törvények előkészítőivel (965a).

<sup>35</sup> Vö. *Törvények* 715c–d: „Az úgynevezett vezető tisztviselőket én most a törvények szolgálainak (*hüperetasz toisz nomoisz*) neveztem, nem azért, hogy új elnevezéseket találjak ki, hanem mert azt gondolom, hogy mindennél inkább ettől függ az állam üdve vagy romlása. Mert ahol a törvény a vezetők kényének van alávetve és erőtlensé, ott kézs a romlás az állam számára; ahol azonban a törvény az úr a vezetők fölött (*deszpotész tón arkhontón*), s a vezetők az ő szolgálói (*duloi tu nomu*), ott a jólét, fennmaradás és minden jó remélhető, amit csak az istenek adhatnak egy városnak” (Kövendi Dénes fordítása, kisebb javítással).

<sup>36</sup> Vö. pl. *Törvények* 906c.

<sup>37</sup> Megjegyzendő, hogy alapvető különbség van Szókratész (legalább a platóni „Szókratész”) és *kallipolisz* filozófusának helyzete között: az előbbi egy korántsem „ideális” államban él, ami elsősorban azt jelenti, hogy nem *ismeri* a Jót – ám legalább (Gorgiaszsal szemben) *hisz* benne, hogy érdemes (sőt, erkölcsi kötelességünk) megvitatni, hogy van-e ilyen, s ha igen,

*paideiája* – legyen bár racionális meggyőzéssel vagy épp retorikai manipulációval közvetített – azt célozza, hogy efféle értékek egyáltalán értékeknek minősüljenek, netán megerősödjenek? Azt hiszem, ez az a két pont, ahol Gorgiasz és Szókratész-Platón útjai már lényeges módon divergálnak. Gorgiasz – nihilizmus értelmében – nem hisz efféle értékekben, és/vagy nem hiszi, hogy azok taníthatóak vagy kommunikálhatóak volnának, retorikája viszont önmagában nem képes efféle értékeket közvetíteni, ellenkezőleg, inkább a kompetitivitást erősíti, és olyanokat hoz helyzetbe, akik nagyon is hajlamosak a hatalommal visszaélni (mint Kalliklész), vagy a hatalmi elitet csodálva őket kiszolgálni (mint Pólosz).<sup>38</sup> Ha azonban a közösségi értékek erősítése épp a diktatúra megakadályozása miatt lényeges politikai cél, akkor Platón kritikája Gorgiasz *paideiájával* szemben mégiscsak megalapozott.

Befejezésként engedtessek meg egy rövid gondolatsor arról, vajon modern szemszögből nézve miért is keveredik Platón *kallipolisza* (vagy Magnésziája) minduntalan abba a gyanúba, hogy diktatórikus. Mint fent rámutattam, mindkét mű állama azon az elméleti előfeltevésen nyugszik, hogy a vezetők ismerik és (a törvények révén) cselekszik is a (mindenki számára) Jót. Vagyis ez a formáció azért nem diktatórikus, mert a kiinduló feltevések szerint az engedelmeskedés nem idegen érdekek szolgálata, hanem az alattvalók saját érdekeinek követése (és egyúttal a vezetők érdekeié is, mivel a közös Jó közös megvalósításáról van szó). A modern fül azonban nem mutatkozik receptívnek e lényeges feltétel iránt, egyszerűen nem hallja meg vagy félreérti.<sup>39</sup> Ez nem véletlen. Az a sejtésem, hogy *kallipolisz* modern szemmel olvasva nem is azért tűnik diktatórikusnak, mert fundacionalista, hanem mert zsigerileg tiltakozunk ellene, hogy *bárki* megmondja nekünk, mi a jó számunkra (akár tudjuk, mi nekünk a jó, akár nem). Sok tekintetben érthető ez a gyanakvás – okai a 20. század elnyomó rendszereinek fényében nyilvánvalóak. Csakhogy ezek az elnyomó rendszerek nem (pusztán) azért minősülnek elnyomóknak, mert erőszakkal, az alattvalók szabadságjogainak alapvető megsértésével érvényesítették a Jót, hanem mert *nem* a Jót

micsoda (vö. *Szókratész védőbeszéde* 20c, 21b–e, 22e–23c, 29d–30b, 31b–c, 35c–d, 36b–d, 38a). Szókratész a dialektikus párbeszéd keretében, *racionálisan* vitatja meg a(z erkölcsi) kiválóság kérdését, mégpedig fizetség nélkül (*Szókratész védőbeszéde* 31b–c), és bárkivel (*Szókratész védőbeszéde* 23b, 29d). Mivel Szókratészhez hasonlóan Gorgiasz sem egy ideális államban élt, meggyőzése módszerét valójában Szókratészével adekvát összevetni (mint Wardy 1996 teszi), nem a platóni Magnésziával (mint Rosta).

<sup>38</sup> Bővebben lásd Mogyoródi 2013.

<sup>39</sup> Nem szándékozom Popper Platón-kritikáját egyetlen jegyzetben elemzés tárgyává tenni, mindazonáltal szabadjon annyit megjegyezni, hogy Popper 2001 (1962). 145–147 alapvetően félreértelmezi a platóni „Jót”, és vele együtt a filozófus királyok államvezetői szerepe mögötti megfontolásokat is. Itt csupán arra mutatnék rá, hogy amikor Popper a Jó „üres formalizmusából” (Popper 2001. 146) arra következtet, hogy a filozófus királyok hatalomra jutása mögött valójában nem áll más motiváció, mint éppen a hatalomra törés vágya (Popper 2001. 154, vö. 148), akkor olyasmit állít, amit Platón explicit módon tagad róluk, és alapvetőnek tartja, hogy mentesek legyenek tőle (vö. 33. jegyzet fent).



érvényesítették, legjobb esetben is csupán azt, amit a vezetőik „Jónak” *véltek*<sup>40</sup> (akár a maguk, akár mások, akár mindkettő számára), anélkül persze, hogy ezt a doxasztikus Jót bárkivel is megvitatták volna.

Persze Gorgiasszal felvethető a kérdés, van-e közös Jó egyáltalán, ha van, akkor megismerhető-e bárki számára, és ha megismerhető, megvalósítható-e. Minthogy tanúja volt az első európai demokrácia politikai és erkölcsi bukásának (a Harminc zsarnok hatalomra kerülésére, illetve Szókratész kivégzésére gondolok), ezek a kérdések Platont éppoly intenzíven foglalkoztatták, mint bennünket. Sokat veszíthetünk vele, ha úgy véljük, az általa adott válaszok érdektelenek számunkra, vagy tolerálhatatlanul idegenek. Ha nyitottak vagyunk legfontosabb alapelveinek meghallására, a platóni *kallipolisz* (miként Magnészia is) többek között azzal a mélyen aktuális kérdéssel szembesít, hogy mit is tartunk (tartsunk) a legfőbb értéknek (értékeknek), egyénenként is és össztársadalmi szempontból. A (negatív) szabadságot, azt, hogy senki ne mondja meg nekünk, mi a jó számunkra (akár tudjuk, akár nem), vagy egyáltalán, ne papoljon nekünk a (közös) Jóról (akár van ilyen, akár nincs, akár tudható, akár nem, akár tudja, akár nem, akár azon van, hogy megvalósítsa, akár nem), vagy pedig a *valóban* Jót, amiről nem csupán azt véljük, hogy jó. S hogy ez mi volna, vagy egyáltalán, van-e ilyen? Nos, ez pusztá retorikával bizonyosan nem kideríthető, sem megvitatható, ehhez racionális diszkusszió szükséges. Felvetéseimet és Rostával szembeni ellenvetéseimet én mindenesetre ennek szánom, csak így tartom értelmesnek és értelmezhetőnek. Hogy igazam van-e, döntse el az olvasó érveim és a felvetett tények alapján.

## FORRÁSOK

- Buchheim, Thomas (szerk.) 1989. *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien.* (Griechisch–Deutsch.) Hamburg, Felix Meiner.
- Diels, Hermann – Walther Kranz (szerk.) 1952/1992. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* II. kötet. Zürich/Hildesheim, Weidmann.
- Platón 1902/1989. *Platonis Opera.* Vols. I–IV. Ed. Ioannes Burnet. Oxford, Oxford University Press.
- Platón 1984. *Törvények.* In *Platón összes művei.* III. kötet. 433–1012. Ford. Kövendi Dénes. Budapest, Európa.
- Platón 2014. *Állam.* Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével fordította Steiger Kornél. (Platón összes művei kommentárokkal.) Budapest, Atlantisz.

<sup>40</sup> Legrosszabb esetben pedig egyenesen azt, amiről tudták, hogy rossz (ti. másoknak).

## MÁSODLAGOS IRODALOM

- Consigny, Scott 2001. *Gorgias: Sophist and Artist*. Columbia, University of South Carolina Press.
- Crystal, Ian. 2002. The Scope of Thought in Parmenides. *The Classical Quarterly*. 52. 207–219.
- Loenen, J. H. M. M. 1959. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Assen, Royal VanGorcum Ltd.
- Mogyoródi Emese 2011. Gorgiasz, a hatalom és a retorika. Platón az értelmiségiek árulásáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/2. 32–55.
- Mogyoródi Emese 2013. The Rhetorical Power of Socratic Dialectic. Socrates' Refutation of Gorgias. In Brendan Leahy – David Walsh (szerk.) *The Human Voyage of Self-Discovery. Essays in Honour of Brendan Purvell*. Dublin, Veritas Publications. 104–124.
- Mourelatos, Alexander P. D. 1999. Parmenides and the Pluralists. *Apeiron*. 32. 117–129.
- Murray, James Stuart 2001. Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric (*Gorgias* 456c–457b). *Philosophy and Rhetoric*. 34. 355–363.
- Planinc, Zdravko 1991. *Plato's Political Philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*. London, Duckworth.
- Popper, Karl R. 2001 (1962). *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Budapest, Balassi.
- Rosta Kosztasz 2014. Gorgiasz dicsérete. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/3. 85–98.
- Voegelin, Eric 1957. *Order and History*. III. kötet. *Plato and Aristotle*. Baton Rouge/London, Louisiana State University Press.
- Wardy, Robert 1996. *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*. London/New York, Routledge.



FEHÉR M. ISTVÁN

## A filozófia tudományossága és a kör kerekdedsége

(Martin Heidegger filozófia-felfogása a húszas években)\*

A székfoglaló előadás önértelmezéséből indulok ki, amint azt már korábban, levelező tagi székfoglaló előadásom alkalmával is tettem (Fehér 2008). Utaltam rá, hogy *A magyar nyelv értelmező szótára* szerint a székfoglaló „olyan beszéd vagy előadás, amelyet (régbben) tanári állás vagy egyesületi, társadalmi, akadémiai tagság vagy tisztség elfoglalásakor mond az új tag, ill. az állást elfoglaló vagy a tisztséget vállaló személy”, s hogy német megfelelője, az „Antrittsrede” a *Wahrig Deutsches Wörterbuch* szerint ugyancsak nem más, mint „első beszéd egy hivatal átvétele után” (Fehér 2008. 25). „Ha figyelembe vesszük”, fejtettem ki, „hogy a hermeneutika jelentős pontokon a *hagyománnyal* foglalkozik – kiemelkedően az írásbeli hagyománnyal, e hagyomány értelmezésével és a mindenkori jelen számára való közvetítésével –, akkor egy hermeneutikával foglalkozó kutató részéről helyénvaló lehet, ha a székfoglaló előadás feladatát úgy fogja fel, hogy mindenekelőtt ez utóbbi *hagyományához* kapcsolódik, amennyiben – a székfoglaló előadás elfogadott felfogása szerint – itt arról van szó, hogy a kutató tudományos tevékenysége egy szegmensének bemutatását állítja előtérbe.” Hét évvel ezelőtt ama meg gondolás révén véltem a továbbiakban kapcsolódni a hagyományhoz, mely szerint „egy tudományos téma [...] nem utolsósorban csak egy mindenkori tudományos közösség kutatói munkálkodásán belül – arra vonatkoztatva – az, ami. Más szóval, hogy mi számít tudományos témának vagy tudományos eredménynek, azt a mindenkori tudományos közösség – e közösség kutatói praxisa – dönti el.” Akkori előadásomban ebben az értelemben próbáltam kapcsolódni a hazai filozófiai kutatás egyik jelentős ágához, a szóbeliség és írásbeliség megjelöléssel összefoglalható témakör széles tartományához – egy olyan kutatási területhez, amely a hazai filozófiai köztudat és tudományosság számára Nyíri Kristóf munkái révén vált ismertté, aki e téma összefoglaló bemutatására nem utolsósorban szintén székfoglaló előadás formájában kerített sort (Nyíri 2003; lásd ugyancsak Nyíri 1994). Előadásomban azt kívántam megmu-

\* A Magyar Tudományos Akadémián 2014. június 5-én elhangzott rendes tagi székfoglaló előadás bibliográfiai hivatkozásokkal kiegészített szövege.

atni, miszerint „a szóbeliség és írásbeliség témaköre és saját kutatási területem, a hermeneutika között jelentős párhuzamok és érintkezési pontok állnak fenn, s hogy ez utóbbiak mindkét terület kutatói számára kölcsönösen megtermékenyítő, továbbvezető tanulságokat kínálnak” (Fehér 2008. 25. sk.).

A székfoglaló előadás önértelmezésének, korhoz és helyhez kötöttségének, nem utolsósorban tradícióba ágyazottságának tényét mai előadásomban egy más szempontból kívánom érvényre juttatni. Jelen alkalommal abból a meggondolásból indulok ki, mely szerint egy akadémiai székfoglaló nem csupán a szakmabeliekhez szól, hanem – tekintve, hogy egy tudományos akadémia tagjai a legkülönbözőbb tudományágakat művelő tudósok köréből kerülnek ki, s ezen belül az akadémia második osztálya maga is számos tudományt egyesít önmagában – az akadémia és a tudományos közösség tagjaihoz általában is, akiket előadásának a maga módján ugyancsak illendő lehet megszólítania. Ilyenformán nem csupán egy szakmai részletkérdés taglalását lehet helyénvaló célul kitűznie, hiszen az a nem szakmabelieket mintegy eleve kizárja a megszólítottak köréből. Hanem egyúttal azt a célt is maga elé tűzheti, hogy előadásával tág perspektívát nyisson tudománya egészére, mintegy bemutatva azt a szélesebb tudományos közösség tagjai előtt. Valamilyen átfogó kérdés taglalása persze a tudományos szigor és színvonal lazulásának veszélyét hordozza magában – újkori felfogásunk szerint minden valóban tudományos teljesítmény szakteljesítmény (lásd pl. Weber 1998. 132 sk.), azaz konkrét, szűk, lehatárolt, specializált területre, valamilyen részletkérdésre vonatkozik, miközben egyetlen tudós sincs immár birtokában nemhogy a tudományok teljességének, de saját tudománya egészének sem. Mostani székfoglaló előadásomban a jelzett feszültség terében egyensúlyozva próbálok összekapcsolni e kettőt: a témaválasztás tágasságát, azaz a tudomány és filozófia viszonyára, s ezen belül is a filozófia tudományosságára vonatkozó egészen általános, átfogó kérdés taglalását annak a jól meghatározott részletkérdésnek a vizsgálatával, hogy tudomány és filozófia viszonyának általános, átfogó kérdését a kiemelkedő filozófusok némelyike hogyan látta és ítélte meg, különös figyelmet szentelve a 20. század kiemelkedő gondolkodója, Martin Heidegger filozófia-felfogásának, s e felfogást is tovább szűkítve arra a módra, ahogy az gondolkodásában a húszas évek végén alakot öltött.

A székfoglaló előadás felfogásom szerint végül, de nem utolsósorban egyfajta *ars poetica* is: nem csupán a diszciplína tág tartományán belüli valamely részterületet tesz vizsgálódás tárgyává, hanem bemutatja egyúttal a kutatónak e részterülethez – rajta keresztül pedig az egész diszciplínához – való viszonyát, tudósi-emberi hozzáállását is.

Ami a konkrét kifejtést illeti, első lépésben a filozófia önjellemezését – beleértve a szaktudományokhoz való viszonyát – három tézis köré összpontosítva próbálok körvonalazni. Második lépésben ráközelítek a filozófia és a tudományok közti viszonyának – avagy a filozófia tudományokhoz való viszonyának – a kérdésére; utolsó lépésben pedig az előbbieken kifejtett gondolatok tanulságai

alapján egy olyan tágabban vett tudományfogalom körvonalait igyekszem fölívázolni, mely reményeim szerint elfogadható *lehet* mind filozófusok, mind tudósok számára.<sup>1</sup>

## I. KIHEZ SZÓL A FILOZÓFIA?

Kiindulópontul azt a hagyományos kérdést választom, hogy kihez szól – kit, kiket szólít meg –, az emberek milyen köréhez szól a filozófia. A szakmához, a szakemberekhez, a tudósok köréhez (amint az a legtöbb tudományban történik), avagy másokhoz is? Kifejtésemet különböző szempontú (egymástól nem csupán eltérő, de egymással feszültségben is álló) tézisek köré csoportosítom.

1. Minden ember valamilyen szinten filozófus; a saját sorsáról, a világ folyásáról, az élet értelméről, a történelem menetéről, az igazságos társadalmi berendezkedésről, a helyes cselekvésről, a tudásról vagy hitről való töprengés olyannyira hozzátartozik az ember természetéhez, hogy nem az szorul indoklásra, miért filozofál az ember, inkább az: miért, mi okból fordul el tőle, ábrándul ki belőle. A filozófia ezért mindenkinek és mindenkire szól; nem arisztokratikus vagy elzárt ezoterikus akadémiai tevékenység egyes kiválasztottak, avagy az úgynevezett „szakemberek” számára, hanem eleve mindenkit érint, demokratikus. Ezzel – más és más értelemben – szembehelyezhető a következő:

2. A filozófia nagyon is egyfajta szakma, professzionális hozzáértés kell hozzá, a laikusok nemigen tudják sem művelni, sem megítélni.

3. A filozófia tartalmaz egy csipetnyi elitizmust, arisztokratizmust.

Némi magyarázat e tételekhez.

1. A filozófia minden embert érint – nem csupán a „szakembereket” –, mindenkinek köze van hozzá, s ez így is van rendjén, hiszen az embert (az emberi egzisztenciát) alapjaiban érintő kérdéseket – úgy is mondhatnám, húsba vágó kérdéseket – tárgyal. Nem „valami professzoros foglalkozás” (Jaspers 1987. 155). Minden ember filozófus, és – amint arra Karl Jaspers hivatkozott – még inkább minden gyermek az (Jaspers 1987. 7 skk.). Jaspers egyúttal hozzátette: a nevelés, a konvenciók később kiölik a minden gyermekben benne rejlő filozófust. Jaspersszel párhuzamosan Heidegger szintén többször megfogalmazta élete során ezt a gondolatot, az ismertebbek egyike a székkfoglaló előadásának végén hangzott el: „Amennyiben az ember egzisztál, úgy bizonyos módon már filozofálás is végbemeget” (GA 9. 122). Előadásain is hangsúlyozta: „a filozófia olyan valami, ami mindenkit érint”, „embernek lenni annyi, mint már filozo-

<sup>1</sup> A továbbiakban felhasználok a *Magyar Tudomány* 2011–2012-es filozófiai vitájához való hozzájárulásom, valamint korábban publikált néhány írásom egyes gondolatait (Fehér 2012; Fehér–Olay 2012; Fehér 1995, 1992).

fálni” (GA 29/30. 22; GA 27. 3). Arisztotelész *Metafizikájának* kezdő mondatát („Minden ember természettől fogva törekszik a tudásra”) ugyancsak fel lehet fogni úgy, mint ami a „Minden ember filozófus”-tételt juttatja kifejezésre. – Sokakat lehetne még idézni, zárjuk itt a sort ideiglenesen Hans-Georg Gadamerrel: „Meg vagyok győződve róla, hogy nincs olyan ember, aki valamikor és valahogyan ne »gondolkodnék«, azaz életről és halálról, szabadságról és emberi együttélésről, jóról és boldogságról ne alkotna »általános« nézeteket, melyeket igaznak tart” (GW 4. 478).

A filozófiának ebben az értelemben, Kanttal szólva, nem pusztán „iskolai”, hanem „világfogalma” is van, azaz nemcsak az „iskola” számára bír jelentőséggel, hanem a „világpolgár” számára is („világfogalom itt annak a fogalomnak a neve, mely arra vonatkozik, ami mindenkit szükségképpen érdekel”, magyarázza Kant [Kant 2004. B868]). Ebből adódik, tehetjük hozzá, egyedülálló helyzete: nagysága, de szerencsétlensége – ha úgy tetszik: nyomorúsága – is; az, hogy mindenki azt hiheti, minden további nélkül: különösebb előzetes felkészültség, iskolázottság nélkül, ismeretek, gondolati elmélyedés és fegyelem, filozófiatörténeti műveltség, a fogalmak kezelésében való jártasság híján, csak úgy, „kapásból”, tetszik – nem tetszik alapon meg tudja ítélni, vagy képes maga is úzni. Hivatkozva alkalmasint „szíve ártatlanságára és lelkiismerete tisztaságára”. Ez utóbbi megfogalmazás Hegeltől ered, s nem lesz haszontalan hosszabban is idézni a vonatkozó szöveghelyet: „a természetes bölcselkedés útszéli igazságok retorikáját adja elő”, írja Hegel. „Ha szemére vetjük jelentéktelenségüket, azt feleli, hogy az értelem teljessége megvan szívében és meg kell, hogy legyen másokban is, s itt úgy véli, hogy általában *a szív ártatlanságával és a lelkiismeret tisztaságával és hasonlókkal végső dolgokat mondott, amelyekkel szemben sem ellentmondásnak nincs helye, sem valami további követelmény nem lehetséges.* – Amikor [...] érzelmre, belső orákulumára hivatkozik, *el is készült azzal, aki nem ért egyet vele,* ki kell jelentenie, hogy nincs több mondanivalója annak számára, aki nem találja és érzi magában ugyanazt [...]” (Hegel 1973. 44 – kiemelések tőlem, F. M. I.).

A filozófia nagysága: hogy mindenkit érdekel; nyomorúsága: hogy mindenki azt hiszi, ért hozzá, művelheti és megítélheti. Ugyancsak Hegel írja ebben az összefüggésben: „Valamennyi tudomány, művészet, ügyesség, kézművesség tekintetében meg vannak győződve az emberek, hogy csak úgy juthatnak azok birtokába, ha vállalják megtanulásuk és gyakorlásuk sokszoros fáradságát. *A filozófia tekintetében ellenben, úgy látszik, most az az előítélet uralkodik, hogy bár mindenkinek van szeme és vannak ujjai, azért még nem képes cipőt csinálni, ha kap bőrt és szerszámot – mégis mindenki közvetlenül ért a filozófiához és a filozófia megítéléséhez, mert megvan hozzá a mértéke saját természetes eszében –, mintha éppígy nem volna meg a cipő mértéke is a maga lábában*” (Hegel 1973, 43 – kiemelés tőlem, F. M. I.). Hegel a filozófiai művek érthetlenségére vonatkozó panaszokról és arról a velük szemben gyakran felhozott szemrehányásról beszél, „*hogy több dolgot csak ismételt elolvasás után lehet megérteni* – olyan szemrehányás ez, amely valami nem-illőt

és végsőt tartalmaz, úgyhogy, ha jogosult, nem tűr további ellenérvet” (Hegel 1973. 41). De Heidegger is megemlíti: ha Werner Heisenberg kezdené saját fizikai nézeteit kifejteni, alig értené valaki, s mi többiek lemondanánk a közvetlen érthetőség igényéről. A filozófiával szemben azonban ez a lemondás nem érvényesül, azt mindenki közvetlenül érteni akarja, érteni véli (Heidegger 1976. 1). Jaspers is hasonlóképpen fogalmaz: „szinte mindenki alkalmasnak ítéli magát, hogy filozófiai dolgokban megállapításokat tegyen. Abban mindenki egyetért, hogy a tudományok területén a megfigyelés, a gyakorlás, a módszeres eljárás nélkülözhetetlen. A filozófiáról azonban az emberek általában azt gondolják, hogy e téren előzetes tanulmányok nélkül is lehetséges megállapításokat tenni, hogy saját ember voltunk, saját sorsunk, saját tapasztalatunk elegendő alap a filozófiai véleményalkotásra” (Jaspers 1975. 7). „Saját ember voltunk, saját sorsunk, saját tapasztalatunk” – enyhítsünk kicsit Jaspers szigorú tételén – szükséges, de nem elégséges feltétele a filozófiai véleményalkotásnak.

A filozófia tehát közérdeklődésre tart számot – előnye ez, de egyúttal hátránya is. Szerencséje és szerencsétlensége, nagysága s egyben nyomorúsága. A „végső kérdéseket firtatja”: ez nagysága – hogy nem tudja őket megválaszolni, avagy rendre csak ideiglenes válaszokat tud adni: ez – ha úgy tetszik – nyomorúsága. Ez utóbbi kijelentés azonban már maga is túl magabiztosan cseng, s így relativizálásra szorul. Tegyük fel ugyanis a kérdést: ha a filozófia végleges válaszokat, ha szilárd tudást tudna adni, vajon nem sérülne-e ezzel más, éppoly jogosnak érzett igényünk? Hová lenne akkor az ember szabadsága? Nem utolsósorban a kritikai vizsgálódás, kutatás szabadsága? Milyen lenne egy szilárd bizonyosságban leélt, minden kockázattól mentes élet? Vajon emberi élet lenne-e még? Vajon, ha szilárd tudást tudna adni, nem volna-e az éppoly furcsa? (Lásd bővebben Fehér 2010. 62 skk.; Fehér 1991. 41 skk.).

A filozófiának nagyon is van tehát relevanciája nemcsak az iskola vagy a tudomány, hanem az élet számára is. Még akkor is, ha az újkorban, főképp pedig az elmúlt másfél-két évszázadban elsődlegesen egyetemeken művelték és művelik. Az ezen a téren élenjáró német filozófiai kultúra létrehozta e célra az *Universitätphilosophie*, illetve *Kathedersphilosophie* nem minden ironia és distanciálódás híján levő kifejezéseit, s ennek a fajta filozófiának természetesen elsősorban ők voltak a leghevesebb kritikussai is (Karl Marx, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, a dán Søren Kierkegaard, az egyetemen belül például Martin Heidegger). Iskolai filozófia is lehet ugyanakkor autentikus, s iskolán túli is lehet hiteltelen, középsterű, sekélyes, noha persze az utóbbi lehetőségre az iskola már intézményes voltánál fogva is eleve több esélyt kínál. Az egyetemi filozófia bírálatának helye van az egyetemen – az önmagába zárkózó önelégült tudomány, egyetem és tudós képe idegen a számomra –, de persze nem mindegy, hogy az „egyetemi filozófia” alkalmankénti kritikáját milyen hangsúllyal fejtik ki. Mert lehet e hangsúly teljességgel destruktív nem csupán az „egyetemi filozófiára”, de magára a filozófiára nézve is.

2. A szakmaiság, tudományosság hangsúlyozása, a hétköznapi tudattól való akár ezoterikus elzárkózás hangoztatása akkor lép előtérbe – akkor viszont teljes joggal –, amikor a „sejtés és a lelkesedés módszertelensége”, a „tudományosságot általában megvető prófétai beszéd önkénye” (Hegel 1973, 33), avagy „önkényes hóbortok és beteges sejtelmek” (GA 58. 137), összefoglalóan a szentimentális szépelgés, szenvelgés vagy a dilettantizmus veszélye ellen kell védekezni. A filozófia ebben az értelemben nagyon is tudomány, sőt kőkemény „szak”-tudomány – amint azt a filozófiát különben mindenki számára relevánsnak tartó Heidegger is nagy erővel hangsúlyozta. (A kérdésre még visszatérek.)

3. A filozófia tartalmaz egy csipetnyi elitizmust, arisztokratizmust, ti. morális értelemben. Kiindulnék Christopher Macann-nak, egy 1992-ben megjelent négykötetes reprezentatív Heidegger-tanulmánykötet szerkesztőjének, utóbb egy ugyancsak négykötetes önálló szisztematikus mű szerzőjének néhány megállapításából.

Kevés olyan szöveg van, amely a *Lét és idő* lelkiismeret kérdésének szentelt vizsgálódásaihoz fogható erővel ösztönözné az olvasót arra, hogy tanúsítson ellenállást azzal szemben, amit „az-ember” követel, és hogy felhívja arra, hogy „az-emberbe” való beleveszésből szakítsa ki magát és mozduljon el az én autentikus értelme felé. [...] Nem ismerek még egy olyan filozófust, aki a társadalmi vagy intézményi nyomás amorális vagy egyenesen immoralis hatását behatóbban elemezte volna, mint Martin Heidegger (Macann 1992. 7).

Macann bírálja azt a nézetet, amely „a kulturális elitizmusból politikai kritikát vezet le”, majd felteszi a kérdést:

De hát létezett-e valaha is a maga nevére méltó kultúra, amely másmilyen lett volna, mint elitista – „arisztokraták” műve a szónak abban az egészen specifikus, eredeti görög értelmében, amely szerint az utóbbi (az *arisztoi*) a (morálisan csakúgy, mint intellektuálisan) kiválót jelenti? A különbség az, hogy míg a görögök idején a kultúra kevesek *által* jött létre (s úgy is várták el, hogy kevesek hozzák létre), addig korántsem a kevesek *számára* jött létre, hanem az egész polisz számára. A görög kultúra fölfelé próbált egyenlősíteni, nem lefelé (Macann 1992. 8. skk.).

Macann megjegyzéseit úgy általánosítanám, hogy ha a „példamutatónak” van jelentése, akkor az azt implikálja, hogy aki vagy akik „példát mutatnak”, azok (legalábbis kezdetben) kevesen vannak. Ennyiben lehet beszélni – a szó egy egészen meghatározott, pontosan behatárolt értelmében – elitizmusról vagy arisztokratizmusról. Ám abban az értelemben már nem, hogy a „példás”, „példaszerű” csupán keveseknek, ne pedig mindenkinek állna a rendelkezésére, vagy ne nekik, ne számukra szólna. A „jó élet”, „az autentikus lét” mindenki

számára hozzáférhető. „Nemes” nemcsak „ember” lehet – lehet „cselekedet” és „jellem” is, s itt a születésnek nincs szerepe. Ha a morál területén lemondunk erről a fajta elitizmusról, arisztokratizmusról, mi marad? Az alternatíva, ami akkor marad, a statisztikai átlag. Filozófiailag szemlélve megszűnik a *Sein-Sollen* különbség. Logika, jog, morál: e területeken az lesz érvényes, amit faktuálisan annak tartanak. Ha az emberek ellentmondásosan gondolkodnak, ezzel megdől az ellentmondás(-mentesség) logikai törvénye. Gondoljunk csak el: egy jogi előírás, jogszabály vagy törvény nem azért vagy attól érvényes, mert betartják, s nem attól veszti el érvényét, hogy nem tartják be. Az autópályán maximált sebességhatárolást a sebességtúllépés még nem szünteti meg. Egy jogszabály vagy előírás nem azért érvényes, mert betartják, hanem azért, mert áthágását szankcionálják. (A szankcionálás itt az érvényesség – hatályosság – kifejezését jelenti, ezért minden látszat ellenére nem jogi pozitivizmusról van szó. Egy *Sein-Sollen* megkülönböztetést tartunk szem előtt, annak *faktuális* figyelembevételét, betartását pedig nem tesszük meg az érvényesség kritériumául, még akkor sem, ha az érvényességnek faktuális síkon is megpróbálnak érvényt szerezni.)

A filozófia sajátos jellegéhez – és hagyományos önjellemzéséhez – tartozik, hogy bizonyos vonatkozásban kordiagnózis: kor- és kultúrkritika is. Nem hízeleg a tömegnek, saját korát bírálja, nem pedig dicsőíti; a szofisztikával szemben nem „megrendelésre” dolgozik, nem a fennálló apológiája, nem dörgölődzik hozzá a tömeg nézeteihez, illetve az általánosan elfogadott nézetekhez, a gazdagokhoz, hatalmasokhoz vagy az éppen hatalmon levőkhöz. Allan Bloom írt erről a 80-as évek második felében, amikor nagyhatású könyvében az „*openness*”, a nyitottság bukott értelmét ecsetelte, vagy még inkább ostromozta – ez annyit tesz: nyitottnak lenni minden alacsonyabb rendű dolog iránt. Az igazi nyitottság, írta, mindig a megismerés vágyával párosul („tudni akarom, miben áll számomra a jó, s mi tesz boldoggá”), ami viszont tudatlanságunk tudatából ered. A megismerés vágyától megfosztott nyitottság ezzel szemben az érdektelenség, a közöny nyitottsága, sőt – az értékek relativitásából, a közönyből s a döntésre való elvi képtelenségből adódóan – nem egyéb végül is, mint meghajlás az erősebb előtt, a vulgáris előtt, a siker előtt: nyitottság mindezek iránt (Bloom 1988. 41).

## II. „TUDOMÁNYOS ALAPOSSÁG” *VERSUS* „SZABADON CSAPONGÓ ZSENIALITÁS”

Ezek a kifejezések Immanuel Kanttól származnak, némi rövidítéssel, átfoglal-mazással. „[...] meglegedéssel fedeztem fel”, írja fő művében Kant, „hogy Németországban nem halt ki az alaposság szelleme, csupán kis ideig túlharsogta a *zseniszerűen szabadon csapongó gondolkodás divatjának lármája* [...]” (Kant 2004. BXLIII. – kiemelés tőlem, F. M. I.). Amit Kant itt a tudományos „alapossággal” szembeállít, az tehát nem csupán a „zseniszerűen szabadon csapongó gondolko-



dás”, hanem egyúttal annak (rá jellemző) „lármája” – sőt „divatos lármája” – is. Utóbbi továbbá az esetek túlnyomó többségében az előbbit jellegzetes módon „túlharsogja”. Kant optimizmusára utal a „kis ideig” korlátozás. Ám a „zseniszzerűen szabadon csapongó gondolkodás” s annak „divatos lármája” – a Kant utáni fejlemények ismeretében ma már bizonytalannal elmondható – aligha korlátozható „kis időre”.

„Ahol filozófia van”, írja a 20. században hasonlóképpen Heidegger, „ott szükségképpen van szofisztika is, és pedig nem csupán Platón korában, hanem minden időben, ma pedig talán még inkább, mint valaha” (GA 27. 24).

### III. TUDOMÁNY ÉS FILOZÓFIA – A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOSSÁGA, A KÖR KEREKDEDSÉGE

Tudomány és filozófia viszonyára nézve jellegzetesek és mértékadóak Heidegger visszatérő megjegyzései. E megjegyzések évtizedeken ívelnek át. Számára a filozófiai gondolkodás nagyon is rendelkezik egyfajta „szigorral”, ám ez nem azonos sem valamely természettudományos módszer „egzaktságával”, sem „logikai bizonyítással”, sem „megcáfolhatatlan argumentációval”, sem „maradékitalanul pontos számítással”, sem a „fogalmak matematikai világosságával”. A fenomenológia számára mestere, Edmund Husserl által megkövetelt szigor, „Streng” Heidegger számára annyi tesz, mint „angestrengt” – „megfeszítetten”, „megfeszítve” kutatni, teljes odaadással („hingegen”) a dologra koncentrálni, annak adni az első és utolsó szót. Heidegger nem mulasztja el hozzátenni, hogy ugyanakkor „a másik oldalról nézve” mitől határolja el magát: „nem misztika és miszticizmus, nem önkényes hóbortok és beteges sejtelmek!” (GA 58. 137). *Mi a metafizika?* című székfoglaló előadásában ugyancsak az olvasható: „a tudománynak az a kitüntető jellemzője, hogy egy meghatározott, rá jellemző módon kifejezetten és egyedül a *dolognak adja az első és az utolsó szót*”, valamint hogy „a tudomány semmifajta szigora nem éri el a metafizika komolyságát” (GA 9. 104, 122).

Heidegger tehát ebben az értelemben nagyon is sákra szállt a filozófia „tudományosságáért” vagy – ha úgy tetszik – a „tudományos” filozófiáért, noha jó oka volt rá, hogy maguk e megnevezések iránt alapvető, elvi kételyekkel viseltessenek. A „tudományos filozófia” kifejezés ugyanis, fejtette ki 1921–22-ben, nem más, mint „pleonazmus, egy a jelentését tekintve túltelített kifejezés, ahol is a »tudományos« kifejezésben rejlő »túl sok« egyúttal túl kevés is, azaz ez a predikátum egyáltalán nem elégséges ahhoz, hogy a filozófia tudás-, kutatás- és metodikai jellegét meghatározza. »Nem elégséges« – ez annyit tesz: »kiegészítésre szorul, valamit még hozzá kell fűzni« [...]. – »Tudomány« formális értelemben úgy vehető, mint ahol e kifejezés annyit tesz, mint »szenvedély« – s ekkor a tudományok korántsem annyira »tudományosak« mint a filozófia. A »tudományos filozófia«-kifejezést tehát csak egyfajta szükségmegoldásként szabad használni,



abban az értelemben, hogy (negatív) elhárítja az álmodozást-rajongást, a felületességet és az irodalmár-firkálást” (GA 61. 46).

1927–28-ban Heidegger a „tudományos filozófia” kifejezést ebben az értelemben a „kerekded kör” („der rundliche Kreis”) kifejezéshez hasonlította (GA 27. 16. sk.), azt értve ezen, hogy egy kört nem megfelelően írunk le, ha azt mondjuk róla, kerekded formájú. A kör ugyanis nem egyszerűen kerekded: minden további nélkül és abszolút értelemben kör alakú. Ha egy kört az előbbi jelzővel illetünk, akkor tökéletesen félreértjük, vagy mélyen alábecsüljük. A „kerekded” meghatározás csak igen közelítőlegesen, igen hiányosan írja le azt, ami valójában „kör alakú”. A „köralakúság” nagyon is lehet a mércéje annak, ami „kerekded” – vagyis ami „kerekded”, azt annak a fényében tartjuk annak, hogy a „köralakúság” mércéjéhez mérjük –, de nem fordítva. Ha tehát azt mondjuk: a filozófia nem tudomány, folytatja Heidegger, ez nem hiányosságot jelöl. „A filozófia nem tudomány” – ez annyit tesz: *nem kevesebb*, mint a tudomány, hanem több. A filozófia ugyanis „eredetibb, mint minden tudomány, mivel minden tudomány a filozófiában gyökerezik, s belőle ered. Miként a körről kijelenteni, hogy kerekded, fölösleges és nem megfelelő volna”, hasonlóképpen áll a helyzet a filozófia tudományosságával. Fonák dolog volna olyasmivel meghatározni, ami belőle származik, ami levezetett. A tudomány, a tudományosság mércéi a filozófiából származnak, a filozófiát ezért nem lehet valami olyannak a mércéjével mérni, olyan mérce alá állítani, ami belőle származott. „Hogy a kör nem kerekded: abban a körnek nem gyengesége, erőtlensége, sokkal inkább ereje mutatkozik meg. Így a filozófiáról azt állítani, hogy tudomány, hasonlóképpen fölösleges és nem megfelelő volna; a filozófia nem gyengeségből, hanem erejéből fakadóan nem tudomány” (GA 27. 16; vö. uo., 219; GA 29/30. 23); nem hiányosságból, hanem túlsorduló bőségből nem az (GA 27. 16, 219; GA 29/30. 23). – Ebből viszont az következik, hogy „a filozófia a maga lényegéből fakadóan – nem pedig csupán fokozatilag – tudományosabb, mint minden lehetséges tudomány, és pedig azért, hogy olyan valamit, mint tudomány mindenekelőtt egyáltalán lehetővé tesz. Ami azonban a tudománynak önmaga lehetőségét nyújtja [...], az a valami eredetibb és magasabb, mint a tudomány” (GA 27. 221. sk.). „A filozófia a tudomány *eredete* ugyan, ám éppen ezért önmaga *nem* tudomány, még őstudomány sem” (GA 27. 18). A „tudományos filozófia” fogalma ezért – nem csupán pleonazmus, hanem végső elemzésben – lehetetlen fogalom („Unbegriff” [GA 27. 219]); olyan lehetetlen fogalom, tehetjük hozzá, amellyel időről időre és különböző kontextusokban – egyfajta megkerülhetetlen „szükségmegoldásként” – mégiscsak élnünk kell.

Előadásom e részének lekerekítéséhez idézek még két részt Heidegger 1929/30-as kollégiumából, melyből az első ironikusan, a második szikár tárgyyszerűséggel mutatja be Heideggernek a kérdésre vonatkozó álláspontját. Az utóbbi tónust viszi tovább az 1935-ös kollégium, melyből szintén idézek egy jellegzetes részt.

A filozófia és mindenekelőtt a metafizika [halljuk mondani mindenfelől – F. M. I.], még nem érte el a tudomány érettségét. Visszamaradt stádiumban mozog. Amire Descartes óta, azaz az újkor kezdete óta törekszik, hogy nevezetesen a tudomány, az abszolút tudomány rangjára emelkedjék, még mindig nem járt sikerrel. Így hát minden erőfeszítést arra kell összpontosítanunk, hogy egy napon ez mégis sikerrel járjon. Akkor majd rendíthetetlenül ott fog állni, és a tudomány biztos útját járja – az emberiség áldására. – Avagy a filozófiára mint abszolút tudományra vonatkozó mindezen erőfeszítés nem inkább tévhit? Éspedig nemcsak mondjuk azért, mert egy egyén vagy egy iskola ezt a célt sohasem éri el, hanem azért, mert ez a célkitűzés alapjából kiindulva téves, s a filozófia legbenső lényegének félreismerése. A filozófia mint abszolút tudomány – magasztos, felül nem múlható eszmény. S mégis, a filozófiának már a tudomány eszméjéhez való hozzáérése is talán legbenső lényegének végzetes leértékelése (GA 29/30. 2 sk.).

A filozófiától az abszolút tudomány jelleget nem azért [abból a történeti megfontolásból – F. M. I.] vitatjuk el, mert eleddig nem érte el, hanem mert a filozófia lényegéről alkotott ezen eszmét a maga kétértelműsége miatt tulajdonítják a filozófiának, s mert ez az eszme a filozófia lényegét belülről ássa alá. [...] Így azt a lehetőséget, miszerint a filozófia állítólagos törekvése, hogy abszolút tudománnyá váljék, egyszer talán mégis sikerrel járna, egyáltalán nem kell nyitva hagynunk, mivelhogy ez a lehetőség egyáltalán nem a filozófia lehetősége (GA 29/30. 24. sk.).

Minden tudományos gondolkodás csupán a filozófiai gondolkodás levezetett és mint olyan, megszilárdult formája. Filozófia soha sem jön létre tudományból vagy a tudomány révén. A filozófia nem helyezhető egy szintre a tudománnyal. Sokkal inkább előtte helyezkedik el, éspedig nem pusztán »logikailag« avagy a tudományok rendszerének valamilyen táblázata alapján. A filozófia egészen más területen található, és egészen más a szellemi létezésben a rangja (GA 40. 28).

#### IV. TUDOMÁNY ÉS FILOZÓFIA MINT ÉLETMÓD ÉS KÖZÖSSÉGI LÉTFORMA

„Hogy mi a matematika”, hangzik Heideggernek egy a filozófia és a tudományok viszonyát illető megvilágító magyarázata, „sohasem lehet matematikailag megállapítani; hogy mi a filológia, nem lehet filológiailag megmagyarázni; hogy mi a biológia, nem lehet biológiailag megmondani. Hogy mi egy tudomány – ez már *mint kérdés* sem *tudományos* kérdés többé. Abban a pillanatban, amikor megfogalmazódik egy tudományra általában [...] vonatkozó kérdés, akkor a kérdező már új szférába lép, melynek más bizonyítási igényei és formái vannak” (Heidegger 1961. I/372; lásd még GA 27. 38; bővebben Fehér 2011a. 249–254).

Lévén a tudomány mibenléte ebben az értelemben maga is filozófiai kérdés (és ebben az összefüggésben számos egyéb filozófust idézhetnénk még), utolsó lépésben Heideggerhez kapcsolódva egy olyan tudományfogalom körvonalait szeretném felrajzolni, melynek értelmében a filozófia is lehet tudomány, és a tudományos filozófia fogalma – Heideggernek e fogalom iránti elutasító attitűdje ellenére, ám a heideggeri tanulságokkal nagyon is összhangban, – értelmes és filozófusok (s talán a filozófia iránt fogékony tudósok) számára is elfogadható elképzelésként jelenhet meg.

Előzetes megjegyzésként megemlítem, hogy a filozófia és a tudományok közötti viszonyt illetően Kant „a filozófia *méltóságáról*, azaz abszolút értékéről” beszélt; arról, hogy „a filozófia az egyetlen, aminek *belső* értéke van, s [hogy] a filozófia ad értéket minden más tudmánynak” (Kant 1974. 130). Ebben a tekintetben Hegel is úgy gondolta, „a többi tudományban, bármennyire próbálkoznak is okoskodással a filozófia nélkül, nincs élet, szellem, igazság nélküle” (Hegel 1973. 43).

A tudomány – az általam előtérbe helyezni kívánt értelemben – egyfajta diszpozíció, habitus, illetve életmód, melyről a hagyomány kiemelkedő filozófusai igen sokat írtak. A „tudományos filozófia” kifejezésben a „tudományos” jelző teljességgel általános, diszpozicionális értelemben szerepel; nem filozófia és tudomány avagy különböző filozófiai irányzatok (illetve azok „tudományosságának”) kérdésében kíván valamely álláspontot megfogalmazni, a tudományosságot nem valamely „egzakt” módszer következetes alkalmazásához köti, hanem egyszerűen az ideológiai-világnézeti előírásoktól mentes, komoly, elmélyült, igényes, önkritikus, a másokra és a hagyományra odafigyelő filozófiai munkát jelenti. „Tudományosan” filozófiát művelni ebben az értelemben annyit tesz, mint nem elhamarkodottan, elsietve, szenvedély által elhomályosítva ítélni, hanem megfontoltan, higgadtan mérlegelni, a dolgoknak lehetőség szerint alaposan utánajárni, ítéletalkotás előtt minél széleskörűbben tájékozódni, egy-egy kérdésben minél több alternatív állásponttal megismerkedni, azok tárgyi igazságát fontolóra venni, adott esetben érveiket megerősíteni.<sup>2</sup>

„Tudományt művelni” ebben a (talán hermeneutikainak nevezhető) értelemben összefoglalóan annyi, mint valamely szabályok irányította *társasjátékban* részt venni, egy adott közösségi formában – mely egyúttal életforma is –, ahol a játék folytatása, illetve a tárgy, ami körül a játék forog, fontosabb, mint a benne résztvevők (becses) személye, illetve az, hogy időről időre ki kerekedik a másik fölébe. Végleges győzelem pedig amúgy sincs.

<sup>2</sup> Lásd az utóbbival kapcsolatban Gadamer megjegyzéseit: „Ha megpróbálunk megérteni egy szöveget, [...] akkor abba a perspektívába helyezkedünk bele, amelyből a másik személy a maga véleményét megalkotja. Ez pedig azt jelenti, hogy megpróbáljuk érvényre juttatni annak a tárgyi jogosságát, amit a másik mond. Sőt [...] még arra is törekszünk, hogy megerősítsük az érveit” (Gadamer 1984. 208).

Ahogy nincs a tevékenységnek vége, lezárulása sem. „Minden annak az alap-  
elvnek a sértetlen megőrzésén múlik”, hangzik Wilhelm von Humboldt klasz-  
szikus meghatározása, „hogy a tudományt olyasvalaminek kell tekinteni, amit  
még nem találtak meg egészen, és ami egészen soha nem is található meg, és  
mint ilyet szakadatlanul tovább kell kutatni”; a tudomány mindig úgy kezelen-  
dő, „mint egészen meg nem oldott probléma, és ezért az állandó kutatás álla-  
potában” kell maradni (Humboldt 1985. 253, 250). Ez az elv elfordulást jelent  
a régi tudományfelfogástól, mely abból indult ki, hogy a tanítók valamiképpen  
„az igazság birtokában” vannak (Schelsky 1963. 92); és „a kutatás fogalma [...] a feladat végtelenségét jelzi” (Gadamer 1984. 160).<sup>3</sup> A humboldti tudomány- és egyetemesszményre az igazságkeresés (a tanárok és diákok általi közös igazságkeresés), nem az igazság (önhitt) birtoklása jellemző.

A jelzett higgadság, megfontoltság nem jelent ugyanakkor közönyt, unalmat, érdektelenséget vagy rutinszerűséget, nem zárja ki a szenvedélyt, a feszültséget, hanem annak meghatározott keretek közé való szorítását jelenti. Heidegger számára a filozófiai módszer „szigora”, mint láttuk, annyit tesz, mint „angestrengt” – „megfeszítetten”, „megfeszítve” kutatni, teljes odaadással („hingegen”) a dologra koncentrálni, annak adni az első és utolsó szót. Kézenfekvő, hogy a fenti értelemben körvonalazott „szigor” a heideggeri életmű alapvető jellemzője: ebben az értelemben Heidegger véges végig (a kifejezés elutasítása ellenére és azután is) a „tudományos filozófia” *odaadó* híve és művelője maradt.

Tudományos továbbá az itt előtérbe helyezni kívánt értelemben az a filozófia, amely a nagy európai tradíció gondolati teljesítményeinek közvetítésével, ápolásával, a vele való dialógusban, közös nyelvet tanulva, a közösség szellemi felemelkedésén munkálkodva műveli a gondolkodást. Elsődlegesen nem is annyira a tradíció előtti tiszteletteljes főhajtásról van szó, mint inkább arról, hogy új tudományos nézeteket a régiekkel ütköztetni illik; s hogy aki nem vesz tudományt múltbéli alternatív nézetekről, nem a velük való igényes számvetésben próbálja saját nézeteit kifejteni-igazolni, az kiírja magát ebből a társasjátékból. Érdemes ezzel összefüggésben felfigyelni arra, hogy a „tudomány”-hoz, a „tudományosság”-hoz kapcsolt emfatisus újkori elvárások végső elemzésben vajon tényleg az „objektivitás”-hoz, az „univerzálisan érvényes” ismerethez (avagy a matematizáló, „egzakt” módszerhez) kapcsolódnak-e, s nem inkább arra nyúlnak-e vissza, hogy a tudományos közösség nyújtotta *de facto* az emberi együtt-

<sup>3</sup> „A kutatásnak ez a fogalma”, írja Gadamer, mint ami „a 18. század »tudományának« és korábbi századok »doctriná«-jának” helyébe lép, „minden bizonnyal az ismeretlen területekre behatoló tudós utazó (vö. »kutatóút«) fogalmából ered, [s] a természet és a történeti világ megismerését egyaránt átfogja. Minél inkább elhalványul a világismeret teológiai és filozófiai háttere, a tudományt annál inkább az ismeretlenbe való behatolásként értelmezik, ezért kutatásnak nevezik” (Gadamer 1984. 160. sk.). Lásd még Riedel 1988. 18, aki az egész filozófiai megismerést „Forschung”-ként azonosítja. Az életformaként felfogott tudománnyal kapcsolatban lásd Mittelstraß 1982. Bővebben a kérdéskörrel Fehér 2011b.

élés egyfajta paradigmaticus módját, s hogy vajon nem éppen ez utóbbi-e az, ami miatt az újkorban a vallás helyébe tudott lépni, miközben egyúttal önmaga is szinte vallásos áhítat tárgyává lett. Nem jelentőség nélkül való, hogy a jelenkor kiemelkedő amerikai gondolkodója, a nemrég elhunyt Richard Rorty több írásában is erre az álláspontra hajlott: miközben a tudomány ama pretenzióját, miszerint privilegizált hozzáféréssel rendelkeznek valamely „objektívnek” nevezett ismerethez vagy valóságához, a lehető leghatározottabban elutasította, a tudományt mégsem oldotta fel szkeptikus-relativisztikusan valamely tetszőleges hétköznapi tevékenységformában, mellyel minden más egyenértékű, hanem specifikumát éppenséggel paradigmaticusan közösségi jellegében igyekezett megragadni. „[S]emmi okunk nincs arra”, írta, „hogy a tudósokat amiatt dicsérjük, hogy »objektívebbek«, avagy »logikusabbak«, avagy »módszeresebbek«, avagy az »igazságnak inkább elkötelezettebbek«, mint más emberek. Viszont számos ok szól amellett, hogy dicsérjük azokat az intézményeket, melyeket kialakítottak és amelyeken belül dolgoznak – s hogy ezeket a kultúra többi része számára is modellként fogjuk fel. Ezen intézmények ugyanis konkrét tartalmat kölcsönöznek a »kényszermentes megegyezés« (*unforced agreement*) eszméjének. [...] A racionalitás hagyományos fogalmainak általam való visszautasítása tehát abban az állításban összegezhető: *a tudományt egyetlen értelemben tekinthetjük példaszerűnek; abban az értelemben, hogy az emberi szolidaritás modelljét alkotja*” (Rorty 1991. 39 – kiemelés tőlem, F. M. I.).

Anélkül, hogy e helyen lehetőség nyílnék részletesebb történeti visszajelentést végezni, a tudomány mint szolidaritás Rorty-féle gondolatával összefüggésben érdemes utalni arra, hogy a tudomány eszméjének egyfajta ideális közösségi létformában való megvalósulása-kikristályosodása (a tudományeszménynek közösségeszménybe való átcsapása, illetve vele való összekapcsolódása) a görög-európai filozófiának Platóntól kezdve a legkülönbözőbb formákban vissza-visszatérő toposza – Platón számára a filozófia nem holt tan, hanem „eleven tanítás”, „közös munka és igazi életközösség” (*Phaidrosz* 278a), Kant számára pedig „a filozófus inkább magatartásáról, mint tudományáról kapja a nevét”, úgyhogy szemében „a tulajdonképpeni filozófus a gyakorlati filozófus” (Kant 1974. 130). Oly toposz ez, mely különösen az újkorban a filozófiának tudományként való létrehozása körüli erőfeszítésekben mutatkozott meg. Jellegzetes, hogy Hegelnél a szellem útja a *Fenomenológiában* az „abszolút tudáshoz”, a „tudományhoz” mint legmagasabb létformájához vezet, ami majd Marxban határozottan egy társadalomeszmény alakját ölti. A marxista tradícióban – persze elsősorban az ún. nyugati marxizmusban – ez a gondolat mindig igen erősen jelen volt.<sup>4</sup> De megtalálható a legkülönbözőbb formákban számtalan más filozófiában is. *A filozófia mint szigorú tudomány* című programadó tanulmányának

<sup>4</sup> Lásd például Adorno megjegyzését: „a tudományos igazság eszméje nem választható le az igazi társadaloméről”; illetve Max Horkheimer megfogalmazását: „Az ész önszemlélete

nyomban az első mondatában Edmund Husserl félreérthetetlenül kifejezésre juttatja, hogy a filozófia tudományosságához kapcsolt elvárás a teoretikus igényeken túlmenően nem csekélyebb súllyal magában foglalja az „etikai, vallási tekintetben tiszta észelvek szabályozta életet” is (Husserl 1993. 23). Elmondható tehát, hogy a tudományért, a tudomány tudományosságáért, illetve a filozófia tudományosságáért való aggodalom így vagy úgy az emberi együttélés egyfajta (dialogikus, poliszbeli, kényszermentes, érvelő, osztályok nélküli, a másik ember méltóságát szem előtt tartó, a partikuláris embert a „szellem” szférájába emelő, a másik embert „megértő” stb.) formája iránti aggodalommal kapcsolódott össze. Ez az összekapcsolódás éppenséggel abban a sajátosan negatív formában mutatkozik meg igen jellegzetesen, mely szerint – miként Karl Popper célratörően fogalmazott – míg „az etika nem tudomány”, s „az etikának nincs semmiféle [...] tudományos fundamentuma”, addig – fordítva – „a tudománynak s vele együtt a racionalizmusnak nagyon is van *etikai* fundamentuma” (Popper 1952. 2/238). E különbségtétel azután párhuzamot mutat – meglehet nem is olyan távoli párhuzamot – Hans-Georg Gadamernek fő műve második kiadása előszavában szereplő ama kijelentésével, mely szerint az általa kidolgozott „hermeneutika” nem tudomány ugyan, amennyiben nem „mesterségbeli szabályok rendszerének” kidolgozása, nem egyfajta „módszertan” a célja, mindenesetre azonban „»tudományos« tisztelességre szólít fel” (Gadamer, 1975. 11 – kiemelés tőlem, F. M. I.).

Ebben az utóbbi értelemben – a tudományban rejlő „etikai fundamentum”, illetve a „tudományos tisztesség” értelmében –, továbbá a gondolkodás „megfeszítése”, illetve a dolognak való „odaadás” heideggeri értelmében, valamint a Rorty-féle szolidaritás-gondolat és a végtelenbe menő kutatás mint életforma humboldti értelmében, mindenfajta szcientista „objektivitás”-igény összeomlása ellenére is megőrizhetjük még (s kívánatosnak is gondolom, hogy megőrizzük) a filozófia tudományosságának – ha úgy tetszik: a „tudományos filozófiának” – az eszméjét.

---

[...] az újabb gondolkodásban a szabad, önmagát meghatározó társadalom [...] fogalmába csapott át” (Adorno 1976. 199; Horkheimer 1976. 111).

## IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1976. Bevezetés. In *uő Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiájában*. Szerk. Papp Zsolt. Budapest, Gondolat. 164–253.
- Bloom, Allan 1988. *The Closing of the American Mind*. Touchstone Edition. London/New York, Simon & Schuster.
- Fehér M. István 1991. *Az élet értelméről. Racionalizmus és irracionálizmus között*. Budapest, Kossuth.
- Fehér M. István 1992. Nemzet, filozófia, tudomány. A hazai filozófiai munkálkodás ágai és jelentősége. *Existentia*. II/1–4. 495–540.
- Fehér M. István 1995. A filozófia a nyolcvanas években. *Új Holnap*. 1995/11. 193–235.
- Fehér M. István 2008. Szóbeliség, írásbeliség, hermeneutika. *Világosság*. 47/6. 25–48. <http://www.vilagosság.hu/pdf/20080709104129.pdf>
- Fehér M. István 2010. Irónia és szolidaritás. In Nyíró Miklós (szerk.) *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*. Budapest, L'Harmattan. 35–71.
- Fehér M. István 2011a. A szavak szeretete” – „a bölcsesség szeretete”. Filológia és filozófia hermeneutikai nézőpontból. In Kelemen Pál – Kozák Dániel – Kulcsár Szabó Ernő – Molnár Gábor Tamás (szerk.) *Filológia – nyelvtudomány – történetiség*. Budapest, Ráció. 246–278.
- Fehér M. István 2011b. Az egyetem humboldti eszméje és a német idealizmus. In Loboczký János (szerk.) *Az egyetem eszméje az európai eszmetörténeti tradícióban*. (Az Eszterházy Károly Főiskola Tudományos Közleményei, *Új sorozat*, XXXVIII. kötet.) Eger, Líceum Kiadó. 15–33.
- Fehér M. István 2012. A „kerekded kör”, avagy a filozófia nagyságáról és nyomorúságáról. *Magyar Tudomány*. 173/9. 1110–1120.
- Fehér M. István – Olay Csaba 2012. A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága*. Budapest, L'Harmattan. 265–332.
- Hegel, G. W. F. 1973. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Heidegger, Martin 1961. *Nietzsche*. Pfullingen, Neske.
- Heidegger, Martin 1975–. *Gesamtausgabe* (GA). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1976. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer. <http://www.scribd.com/doc/83870522/Heidegger-Martin-Zur-Sache-Des-Denkens>
- Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Kossuth.
- Gadamer, Hans-Georg 1985–1995. *Gesammelte Werke* (GW). Tübingen, J. C. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Kossuth.
- Humboldt, Wilhelm von 1985. A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről. In W. v. Humboldt *Válogatott írásai*. Ford. Rajnai László. Budapest, Európa. 249–267.
- Jaspers, Karl 1987. *Bevezetés a filozófiába*. Ford. Szathmáry Lajos. Budapest, Európa.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Macann, Christopher 1992. Introduction. In *uő* (szerk.) *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Vol IV. London, Routledge & Kegan Paul. <http://www.scribd.com/doc/35655254/Martin-Heidegger-Critical-Assessments-Vol-4>
- Mittelstraß, Jürgen 1982. *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.



- Nyíri Kristóf 2003. Hagymány és képi gondolkodás. In Zemplényi Ferenc – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.) *Látókörök metszése*. Budapest, Gondolat. 333–349. <http://www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/>.
- Nyíri Kristóf 1994. A hagyomány fogalma. *Magyar Tudomány*. 153/8. 969–980.
- Platón 1984. *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. Budapest, Európa, II. kötet, 711–807.
- Popper, Karl 1952. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 2. London, Routledge & Kegan Paul. <http://www.inf.fu-berlin.de/lehre/WS06/pmo/eng/Popper-OpenSociety.pdf>
- Riedel, Manfred 1988. *Für eine zweite Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Rorty, Richard 1991. *Philosophical Papers*. Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schelsky, Helmut 1963. *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*. Hamburg, Rowohlt.
- Weber, Max 1998. A tudomány mint hivatás. In *úő Tanulmányok*. Ford. Erdélyi Ágnes és Wessely Anna. Budapest, Osiris. 127–155. <http://jet.sze.hu/downloadmanager/index/id/1581/m/3988>



NAGY JÓZSEF

## Teológia és politika a francia ellenforradalomban\*

Nyirkos Tamás: *Az ötfejű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban.*

Máriabesnyő, Attraktor. 2014. 174 oldal.

Nyirkos Tamás könyvvé átdolgozott doktori disszertációja jelentősen gazdagítja a konzervativizmus magyarországi szakirodalmát. E szakirodalomban fontosságát tekintve mindenképp kiemelendő a Kontler László szerkesztésében megjelent *Konzervativizmus 1593–1872* című antológia (Budapest, Osiris, 2000), valamint – a jelen műben tárgyalt szerzők 20. századi recepcióját tekintve – Ludassy Mária *Fehér jakobinizmusa* (Budapest, Kávé, 1999). A Nyirkos által megvalósított problémaorientált elemzés mindenképp a kötet előnyére válik: elsősorban politológus, filozófus, történész hallgatónak és kutatóknak, de a szélesebb értelemben vett közönségnek is a figyelmébe ajánlható.

A mű egyik fő gondolati ívével teljesen koherens záróreflexiónak megfelelően az ellenforradalom sokfejű sasa, bár nem a középkori tojásból kelt ki (vagyis – ez tehát Nyirkos munkájának egyik fő tézise – *nem mutat közvetlen kontinuitást a középkori politikai teológiával*), annyiban mégis analógiát sejtet a középkori politikai elméletekkel, hogy azokkal együtt vallotta: a *sakrális* (Nyirkos gyakori szóhasználatában: a *szent*) kell hogy meghatározza a társadalmi-politikai életet mind az *egyént*, mind az *egyén és*

*közösség viszonyát* tekintve (vö. 139). Nyirkos munkájának szerkesztése annyiban *didaktikai szempontból* is előnyös, hogy a szóban forgó öt szerző elemzését követően (függelékként) szintetikus áttekintést ad a középkori politikai teológiai elméletekről (*Szuverenitás és történelem*, 111–127), tehát azon alapszövegekről, melyekről „a sas öt feje” igencsak korlátozott ismeretekkel rendelkezhetett, de amelyekre fő hivatkozási referenciaként tekintett.

Nyirkos az alábbi öt konzervatív szerző életművének releváns elemeit vázolja fel: Joseph De Maistre; Louis De Bonald; René Chateaubriand; Pierre-Simon Ballanche; Felicité De Lamennais. Szembe-tűnő, hogy Lamennais-t a többi négyenél jóval részletesebben tárgyalja, mégpedig az alábbi indoklás alapján: Lamennais „személyében reprezentálja, hogy az ellenforradalom mindvégig tisztázatlan teológiai előfeltevéseinek következtében miként válhat valaki ellenforradalmárból forradalmárrá, teokratából demokratává, ultramontánból [pápa-pártiból] a népszuverenitás hívévé, tradicionalistából a jövő profétájává” (92). Terjedelmi okokból jelen recenzióban Maistre, Bonald és Lamennais életműve lesz részletesebb kritikai ismertetés tárgya.

\* Jelen recenzió a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

Bevezetésében Nyirkos, a francia konzervativizmus interpretációi fő álláspontjainak szemléltetését követően, saját elemzési módszerének tisztázásaképp leszögezi: „a vallás és a konzervativizmus viszonyának kérdésére a jelen munka keretei között csak közvetett válasz adható. Ami közvetlenül vizsgálható, az a [...] teológiai megfontolások helye és jellemzői a francia ellenforradalomban” (9). További pontosításának megfelelően az ellenforradalom „nem kíván gyökeres változást”, s e változást „lassan, a hagyományok által diktált ütemben kívánja nem is megvalósítani, sokkal inkább kívárni”, fenntartva, hogy e változást „soha nem az egyes emberek összességéként felfogott tömeg kezdeményezésére, hanem valamilyen eleve adott autoritás felügyelete alatt” szorgalmazza (10). Nyirkos tehát e meghatározások keretei között tárgyalja könyvében a megnevezett öt ellenforradalmi szerzőt, az 1814 és 1830 közt kifejtett írói tevékenységükre fókuszálva. Az előzményeket tekintve 1789-ig, az utóhatásokat illetően 1848-ig elemzi az öt gondolkodó fontosabb műveit, mindvégig Franciaországra korlátozva vizsgálódását (és a talán leghíresebb konzervatív szerzőre, az angol Edmund Burke-re csak azon esetekben hivatkozva, amikor a tárgyalta francia íróknál fellelhető ilyen utalás).

A Maistre munkásságát tárgyaló fejezet címe *A szuverenitás teodíceája*. A Nyirkos által ismertetett művek közül külön megemlítendőek az alábbiak: a Burke-féle *Reflections* méltó párjaként emlegetett *Considérations sur la France* (1797) és az Oroszországban megírt *Essai sur le principe générateur des constitutions* (1809). Nyirkos fogalmazásában Maistre életművének lényege abban ragadható meg, hogy „a forradalomra, mint politikai anarchiával fenyegető jelenségre adott válaszkísérlet egyre inkább elhagyja a politika szűken vett területét, és [...] a metapolitika [...] taglalá-

sába”, majd az ezt megalapozó teológia ill. metafizika kifejtésébe megy át (16). Isaiah Berlin egy érdekes (Maistre *Szentpétervári esték* című művére vonatkozó) meglátása szerint „Maistre erőszakhoz való vonzódása egyfajta megszállottságra, pszichológiai zavarra [...] utal” (17), ami igaz az említett *Considerations* harmadik (*Az emberi nem erőszakos elpusztításáról* szóló) fejezetére is, de – mint Nyirkos rámutat – az erőszak kiemelése Maistre részéről a *teodícea* elemzése szempontjából releváns. „Az erőszak és a vérontás [...] nem követendő program, hanem magyarázatra szoruló ténye az empirikus valóságnak, amelyet valahogyan összhangba kell hozni az isteni gondviseléssel. A szuverenitás témája [...] nem egyéb, mint ennek a programnak a politikára való alkalmazása, egyfajta »politikai teodícea«, méghozzá a schmitti politikai teológiával rokon értelemben” (17–18). Maistre érvelésében – a hagyományos *Summa*-khoz képest fordított utat bejárva – „a politikai szuverenitás igazolása nyitja meg az utat a *vallási* és a *politikai* viszonyának tárgyalásához, ezzel kapcsolatban [...] a vallásnak az elemzéséhez, és végül az Istenről való gondolkodáshoz” (18, kiemelés tőlem, N. J.).

Mindenekelőtt az 1794-es *Étude sur la souveraineté* című (kiadatlan) munkában és az 1795-ös Rousseau-tanulmányban válik világossá, hogy Maistre határozottan elveti a társadalmi szerződés elméletét. E művekből is levezethető, hogy Maistre társadalomelméletében az alábbi két megoldhatatlan probléma is tétéleződik: egyrészt a „minden szuverenitás Istentől adott voltának állítása”, másrészt „az emberi cselekvés [...] leértékelése (már-már az emberi szabad akarat tagadása) az abszolút isteni hatalommal szemben” (20). Maistre munkásságának – a társadalmi szerződés kérdésköréhez szorosan kapcsolódó – további fontos toposzai a *zsarnokság* és a *lázadás*, azonban

az ezekre vonatkozó reflexióit Nyirkos szerint valószínűleg nem Aquinói Tamás zsnokölésre vonatkozó eszmfuttatásából merítette (és e ponton megvizsgálható lett volna, hogy Maistre esetleg ismerte-e Vittorio Alfieri zsnokság-kritikáját). Mindazonáltal érdekes, hogy Maistre a zsnokság problémájával összefüggésben „nem az ellenállás vagy a lázadás jogára hivatkozik, hanem szinte teljes összhangban [az általa tehát nem olvasott] Tamással – vagy ebben a kérdésben Hobbes-szal, akit viszont olvasott – arra, hogy *a zsnokság önmagát számolja fel*”, és ez „a legalitás megszűnésével”, illetve „a politika előtti állapotba való visszatéréssel azonos” (21, kiemelés tőlem, N. J.).

A *gondviselés* a *Considérations*-tól kezdődően vált Maistre központi jelentőségű fogalmává. Nyirkos meglátásában Maistre „még a forradalmi kormányzatot, a terrort és a köztársaság háborúit is képes elhelyezni az általa felállított providenciális keretben, csupán a kormányzatot kell elválasztania a szuverenitástól, a köztársaságot a francia nemzettől, feltéve, hogy a nemzet nem a társadalmi szerződés vagy a forradalmi alkotmányok által konstruált mesterséges egyesülést értjük, hanem a történelmi hagyomány révén létrejött valódi közösséget” (23). A *Principe générateur*-ben szögezi le Maistre többek közt, hogy „a vallási elv lényegénél fogva teremtő és megtartó [*conservateur*]” (26), s ennek alapján is látható, hogy Maistre elméletében „a vallási elv igazolása inkább pszichológiai, társadalmi, vagy kulturális természetű, mintsem dogmatikus”, és épp ebből eredően „nem tesz különbséget Maistre az általa igaznak tartott vallás és a többi kultusz között” (26).

„A szuverenitás szinonimája” című alfejezetben Nyirkos ismét kitér Maistre *abszolút hatalom*-, illetve *zsnokság*-konceptiójára, és többek közt megállapítja, hogy Maistre felfogásában (Hobbes-étól és Al-

fieriétől eltérően) „a lázadás joga két okból sem illeti meg az egyes embert, az emberek egy csoportját, vagy akár a nép egészét. Egyrészt azért, mert a zsnokság megítélésének nincsen emberileg tévedhetetlen kritériuma”, másrészt azért mert „az emberi lázadás vagy forradalom többnyire nem megjavítja, hanem megsemmisíti a szuverenitást” (27). Maistre elméletében mindebből az is következik, hogy „a korlátozó hatalomnak [...] egyrészt tévedhetetlennek [...], másrészt konzerválnak kell lennie” (28). Maistre (és ez különösen evidens az 1819-es *Du Pape*-ban) egyfajta *cezaropapista* álláspontot körvonalaz (a pápa döntési és cselekvési hatókörének a világi hatalomra való kiterjesztése értelmében): ennek alapján kizárólag az abszolút pápai hatalom felel meg a *tévedhetetlenség* és az annak alárendelt hatalom *konzerválása* (vagyis ez utóbbi optimális formában való megőrzési képessége) kritériumának (vö. 29; e ponton érdemes lett volna utalni arra, hogy Dante a 14. században határozottan elvetette az ilyesféle cezaropapizmust). További vizsgálódásaiban Nyirkos egyebek mellett Maistre sajátos miszticizmusát (31–35), innatizmusát (36–37), valamint azon téziséét járja körül, mely szerint a keresztény (illetve a római katolikus) vallás valamennyi valláshoz viszonyítva a leg-egyetemesebb (38–39).

A Bonald életművét áttekintő fejezet címe *Ancilla sociologiae*. Különös, hogy míg Berlin Bonald-t „a tradicionalista obskurantizmus és a merev skolaszticizmus képviselőjeként pozícionálta”, a 19. században „nem kisebb személyiségek hivatkoztak rá elődjükként, mint Auguste Comte” (40). A Nyirkos által kritikailag jellemzett Bonald-művek közül kiemelendő a *Theorie de pouvoir...* (1796), valamint a késői munkásságához kötődő *Démonstration philosophique...* (1830). Mint Nyirkos rámutat, a társadalom és a kormányzat Bonald-féle (ma ezoterikusként ható) *triadikus* fel-

osztása a tekintetben nem származtatható a Szentháromság-tanból, hogy Bonald valószínűleg nem ismert ilyen – e tant a politikummal összekapcsoló – középkori szövegeket (vö. 45–46; itt megemlíthető lett volna – eszkatológiai szemléletének relevanciája okán – Gioacchino da Fiore). Nyirkos magyarázatának megfelelően a tény, hogy „Bonald nem a szakrálisból vezette le a társadalmat, hanem a társadalmi minak igyekezett szakrális méltóságot adni”, már fogalomhasználata alapján is szembevetendő: „az isteni akarat társadalmi értelemben egybeesik a *volonté générale*-l, az isteni erő a *force publique*-kel, a szeretet pedig inkább *pouvoir*, mint[sem] a szó keresztény értelmében vett *caritas*” (46). Ezen elméletben Bonald Rousseau nyomán (bár látszólag Rousseau-t kritizálva) hangsúlyozza az általános akarat – Bonald által is feltételezett – mindenhatóságát (vö. 46). És bár Bonald kritikusan viszonyult Arisztotelészhez és a skolasztikához, „ez nem akadályozta meg abban, hogy a *conservation* szónak, amely a politika történetében először nála bukkan fel technikai terminusként, meglepően arisztotelianus definíciót adjon” (50). Fontos pontosítani, hogy Bonald számára a *konzervativizmus* úgy definiálható, hogy az embert, illetve a társadalmat „a lényegének leginkább megfelelő formában kell kibontakoztatni” (50). A bonald-i elmélet korlátaira utalva Nyirkos többek között a francia gondolkodó krisztológiájának problematikus voltát emeli ki, mivel az Krisztusnak (mint Isten és ember közötti közvetítőnek) alárendelt szerepet tulajdonít – és ennek természetjogi szinten is evidens negatív konzekvenciája azt mutatja, hogy „a természet törvényeit Bonald ugyanúgy a társadalomból olvassa ki, mint a teológiai tételeket” (52). Bonald fejlődéselméletének karakterisztikumait illetően lényeges szem előtt tartani, hogy a francia gondolkodó egyik alaptézise szerint a nép *nem* tévedhetetlen

(és éppen ezért nem lehetséges töretlen társadalmi fejlődés). Amennyiben „a tudományok és a filozófia fejlődése is mellékvágányokra téved olykor (amire legjobb példa [Bonald szerint] a 18. század), akkor a nyelv és a gondolkodás fejlődéséről sem állítható, hogy töretlen volna, ahogy [ez] nem állítható a társadalom fejlődéséről sem” (55; e ponton talán érdemes lett volna utalni Vico *ricorso*-konceptiójára mint lehetséges előzményre). Végül Bonald teológiai politikájára vonatkozólag megvilágító erejű Nyirkos eszmefuttatása, melynek megfelelően (Bonald elméletében) Franciaország temploma „az egyesült nemzetek szentélye lesz” (58), fenntartva azon anti-utópista előfeltevést, hogy a *politikum* és a *szakralitás* egységét a fejedelmek valósítják meg.

Chateaubriand és Ballanche munkásságának Nyirkos-féle elemzésére utalva kiemelendő Chateaubriand *történefilozófiai* reflexiójának jelentősége. Az *Essai sur les révolutions* (1797, mely részben Bonald, részben pedig Maistre hatását mutatja, bár megemlíthető lett volna még Machiavelli és Vico) fejtegetéseiből kihámozható többek között az a – később felülbírált – tétel, mely szerint „a forradalmaknak, vagy általában a történelemnek általános törvényszerűségei vannak”, és ezekhez képest „az emberi akarat merő illúzió” (64). Chateaubriand sajátos történefilozófiájában (leginkább explicit módon a *De la restauration*-ban) az egyház szerepét radikálisan felértékeli az állam és a népszuverenitás intézményével szemben: „a vallásnak és az azt képviselő egyháznak [...] az a dolga, hogy a történelem feltartóztathatatlan menetelése során a népszuverenitáson is túllépő jogállam állandó morális garanciája legyen”; „az egyház [...] a történelmi fejlődés egy adott pontján helyettesíteni fogja az államot, ám addig még hátravan Európa elnyomordása, szétesése, egy új barbárság elszabadulása” (74). Ballanche

műveiben különös relevanciával bír az ő (részben Vicót, Dantét és Machiavellit felidéző) forradalom- és egyház-elmélete. Mindenképp újító mozzanat volt a politikai gondolkodásban a (rövid megjelöléssel) *Institutions*-ban kifejtett „jó” és „rossz” forradalmak közti ballanche-i distinkció (vö. 81–82). Ballanche vallás- és egyház-elméletét (is) Nyirkos *cezaropapistaként* jellemzi (vö. 91), mely elmélet egyik fő megkülönböztető jegye (szinte Dante *Monarchiáját* idézve) az egyházi és a politikai hatalom ideális egységének a posztulálása, azon (immár nem dantei) kiegészítéssel, hogy a vallás – Ballanche elmélete keretei közt – „a politika szolgálólányává válik” és „mintegy feloldja magát a társadalomban” (90).

Lamennais életében (aki az eddig vizsgált szerzőktől eltérően – másodgenerációs lévén – már nem rendelkezhetett élménnyel az 1789-es forradalomról) a vízvázalató az 1830-as forradalom, az itt tárgyalt írókhoz képest ellentétes értelemben, tudniillik Lamennais „ekkor lesz ellenforradalmárból, ha nem is mindjárt forradalmár, de a fennálló politikai rendszer, a júliusi monarchia »liberális« vagy »baloldali« [...] ellenzéke” (93). Nyirkos pontosításának megfelelően „a liberális katolikusok nagy része politikai értelemben nem liberális, hanem majoritárius demokrata: abban bízik, hogy a katolikus többség a keresztény Franciaország újjáteremtését fogja elősegíteni” (94). XVI. Gergely *Mirari vos* (szerzőnket nevesítés nélkül elítélő) enciklikájára reagálva írta meg 1831-ben Lamennais a (csak 1834-ben megjelenő, művei közt a legismertebb) *Paroles d'un croyant*-t, melyre viszont-reagálva a pápa a *Singulari nos* enciklikában (immár nevesítve szerzőnket) Lamennais politikai szabadságjogokkal kapcsolatos állítólagos tévedései mellett arra is utal, hogy filozófiai rendszere révén „nem ott keresi az igazság forrását, ahol az található, vagyis a szent

apostoli hagyományban»” (94). A Nyirkos által ismertetett művek közül – az említetten túl – mindenképp kiemelendő a *Réflexions sur l'état de l'église en France* (1808) és az *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817–1820), és külön megemlítendő az érdekes adalék, hogy Lamennais élete utolsó éveiben Dante *Isteni Színjátékát* fordította franciára (93–94).

Az említett, fiatalkori *Réflexions*-ban Lamennais minden fontosabb – az állam és az egyház viszonyára vonatkozó – tézisést megelőlegezte, többek közt azt, hogy „a vallási bizonyossághoz elengedhetetlen valamilyen végső autoritás, hogy ezen autoritásnak a politikai hatalomtól függetlennek kell lennie, és hogy a *vallás*nak a *politikai* alá rendelése végső soron vallási közömbösséghez vezet”; e tekintetben a reformáció képviselői „az anarchia elvét vezették be az egyházba és az államba, amikor a szuverenitást a népek tulajdonították, és mindenkinek megadták a jogot, hogy a hit bírója legyen. Maximáik végső konzekvenciája és szükségszerű eredménye a vallás legteljesebb elpusztítása és a társadalom legszörnyűbb felforgatása lett” (96, kiemelés tőlem, N. J.). Lamennais történeti áttekintésének fő célja annak bizonyítása, hogy „a politikai hatalom törekvése az egyház feletti gyámkodásra lényegét tekintve nem különbözik az egyes embernek az egyház elleni lázadásától: az ariánus és gnosztikus eretnekségektől egyenes út vezet a császárok és a pápák konfliktusáig, majd Wyclifen és Husz Jánoson át Lutherig és Kálvinig” (97). Ezt követően Lamennais a *szuverén* egyház feletti uralkodását vizsgálja, ami az anglikán és protestáns államegyházak, a gallikán egyház, valamint a francia forradalom alkotmányos egyházának esete – mely utóbbi egyébiránt szükségszerűen ön-destruktív: „az egyházi »presbiterianizmus« [...] és az ezzel párhuzamos politikai demokrácia végül mindkét intézményt, az egyházat és az államot is elpusztítja” (97).

A *Réflexions* alaptéziseit kibontakoztató *Indifférence* egyik központi témája az *autoritás* problémája (vö. 98), mellyel összefüggésben Bonald nyelvelméletét is sajátosan adaptálja (tulajdonképp logikailag inkonzekvensen) saját érvelésében Lamennais; Nyirkos parafrázisában: „ami az emberi nyelvben és gondolkodásban nem érzéki módon, de nem is egyéni intuícióként, és főleg nem a diszkurzív értelem számára nyilvánul meg, hanem valamilyen módon már mindig is alapként adott, az természetesen Isten, akinek léte az egész emberi nem tanúságtételében, sőt végtelen bizonyosságában tárul fel. Az egyéni tapasztalatok, érzések vagy vélekedések közös mércéje ez a tévedhetetlen autoritás, vagyis az emberiség [...] *consentement commun*-je” (100). Lamennais felfogásában az egyház primátusa és kontroll-felettsége a zsarnokság kiküszöbölésének egyetlen lehetséges módja (vö. 102; itt ismét képbe kerülhetett volna Alfieri) és a politikai társadalom nélkülözhetetlen előfeltétele: „»pápa nélkül nincs kereszténység; kereszténység nélkül nincs vallás; vallás nélkül nincs társadalom«” (102; lásd még 104).

Nyirkos munkájában igen jelentősek az egyházi és világi *szuverenitás* témáját tárgyaló alfejezetek (113–122), melyekben adekvát áttekintést ad többek közt Páduai Marsilius és Anconai Ágoston (Agostino Trionfi) állam és egyház viszonyáról

alkotott nézeteiről (114), kiegészítve azt egyebek mellett Tamás e vonatkozású eszmefuttatásaival (118–122; épp itt hiányolható leginkább az e viszonyról Dante *Monarchiájában* kifejtett egyedi álláspont-ra, illetve az erre – például Guido Vernani részéről – gyakorolt kritikákra való utalás, melyeknek jó összefoglalását adja többek közt Aldo Vallone könyve: *Antidantismo politico nel XIV secolo*. Napoli, Liguori, 1973). A *hatalmak viszonya* című alfejezetben Nyirkos hatékonyan rekonstruálja Euszebiosz, Ágoston és Ockham nézeteit a politikai hatalomról, egyházi és világi hatalom kapcsolatáról az üdvözülés függvényében (122–124), vizsgálódása egyes szakaszain olyan szerzők elméleteit is említve, akik ismét csak jelentősek voltak Dante politikai teológiája szempontjából (pl. az említett Fiorei Joachim, Petrus Olivii, Fra Dolcino; 124–127).

Nyirkos záró gondolatainak megfelelően „a keresztény radikalizmus forrása [...] a teológiai ortodoxia: az, hogy az igazságosság és igazságtalanság fogalmait nem hajlandó behelyettesíteni sem az »új és régi« temporális fogalmaival, sem a »stabilitás vagy káosz« politikai realizmusával”, továbbá „a vallás és a konzervativizmus, a teológia és a politika összefonódása, amelyet a francia ellenforradalmárok feltételeztek, egy sajátos értelemben nagyon is valóságosnak bizonyult” (139).

## Pintér Judit Nóra: *Létre nyílt lehetőség – A nem múltó jelen: Trauma és nosztalgia*

Budapest, L'Harmattan. 2014

A trauma és a nosztalgia fogalmai a 18. századtól óriási karriert futottak be a pszichológia területén, miközben jelentős szemantikai változásokon estek át. Ezek a fogalmak mára mélyen beleivódtak a hétköznapi szóhasználatba, a nem is olyan rég még pszichoanalitikus szakkifejezésként használt<sup>1</sup> tudattalanhoz hasonlóan. Ezek rutinszerű használata azt a látszatot kelti, mintha csakugyan teljesen értenénk őket, észre sem véve azt, hogy a hétköznapi szóhasználat elkendőzheti a szóban forgó fenomének összetett alaptermészetét. Pintér Judit Nóra műve épp erre az összetettségre mutat rá, amikor az interdiszciplinaritás nevében a trauma és a nosztalgia fenomenjeit fenomenológiai, pszichológiai és esztétikai síkon vizsgálva elemzi az ember múlthoz való viszonyát, az önazonosság mibenlétét és az emlékezet határhelyezeteit.

Pintér Judit Nóra műve *A nem múltó jelen: Trauma és nosztalgia* címmel a L'Harmattan Kiadó gondozásában jelent meg 2014-ben az *Aspecto* könyvsorozat legújabb kiadványaként. A kötet arra az alapvető kérdésre keresi a választ, hogy miképp van hatással a múlt egy traumája a jelenre, illetve hogy miért ébredhet nosztalgia egy olyan múlt iránt, amely korántsem volt kellemes. Pintér már a kötet előszavában ismerteti alap-

tézisét, melyet a későbbi kifejtések során szisztematikusan igazolni próbál. Eszerint: „[...] a trauma és a nosztalgia olyan jelenségek, amelyek a múltat nem múltként tárják elénk, hanem inkább jelenként, jelen karakterűként tartják életben”.<sup>2</sup>

A kötet öt fő fejezetből áll, melyek: *A pszichoanalitikus és fenomenológiai alapok*, *a Trauma*, *a Nosztalgia*, *A kertészi életírás*, valamint *A tudattalan identitás*.

Az első fejezetben a szerző a tudattalan, az idő, az emlékezet és a fantázia fogalmainak összehasonlító pszichológiai és fenomenológiai elemzését adja, rávilágítva azokra a kiemelt pontokra, melyeken a két tudományterület fogalmai vonatkozásba állíthatóak. A gondolatmenet kifejtését széles hivatkozási bázis segíti, olyan gondolkodók téziseinek bevonásával, mint Gadamer, Bernet, Ricoeur, Merleau-Ponty, Fink, Sartre, Tengelyi és Ullmann. Pintér sajátos időszámítást tulajdonít a nosztalgia és a trauma fenomenjeinek, melyek alapvetően eltérnek a mindennapi emlékekre való emlékekezéstől. Éppen azért, mert a traumatikus és nosztalgikus emlékezés voltaképpen kiszakít a jelenből, mely esemény során a múlt megváltoztatja, sőt akár felül is írhatja a jelen idejét és helyét. A fejezet elején ezért a szerző az idő szubjektív

<sup>1</sup> Igaz, a fogalmom gyökerei jóval korábbra vezethetőek vissza.

<sup>2</sup> Pintér 2014. 7.



tapasztalatát a tudattalan és az idő kulcsfogalmi mentén vizsgálja, párhuzamosan tárgyalva a pszichológia és a fenomenológia belátásait.

A fejezet második felében a szerző arra keresi a választ, hogy milyen szerepet tölt be a fantázia az emlékek létrejöttében. A kérdés azért fontos, mert – mint Pintér írja – az emlékezés a jelen függvényében mindig más módon értelmezi a múltat, vagyis voltaképpen új múltat hoz létre. A fantázia és az emlékezés közti különbséget az adja, hogy míg előbbi a jelenben reprodukálódik, utóbbiban egy jelenbeli percepció jelenként adódik. A szerző arra a következtetésre jut, hogy a múlt és a jelen egymásba fonódása határozza meg a fenomenológiai mezőt. „A trauma és a nosztalgia jelen-karakterű múltja olyan szubjektív és részben tudattalan valóságra mutat, amelyet csupán részben képes megragadni és befolyásolni a tudat értelemadó tevékenysége.”<sup>3</sup>

A kötet leghosszabb, *Trauma* című fejezetében Pintér Judit Nóra a traumatikus élmény struktúrájának, hatásmechanizmusának és időszerkezetének elemzése során a traumatizált identitás koncepcióját fogalmazza meg. A fejezet elején a szerző figyelmet szentel annak, hogy milyen változásokon esett át a trauma fogalma a 18. századi pszichológiától napjainkig, mindeközben kiemelt figyelmet szentelve az olyan történelmi és kollektív jellegű mutató traumáknak, mint amilyen a holokauszt is. Mint azt helyesen megállapítja, a trauma során olyan idegenséggel találkozunk, melyet a psziché kénytelen integrálni, e folyamat során pedig bonyolult szövedék alakul ki a trauma és a saját identitás között az individuumban. „A én ebben a metaforikában egy személyben a trauma szerzője, anyja és befogója.”<sup>4</sup>

Pintér arra keresi a választ, hogy hogyan válik a trauma tapasztalattá, ehhez pedig a pszichoanalízis és fenomenológia témába vágó téziseit hívja segítségül. Előbbi szerint az elsöprő negatív élményre az ember a nyelvben találja meg cselekvéspotlétkát, mellyel az affektust leeregálhatja – állítja a szerző.

A pszichoanalitikus időfelfogást Pintér szerint az utólagosság vagy a halasztott cselekvés szemlélteti leginkább. A trauma sajátja, hogy utólagos jelennel bír, amely a szerző szóhasználatával élve, „makacsabb” tud lenni bármilyen aktuális jelennél, hiszen a traumában a pusztán emlékké halványulás lehetetlensége mutatkozik meg: „[...] a trauma fordított időszerkezetre épül: [...] olyan jelen, ami sosem lesz múlt”.<sup>5</sup> Ami a fenomenológiai megközelítést illeti, Pintér a trauma fenomenójának rövid elemzésekor a tapasztalat és az élmény megkülönböztetéséből indul ki. A trauma szerinte akkor válhat tapasztalattá, ha az azt elszenvedő (túlélő) újra-definiálja a trauma által szétzilált világot. Ezáltal nyerheti vissza saját idejét a trauma idejével szemben, amely az élményt jelen karakterűként konzerválja.

Pintér a fejezeten belül kitér a hétköznapi élet traumáira is, kiemelt jelentőséget tulajdonítva a tapasztalat fogalmának. Az elemzés során a szerző a gadameri tapasztalat és a ricoeuri narratív identitás fogalmát hívja segítségül. Pintér a trauma és a konkrét tapasztaltok összevetésekor a lévinasi „másik” fogalmát és a lacani vágykonceptiót is tárgyalja. Arra a következtetésre jut, hogy a trauma sajátos struktúrával bír, és mint ilyen, nem sorolható a gadameri értelemben felfogott tapasztalatok közé. Azonban a trauma elszenvedője végtére is csak akkor tud együtt élni a traumával, ha az élményt tapasztalattá tudja tenni.

<sup>3</sup> Pintér 2014. 30.

<sup>4</sup> Uo. 34.

<sup>5</sup> Uo. 39.



A *Trauma és esztétikai tapasztalat* című alfejezet a traumával való sikeres megküzdéssel foglalkozik, és az abban fellelhető pozitív potenciálra koncentrálna. Itt kerül sor a fenséges és a katarzis fogalmának, valamint a traumafogalom romantikus hagyományának tárgyalására, Karl Philipp Moritz és E. T. A. Hoffmann írásai alapján.

A *Valamin túl élni* című alfejezetben Pintér a műalkotás létrehozásában látja az egyik lehetséges módot arra, hogy a szubjektum reprezentálja az őt ért traumát. Elképzelését Kertész Imre példáján keresztül világítja meg, miközben a határhelyzetek szférájában vizsgálja a traumatizált állapotot. Kiemelt figyelmet kapnak Jean Améry visszaemlékezései és Orwell 1984 című regénye. A túlélővé válás kérdését elemezve Agamben nyomán egy speciális, a biológiáitól merőben eltérő emberi mivoltot jelölő fogalom, az *Untermensch* is előtérbe kerül.

A *Trauma* fejezet utolsó két része a bosszú, a szégyen, valamint a megbocsátás fogalmait járja körül, és az értelmezést mint jóvátételt tárgyalja. Pintér rákérdez arra a dilemmára, amivel az olyan traumatizált szubjektum szembesül, aki a megbocsátást nem tudja egy adott ember felé intézni, hiszen traumájához számos ország és annak számos polgára asszisztált. Ennek kapcsán sorra veszi azon gondolkodók nézeteit, akik a megbocsátás lehetőségéről, illetve lehetetlenségéről írtak. Ehelyütt felmerülnek Améry, Primo Levi, Hannah Arendt, Derrida, Julia Kristeva, Robert Antelme, Bruno Bettelheim, Agamben és Kertész gondolatai is.

A fejezet utolsó része a kiengesztelődés, illetve a megváltás lehetőségével foglalkozik. „A kollektív traumafeldolgozás jelentősége tehát ebben áll: a traumában megnyilatkozó értékek közvetíteni tudásában, ami lehetővé teszi azt is, hogy a trauma kollektív identitásépítővé váljon.”<sup>6</sup>

A harmadik fejezet a nosztalgia fenomenjének különböző aspektusait (emlékezeti működések, konstrukció, vágy, hiányérzet) vizsgálja. A nosztalgia Pintér szerint tudattalan jóvátételi folyamatként is felfogható. De, teszi föl a kérdést, hogyan emlékezhetünk nosztalgiával olyan élményekre, amelyek rosszak voltak? Mitől és hogyan válhat egy emlék nosztalgikusá? A kérdések megválaszolásához a szerző a nosztalgia tapasztalathoz, emlékezethez, melankóliához és traumához való viszonyát vizsgálja. A fejezet egyik kulcsfogalma az otthonosság, mely fogalom a trauma-fejezetben is szerepet kapott a trauma általi világban való otthonosság megrendülése kapcsán.

Ami a nosztalgiát az otthonossághoz kapcsolja, nem más, mint hogy az mindig olyan otthonérzéssel kísért, mely ugyan képzeletbeli, mégis hatalmas jelentőséggel bír a szubjektum számára. Pintér az otthon nem helyként, hanem jelentésként definiálja. „Szituációkból, interakciókból, tekintetekből, saját reakcióinkból kidesztillált jelentések szövevénye, amely több helyen, sok-sok emberrel való találkozásból született és születik folyamatosan.”<sup>7</sup> Az otthon fogalma különböző megvilágításba kerül a trauma és a nosztalgia aspektusa felől, így úgy tűnhet, hogy ez utóbbi egyértelműen pozitív. Csakhogy Pintér szerint ez valójában nem így van. Nosztalgia ébredhet ugyanis egy olyan múltbeli helylyel, illetve tárggyal kapcsolatban, amely a szubjektum számára iszonyatos volt. Épp ez mutatja, hogy a nosztalgia fogalma nem a kellemességgel, hanem az otthonossággal áll a legszorosabb kapcsolatban.

Pintér a *Nosztalgia – Algosz* című alfejezetben a nosztalgia fogalmának etimológiai háttere mellett annak jelentésében beállt változásokra is felhívja a figyelmet. Eszerint, míg a 17–18. században még inkább

<sup>6</sup> Pintér 2014. 84.

<sup>7</sup> Pintér 2014. 88.

a melankóliához kapcsolták, és enyhe örületnek, illetve agyi zavarnak tekintették, a fogalom a 19. században nagy szemantikai változáson esett át. Végül a 20. században pszichés állapotként definiálta a pszichológia. A fejezet további részében a vágy és a gyász fogalmai kerülnek előtérbe.

A nosztalgia fenoménje kapcsán az idő fogalma is jelentőségre tesz szert. Pintér szerint a nosztalgiában, mint akaratlan visszaemlékezésben egy egész világ reprezentálódik. Ekkor az időháttér előtérbe kerül, egyszersmind el is homályosítja az őt életre hívó időtárgyat. Ezért – írja a szerző – tűnhet fájdalmasan birtokolhatatlannak a nosztalgia emléke, mert nem csupán egy időtárgyat foglal magába, hanem arra utal vissza, amit az a világ a szubjektum számára jelentett. A szerző szerint a nosztalgia voltaképpen olyan múltba vágyik, ami soha nem volt jelen. „Mert nem is a múltra vágyik, hanem egy örök jelenre, amely azonban soha nem az aktuális jelen jelene.”<sup>8</sup>

A *múlt utópiája* című alfejezet egyik legfontosabb kérdése, hogy változik-e az idővel a nosztalgikus emlék által hordozott jelentés? A szerző szerint a nosztalgikus emlékezet erőteljesebb konstitutív erővel rendelkezik, mint a „hagyományos”. A nosztalgia a tapasztalattal szemben bevésődés jelleggel bír, és mint ilyen, ideális jelentést hordoz – állítja Pintér.

A fejezet erős zárógondolattal végződik. A szerző szerint ugyanis a múltat konstituáló nosztalgiában tudattalan fantáziamotívumok kapnak helyet. Ezért a nosztalgiát tudattalan retroaktív konstitúcióként, vagy visszaható fantáziaként is felfoghatjuk. Egy ilyen értelmezés a nosztalgiát tehát mint a múlt utópiáját tételezi. A nosztalgia mint múlt ugyanakkor csak részben alapozhatja meg a jelent, hiszen az egykor és most között a folytonosság helyett leginkább a szakadékat tudatosítja a szubjektum.

A negyedik fejezetben a szerző Kertész Imre életművén keresztül vizsgálja a trauma és nosztalgia összefonódását. Kertész Auschwitzra való nyilvános emlékezetében Pintér két meghatározó lélektani gyökeret azonosít: a túlélés problémáját és a koncentrációs tábor nosztalgikussá vált traumáját. A fejezetben a szerző olyan Kertész-szöveghelyeket (pl. *Kudarc, Sorstalanság*) vizsgál meg, melyek az iméntiekre reflektálnak, kiemelt figyelmet szentelve annak, hogy miképp válnak ezek az élmények értéket és felmérhetetlen tudást hordozó tapasztalattá, valamint annak, hogy miként vezettek ezek az íráshoz mint egyetlen lehetséges módhoz a velük való szembenézésre. Ennek szemléltetéséhez figyelmet szentel Kertész önvallomásainak, regényhősei sorsának és döntéseik traumatikus jellegének. Pintér úgy véli, hogy Kertész egész gondolkodói munkásságának középpontjában az Auschwitz által hordozott felmérhetetlen tudás hirdetése áll.

A szerző figyelmet fordít a kertészi szöveghelyek egyes részeiben felfedezhető traumatikus szerkezeteknek is. Úgy véli, hogy az ilyen fejezetek struktúráját a traumatikus múlt folyamatos elsajátítását megcélzó ismétlés és interpretáció hozza létre.

Pintér arra a következtetésre jut, hogy az írás önterápiaként legalábbis kétséges kimenetelű vállalkozás. Hiszen hiába közvetít másoknak valamilyen jelentést, Kertész számára – mint írja – ez nem válik a nyelv által közvetítetté. A szerző felteszi a kérdést, hogy lehet-e a koncentrációs tábor élményéről az önterápia szándéka nélkül írni? „Kertész »pszichológiai« olvasata annak tükrében releváns, hogy a trauma és a szubjektum kölcsönösen egymás reprezentációjára törekszenek, és attól függően, hogy melyik kerekedik felül, lehet sikeres a szubjektum traumafeldolgozása.”<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Uo. 101.

<sup>9</sup> Pintér 2014. 122.

A szerző továbbá elemzi a trauma nosztalgijává válásának folyamatát is, mely folyamat során voltaképpen már nem a trauma kiírása a fontos: „[...] amikor a traumatikus élményt már nem elfelejteni vagy kiírni akarja valaki magából, hanem legszingulárisabb, legértékesebb kincsének tekinti, amit elveszíteni egyet jelent identitása elvesztésével. [...] Az elbeszélőt így a trauma mint nosztalgia láncolja a múlthoz.”<sup>10</sup> Pintér felismeri, hogy Kertész műveiben állandó etikai nézőpont érvényesül, mely erkölcsi alapként és az emberi minőség fontos konstituenseként tekint a holokausztra.

Az utolsó, és egyben legrövidebb, *A tudattalan identitás* című fejezetben a szerző arra vállalkozik, hogy feltárja a trauma és a nosztalgia személyes identitáshoz való viszonyát, valamint azok identitásépítő és identitásromboló aspektusait. Pintér az első bekezdésekben röviden összefoglalja a traumáról és nosztalgiáról írottakat, párhuzamba állítva e két fenomént, uralhatatlanságuk jellegét tárgyalva. Mindkét fenomén képes lehet a nem múltó jelen létrehozására, azonban ha a szubjektum múlttá tudja tenni őket, képesek lehetnek építeni is őt. A szerző ugyanitt röviden összegzi és kiegészíti az otthonosságról korábban elmondottakat is.

Az utolsó rész legfontosabb kérdése, hogy miképp alapozzák meg identitásunkat olyan múltbéli eseményeink, amelyekre adott esetben vissza sem tudunk emlékezni, vagy amennyiben igen, azok fájdalommal töltenek el. Az identitás, a szerep és a személyiség fogalmait a szociálpszichológia, a személyiségpszichológia és a pszichoanalízis felől vizsgálja, és kísérletet tesz ezen egymásba könnyen átcsúszó pszichológiai fogalmak szétválasztására is.

A fejezet második felében a személyiséget, illetve a személyes azonosságot filozófiai aspektusból szemléli, mely során Paul Ricoeur narratív identitáselméletét hívja segítségül. A narrativitás, állapítja meg Pintér, nem jellemzi elégségesen az identitást. Egyrészt azért nem, mert nem uraljuk reflexióval önazonosságunk teljes tartományát, és az elbeszéléshez valamilyen szintű reflexió kell.<sup>11</sup> Ezért a szerző elveti azt az elképzelést, mely szerint olyan mértékben van identitásunk, amilyen mértékben képesek vagyunk reflektálni rá. Ettől függetlenül az identitás, ha csak részben is, mégis narratív jelleget mutat, hiszen a „felszínén” elbeszélhető. Csakhogy ami ebben az elbeszélésben megjelenik, az nem szükségszerűen tudatosan megjelenített. Pintér, noha úgy véli, hogy a ricoeuri elmélet a személyes identitás kapcsán legnagyobb részt plauzibilis, azonban a trauma és a nosztalgia fenomenjei megkérdőjelezzik annak általános érvényét, hiszen azok pontosan „azt az időszámítást bontják meg, amelynek egy elbeszélés a felállítására törekszik, sőt, amelyben az elbeszélés maga létrejöhet.”<sup>12</sup> Pintér a kötet utolsó bekezdéseiben a trauma és a nosztalgia identitáshoz való viszonyának kettősségét taglalja, ezek identitásépítő és identitásromboló jellegére is rámutatva.

Pintér Judit Nóra kötete, *A nem múltó jelen: Trauma és nosztalgia* alapos és precíz elemzésekkel bíró transzdiszciplináris mű, mely érthető és jól következő kifejtései miatt a pszichológia, a fenomenológia, valamint az esztétika tudományterületein kevésbé jártas olvasókat sem fogja elriasztani. A kötet átlátható és logikus felépítése, szakirodalmi jellege, valamint a gazdag

<sup>10</sup> Uo. 123.

<sup>11</sup> Pintér 2014. 138.

<sup>12</sup> Uo. 141.

hivatkozási bázis pedig azok számára is mankót jelenthet, akik csak speciálisan a mű egy-egy fejezetében felmerülő témák kapcsán szeretnék némileg bővíteni, illetve – a könyv tudományterületeken átívelő elemzései miatt – más megvilágításba helyezni ismereteiket. Ami a külsőségeket

illeti, a kötet a L'Harmattan Kiadó által közvetített egyszerű és letisztult formavilágot követi. A puhafedeles borítás ugyan nem feltétlenül garantálja az időtállóságot, de mint azt a kiadótól már megszokhattuk, a kötet ára a tartalom mellett barátinak mondható.

## Újabb „magyar Kant”

*Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai.*

Szerk. Ábrahám Zoltán, ford. Mesterházi Miklós.

Budapest, Atlantisz. 2013

A filozófia iránt érdeklődőt ambivalens érzések keríthetik hatalmába, ha kézbe veszi az Atlantisz Kiadó könyvhétre megjelentetett elegáns, vajszerű borítóba burkolt és a filozófus képmásával díszített Kant-kötetét. Egyfelől örömmel nyugtázza, hogy újabb darabbal bővült a magyar Kant-irodalom, másfelől önkéntelenül kibukik belőle: már csak ez hiányzott? Az előadások ugyanis, amelyeknek a magyar fordítását a könyv tartalmazza, nem Kant, hanem tanítványai tollából származnak, előadásjegyzetek, amelyek ugyan – a német egyetemeken akkortájt szokásos módon – igyekeznek szó szerint visszaadni az elhangzottakat, de mégiscsak másodkézből valók. Ráadásul kommentárok, hiszen előadásaihoz Kant az előírásnak megfelelően tankönyveket használt.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A metafizikai előadásokhoz – 1759-től folyamatosan – Alexander Gottlieb Baumgarten *Metafizikáját*. Ennek a 4. kiadásából, amelynek a Kant tulajdonában lévő, sűrűn teleírt példányát jelenleg a tartui könyvtár őrzi, az akadémiai kiadás (Kants Gesammelte Schriften) számára készült egy kritikai kiadás. Ez két részletben, a 15. és a 17. kötetben található, a bennük közölt Kant-feljegyzésekhez kapcsolódva. Az előbbiben, az Antropológia-kötetben az empirikus pszichológiáról szóló rész (504–699. §), az utóbbiban, a Metafizika-kötetben a többi, lásd AA:15, 5–54 és AA:17, 5–226. Itt és a továbbiakban Kant műveire a szokásos módon, az akadé-

Mielőtt tehát nekifognék a kötet ismeretetésének és értékelésének, érdemes áttekinteni, hogyan is állunk Kant-fordításokkal. Annál is inkább, mert a rendszerváltás óta ugrásszerűen gyarapodott a „magyar Kant”.<sup>2</sup> Így a recenzió első részében fel-

---

miai kiadás (AA) kötet- és oldalszámával hivatkozunk, kivéve *A tiszta ész kritikáját*, amelyre az első (A) és második (B) kiadás oldalszámaival. Amennyiben van magyar fordítása a hivatkozott szövegnek, zárójelben azt is megadjuk (rövidített címmel). A magyar fordítások adatait (a rövidítések feloldásával) lásd a függeléként közölt bibliográfiában. A recenzió tárgyát képező magyar kötetre csak az oldalszámmal hivatkozom. Baumgarten *Metafizikájának* újabbban megjelent egy német „történeti-kritikai kiadása” és egy angol „kritikai fordítása” is: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysical/Metaphysik*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt. 2011; Alexander Baumgarten: *Metaphysics*. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials. Tr. and ed. by Courtney D. Fugate and John Hymers. London, Bloomsbury. 2013.

<sup>2</sup> Korábban, 1999-ben Erdélyi Ágnes írt áttekintést magyar Kant-fordításokról: *Hogyan lehetséges? Lehetséges-e egyáltalán? (És ha nem, akkor mégis hogyan csináljuk?) Holmi*. 11/11. 1459–1472. Ő négy, akkor frissen megjelent szöveggel foglalkozott. Egy korábbi, 1996-os recenziójában pedig *A tiszta ész kritikája* új fordítását méltatta: A magyar

térképezem a helyzetet, és megvizsgálom, ehhez képest időszerű volt-e ezeknek az előadásoknak a lefordítása; s csak ezután térek rá arra, hogy egyáltalán van-e értelme ilyen típusú szöveg magyarázásának, illetve a válogatás, a szerkesztés és a fordítás bírálatára.

## HELYZETÉRTÉKELÉS

Ahhoz, hogy a „magyar Kanttal” kapcsolatban tisztán lássunk, néhány alapvető dolgot tudnunk kell a német összkiadásról is. Kant műveinek – Dilthey szorgalmazta és elindította – kritikai kiadása 1900-ban kezdődött meg a Porosz Királyi Tudományos Akadémián. Ez az Akadémiai Kiadás négy sorozatra (Abteilung) osztja a Kant-hoz köthető szövegeket.<sup>3</sup> Az első a filozófus életében megjelent és közlésre szánt műveket tartalmazza, a második a levelezést, a harmadik a kéziratban maradt vázlatokat és feljegyzéseket, valamint az egye-

temi előadásaihoz használt tankönyvekbe írt megjegyzéseket, a negyedik pedig a tanítványok jegyzeteit ezen előadásokról.

A legfontosabbak nyilvánvalóan a Kant által publikált írások, mindenekelőtt a kritikai korszak fő művei: a három *Kritikán* kívül a *Prolegomena*, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, *A vallás a puszta ész határain belül*, *Az örök béke*, *A fakultások vitája* és *Az erkölcsök metafizikája*. Ezeknek mind van viszonylag friss magyar fordítása, többségük egészen kiváló.<sup>4</sup> De az összkiadás 8. kötetében összegyűjtött, az 1780-as és 90-es évek rövidebb, folyóiratokban megjelent írásaiból is van bőven magyarul, semmi fontos nem hiányzik.<sup>5</sup> S nem csupán az „érett Kantról” kaphat képet a magyar olvasó, hiszen az Akadémiai Kiadás úgynevezett „prekritikai írásokat” felölelő 1. és 2. kötetéből is megjelent egy jól átgondolt válogatás, ami lehetővé teszi, hogy *A tiszta ész kritikáját* megelőző időszak útkereséséről tájékozódjunk.<sup>6</sup> A szintén az Osiris Kiadónál napvilágot látott *Antropo-*

Kant. *Holmi*. 8/12. 1803–1809. (Recenzióm címével ez utóbbihoz kapcsolodom.)

<sup>3</sup> A tervezett 29 kötetből már csak a 26. kötet 2. része hiányzik. Az első három sorozat kötetének digitális változata az interneten is hozzáférhető: <http://www.korpora.org/kant/> (2013. 09. 24.). Egy másik honlapon pedig, amelyre a magyar kötet utószavában Ábrahám Zoltán és Mesterházi Miklós is hivatkozik (523), részletes áttekintés található az összes kötetéről, filológiai ismertetésekkel az egyes szövegekről, gazdag és pontos háttér-információkkal és bőséges bibliográfiával, lásd <http://www.manchester.edu/kant/> (2013. 09. 24.). *A Kant in the Classroom* című weboldal szerzője egyébként Steve Naragon, aki társfordítója és társszerkesztője a Kant metafizikai előadásából készített angol nyelvű kötetnek: Immanuel Kant: *Lectures on Metaphysics*. Transl. and ed. by Karl Ameriks and Steve Naragon. (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant.) Cambridge, Cambridge University Press. 1997.

<sup>4</sup> A fenti művek fordításait lásd a bibliográfiában.

<sup>5</sup> Ezek egy része Vidrányi Katalin fordításában a *Vallásban* jelent meg először, innen vette át és egészítette ki más fordításokkal Mesterházi Miklós, lásd *Tű*. Egy további, 1785-ös írást, *Az emberi rász fogalmának meghatározását* szintén ő közli magyarul: lásd *Antropológia*, 333–352. *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről* pedig egy Derrida-kötetben látott napvilágot Nyizsnyánszki Ferenc fordításában: Jacques Derrida, Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég. 1993. 9–33.

<sup>6</sup> A *Prekritikai írások* címmel megjelent kötetből, amely az új fordítások mellé átveszi a Tengelyi László Kant-monográfiájának függelékében megjelent latin nyelvű *Székfoglaló értekezést* (Kant, 179–228), egyetlen fontos korai írást hiányolhatunk csupán (terjedelmi okokból, ahogy a szerkesztői utószóából kiderül, lásd 939–940), *Az ég általános természetüete és elmélete* címűt, ennek előszava azonban megjelent a Vidrányi Katalin szerkesztette kötetben (*Vallás*, 33–49).

*lógiai írások* pedig tartalmazza „Kant utolsó saját kezűleg végleges formába öntött nagyobb lélegzetű munkáját”, a *Pragmatikus érdeklő antropológiát*, melynek az egyetemi előadásokhoz készített előadói jegyzetek képezték a nyersanyagát.<sup>7</sup> Ha nagyon tehetetlenek akarnánk lenni, akkor a fenti listát látva még egyetlen fontosabb írást hiányolhatunk, az 1786-os *A természettudomány metafizikai alapjait*.

Nemcsak a Kant életében megjelent művekkel állunk jól, hiszen az említett gyűjteményes kötetek a levelezésbe és a kéziratok hagyatékba is bepillantást engednek. Ami az előbbi illeti: már a Vidrányi Katalin gondozta válogatás tartalmazta a híres, 1772 február 21-i Marcus Herzhez írott levelet, a „fordulat levelét”, valamint egy részletet az 1775. április 28-i Lavater-levélből, Tengelyi László Kant-könyvének függelékében pedig további 11 levél, illetve levélrészlet szerepel a kritikai fordulatot dokumentálandó.<sup>8</sup> Ezeket átvéve és kiegészítve, valamint továbbiakat hozzáfűzve és hozzáfűzve a Prekritikai-kötet fontos részévé tette a levelezést a szerkesztő, Ábrahám Zoltán.<sup>9</sup> Ily módon a levélgyűjtemény alkalmassá vált arra, hogy az 1770-es *Székfoglaló értekezés és A tiszta ész kritikája* 1781-es megjelenése közötti fontos időszakot, amikor Kant szinte semmilyen szöveget nem adott ki a kezéből, a lehetőségekhez képest dokumentálja.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> *Antropológia*, 7–306. A szöveg keletkezéséről lásd a fordító utószavát (*Antropológia*, 637–644, az idézet a 637. oldalról való), valamint Reinhard Brandt bevezetését a *Meiner Kiadó számára készített kiadáshoz* (Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg, Felix Meiner. 2000. XIII–XXI).

<sup>8</sup> Lásd *Vallás*, 50–57 és 416–419, ill. *Kant*, 229–260. A híres Herz-levél először a *Világosság* 1972-es, *Kétszáz éves a kanti kritikizmus* című mellékletében jelent meg.

<sup>9</sup> Lásd *PÍ*, 567–724.

<sup>10</sup> A jelzett időszakban mindössze egy referenció, egy sillabusz (az 1775. évi nyári sze-

Ezt szolgálja a kötet utolsó két egysége is, amelyeket a kéziratok hagyatékából válogattak.

A szövegcsoporthoz ezek is tartoznak, eléggé heterogén. A művek egy része Kant oktatói tevékenységéhez kapcsolódik: saját előadásainak jegyzetei vagy a tankönyvként használt könyvekhez fűzött megjegyzések, kommentárok.<sup>11</sup> Másik részük a megjelent (vagy megjelentetni szándékozott) művekkel függ össze: előmunkálatok, vázlatok, tervezett második kiadások javításai. Saját használatra szánt feljegyzések tehát, s mint ilyenek egyrészt töredékesek és sokszor nehezen datálhatók, másrészt változó színvonalúak. Ebből következően a felhasználásuk komoly filológiai és metodológiai problémákat vet fel. Ennek ellenére a Kant-kutatás a kezdetektől fogva használta őket, elsősorban (és jó esetben) kiegészítésként a publikált írásokhoz. Ezt teszik – értelmes és korrekt módon – a magyar kötetek is.

*A vallás a pusztaság és határain belül és más írások* című kötetben egy fontos, de filológiai szempontból erősen problematikus szövegből közöl részletet Vidrányi Katalin.<sup>12</sup> A *Történefilozófiai írások* pedig a

meszter fizikai földrajzi előadásához) és két rövid tanulmány jelent meg, melyek közül az első kettő az *Antropológiában* magyarul is olvasható (307–332).

<sup>11</sup> Pl. Baumgarten *Metafizikájához* (a metafizikai reflexiók) vagy *Initia philosophiae practicae prima acroamaticae*, illetve *Ethica philosophica* című munkáihoz (a morálfilozófiai reflexiók), Achenwall *Ius naturae*-jéhez (jogfilozófiai reflexiók). A kéziratok hagyatékáról részletes leírást ad a 3. sorozat első öt kötetének kiadója, Erich Adickes a sorozat 1. kötetében található bevezetésében: AA:14, XV–LXII.

<sup>12</sup> Vidrányi egyenesen „filológiai szörnynek” nevezi a *Pályamű a metafizika haladásáról* címmel, először 1804-ben megjelentetett szöveget. A szövegrészleteket lásd *Vallás*, 350–387, a szerkesztői tájékoztatást pedig 413–415. Ez utóbbiból az is kiderül, miért



kéziratos hagyatékból részint néhány megjelent és a magyar válogatásba is felvett tanulmányhoz tartozó előmunkálatot tartalmaz, részint *Hátrahagyott történetfilozófiai észrevételek* címmel olyan feljegyzéseket, amelyeket az összkiadás három kötetéből válogatott össze tematikus szempontok alapján Manfred Riedel a – magyar szerkesztő által mintául választott – történelemfilozófiai kötetébe.<sup>13</sup> Ugyanilyen koncepciózus az *Antropológia* is, amelyben a vaskos könyv felét kitevő mű, a *Pragmatikus érdekű antropológia* és néhány rövidebb, antropológiai tárgyú írás mellett Mesterházi Miklós a hátrahagyott antropológiai reflexiókból fordított le tetemes mennyiséget.<sup>14</sup>

A Prekritikai-kötetben – mint említettük – szintén bőségesen található a kéziratos hagyatékból származó szövegeket. A válogatás szempontját itt is a könyv célja határozta meg: egyrészt a kötetben szereplő egyik – a kanti etika és esztétika alakulása, valamint a Hume-hoz fűződő viszony szempontjából fontos – írás (*Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről*) második kiadásának előkészítése során keletkezett megjegyzések és kiegészítések bő felét fordították le (*Megjegyzések a Megfigyelésekben*), másrészt – a „kanti gondolkodás meghatározó elemeit kifejlésükben látta-

volt lényeges számára, hogy ezt a Kant által már nem autorizált írást is bevegye a kötetbe.

<sup>13</sup> Lásd Immanuel Kant: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Hrsg. von Manfred Frank. Stuttgart, Philipp Reclam Verlag, 1974.

<sup>14</sup> A rövidebb írások közül az egyik, a *Megjegyzések Samuel Thomas Sömmering A lélek organonjáról című írásához*, amely a recenzált mű függelékeként jelent meg, érdekes módon az akadémiai kiadás 2. sorozatába, a levelezésben került bele, egy Sömmeringhez írott levél mellékleteként. A szövegek besorolásának egyéb anomáliáihoz lásd <http://www.manchester.edu/kant/helps/AcadEd.htm#Werke> (2013. 09. 24.).

tó” – metafizikai reflexiókból szemezgettek.<sup>15</sup> Utóbbiak azért alkalmasak arra, hogy folyamatában érzékeltessék a filozófus intellektuális útját, mert a legkorábbiak még az 1750-es évek elejéről, a legkésőbbiek pedig a 90-es évekből, vagyis Kant alkotói korszakának utolsó évtizedéből valók. Ennek a fejlődésnek egy fontos dokumentuma az a „B 12” jelzeten számon tartott lap is, amely szintén bekerült a magyar kötetbe, mivel az újabb szakirodalom fontos előmunkálatnak tekinti a fő mű egyik centrumához, a transzcendentális dedukcióhoz.<sup>16</sup> A kéziratos anyagot áttekintve talán egyetlen ötletünk lehet még: egy komolyabb bevezetővel ellátott válogatás-kötet az *Opus Postumum* címmel kiadott töredékekből, amelyek Kant utolsó, el nem készült nagy művéhez tartoznak.<sup>17</sup>

Végül elérkeztünk ahhoz a szöveg-csoporthoz, amelybe a recenzált kötet is tartozik, az előadásjegyzetekhez. Ebből a

<sup>15</sup> Lásd a szerkesztő, Ábrahám Zoltán utószavát: *PÍ*, 939–942 (az idézet a 940. oldalon található).

<sup>16</sup> Az akadémiai kiadás 3. sorozatának kiadásával megbízott Erich Adickes, aki egyben a metafizikai reflexiók két kötetének szerkesztője, egy 33 fázisból álló datálási rendszert dolgozott ki (lásd Bevezetését a sorozat 1. kötetéhez, AA:14, XV–LXII). Ő 1780 és 83 közé teszi a B 12-t, lásd XLII. A töredék végül is a 23. kötetben jelent meg, *A tiszta ész kritikája* 1. kiadásába beleírt kanti jegyzetek kísérőjeként. Az újabb szakirodalomban – ahogyan azt a magyar kötet szerkesztője jelzi (*PÍ*, 933) – először Wolfgang Carl érvelt amellet nagyhatású könyvében, hogy a „B 12” a dedukciónak egy 1781 előtti fontos fázisát mutatja, lásd: *Der schweigende Kant*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1989. 139–144.

<sup>17</sup> Az anyag az összkiadás 21. és 22. kötetében jelent meg. Az *Opus Postumum* részleteinek magyarra fordítását egyébként 2004-ben már felvetette Vassányi Miklós; egy vallásfilozófiai kötetben belül kaptak volna helyet a Kant-szövegek, de a vállalkozásból tudomás szerint sajnos egyelőre nem lett semmi.



típusból, hallgatói jegyzetből eddig mindössze egy pár oldalas részletet olvashatunk magyarul *A vallás a puszta ész határain belül és más írások* című kötetben. Vidrányi Katalin számára azért volt olyan lényeges ezeknek a metafizika-előadásoknak a bevezetőrésze (az első kiadójuk után Pölitz-féle metafizikai előadásokként tartjuk őket nyilván), mert a híres kanti négy kérdés közül (Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem? Mi az ember?) az utolsó itt bukkan fel először.<sup>18</sup>

Az áttekintést lezárandó tehát elmondhatjuk: olyan jól állunk Kant saját kezéből származó szövegekkel, hogy megengedhetjük magunknak a hallgatóitól származó előadásjegyzetek lefordítását is. De mit nyerünk vele?

## A KÖTET – A VÁLOGATÁS

A magyar kötet értékeléséhez nem árt szem előtt tartani, hogy Kant szellemi munkásságának jelentős részét tette ki egyetemi oktatói tevékenysége. Több mint negyven évig tartott előadásokat különféle tárgyakról: a metafizikán kívül többek közt logikáról, fizikáról, matematikáról, természetjogról, morálfilozófiáról, természetes teológiáról és antropológiáról.<sup>19</sup> Arra tehát

mindenképpen alkalmas a könyv, hogy képet kapjunk belőle Kant intellektuális tevékenységének egy fontos szeletéről.<sup>20</sup> Több más haszna is van azonban, ami jórészt a szövegek kiválasztásának köszönhető. Mindenekelőtt annak, hogy Messterházi Miklós a metafizika-előadásokról készült jegyzetek közül válogatott.<sup>21</sup> Ebből bőven áll rendelkezésre, s vannak köztük teljesek vagy szinte teljesek is.

A metafizika egyébként is a filozófia legfontosabb részének számított Kantnál, aki fő céljának tekintette, hogy feltérképezze a tradicionális metafizikai kérdések megválaszolhatóságának lehetőségét,

oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen. Gesammelte Schriften. Hrsg. von O. Schöndörffer. Band V. Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Teil II. Berlin, Bruno Cassirer Verlag. 1909. 173–344.

<sup>20</sup> Kant oktatói tevékenységéről lásd Werner Stark cikkét: Kant als akademischer Lehrer. *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*. 16. 1995. 51–68.

<sup>21</sup> Ennek fényében kicsit meglepő a kötet címe, amely metafizikai és teológiai előadásokat ígér. Három magyarázat jutott eszembe. Az egyik, hogy a blikkfangosabb cím kedvéért a szerkesztő és/vagy fordító kiemelte a teológiát, amelyet ezekben az előadásokban a (speciális) metafizika részeként tárgyalt Kant. A másik, hogy az eredeti terv szerint a teológiai előadásokról készült jegyzetektől is bekerült volna a kötetbe valami. A harmadik pedig, hogy egyszerűen a német akadémiai kiadás megfelelő, 28. kötetének a címét vették át (*Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*), amelynek azonban csak az első két, kizárólag metafizikai előadásokat tartalmazó részkötetéből válogattak, hozzávéve még egy – szintén metafizikai – jegyzetet a 29. kötetből. A metafizika előadásokról egyébként alapos és kiváló áttekintést ad (táblázattal is megkönnyítve az olvasó dolgát) Steve Naragon: *The Metaphysics Lectures in the Academy Edition of Kant's gesammelte Schriften. Kant-Studien*. 91. 2000. Sonderheft, 189–215.

<sup>18</sup> A szöveget lásd *Vallás*, 123–128, Vidrányi Katalin jegyzetét pedig: 399–400.

<sup>19</sup> Lásd Borowskinál, in: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1978 (Reprographischer Nachdruck der von Felix Gross herausgegebenen Ausgabe, Berlin, 1912), 17–18. Borowski Kant tanítványa majd barátja volt, 1792-ben írt Kant-életrajzát maga Kant autorizálta, de megkérte őt, hogy csak halála után jelentesse meg. Kant előadásainak legteljesebb listáját lásd Emil Arnoldtnál, in: *Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen*

majd az eredmények birtokában egy új, kritikai metafizikát építsen fel. Ezért különösen érdekes, hogyan viszonyult a hagyományos, általa dogmatikusnak nevezett metafizikához, melynek kiváló képviselőjét látta Baumgartenben, akinek népszerű *Metafizikáját* az előadásaihoz tankönyvnek választotta.<sup>22</sup> Márpedig e viszony feltárásához és ezen keresztül a kanti filozófia pontosabb analizéséhez a mű saját példányába beleírt, illetve különálló lapokon fennmaradt megjegyzésein kívül az előadásokról készített hallgatói jegyzetek adják a legfontosabb támpontot.<sup>23</sup>

Minthogy az előadások Baumgarten művének felépítéséhez igazodtak, *A tiszta ész kritikájával* összevetve láthatóvá válnak a strukturális hasonlóságok és különbségek. Másrészt itt olyan kérdésekkel is kénytelen Kant foglalkozni, amelyeket saját műveiben nem tárgyalt. Ahol pedig tematikus átfedések vannak – s nem is csak az első *Kritikával*, hanem a másodikkal és a harmadikkal is –, ott különösen érdekes összehasonlításokra nyílik lehetőség.

Nemcsak Kant filozófiájának történeti kontextusba helyezéséhez, hanem fejlődéstörténetének rekonstruálásához is hozzájárulhatnak ezek a szövegek. Hiszen első egyetemi félévétől (1755/56 téli szemeszter) kezdve az utolsóig (1795/96 téli sze-

meszter) folyamatosan tartott metafizikai előadásokat, s – mint említettük – ezekről szép számmal maradtak fenn lejegyzések. Noha datálásuk egyáltalán nem problémamentes, mégis használhatók arra, hogy gondosan összehasonlítva a különböző időszakból származókat, s összevetve a Baumgarten-szöveggel, valamint Kant saját *Metafizika-jegyzeteivel*, illetve publikált műveinek megfelelő részleteivel, segítsenek bizonyos gondolatok ki- és átalakulásának vizsgálatában. Ez nemegyszer a fő művek jobb megértéséhez is hozzájárul.<sup>24</sup>

Az Ábrahám Zoltán és Mesterházi Miklós szerkesztette magyar kötet az előadásjegyzetek felhasználásának csak egyik lehetőségét mutatja meg; kimondott céljuk egy jól olvasható és Kant metafizika előadását teljes egészében tükröző szöveg közreadása. Részben ezzel, részben recepciótörténeti ténnyel indokolják, hogy a könyv első felét a fent már említett 1821-es Pölitz-féle metafizika magyar fordítása teszi ki.<sup>25</sup> Ezt a választást annak ellenére

<sup>24</sup> Erre adnak példát a fent említett angol nyelvű Baumgarten-féle *Metafizika* kiadói, igaz, nem a hallgatói jegyzeteket, hanem Kant saját kezű *Metafizika*-kommentárját felhasználva, lásd i. m., 25–33.

<sup>25</sup> *Immanuel Kants Vorlesungen über Metaphysik. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält.* Keyser, Erfurt, 1821. Az előadás *Bevezetésének* első szakasza már megjelent magyarul Vidrányi Katalin fordításában (lásd fent a 18. jegyzetet), Mesterházi Miklós ezt – apróbb változtatásokkal – át is vette (lásd 11. o., 2. jegyzet), miként a német összkiadás, ill. az angol kötet (*Lectures on Metaphysics*) korrekcióit is (lásd 9. o., 1. jegyzet). A recepciótörténeti indoklás, hogy „százötven éven át mégiscsak ez a Pölitz kiadta kötet volt az, ami Kanttól metafizikai előadások gyanánt olvasható volt” (521), ugyan némi túlzás, hiszen a metafizika előadások akadémiai kiadása (az első kötet 1968-ban jelent meg) előtt jóval

<sup>22</sup> Lásd az 1. lábjegyzetet. Kant Baumgarten többször is nagy tisztelettel említi, lásd AA:1, 397, 408 (*PÍ*, 30, 48); AA:2, 308–309 (*PÍ*, 439); AA:4, 270 (*Prolegomena*, 25); A21/B35 lábjegyzet (*TÉK*, 76); AA:9, 21; AA:10, 198 (*PÍ*, 710–711).

<sup>23</sup> A metafizikával kapcsolatos kéziratot anyagot lásd az összkiadás 17. és 18. kötetében, amelyeket Erich Adickes adott ki 1926-ban és 1928-ban, az ehhez tartozó előadásjegyzeteket pedig a három részből álló 28. kötet első két részében (I. – 1968, II/1. – 1970), ill. két később előkerült jegyzetet a 29. kötet második részében (1983) – ezek Gerhard Lehmann szerkesztésében jelentek meg.

jónak tartom, hogy Pölitz különböző időszakból származó előadásjegyzetekből eszkábált össze egy kompakt előadást, ráadásul olyan változtatásokat is eszközölt, amelyekről a kiadás előszavában nem ejt szót; egyszóval filológiai szempontból rendkívül problematikus az általa kiadott szöveg.<sup>26</sup> Hiszen – mint a magyar nyelvű kötet szerkesztői *Utószavában* is áll – miután Pölitz mesterkedései már napvilágra kerültek, nem kell az olvasó becsapásától tartani, viszont bátran lehet élvezni „barbár ténykedésének gyümölcseit”.<sup>27</sup> A Pölitz-előadás közlése abból a szempontból is hasznos, hogy a nagyobbik részét kitevő jegyzet minden valószínűség szerint az 1770-es évek második feléből, azaz a hallgatás évtizedéből való, s így – a Prekritikai kötetben megjelent levelekkel és reflexiókkal együtt – hozzájárul a kritikai filozófia születésének tanulmányozásához.<sup>28</sup>

Érthetetlen azonban számomra, miért kellett a kötet második felét is egy – ezúttal saját gyártmányú – kompilációval kitölteni. Persze szó sincs arról, hogy a szerkesztők filológiailag felróható módon jártak volna el, amikor montázstechnikával, megbízható és jól olvasható szövegeket összeválogatva megalkottak egy másik teljes előadást.<sup>29</sup> Hiszen már a tartalom-

jegyzékből is világos, hogy különböző előadások részleteiről van szó, a lábjegyzetek és az *Utószó* pedig teljes körű eligazítást ad az egyes darabokról. Inkább azt fájjalom, hogy ezzel a döntéssel fontos aspektusok vesztek el, amelyek egy másik válogatásban megjelenhettek volna. Ráadásul nem is vettünk volna semmit, hiszen a kötet első része már teljesíti a szerkesztők célkitűzését.

Elismerve bármely válogatás szubjektivitását és esetlegességét, sőt a szerkesztők jogát is, hogy saját szempontjaikat kifejezésre juttassák, mégis hadd álljak elő néhány ötlettel. Az első mindjárt a fent említett fejlődéstörténeti nézőpont érvényesítése, amelyhez arra lett volna szükség, hogy a beválogatottakhoz képest korábbi, illetve későbbi előadásrészletet is közöljenek. Némi összehasonlításra egyébként már ebben a formájában is alkalmas a kötet, hiszen az előadásnak minden része kétszer szerepel különböző időpontokra datált lejegyzésekből (egyszer a Pölitzben, egyszer a montázsban), de egyrészt ilyen olvasatot nem sugall a könyv, másrészt az 1760-as évekből nem közöl semmit, ahogyan a minden valószínűség szerint legkésőbbi Vigilantius-féle jegyzetből sem.<sup>30</sup>

Igaz, hogy az 1762–64-ből származó Herder-féle szövegek egyrészt töredezetek, másrészt – a szorgalmas és tehetséges diák alaposságának köszönhetően – Baumgarten és Herder éppúgy jelen van bennük, mint Kant, mégis érdemes lett volna valamennyi részletet ezekből is beválogatni. Nem csupán azért, mert a legkorábbi fennmaradt metafizika-lejegyzések, és az időrendben rákövetkezőket már a 70-es évek közepére datálják, hanem azért is, hogy az olvasó benyomást szerezhessen arról, hogyan is néz ki egy nem „magától

(a 19. század végétől kezdve) olvashatóak voltak már részletek más jegyzetekből. Egy teljes metafizika-jegyzetet adott ki Arnold Kowalewski 1924-ben: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*. München/Leipzig, Rösl. 1924 (Reprograf. Nachdr.: Hildesheim, Georg Olms, 1965).

<sup>26</sup> A Pölitz-előadás filológiai problémáihoz lásd a *Lectures on Metaphysics* fordítói bevezetését, xxx–xxxiv.

<sup>27</sup> Lásd 521.

<sup>28</sup> Az akadémiai kiadás által L1-nek nevezett kéziratról van szó, lásd a 26. jegyzetet.

<sup>29</sup> A „montázs” kifejezést maguk a szerkesztők használják az *Utószóban* (522).

<sup>30</sup> Ez utóbbi szinte biztosan az 1794/95-ös téli szemeszter előadásáról készült, lásd Naragon tanulmányát (i. m., 211 sk.).

értetődő” jegyzet, amilyen egyébiránt a lejegyzések tetemes hányada.<sup>31</sup>

Amit tehát hiányolok, az egyszerűen az, hogy a kötetben nem jut szóhoz a Kant-filológia: nem látszik belőle, valójában mi-féle szövegegyüttesből válogattak, milyen problémákkal szembesül az, aki ilyen típusú szövegekkel dolgozik, ugyanakkor mire lehetnek jók. Nyilvánvaló persze, hogy a Kant-filológusok nem fordításokból dolgoznak. Ám az, aki egyáltalán kézbe veszi a kötetet, nem árt, ha némi betekintést nyer a műhelytitkokba. Már csak azért is, hogy lássa, maguknak a szerkesztőknek mennyi munkája van benne. Hiszen ahhoz is, hogy egyáltalán eligazodjanak a feljegyzések között, hogy válogatni tudjanak belőle, mélyen bele kellett ásniuk magukat a Kant-filológiába. Amit meg is tettek. Ékes bizonyítéka ennek, hogy a fordítás alapjául szolgáló akadémiai kiadást is korrigálták az újabb és filológiai igényesebb angol válogatás alapján.<sup>32</sup> Mellesleg ez az angol kötet lehetett volna a minta a magyar második része számára, sokszínű és időrendben közölt jegyzetrészleteivel, persze szűkebb terjedelemben.

## A KÖTET – A FORDÍTÁS, JEGYZETELÉS

Mesterházi Miklós fordítása egészen kiváló. Alaposan végigbongészve az egészet mindössze néhány hibát találtam ebben a nehéz szövegben.<sup>33</sup> Ami viszont zavaró,

<sup>31</sup> A szerkesztők írják, hogy „mindenképp maguktól értetődő szövegeket szerettek volna a kötetbe gyűjteni” (519).

<sup>32</sup> A legkomolyabb korrekció a Mrongovius-féle *Kozmológia* egy részének a helyére illesztése, lásd 402. o., 27. jegyzet.

<sup>33</sup> Néhány fogalom helyesbítése: 152: a *pathologisch* nem érdemes *patologikusnak* fordítani, mert az a magyar nyelvhasználatban orvosi műszó, inkább *szenvedélyből faka-*

*dónak*, ahogy Tengelyi László javasolja, lásd *Alapvetés*, 26. Az *imperatívus* viszont imperatívuszoknak, nem *felszólításoknak*, hiszen terminus technicus, amely magyarul így honosodott meg (az összes magyarul megjelent etikai írásban így szerepel). A félig latin, félig német *Necessitation*ra a magyar nyelvben nem létező *kénytelenítés* helyett szerencsésebb lett volna a *kényszerítés* – így fordítja német megfelelőjét (*Nöthigung*) Papp Zoltán, Mesterházi Miklós pedig *kényszernek* a következő (153.) oldalon. A *Begehrungsvermögen*re jobb lett volna a szokásos *vágyóképeség*, hiszen érdemes átvenni a már meghonosodott magyar terminust, hacsak nincs ellene nyomós érv. Márpedig a *megkívánóképeség* semmivel sem pontosabb, csak hosszabb. (A *Lust* és *Unlust* kapcsán nem kötözködöm, mert Mesterházi Miklós (valamint Aradi László és Czeglédi András) *gyönyöre* és *undora* mellett lehet érvelni Kis János *öröme*vel és *fájdalmával*, Papp Zoltán és Tengelyi László *öröme*vel és *örömtelenségével*, Vidrányi Katalin *kedvével* és *rosszkedvével*, Berényi Gábor és Nyizsnjánzski Ferenc *kedvével* és *kedvetlenségével* szemben.) Apró módosítás: 172: *szellem-e a lélek is?* helyett: *a lélek vajon szellem is?* Két helyen Mesterházi Miklós bizonytalan, ahol én érteni vélem a szöveget, legalábbis a dallamát. Az egyik ilyen a Pöhlitz-jegyzet megkívánóképeségről szóló szakasza a 148. oldalon (AA:28, 253–254). Az első hat mondat szerintem helyes fordítása (ahol lehet, meghagyva Mesterházi verzióját): „Lelkünk harmadik tehetsége a megkívánóképeség. A gyönyör és undor tehetsége a tárgynak a viszonya volt a tevékenységünket kísérő érzéshez, aszerint, hogy ez támogatja vagy akadályozza az életet. Amennyiben pedig a gyönyör és undor tehetsége olyan tevékenységek és cselekedetek tehetsége, amelyek a tárgynak megfelelnek, akkor *megkívánásról* van szó. A megkívánás tehát *egyfajta gyönyör*, amennyiben oka annak a tevékenységnek, hogy a tárgyról *képzeteket* hozunk létre. Ha a képzet ok arra, hogy magunkat a tárgyra eltökéljük, akkor *megkívánjuk* a tárgyat. A tárgy keltette nemtetszés, ha oka lehet a képzetnek, *irtózás*. A képzet megvalósítására irányuló tevékenységben lelt gyönyör kétfajta: vagy mintegy problematikusként határozzuk meg ezt a tevékenységet, anélkül, hogy fölbecsülnénk, vajon megfelelő-e a képzet megvalósítására,

az a sok szögletes zárójelbe tett kiegészítés, illetve a magyarázkodó lábjegyzetek. Ezek ugyanis nagyrészt nem értelmi, hanem stilisztikai jellegűek.<sup>34</sup> Nyilván nem könnyű eldönteni, mennyire érdemes az eredetnél gördülékenyebben olvashatóvá és szebbé tenni egy magánhasználatra készült egyetemi jegyzetet, de ez a fordító magánügye. Az olvasóra nem tartozik és nem is érdekli. A fordítónak háttérben kell maradnia, s csak ott léphet ki a szerző mögül, ahol nagyon muszáj, ahol a szöveg értelmezése valóban problematikus.<sup>35</sup> Nem

vagy pedig úgy határozzuk meg a képzetet, hogy már fölbecsültük e tevékenység hatékonyságát a képzet létrehozására.” (Kiemelések az eredetiben.) Egy másik, a morális kényszerről szóló mondat ugyanebből a fejezetből, néhány oldallal később (153; AA:28, 258), némileg agrammatikus, de nem megfejtethetlen. Az előző két mondattal együtt idézem a kontextus miatt: „Balszerencséje az emberi nemnek, hogy az erkölcsi törvények, amelyek hisz objektíve kényszerítenek, nem kényszerítenek egyben szubjektíve is. Ha egyúttal szubjektíve is kényszerítetténnk, mégis ugyanolyan szabadok maradnánk, hiszen ez a szubjektív kényszerítés az objektívől fakad. Szubjektíve kényszerítettünk tehát azért, hogy a cselekedet objektíve jó.” Nyilvánvalóan szimpla (ámde bájos) sajtóhiba viszont a 244. oldalon az *öszönkék* helyett, valamint a 333. oldal alján a *közvetlen közvetett* helyett, ill. a Mrongovius-féle jegyzet dátuma, amely nem 1784, hanem 1783 (maga a fordító írja lábjegyzetben, hogy Mrongovius az 1782/83-as téli szemeszterben hallgatott metafizikát Kantnál, lásd 381. o., 1. jegyzet).

<sup>34</sup> Csak két példa a több tucatból: „Ez a morális bizonyítás gyakorlati tekintetben elegendő[képp meggyőző] ahhoz, hogy higgyünk egy eljövendő állapotban.” (189), ill. „Így találjuk28, mert így van megalkotva [a törvény],29...A 28-as lábjegyzetben a következő szerepel: Esetleg: fölfedezzük („Wir finden es”, *meztaláljuk*); a 29-esben pedig: tulajdonképpen csak: „weil es so beschaffen ist”(403).

<sup>35</sup> Azért ez sem ritka, lásd pl. 31, 38, 306, 324, 328, 333, 338, 342.

fontoskodhat, nem köztöködhet, ahogyan azt nemegyszer Mesterházi Miklós teszi.<sup>36</sup> Hiszen ez feleslegesen zökkenti ki az olvasót, ráadásul nehezebben érthetőnek mutatja a szöveget, mint amilyen valójában.

Dicséretére válnak viszont a kötetnek a tájékozódást segítő jegyzetek. Ezek részint – a szintén jól sikerült *Utószóval* együtt – háttér-információkkal látják el az érdeklődőket a szövegek keletkezési körülményeivel kapcsolatban, részint filológiai jellegűek. Segíti az olvasást a szövegben sűrűn előforduló latin fordulatok nehezebbjeinek lábjegyzetbeli magyarítása és a magyarázó jegyzetek is. S különösen kedves gesztus a szerkesztőtől, hogy néhány nehezebben érthető szakaszhoz párhuzamos helyeket hoztak jobban kidolgozott előadásjegyzetekből.<sup>37</sup>

## KITEKINTÉS

A recenzió lezárásaképpen most újra visszatérek a „Hogy állunk Kanttal?” kérdéséhez, ezúttal nemzetközi összeha-

<sup>36</sup> Az *aberre* különösen allergiás a fordító, lásd 128, 132, 133, 162. Holott az *aber* (kiváltképpen egy szóban elhangzott mondatban) nem feltétlenül ellentétet fejez ki, sokszor csak a gondolatmenet folytatását. Ilyenkor lehetett volna a semlegesebb *márpedig*gel fordítani keckekező lábjegyzetek helyett. Lásd még a 246. o. utolsó mondatát, ahol teljesen igazságtalanul köt bele a jegyzetbe: a lábjegyzetbeli szó szerinti fordítás a helyes, hiszen a jólét (*Wohlfahrt*) itt az állapotunkkal való megelégedettség, nem önmagában az állapot.

<sup>37</sup> Lásd a Volckmann-jegyzet ontológia fejezetét, melyhez a Schön-féle *Metafizika*-jegyzetből kapunk párhuzamos szövegeket, 329. skk. (Ráadásaképpen pedig egy mulatságos idézetet a lejegyző, Heinrich Theodor von Schön életrajzából, aki a következőképpen nyilatkozott: „A kanti filozófia és a savanyúkáposzta nélkül már rég a sírban volnék”, 329–330, 57. jegyzet).

sonlításban. Természetesen itthon nincs lehetőség arra (értelme sem lenne), hogy olyan nagyigényű vállalkozásba fogjunk, amilyenbe a Cambridge University Press a *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*-tal. A mostanra 15 kötetet számláló, még nem teljes sorozat az összes Kant életében megjelent művön kívül a német összkiadás másik három sorozatából (levelezés, kéziratok hagyaték, előadásjegyzetek) is bőséges anyagot közölt, illetve közöl, komoly filológiai apparátussal, jegyzetekkel, előszókkal.<sup>38</sup> A nagy filozófiai és fordítói hagyományokkal rendelkező franciák és olaszok is megelőznek minket a Kant-fordítások terén, ezen sincs mit szégyenkezni. Akikkel viszont érdemes a „magyar Kantot” összevetni, azokhoz képest nagyon jól állunk. Csehül és románul – amennyire sikerült kinyomozni – csak a publikált művek fontosabbjai olvashatók, olyanok, amelyek magyarul is megvannak.<sup>39</sup> Egyedül a lengyelek

vannak versenyben velünk, hiszen nemcsak a publikálásra szánt szövegekből van nagyjából ugyanannyi lengyelre áttültetve, mint magyarra, hanem a levelezésből és a reflexiókból is fordítottak valamennyit. Ami a hallgatóktól fennmaradt jegyzeteket illeti: egy rövidebb, a német akadémiai kiadás utolsó kötetében közölt kézirat Kant *Filozófiai enciklopédia* címmel tartott előadásáról olvasható lengyelül is azokon a morálfilozófiai és természetes teológiai előadásokon készült jegyzeteken kívül, amelyeket maga a lejegyző, Mrongovius fordított le és adott ki 1854-ben.<sup>40</sup>

A fordítói buzgalom valószínűleg nem csupán a lengyel anyanyelvűek szép számának, hanem az egykori Poroszországhoz fűződő történelmi kapcsolatoknak is köszönhető. Ez utóbbi következménye ugyanis, hogy fontos Kant-kéziratokat őriznek Gdańskban, Varsóban, Wrocławban és Toruńban.<sup>41</sup> Nem csoda hát a lengyel

<sup>38</sup> Lásd <http://www.cambridge.org/us/academic/subjects/philosophy/philosophy-texts/series/cambridge-edition-works-immanuel-kant> (2013. 11. 07.).

<sup>39</sup> Kivételt képez az 1803-ban Kant kolégája, Friedrich Theodor Rink által kiadott *Über Pädagogie*, amely Kant saját előadásjegyzetei alapján készült. Ennek ugyanis nincs modern magyar fordítása, csak egy 1868-ból való, román viszont igen. Egyébként azonban magyarul több Kant-írást lehet olvasni, mint románul vagy csehül. Az összehasonlításhoz az olasz könyvtárak egyesített katalógusát, valamint a francia, cseh és román nemzeti könyvtárak adatbázisait használtam: <http://www.sbn.it/opacsbn/opac/iccu/free.jsp>, [http://catalogue.bnf.fr/jsp/recherchemots\\_simple.jsp?nouvelleRecherche=O&nouveaute=O&host=catalogue](http://catalogue.bnf.fr/jsp/recherchemots_simple.jsp?nouvelleRecherche=O&nouveaute=O&host=catalogue), [http://www.nkp.cz/\\_cn/index.php3](http://www.nkp.cz/_cn/index.php3), <http://alephnew.bibnat.ro:8991/F>, továbbá a bukaresti Antet Kiadó honlapját: <http://www.antet.ro/main.php?page=14> (2013. 11. 07.). Ez utóbbi kezdte el Kant műveinek a mai tudomá-

nyos igényeket is kielégítő román kiadását; ezek közül eddig három kötet jelent meg. Itt mondok köszönetet Gyenge Enikőnek, aki a román, valamint Tordai Péternek, aki a cseh nyelvű Kantokban segített eligazodni.

<sup>40</sup> Christoph Coelestin Mrongovius (Krzysztof Celestyn Mrongowiusz) életrajzáról és az általa készített előadásjegyzetekről lásd Mirosław Żelazny/Werner Stark: *Zu Krzysztof Celestyn Mrongovius und seinen Kollegheften nach Kants Vorlesungen*. In: Reinhard Brandt, Werner Stark (szerk.): *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. (Kant-Forschungen 1.) Hamburg, Felix Meiner. 1987. 279–292. A „lengyel Kanthoz” lásd a Lengyel Nemzeti Könyvtár katalógusát: [http://alpha.bn.org.pl/search\\*pol/X?SEARCH=a:%28kant%2C%20immanuel%29&SORT=D&l=pol](http://alpha.bn.org.pl/search*pol/X?SEARCH=a:%28kant%2C%20immanuel%29&SORT=D&l=pol), valamint a toruńi Kopernikusz Egyetem kiadójának a honlapját: [http://www.wydawnictwoumk.pl/page\\_pl\\_kant\\_glowna.html](http://www.wydawnictwoumk.pl/page_pl_kant_glowna.html) (2013. 11. 07.).

<sup>41</sup> Mrongovius hagyatéka került Gdańskba, egy-egy logika előadás kézírata Varsóba, illet-



Kant-fordítások bősége. Ezt figyelembe véve igazán büszkék lehetünk rá, hogy nem maradunk el mögöttük ezen a téren. Érdekes azonban, mennyire eltér a mi fordítói politikánk az övékétől. A lengyelek – legalábbis az utóbbi pár évben – szisztematikusan fordítják a műveket, egy hat kötetből álló Kant-összkiadást létrehozva. Céljuk, hogy minden Kant által nyomdába adott szöveget közöljenek.<sup>42</sup> A sorozat első darabját, amely a *Prekritikai írások* címet viseli, érdemes összevetni a mi Prekritikai-kötetünkkel. A tartalomjegyzékeket egymás mellé téve világos, hogy a terjedelemre nagyon hasonló könyvek

koncepciója a komoly tartalmi átfedések ellenére sem azonos. A lengyelek ugyanis a német akadémia kiadás megfelelő (első) két kötetét fordították le, semmit sem hagyva ki belőlük. Ábrahám Zoltánék vállalkozása (ahogy fentebb már szó esett róla) sokkal koncepciózusabb: átgondolt válogatás, amely nem csupán a publikált írásokból, hanem a levelekből, illetve a kéziratok hagyatékból is szemezget azzal a szándékkal, hogy elsősorban *A tiszta ész kritikája* keletkezéstörténetének rekonstruálásához adjon segítséget.

Nehéz eldönteni, melyik a jobb megoldás. A semleges forrásközlés nyilván időtállóbb, és az olvasó sem bosszankodik azon, miért pont ez vagy az az írás maradt ki a válogatásból. Persze üdvözlendő a teljességre törekvés is, valamint a fordítások összehangolásának igénye, amit egy – még ha csak a Kant által kiadott művekre korlátozott – összkiadás sugall. Ezzel szemben mi jóval izgalmasabb olvasmányt kapunk, amely – jelen esetben – fontos leveleket, kéziratok feljegyzéseket is tartalmaz. Első ránézésre is látszik azonban rajta a szerkesztő érdeklődési területe. Nálunk mindenestre az utóbbinak van hagyománya: mind a nagyobb művek fordításai, mind a rövidebb írásokból készült válogatások egyéni vállalkozások, amelyeknél a kiadók, a szerkesztők és a fordítók semmilyen szempontból nem próbálták egymással összehangolni a munkájukat.<sup>43</sup> Így volt ez már az első modern válogatásnál, amely egyértelműen a szerkesztő-fordító, Vidrányi Katalin ízlését tükrözi.<sup>44</sup> Ábrahám Zol-

---

ve Wrocławba, Toruńban pedig egy elveszett *Metafizika*-jegyzet kézírásos másolatát őrzik, amelyet az egykori königsbergi könyvtáros és Kant-kutató, Rudolf Reicke és családja készített. A lengyelországi könyvtárakban fellelhető anyag provenienciájához lásd az előző lábjegyzetben idézett tanulmányt, egy másikat ugyanebből a kötetből: Werner Stark: Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik, 123–164, valamint Stark egy másik cikkét: Kantiana in Thorn. *Kant-Studien*. 76. 1985. 328–335.

<sup>42</sup> Lásd a fent hivatkozott kiadói honlapot, amelyből az is kiderül, hogy a hat kötetből eddig négy jelent meg. A szerkesztők annyiban nem maradtak híek a saját kritériumukhoz, hogy nem csak a három, Kant jóváhagyásával, de kollégái gondozásában megjelent előadást (*Logik, Physische Geographie, Pädagogik*) hagyták ki, hanem a *Pragmatikus antropológiát* is, amelyet pedig Kant rendezett sajtó alá. Belevették viszont a latin nyelvű *Magisterarbeitot* (*De igne*), amelyet először csak 1839-ben, a Rosenkranz/Schubert-féle összkiadásban publikáltak. Egyébként a négy előadás közül három már korábban megjelent lengyelül: a *Pragmatikus antropológia*, a *Logika* és a *Pedagógia*. A lengyel Kant-kiadás feltérképezésében Tischler János segített, akinek itt mondok köszönetet.

<sup>43</sup> A magyar könyvkiadás kaotikus viszonyai miatt ezen nem is csodálkozhatunk.

<sup>44</sup> Noha a kiadás Hermann Istvánt tünteti fel a szövegek kiválogatójaként, biztosak lehetünk benne, hogy az ötletgazda (legalábbis nagyrészt) Vidrányi Katalin volt. A jegyzetkből és két Kantról szóló írásából ugyanis

tán és Mesterházi Miklós is ezt a tradíciót folytatja: a közreműködésükkel készült köteteken, amelyek közül az *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai* már a

negyedik, világosan látszik érdeklődésük, filozófiai habitusuk. De ezen cseppet sem kell bánkódnunk, amíg ilyen színvonalú szövegek kerülnek ki a kezeik közül.

---

egyértelmű, hogy a könyv az ő antropológiai-vallási érdeklődésének megfelelően épül fel. Lásd A kanti istenfogalom. *Világosság*. 10. 1969., 484–494, ill. Második fordulat. *Világosság*. 13. 1972 (melléklet az 5., *Kétszáz éves a kanti kritizmus* címmel megjelent számhoz). 29–41. Mindkét tanulmány megjelent az összegyűjtött írásait tartalmazó kötetben is: Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia*. Szerk. Geréby György és Molnár Péter. Osiris, Budapest. 1998, 19–72.



# Kant művei magyarul\*

## 1. A KRITIKÁK

- A tiszta ész kritikája.* Fordította és magyarázta Alexander Bernát és Bánóczy József. Budapest, Franklin, 1891<sup>1</sup>, 1913<sup>2</sup> (átdolgozott kiadás).
- A tiszta ész kritikája.* Budapest, Akadémiai, 1981 (az 1913-as kiadás reprintje).
- A tiszta ész kritikája.* Ford. Kis János. Szeged, Ictus, 1996.
- A tiszta ész kritikája.* Budapest, Atlantisz, 2004 (az előző javított kiadása).
- A tiszta ész kritikája.* Budapest, Atlantisz, 2009 (újabb javításokkal) [TÉK].
- A gyakorlati ész kritikája.* Fordította és magyarázta Molnár Jenő. Budapest, Franklin, 1922.
- A gyakorlati ész kritikája.* Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Budapest, Gondolat, 1991. 293–614.
- A gyakorlati ész kritikája.* Budapest, Cserépfalvi, 1996 (az előző kötetből újraközlve).
- A gyakorlati ész kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus, 1998.
- A gyakorlati ész kritikája.* Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2004 (az előző javított kiadása) [GYÉK].
- Az ítélőerő kritikája.* Fordította és a bevezető tanulmányt írta Hermann István. Budapest, Akadémiai, 1966<sup>1</sup>, 1979<sup>2</sup>.
- Az ítélőerő kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus, 1997.
- Az ítélőerő kritikája.* Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2003 (az előző javított kiadása) [ÍK].

\* A bibliográfiához felhasználtam Laczkó Sándor összeállításának első részét: Kant magyar recepciója. A magyar nyelvű Kant-irodalom tájékoztató bibliográfiája, 1972–2003. *Világosság*. 45/6. 2004. 91–98, de saját szempontjaim szerint rendeztem a tételket. Az első csoportba tettem a *Kritikákat* mint Kant legfontosabb műveit. A második csoportba kerültek a gyűjteményes kötetek, amelyeknek az anyaga a további négy csoportban – ezek a német összkiadás sorozatainak (Abteilung) felelnek meg – külön is szerepel. Az egyes gyűjteményes kötetekre rövidítésekkel hivatkozunk, ezeket lásd szögletes zárójelben a második csoport teteleinél. Így a magyar nyelvű Kantok egyrészt kötetenként, másrészt művenként is megtalálhatók. A folyóiratbeli megjelenéseket és a szöveggyűjteményben közölt részleteket viszont nem vettem be a bibliográfiába.

## 2. GYŰJTEMÉNYES KÖTETEK (A MEGJELENÉS SORRENDJÉBEN)

*Kant-breviárium: Kant világnézete és életfelfogása.* A művelt ember számára Kant irataiból összeállította Gross Felix; fordította Polgár Gyula. Budapest, Franklin, 1912<sup>1</sup>, 1917<sup>2</sup>, 1925<sup>3</sup>.

*Kant filozófiája: gondolatok Kant műveiből.* Fordította és bevezette Polgár Gyula. Budapest, Lampel, 1914<sup>1</sup>, 1925<sup>2</sup> (a válogatás R. Eisler: *Worte Kants* és Felix Gross szemelvényes Kant-kiadása alapján készült).

*A vallás a puszta ész határain belül és más írások.* Válogatta és a bevezetést írta Hermann István, fordította és a jegyzeteket írta Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat, 1974<sup>1</sup>, 1980<sup>2</sup> (javított kiadás) [*Vallás*].

Függelék: Dokumentumok a kritikai fordulat tanulmányozásához. Ford. Alexander Bernát, Tengelyi László és Vidrányi Katalin. In Tengelyi László: *Kant*. Budapest, Kossuth, 1988<sup>1</sup>, 175–277 [*Kant*].

*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat, 1991 [*EM*].

*Történefilozófiai írások.* Összeállította, az utószót és a jegyzeteket írta Mesterházi Miklós, fordította Mesterházi Miklós (Hildenstab György és Nagy László fordításait felhasználva) és Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus, 1997 (a Vidrányi-fordításokat a *Vallásból* veszi át) [*TÍ*].

*Prekritikai írások 1754–1781.* Összeállította és a szerkesztői jegyzeteket írta Ábrahám Zoltán, fordította Ábrahám Zoltán és mások. Budapest, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2003 (átvesz a *Kantból*) [*PÍ*].

*Antropológiai írások.* Szerkesztette és fordította Mesterházi Miklós. Budapest,

Osiris/Gond-Cura Alapítvány, 2005 [*Antropológia*].

*Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai.* Szerkesztette Ábrahám Zoltán, fordította Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 2013 [*MTE*].

## 3. A KRITIKÁKON KÍVÜLI, KANT ÉLETÉBEN MEGJELENT MŰVEK (AZ EREDETI MEGJELENÉSÉNEK SORRENDJÉBEN)

*Az ég általános természettörténete és elmélete, avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredetéről a newtoni alapelvek szerint.* Ford. Vidrányi Katalin. Előszó. In *Vallás*, 33–49.

*A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása.* Ford. Ábrahám Zoltán. In *PÍ*, 11–60.

*A metafizika alkalmazása a természetfilozófiában, ha azt összekapcsoljuk a geometriával. Ennek első példája a fizikai monasztan.* Ford. Ábrahám Zoltán. In *PÍ*, 61–84.

*Elmélkedések az optimizmusról, kísérletképpen.* Ford. Mesterházi Miklós. In *PÍ*, 85–93.

*A négy szillogisztikus alakzat hamis agyafúrt-sága.* Ford. Aradi László. In *PÍ*, 95–112.

*Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható.* Ford. Mesés Péter. In *PÍ*, 113–215.

*Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcslethe való bevezetésére.* Ford. Aradi László. In *PÍ*, 217–254.

*Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világoosságáról. (Válasz a Berliini Tudományos Akadémia 1763. évi kérdésére.)* Ford. Aradi László. In *PÍ*, 255–284.

*Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről.* Ford. Czeglédi András. In *PÍ*, 285–336.

*Kísérlet a fej betegségeiről.* Ford. Ábrahám Zoltán. In *PÍ*, 415–431.

- Híradás az 1765–66-os tanév téli szemeszterében tartandó előadásainak fölépítéséről.* Ford. Ábrahám Zoltán. In *Pf*, 433–444.
- Egy szellemlátó álmai.* Ford. K. Fried Jolán. Wien, Europa, 1922.
- Egy szellemlátó álmai, megmagyaráztatnak a metafizika álmai által.* Ford. Vajda Károly. In *Pf*, 445–510.
- A térbeli irányok megkülönböztetésének első indokáról.* Ford. Ábrahám Zoltán. In *Pf*, 511–520.
- Az érzékelhető és az értelemmel felfogható világ formájáról és ekveiről.* (Székkfoglaló értekezés, 1770.) Ford. Tengelyi László. In *Kant*, 179–228, ill. *Pf*, 521–565.
- Recenzió Peter Moscati anatómusprofesszor* Az állatok és emberek fölépítésében mutatkozó lényegi testi különbségekről címmel tartott páviai egyetemi előadásáról, melyet Johann Beckmann göttingai professzor fordított olaszból. Ford. Mesterházi Miklós. In *Antropológia*, 307–311.
- A különféle emberi rasszokról az 1775. évi nyári szemeszter fizikai földrajzi előadásainak meghirdetésekképp.* Ford. Mesterházi Miklós. In *Antropológia*, 313–332.
- Kant prolegomenái minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni.* Fordította és bevezetéssel ellátta Alexander Bernát. Budapest, Franklin, 1887<sup>1</sup>, 1909<sup>2</sup> (javított és bővített kiadás).
- Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel.* Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz, 1999.
- Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről.* Fordította és bevezette Sándor Pál. Budapest/Wien, [s.n.], 1926.
- Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből.* Ford. Vidrányi Katalin. In *Vallás*, 58–76; *Tf*, 41–58.
- Válasz a kérdésre: mi a fekvilágosodás?* Ford. Vidrányi Katalin. In *Vallás*, 77–85; *Tf*, 13–22.
- Recenziók Herder Eszméiről.* Ford. Mesterházi Miklós, Nagy László fordításának felhasználásával. In *Tf*, 59–86.
- Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* Ford. Berényi Gábor. In *EM*, 11–101.
- Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* Berényi Gábor fordítását átdolgozta, a jegyzeteket és az összefoglaló kommentárokat írta Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett, 1998.
- Az emberi rassz fogalmának meghatározása.* Ford. Mesterházi Miklós. In *Antropológia*, 333–352.
- Az emberi történelem feltehető kezdete.* Ford. Vidrányi Katalin. In *Vallás*, 86–104; *Tf*, 87–103.
- Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?* Ford. Vidrányi Katalin. In *Vallás*, 105–122; *Tf*, 23–39.
- Teleológiai ekvek használatáról a filozófiában.* Ford. Mesterházi Miklós. In *Tf*, 105–139.
- A filozófia minden theodicaei próbálkozásának kudarcáról.* Ford. Mesterházi Miklós. In *Tf*, 143–163.
- A vallás a pusztaság határain belül.* Ford. Vidrányi Katalin. In *Vallás*, 129–349.
- Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér.* Ford. Mesterházi Miklós. In *Tf*, 167–212.
- Minden dolgok vége.* Ford. Mesterházi Miklós. In Jacques Derrida, Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég, 1993, 94–111; *Tf*, 235–251.
- Megjegyzések Samuel Thomas Sömmerring* A lélek organonjáról című írásához. Ford. Mesterházi Miklós. In *Tf*, 353–362.
- Az örök béke: filozófiai vázlat.* Ford. Hildenstab György. Losoncz, Kármán Ny., 1915
- Az örök béke.* Fordította, bevezette és jegyzetekkel kísérte Babits Mihály. Budapest, Új Magyarország, 1918.
- Az örök béke.* Ford. Babits Mihály. Bukarest, Kriterion, 1971 (az 1918-as Babits-

- féle kiadás újraközlése Mikó Imre szerkesztésében).
- Az örök béke.* Ford. Babits Mihály. In *Babits Mihály dráma- és prózafordításai*. Budapest, Szépirodalmi, 1980, 369–416.
- Az örök béke.* Ford. Babits Mihály. Budapest, Európa, 1985 (az előzőből átvéve).
- Az örök béke.* Ford. Babits Mihály. In *A tiszta ész: Immanuel Kant (1724–1804) és Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ifjúkori írásai*. Szentendre, Interpopulart, 1994, 1995, 3–55.
- Az örök béke.* Fordította, jegyzetekkel ellátta és a bevezetést írta Székács György. Budapest, Pen Könyvkereskedés, 1943.
- Az örök békéről.* Ford. Mesterházi Miklós, Hildenstab György fordításának felhasználásával. In *TÍ*, 255–309.
- A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről.* Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. In Jacques Derrida, Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég, 1993, 9–33.
- Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. In *EM*, 293–614.
- A kedély hatalmáról, miszerint a pusztát feltett szándék által uralkodhatni a kóros érzelmeken.* Kiad., jegyzetekkel és előszóval ellátta Hufeland K. V., a legújabb kiadás után magyarította Z. Szabó Antal. Pest, Lampel, 1864.
- A kedély hatalmáról.* Kant után átdolgozta és számos életbölcséleti magyarázattal bővítette Dr. Krieglér Mór, orvostudor. Pécs, Ramazetter, 1875 (Hufeland kiadása alapján).
- A fakultások vitája.* Ford. Mesterházi Miklós. In *TÍ*, 335–455. (a 3. szakaszt a Hufelandnak írt nyílt levél képezi, lásd az előző két tételt).
- Pragmatikus érdekű antropológia.* Ford. Mesterházi Miklós. In *Antropológia*, 7–306.
- Kant Immanuel pedagógiája, vagy Nevelésről írott könyve melyet Dr. Rink Fridrik Todor németül kiadott* (Magyarra fordítottatott Id. Mándy Péter által Függelékkel megtöltve). Pest, Heckenast, 1868.
- #### 4. LEVELEZÉS
- Levél Herzhez (1772. febr. 21.). Ford. Vidrányi Katalin. In *Vallás*, 50–57.
- Levélváltás Lamberttel és Mendelssohnnal a székfoglaló értekezéséről. Ford. Tengelyi László. In *Kant*, 229–236.
- Levelek Marcus Herzhez a kritikai eszme érlelődéséről. Ford. Tengelyi László és Vidrányi Katalin (lásd az első tételt). In *Kant*, 237–260.
- Levelezés. Ford. Ábrahám Zoltán, Mesterházi Miklós, Tengelyi László és Vidrányi Katalin. In *PÍ*, 567–724. (az előző tétel kibővítése).
- #### 5. KÉZIRATOS HAGYATÉK
- Hátrahagyott metafizikai észrevételek. Ford. Ábrahám Zoltán és Mesterházi Miklós. In *PÍ*, 725–932.
- Előmunkálat a transzcendentális dedukcióhoz (B12). Ford. Ábrahám Zoltán. In *PÍ*, 933–937.
- Pályamű a metafizika haladásáról (részletek). Ford. Vidrányi Katalin. In *Vallás*, 350–387.
- Fogalmazvány a *Teleológiai elvek használatáról a filozófiában* c. íráshoz. Ford. Mesterházi Miklós. In *TÍ*, 141–142.
- Fogalmazvány *A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról* c. íráshoz. Ford. Mesterházi Miklós. In *TÍ*, 165–166.
- Fogalmazványok az *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér* című

- íráshoz. Ford. Mesterházi Miklós. In *TÍ*, 213–233.
- Fogalmazványok a *Minden dolgok vége* című íráshoz. Ford. Mesterházi Miklós. In *TÍ*, 253–254.
- Fogalmazványok *Az örök békéről* című íráshoz. Ford. Mesterházi Miklós. In *TÍ*, 311–333.
- Fogalmazványok *A fakultások vitája* című íráshoz. Ford. Mesterházi Miklós. In *TÍ*, 457–507.
- Hátrahagyott történetfilozófiai észrevételek. Ford. Mesterházi Miklós. In *TÍ*, 509–579.
- Hátrahagyott antropológiai észrevételek. Ford. Mesterházi Miklós. In *Antropológia*, 363–636.
6. ELŐADÁS-JEGYZETEK
- Pölitz-féle metafizikai előadások. In *MTE*, 9–262 (a Bevezetés 1. részét lásd *Vallás*, 123–128 is).
- Volckmann-féle metafizikai előadások. Prolegomena, Ontológia. In *MTE*, 265–380.
- Mrongovius-féle metafizikai előadások. Kozmológia. In *MTE*, 381–436.
- K<sub>2</sub>. Racionális pszichológia, Természetes teológia. In *MTE*, 437–512.

## E számunk szerzői

- AMBRUS GERGELY a Miskolci Egyetem Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense. Főbb kutatási területei az elmefilozófia, nyelvfilozófia, analitikus filozófia története, metafizika. • E-mail: h4512amb@helka.iif.hu
- FEHÉR M. ISTVÁN egyetemi tanár (ELTE), az MTA r. tagja, kutatási területe a 19–20. századi filozófia, a német idealizmus és az életfilozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai irányzatok. • E-mail: feher@ella.hu
- HORVÁTH GERGŐ az ELTE filozófia szakán végzett, jelenleg az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának doktorandusza. Kutatási területei a fenomenológia és a pszichoanalízis.
- KELEMEN JÁNOS professzor emeritus (ELTE), az MTA I. tagja, kutatási területe a nyelvfilozófia, ilalianisztika, filozófiatörténet. Legújabb publikációja: *The Rationalism of Georg Lukács*. New York, Palgrave Macmillan. 2014 • E-mail: jim218@t-online.hu
- KOVÁCS ESZTER Bolyai ösztöndíjas (2011–2014) a Szegedi Tudományegyetem Francia Nyelvi és Irodalmi Tanszékén. Kutatási területei a 18. századi francia irodalom, Diderot, Montesquieu és az utazási irodalom. • E-mail: polieszter@yahoo.com
- MOGYORÓDI EMESE a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének habilitált docense. Kutatási területe a preszókratikus filozófia, Szókratész, Platón etikája és politika filozófiája. • E-mail: mse@philo.u-szeged.hu
- NAGY JÓZSEF (PhD) Bolyai ösztöndíjas, az ELTE BTK Olasz Tanszékének tudományos munkatársa. Kutatási területei az olasz irodalom- és filozófiatörténet, illetve a politikai filozófia (társadalmi szerződés-elméletek). • E-mail: newleviathan@gmail.com
- ORTHMAYR IMRE az ELTE BTK Filozófia Intézetének egyetemi docense, igazgatóhelyettes. Kutatási területei az etika, a cselekvésemélet és a társadalomfilozófia. • E-mail: orthmayr@t-online.hu
- PAÁR TAMÁS a PPKE filozófia és kommunikáció szakán, valamint a CEU Filozófia Intézetében végzett, jelenleg a PPKE doktorandusza. Kutatási területe a politikafilozófia és a morálfilozófia. A *Kultúra és Kritika* portál (kuk.hu) *Filozófia* rovatának szerkesztője. • E-mail: paar.tamas@gmail.com
- POSTA KOSZTASZ 2011-től a svájci Fribourgi Egyetem kötelékében dolgozik disszertációján, az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának doktorjelöltje és az *Elpis* szerkesztője. Kutatási területe az antik filozófia, különösen Platón. • E-mail: rosta.kosztasz@gmail.com
- SZEGEDI NÓRA (PhD) az MTA Könyvtár és Információs Központ munkatársa. Kutatási területei a klasszikus német filozófia, a fenomenológia és Kant életműve. • E-mail: szegedi.nora@konyvtar.mta.hu

# Summaries

## On G. E. Moore's Argument and Proof

TAMÁS PAÁR

In this paper I describe G. E. Moore's views on arguments and proofs by scrutinizing his proof of an external world and his open question argument for metaethical non-naturalism. Moore was quite critical about the role of arguments and proofs and held that common sense had the final verdict on them; and at least in one of his writings he admits that in a certain strict sense it is impossible to prove the existence of the external world: though the anti-sceptical argument displays several virtues, it does beg the question against the sceptic. With respect to the open question argument I show how it could be reconstructed as a variation of Descartes' argument from indubitability for substance dualism, in what way doubt plays an essential role in it, and why its final conclusion turns on intuitions that Moore regarded as incapable either of proof or disproof. Throughout the paper I mainly focus on the relationship between Moore's common sense philosophy and scepticism and conclude that both the anti-sceptical and the sceptical sides of Moore need to be emphasized: while Moore and the sceptic agree that many of our most significant epistemological, ontological, and ethical beliefs cannot be proved, Moore importantly allows that we know certain commonsense propositions without having proofs because we may know objects of common sense and we can have direct knowledge about certain things.

## Moore's Open Question Argument: the *Principia Ethica* in Context

GERGELY AMBRUS

The paper reconstructs Moore's early views concerning the nature of good, and the open question argument in its original context, relying on his contemporary theory of judgment as well as his metaphysical views. The paper was motivated by the conviction that in order to understand Moore's intentions one has to take into account that the *Principia* was written in Moore's "metaphysical period", before he turned to common sense philosophy. The paper relies on Moore's later evaluation of his early work, put forward in his (then unpublished) foreword to the second edition of the *Principia Ethica*, as well as his paper on the nature of intrinsic values. It also argues that some early objections to the open question argument, i.e. Frankena's, are misguided, because they misunderstand the nature and the goals of Moore's original project.

## Moore's Quasi-Platonist Criticism of Ethical Egoism

IMRE ORTHMAYR

The paper focuses on G. E. Moore's central argument against ethical egoism in his *Principia Ethica* where he concludes: „What Egoism holds, therefore, is that *each* man's happiness is the sole good – that a number of different things are *each* of them the only good things there is – an absolute contradiction!” This vaguely Platonist argument seems to be confused. In an attempt of clarifying the argument and its Platonist reminiscences, a comparison is suggested with the distinction between common and private goods, made by modern economists as well as by St. Augustine. The first three sections of the paper introduces the general problem of ethical egoism, and the traces of Platonism in *Principia*, the final section discusses Moore's later, and rather different, conception of egoism in his *Ethics*.

## „Diligite iustitiam”: Dante's *Paradise*, 18–20

JÁNOS KELEMEN

The eagle episode (cantos 18-20 of the *Paradise*) has a fundamental role in determining the principles on which the whole world of the *Divine Comedy* rests. Thematically it has two main points. The first one is the response to Dante's doubt concerning the justice of excluding from the salvation the virtuous souls who were not baptized and had no knowledge of Christ (divine justness is really just? *Paradise*, 19, 67-90). The second one is an exhibition of negative and positive examples of just and unjust acts and people.

Dante drew a distinction between the positive justness expressed in laws and law-books, the justness understood as a royal virtue and a political category, and that kind of justness which we could call social justness or the justness of a social order.

The theme of the eagle episode is justness as a royal virtue. So the cantos in question are to be read as belonging to the series of the great historical and political cantos of the *Comedy*.