

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

ANTOS ZSOLT

SZEMÉLYES AUTONÓMIA ÉS POLITIKAI SZABADSÁG

Filozófiatudományi Doktori Iskola

A doktori iskola vezetője: Dr. Kelemen János

Politikai Filozófiai Doktori Program

Programvezető: Dr. Ludassy Mária

A bizottság tagjai:

Elnök: Dr. Erdélyi Ágnes DSc.

Bírálok: Dr. Horkay Hörcher Ferenc CSc., Dr. Pogonyi Szabolcs PhD.

Titkár: Dr. Olay Csaba PhD.

A bizottság további tagjai: Dr. Gángó Gábor DSc.

Dr. Orthmayr Imre CSc., Dr. Kovács Gábor PhD.

Témavezető:

Dr. Ludassy Mária DSc., egyetemi tanár

Budapest, 2011

TARTALOMJEGYZÉK

Tartalomjegyzék	1
Előszó	3
Bevezetés	4
I. Rész – Történeti bevezető	
1. Fejezet – Autonómia a klasszikus görög filozófiában	
1.1 Bevezetés	10
1.2 Korai előzmények	12
1.3 Szabadság és fátum	15
1.4 Arisztotelész és a tengeri csata	18
1.5 További klasszikus szerzők fátumról és szabadságról	22
1.6 Dión Khrüszosztomosz – Zeus, avagy a Természet törvénye	27
1.7 Boëthius megoldása	32
1.8 A sztoa szabadságfogalma Epiktétosz példáján keresztül	36
2. Fejezet – Két út, két lélek – Korai zsidó és keresztény felfogások	
2.1 A két út tana	41
2.2 Korai keresztény szerzők az emberi lélek autonómiájáról	44
3. Fejezet – Órigenész	
3.1 Bevezetés	51
3.2 A lélek preegzisztenciája és a kozmikus autonómia	52
3.3 Krisztus emberi lelke	57
3.4 A Sátán és az apokatasztaszisz	58
3.5 Szabad akarat és kísértés	61
3.6 Összegzés	63
4. Fejezet – Szent Ágoston és az emberi akarat	
4.1 Bevezetés	64
4.2 Pár előzetes megjegyzés az akarat fogalmáról	65
4.3 Ágoston korai felfogása a szabad akaratról	68
4.4 Ágoston és a kényszerítés problémája	76
4.5 A személyiség menthetetlen belső megosztottsága	79
4.6 Áteredő bűn, predestináció és szabad akarat kérdése az érett kegyelemtan tükrében	80
5. Fejezet – Szándék, szabad elhatározás és szolga akarat	90
5.1 Anzelm és Bernát a szabad akaratról	91
5.2 Petrus Abaelardus, avagy a szándék minden, a tett semmi	94
5.3 Tamás és Scotus	98
5.4 Erasmus, Luther és Kálvin	104
6. Fejezet – Úton Kant felé	

6.1.	A Felvilágosodás terve	120
6.2	A klasszikus természetjogi tradíció és az erkölcsi szkepticizmus	122
6.3	Machiavelli	126
6.4	Egy rövidke kitérő – Autonóm-e Isten és a Sátán?	127
6.5	A grotiusi problematika	134
II. Rész – Személyes autonómia és politikai szabadság		
7. Fejezet – A szabadság lehetséges fogalmai		
7.1	Fogalmi bevezető	138
7.2	Szemponatok egy lehetséges szabadság-tipológiához	141
7.3	A keresztény szabadság	143
8. Fejezet – Politikai szabadság		
8.1	A liberális szabadságélmény	145
8.2	Antik szabadság	149
8.3	Modern archetípusok – negatív individuális szabadság I. – Hobbes	151
8.4	Modern archetípusok – negatív individuális szabadság II. – Locke	162
8.5	Modern archetípusok – republikánus közösségi szabadság – Rousseau és Tocqueville	166
8.6	Szabadság a kötődésben	172
9. Fejezet – Kant, Mill és néhány kortárs kiágazás		
9.1	Kant közvetlen előzményei	174
9.2	A szabadság mint erkölcsi autonómia – Kant	177
9.3	Autonómia és életforma-pluralizmus – John Stuart Mill	187
9.4	Variációk egy témára – radikális autonómia, méltányosság és önbirtoklás, avagy Wolff, Rawls és Nozick kantianizmusa	198
9.5	Weber és a személyiség radikális választása	208
9.6	Berlin agonisztikus liberalizmusa	213
9.7	További lehetőségek és perspektívák	214
III. Rész – Autonómia		
10. Fejezet – „Posztkantianus” autonómia – Filozófia és pszichológia határán		
10.1	A személyiség hierarchikus elmélete	217
10.2	Az autonóm gonosz	225
10.3	A hajókormányos metaforája	227
10.4	További megfontolások az autonómiáról	231
10.5	John Gray poszt-humanizmusa	239
11. Fejezet – Az emberi természet humanisztikus megközelítése		
11.1	Mi hát az ember?	243
11.2	„Csodálatos lehetőségek, kifürkészhetetlen mélységek”	248
Befejezés		254
Bibliográfia		257

ELŐSZÓ

Különösen az utóbbi évtizedben egyre többet hallani arról, hogy a nyugati liberális demokráciákat nem csupán újabb és újabb gazdasági krízisek, de általános értékválság is elérte. Már nem gondoljuk – ha gondoltuk valaha –, hogy a „történelem végét” éljük. Számtalan helyi konfliktus és globalizálódott terrorizmus fenyeget, egy közelgő ökológiai katasztrófa víziója kísért és a túlnépesedés is egyre égetőbb (globális) probléma. Mindeközben pedig az *öncélként, önértékként kezelt egyén, a megismételhetetlen, egyedi és egyszeri, autonóm individuum* koncepciója szilárdan tartja magát, legalábbis ami a liberális filozófiát, számos keresztény és konzervatív gondolkodót, a humanista irányzatokat és legfőképp a politikusok hangzatos beszédeit illeti. Az emberi mibenlét, méltóság és egyéni szabadság kérdésköre a filozófia egyik legrégebb és legalapvetőbb témája. Az autonómiaként értett szabadság pedig – különösen az elmúlt évtizedek személyiségelméleti és politikai filozófiai vitái révén¹ – alapvető fogalommá és problematikává vált. Egyes nézetek szerint minden más érték alapja és előfeltétele, mégis, státuszáról, a szabadság fogalmával való kapcsolatáról, a többi alapvető értékhez való viszonyáról, univerzális vagy csupán erősen a nyugati liberális tradícióhoz kötött mivoltáról komoly viták folynak. Az mindenestre tény, hogy az egyéni vagy személyes autonómia fogalma a liberális tradíción belül központi helyet foglal el, és gyakran bukkan fel pl. az abortusszal, eutanáziával, orvos-beteg kapcsolattal vagy droggal kapcsolatos vitákban is. Tekinthejtük az emberi méltóság hordozójának, önkifejezésünk és önmegvalósításunk kulcsának, metafizikai lényegünknek. De alapvető szerepe van az erkölcsi felelősség (és ezáltal a jutalmazhatóság-büntethetőség, méltathatóság-erkölcsi rosszallás) kapcsán is, továbbá tekinthető egyfajta ideálnak.

Köszönettel tartozom Ludassy Máriának, kedves témavezetőmnek és professzoromnak, amiért a kezdetektől fogva nem csupán szakmai fejlődésemet támogatja konzulensi, témavezetői és egyfajta mentori minőségben, hanem emberileg is mindig számíthatok rá. Élvezetes előadásai, humora és inspiráló beszélgetéseink nélkül sokkal szegényebbek lennének elkészült dolgozataim és egyéb munkáim. Hálásan emlékszem vissza Bence György professzorra, akinek sokan adósai vagyunk építő kritikáiért, hasznos meglátásaiért és szemléletmódjáért, különösen, akiknek abban a szerencsében volt részünk, hogy társaságában tölthettük az egykori élvezetes csütörtök délutánokat. Köszönettel tartozom továbbá Bodnár Istvánnak minden szakmai és személyes segítségéért. Steiger Kornállal együtt ők szerettették meg velem

¹ Elsősorban a Rawls kapcsán kibontakozott, illetve a hierarchikus személyiségelmélet körüli vitákra gondolok. Mindkét témáról lesz szó a későbbiekben.

az antik filozófiát, melyhez mindig jóérzéssel térek vissza, a mai napig újabb érdekességeit és szépségeit fedezve fel. Köszönettel tartozom Erdélyi Ágnesnek és Csikós Ellának is kedves segítségükért. Külön köszönettel tartozom Kendeffy Gábornak, akivel noha hivatalos minőségben csak elsőévesként találkoztam egyetlen előadás erejéig, megkeresésemre örömmel reagált, és ötletei, gondolatai a keresztény ókor mélyebb kutatására ösztönöztek. Hála illeti továbbá két kedves kollégámat, Szántó Veronikát és Nyirkos Tamást. Disszertációm hiányosságai, gyenge pontjai természetesen nem őket minősítik, minden hiányért, hibáért és tévedésért kizárólag engem terhel a felelősség.

BEVEZETÉS

Az 'autonómia' etimológiailag az *autos* (self) és *nomos* (szabály, előírás vagy törvény) szóösszetételből származik, sokféle felfogásának közös magva az önkormányzás, önreguláció, önirányítás és önuralom, mindenképp valamifajta belülről vezéreltség. Megfogalmazható egyfajta „önbirtoklasként” is: arra a képességünkre referál, hogy életünket saját, belőlünk származó vagy egyetértésünkkel illetett szabályoknak, indokoknak és motívumoknak megfelelően vezéreljük, nem pedig olyanok szerint, melyek külső tényezők általi manipuláció, megtévesztés vagy kényszer eredményei. Az így értett autonómia az erkölcs forrása, és az emberi természet alapvetően fontos konstituense. Fogalma mindenképp összekapcsolt valamilyen személyiségelmélettel. Az autonómiaképesség hordozója legjellemzőbben lényünk racionális része, vagy maga az akarat; mindazonáltal az értelmünket legyűrő szenvedélyeink jóllehet nem külső eredetűek, ezek rabszolgáiként aligha lehetünk autonómok. Biológiai ösztöneink, „rendezetlen vágyaink” éppúgy autonómiaképességünk ellen hatnak, mint a manipulatív propaganda, egy rabszolgasorba taszító politikus, az akaratunk ellenére életben tartó orvos vagy egy elnyomó szülő. E példák ugyanakkor az autonómia különféle dimenzióira is rámutatnak.

A fogalmat a maga modern értelmében Kant vezette be a nyugati filozófia történetébe (morális autonómia), ám a későbbi liberális politikai filozófia sok vitát kiváltó alapvető értékévé J. S. Mill emelte. Beépült a modern személyiségelméletekbe (ilyen például H. Frankfurt híres hierarchikus elmélete),² továbbá alapvető az erkölcsi fejlődésre és egészséges pszichés működésre vonatkozó pszichológiai kutatásokban is. Már a pszichoanalitikus

² Harry G. Frankfurt: *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1. 1971.

tradícióban is fontos minőséggé vált, lévén az egészséges személyiség kifejlődéséhez elengedhetetlen. Ugyanakkor megfelelő gazdasági erőforrások és egzisztenciális háttér nélkül csupán üres fogalom. Ez persze nem jelenti azt, hogy a hombárlakó Diogenész élete ne lenne autonómnak tekinthető; gyenge és erős értelmezéseinek ugyanis épp az a közös alapjelentése, hogy egy cselekvés, döntés, valamely szabály vagy törvény követésének forrása belülről fakad, avagy klasszikus megfogalmazásban az alany valódi természetét fejezi ki, nem pedig valamely külső tényben vagy kényszerben rejlik.

Az autonómia tehát korántsem rögzített jelentéssel bíró vagy egységes fogalom. Éppúgy leírható a magunk számára hozott törvénynek való engedelmeskedés terminusaiban (a híres kanti értelem, mely a kifejezés etimológiájával is teljes összhangban áll), mint szabadságként bármiféle külső kényszertől, manipulációtól, tekintélytől, sorstól és végzettől, Istentől, anyagi szükségletektől vagy épp saját szenvedélyeinktől. Egyik legmeggyőzőbb értelmében *kontrollt* jelent saját hierarchikus vágyaink felett, vagyis akkor vagyunk autonómok, ha aktuálisan is azt akarjuk, amit egy másik, magasabb szinten valóban akarni akarunk. Ezen kívül – és ez sem lebecsülendő – fontos eleme *önbecsülés*ünknek. Paternalizmus, tekintély, manipuláció, rendezetlen vágyak és szenvedélyek, tradíció, szokások, rabszolgaság, szabad akarat – mind olyan témák, melyek igen szoros kapcsolatban állnak az autonómia különféle megközelítéseivel, aspektusaival. Szeptember 11. után igen népszerűvé vált az a gondolat, hogy az autonómiát – amennyiben konfliktusban áll más értékekkel – alá kell rendelni nála fontosabbaknak, ez esetben a biztonságnak. Az is nagy kérdés, hogy olyan kultúrákba, ahol az autonómia egyáltalán nem számít alapvető értéknek, exportálnunk kell-e (és különösen erőszakkal), vagy pedig a helyi közösség, kultúra logikája mindig felülírja-e a többi szempontot. (Jó érvek szólnak mindkét nézet mellett; a vita, mint majd látni fogjuk, arról folyik, hogy az autonómia univerzális emberi sajátság, mely minden embert mint pusztán emberi lényt megillet, vagy pedig adott kultúrkörön belül is csupán meghatározott irányzatokhoz kötötten létező fogalom, s mint ilyen, nem tarthat igényt effajta univerzalitásra. Még akkor sem, ha a világ egyes helyein bizarr csonkítások vagy más helyi gyakorlatok indokolttá tennék a beavatkozást). Az sem egyértelmű, hogy autonómia és szabadság – mely fogalmak úgy tűnik, igen szoros kapcsolatban állnak, sőt, adott kontextusban, jelentésben felcserélhetők lehetnek – hogyan viszonyulnak egymáshoz, lényegileg feltételezik-e egymást vagy szigorúan meg kell őket különböztetni egymástól.

Összefoglalásként elmondható, hogy az autonómiát több irányból is fenyegetés éri. Isten önkényes akarata (voluntarizmus) éppúgy elpusztíthatja, ahogy a psziché mélyéről érkező szenvedélyek és ösztönkésztetések, vagy külső kényszer, manipuláció, nem legitim (az alany

által el nem fogadott) autoritás. A konzervatív társadalomelmélet szerint a biztonság és stabilitás alapvetőbbek, s e felfogás az autonómia fontosságát ugyan nem tagadja, de kitüntetett státuszát elvitatja. Az olyan modern jelenségek, mint a manipuláció új formái, a reklám, a tömegfogyasztói mentalitás szintén az autonómia ellen hatnak; Erich Fromm meglátásai és elemzései e téren alapvetők. A többek között Frederick B. Skinner által képviselt klasszikus behaviorista társadalomszemlélet pedig teljességgel aláássa az ember mint autonóm lény fogalmát, lényegében szabadon kondicionálható gépekké degradálva minket.

Disszertációm célja eszmetörténeti keretbe ágyazva bemutatni az autonómia fogalmának különféle történeti formaváltozatait és értelmezéseit, első felbukkanásait, továbbá modern értelmének kikristályosodását. Viszonylag hosszan nyomon követem a *szabad akarat versus fátum* értelmében vett autonómia különféle tárgyalásmódjait az antik filozófia kezdetétől a formálódó kereszténységben megjelenő teológiai verzióig, tekintve, hogy fontos adalékokkal szolgálnak a teljes kép egészének megértéséhez. Ennek kapcsán ismertetem az autonómia gondolatköréhez sorolható alapvető akaratfelfogásokat is.³ Órigenésznél és Szent Ágostonnál hosszabban elidőzök. Előbbi gondolkodó eredetisége és a teremtményi autonómia példa nélküli felértékelése éppúgy megérdemli a kitüntetett figyelmet, ahogy Ágoston filozófiája is, mert szinte minden fontosabb témát érint, továbbá nála a modern akarat- és személyiségfogalom megszületésének, a romlott emberi természet és eredendő bűn első radikális rendszerbe foglalásának és egyfajta „szabadságra kényszerítés” igazolásának is egyaránt tanúi lehetünk. E történeti áttekintés után rövid rendszerezés formájában tárgyalom a szabadság fogalmának lehetséges alapjelentéseit és releváns formáit, majd a markáns politikafilozófiai tradíciók szabadság-értelmezéseit. Ezután nagyon röviden felvázolom a Kantig és Millig tartó utat.⁴ A liberális tradíciónál kicsit hosszabban elidőzöm az autonómia fogalmával való igen szoros kapcsolata miatt, s mert a fő hivatkozási alapok is e hagyomány forrásainál lelhetők fel. Amellett fogok érvelni, hogy – noha vitathatatlanul Kanté az érdem, hogy az autonómia az erkölcs- és politikafilozófia egyik központi fogalmává vált, továbbá övé

³ A szabad akarat, szabad döntés, szabad választás, autonómia kifejezéseket disszertációm történeti részének első fejezeteiben legtöbbször azonos értelemben, felcserélhető módon fogom használni (természetesen az egyes szerzők gondolatrendszerének kontextusán belül, amennyiben az lehetővé teszi), tekintve, hogy az akarat, mint az értelemtől és a vágyaktól különböző önálló fakultás nem azonnali fejlemény és sokáig megfelelő filozófiai terminus sem létezett rá (ld. később). Szabadságunk forrása mindazonáltal akár az értelem döntési aktusában, akár az akaratban, akár más tényezőben ragadható meg, nagyjából ugyanazon mozzanatra referál, jelesül, hogy szabadon megválaszthatjuk törekvésünk tárgyát anélkül, hogy ez a választás előre determinált volna akár a fátum, akár az atomok mozgása, akár a véletlen, akár Isten akarata (terve, eleve elrendelése) által. Ahol az említett formulák nem használhatók szinonimaként, ott ezt mindenképp jelzem, a Szent Ágostonról szóló fejezet elején pedig részletesen és a többértelműségeket filozófiailag tisztázva tárgyalom a problémát.

⁴ Az erkölcsfilozófia Kantig vezető útjának árnyalásában sokkal tartozom Jerome B. Schneewind kiváló monográfiájának, mely egyik fő hivatkozásom is: *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, 1998.

az egyik legfigyelemreméltóbb, legnagyobb hatású koncepció –, mégsem elsősorban Kantnál, hanem sokkal inkább John Stuart Mill filozófiájában találhatjuk meg azt az autonómia-értelmezést, mely összhangban áll bizonyos pszichológiai tapasztalatokkal és bátran követhető ideálként szolgálhat (persze nem minden megszorítás nélkül; erről a zárófejezetben lesz szó). Ezután rátérek a Mill utáni szerzők megközelítés- és kezelésmódjaira, az autonómia hierarchikus elméletére, továbbá a fogalommal kapcsolatos nehézségekre. John Gray értelmezése semmiképp nem maradhat ki, aki, mint majd látni fogjuk, Mill eredeti módon történő védelmezése óta fontos hozzájárulásokat tett az autonómiával kapcsolatos vitákhoz és a liberalizmus bírálatához. Disszertációm záró részében pedig – más tudományterületek eredményeit is segítségül hívva, egyesítve filozófia és pszichológia nézőpontját – célom kimutatni, hogy az emberi természet konstitúciójában benne foglaltatik az autonómia-képesség. A tét kettős: egyfelől a különféle támadásokkal szemben megvédeni a liberális doktrínában kitüntetett személyes autonómia központi mivoltát és alapvető értékét, másrészt e kibővített perspektíva felől körüljárni újra a filozófia ama régi kérdését, mely Kant számára is a legalapvetőbb – *Mi az ember?*

Szükséges tennem néhány előzetes technikai megjegyzést. A lábjegyzet-hivatkozásokban az áttekinthetőség kedvéért azt az elvet követtem, hogy bármely monográfia, forrásszöveg stb. első megemlézésekor kiírtam a teljes nevet, címet, kiadót és kiadási évet, a későbbiekben viszont csupán rövidítve jelzem az adott forrást. Magyarul meg nem jelent (vagy magyar fordításban figyelmet elkerült) angol nyelvű könyvek, tanulmányok esetén saját fordításomban közlöm az idézett szövegrészeket. A Bibliából vett idézeteknél általában a Gál Ferenc, Gál József, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor és Tarjányi Béla fordítása javított szövegének Rózsa Huba által sajtó alá rendezett, Szent István Társulat által 2008-ban ismét kiadott korszerű fordítását követtem, ám egy-két helyen, ahol az adott idézetnek létezett szebb vagy ismertebb fordítása, vagy az eredeti szóhasználat, gondolat természete megkövetelte, eltértem ettől vagy eleve az aktuálisan használt szakirodalom fordítását vettem alapul. Korábban született egy írásom, mely mintegy előtanulmányként szolgált a mostani munkához; ennek szövegét inkorporáltam a jelen disszertációba, néhány részt nagyjából változtatás nélkül átemelve.⁵ Tekintve, hogy vizsgálódásaim fő tárgyához elsősorban a személyiségelmélet és politikai filozófia felől közelíték, morális autonómiáról és

⁵ Antos Zsolt: *Szabadság és individuális autonómia*, in: *Elpis – Filozófiai folyóirat*, II./1 (2008), 7–37.

klasszikus akaratszabadságról elsősorban a történeti részben lesz szó (elválaszthatatlanok lévén az autonómia fogalmának Mill előtti hagyományaitól és kezelés-, illetve tárgyalásmódjaitól). Továbbá tekintve, hogy olyan szerzőket is bevontam a vizsgálódásba a különböző évszázadokból, mint Pruszi Dión, Órigenész, Szent Ágoston vagy Abélard, joggal vetődik fel a kérdés, hogy vajon Kant vagy Mill előfutárainak tekintem-e őket, illetve hogy feltételezek-e köztük valamiféle hatástörténeti összefüggést vagy olyasfajta lineáris fejlődést (vagy hanyatlást) az autonómia fogalmát illetően, melynek állomásai vagy alternatív megoldásai volnának az egyes szerzők? A cambridge-i iskola igen meggyőzően óva int az ehhez hasonló eszmetörténeti torzszülöttek írásától, s nem győz elégszer figyelmeztetni, hogy az általunk tisztelt és igen heterogén természetű gondolkodókat hajlamosak vagyunk valódi kontextusukból kiragadva értelmezni, jogosulatlanul egy tradíció részeként kezelni, modern visszavetítésekkel torzítani, ignorálni a „nagy” művek keletkezési körülményeit, és a sokszor jóval fontosabb vagy eredetibb kortársaikat, akik nélkül ők sem létezhetek volna, teljességgel elfeledni. Ez részben jogos. Ugyanakkor az eszmetörténeti kontextus komplex teljességéből mégiscsak azok a gondolkodók maradtak meg az utókor számára filozófiai emlékezetünkben, akiket (olykor valóban önkényesen) mintegy gyöngyökként felfűzünk az egyes iskolák, ideológiák, irányzatok és hagyományok filozófiatörténeti fonálára. Ők azok a szerzők, akik ismertségük, hatástörténetük által mégiscsak fontosabbnak bizonyultak, olykor talán valóban méltatlanul elfeledett vitapartnereiknél és elődeiknél. Filozófiájuk pedig nekünk is szól, sőt, lehet, hogy többet mond a ma emberének, mint esetleg a gondolatok jelentőségére vak és süket kortársak számára (látnokinak bizonyuló előrejelzések esetén ez gyakran előfordul). Továbbá a modern visszavetítések, jelenkori problémák híján érdekességét is elvesztheti egyik-másik szerző. A fentiek fényében legitimnek tartom például a liberális tradícióról való óvatos beszédet egyes koraújkori szerzőknél. Ugyanakkor nem létezik olyan, hogy „az autonómia története” a kezdetektől tekintve; ám létezik az autonómia fogalmának több olyan alapvető dimenziója és típusa, amely újra és újra felbukkan. Bizonyos autonómia-fogalmak nem utalnak öntörvénykezésre, egyes kezelésmódok pedig eleve teljesen más kontextusban merülnek fel. Például az a kérdés, hogy van-e szabad akaratunk, nem ugyanaz, mint annak kérdése, hogy politikai értelemben rendelkezünk-e a szabad cselekvés egy jól meghatározott szférájával, melyen belül kényszer nélkül, tetszésünk szerint ténykedhetünk. Mint majd látni fogjuk, a politikai szabadság összefér egy teljességgel determinista metafizikával is. Ugyanakkor sokkal inkább típusokról, dimenziókról, családi hasonlóságokról lehet beszélni.

Az ismertetésre kerülő gondolkodók és hagyományok listája nem teljes. Részben mert e munka kereteit messze meghaladná és teljes szétfolyásával veszélyeztetné egy minden egyes

hagyományra, gondolkodóra és teljes hatástörténetre kiterjedő komplett fogalomtörténet, továbbá mert az egyes gondolkodók fontossága részben az író előítéletein, szimpátiáin, értelmezésein és az adott téma szubjektív érdekességén, felhívó jellegén nyugszik. Olykor terjedelmi okokból csupán szemezgetek egy-egy filozófiai hagyomány releváns nézeteiből, vagy mindössze egy gondolkodási stílus felvázolása, esetleg pusztán érzékeltetése a szándékom. Máskor egy kapcsolódó részprobléma mélyére kísérlek hatolni, hosszabban is elidőzve nála (mint pl. autonómia és isteni kegyelem izgalmas feszültsége).

Az utolsó fejezetekben tárgyalt pszichológiai jellegű megközelítések tanulságos és remélhetőleg nem csak számomra izgalmas módon teszik teljesebbé a személyes autonómiáról és az ember természetéről folyó kortárs diskurzust. A mellett fogok érvelni, hogy az autonómiaképesség az ember pszichés konstitúciójának része és egészséges működéséhez elengedhetetlen, ezért az egyént nem csak egyfajta deklarált jogként vagy sajátságként illeti meg az emberi méltóság terminusaiban, hanem mélyebb szinten is megalapozott egy szabadságon és autonómián alapuló politikai közösség léte, a Mill által lefektetett ideál továbbgondolt formájában. A témának a korábbiakhoz képest mindenképp komplexebb tárgyalására van lehetőség és szükség.

I. RÉSZ

TÖRTÉNETI BEVEZETŐ

1. FEJEZET

AUTONÓMIA A KLASSZIKUS GÖRÖG FILOZÓFIÁBAN

1.1 Bevezetés

Az autonómia a morál- és politikafilozófia egyik központi fogalma. Jerome B. Schneewind monumentális monográfiában szélesíti ki lehetséges látószögünket az antik és keresztény kezdetektől a Kant erkölcsfilozófiájáig megtett hatalmas utat illetően, mely kanti erkölcsfilozófia noha forradalmian új felfogást képviselt, mégsem volt teljesen előzmények nélküli. E történet során a korábbi *engedelmességként felfogott* erkölcsöt (mely engedelmességgel Istennek tartozunk, továbbá az egyháznak és egyes embertársainknak) szép lassan elkezdtek felváltani az erkölcs *önirányításként értelmezett* változatai. Már Machiavelli vagy Montaigne célja is az volt, hogy kidolgozzon egy alternatívát, ám – mint Schneewind rámutat – a legtöbb filozófus valójában nem lecserélni akarta a régebbi engedelmességre alapozott felfogást, hanem orvosolni annak hiányosságait. Bízta ugyanis abban, hogy a keresztény erkölcs képes lesz eligazítani bennünket az új társadalmi és politikai körülmények közepette is. A 18. sz. elején vált tudatossá az a törekvés, hogy létre kell hozni egy új, önkormányzáson alapuló erkölcstant és megadni az embernek az őt megillető *individuális értéket és méltóságot*. Reid, Bentham és Kant erkölcsfilozófiái e folyamat betetőzése.⁶ Kant maga azonban az autonómia fogalmának egy erős értelmezését képviselte, a gyakorlati ész törvénykezése ugyanis nem pusztán személyes belülről vezéreltséget jelent bármiféle külső instanciával (vagy belső késztetéssel) szemben, hanem eszes lények *szükségszerű* törvényhozását önmaguk számára, a középpontban egy oly *egyetemes elvnek* (a híres kategorikus imperatívusznak) való megfeleléssel és a *feltétlen engedelmeskedés motivációjával*, amely *minden racionális lény számára közös*. (E ponton elegendő ennyi; Kanttal később külön alfejezetben foglalkozom).

Maga az a nézet, mely szerint az egyénnek a metafizikai-társadalmi rendben betöltött státuszától függetlenül azon képessége áll a középpontban, hogy kormányozza önmagát, modern fejlemény. A Felvilágosodás szülte éppúgy, ahogy a liberalizmus is. Ezen új

⁶ Schneewind 1998, 5-6. o.

felfogások szerint erkölcsi elveink forrása és a hatalom legitimitása az önirányító egyénben van, nem pedig a tágabb közösségben, kultúrában vagy akár magában Istenben. Ugyanakkor a keresztény tradíciók belül is megfogalmazódtak már ezt megelőző gondolatok, és ha autonómián egy a fátummal, természeti vagy teológiai determinizmussal szemben álló, vagy legalábbis ezeket kiegészítő tényezőket értjük, az egész antikvitáson és zsidó-keresztény filozófián végigvonul. A klasszikus szabad akarat koncepcióval ezért elkerülhetetlenül foglalkoznunk kell.

Maga az autonómia terminus eredetét tekintve a 17-18. sz. politikafilozófiájának azon értekezéseiből származik, melyekben az államok mint önirányító, önkormányzó entitások jelentek meg.⁷ Ugyanakkor a modern önkormányzás gondolata egészen szent Pálig nyúlik vissza, aki – a természeti törvény, természetes erkölcsi törvény tradíciójának és a lelkiismeret fogalmi fejlődésének is alapvető szöveghelyeként – a pogányokról szólva megjegyzi, hogy *ők a törvény a maguk számára.*

„Amikor a pogány a törvény híján a természet szavára teszi meg a törvényben foglaltakat, *törvény hiányában önmagának törvénye.* Ezzel igazolja, hogy a törvény követelménye szívébe van írva, amiről lelkiismerete tanúskodik és önitélete is, mely hol vádolja, hol fölmenti.”⁸

Kollektív értelemben a görögök azonban korábban is használták már az autonómia fogalmát. A terminus görög eredetije – legalábbis a fennmaradt szövegek tanúsága szerint – mindig politikai kontextusban jelent meg, a független törvényhozással és önirányító autoritással rendelkező városállamok kontextusában, a hódítónak alárendelt városállamokkal szembeállítva.⁹ Később a reneszánszban és a modern kor hajnalán hasonló kontextusban jelentkezett, illetőleg az egyházi vitákban bukkant fel, a református egyházaknak a pápai autoritástól való függetlensége kapcsán. Ugyanakkor olyan filozófiai jelentésekben is találkozhatunk vele, mint amilyen pl. Descartes esetében az ész autonómiája.

Mindazonáltal adja magát a kérdés, hogy az antikvitásban, a legkorábbi időkben nem jelentkezett-e mégis valamiféle személyes autonómia értelmében?

⁷ Schneewind 1998, 483. o.

⁸ Róm 2,14-15, a kiemelés tőlem.

⁹ Vö. John M. Cooper: *Stoic Autonomy*, in: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller & Jeffrey Paul (ed.): *Autonomy*. Cambridge University Press, 2003, 1–30., 1. o. illetve Gerald Dworkin: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, 1988., 12-13. o.

1.2 Korai előzmények

John M. Cooper úgy tudja, hogy a klasszikus görög költészetben mindössze három alkalommal fordul elő az 'autonómia' kifejezés egyénekre vonatkozóan: Szophoklésznél, Xenophónnál és Iszókratésznél.¹⁰ Érdeemes megvizsgálni e szöveghelyeket.

Szophoklész *Antigonéjában* a következő formában találkozunk vele:

„A saját törvényed viszsza a halandók
Közt egyedül mégis élve az Alvilágba.”¹¹

A történet szerint Antigoné eltemeti Polüneikészt, mert testvére csak így juthat a túlvilágra. Azonban e tettel konfliktusba kerül Kreón király törvénykezésével, aki – hazaárulónak tartván a férfit – megtiltotta eltemetését. Ami az igazi tragikus feszültséget adja, hogy a maga szempontjából mindkét félnek igaza van. Antigoné mindazonáltal a lelkiismeretére hallgat, és a magasabb vallási elvek követése mellett dönt. Saját értelmezését követi arról, hogy mit követel meg tőle a törvény maga (vallási és polgári) egy effajta, a politikai autoritással szemben kiobbant konfliktushelyzetben. Amikor „saját törvénye által” száll alá a Hádészba, hogy „szirtodúba zárják élve”, arról hozott döntést, hogy mely törvényt (előírást) követi. Mint Cooper rámutat, a politikától való függetlenség mozzanata ugyan megjelenik e tettben, azonban kanti értelemben vett öntörvénykezésről nincs szó.

A kifejezés következő alkalommal Xenophón spártai berendezkedéséről írt beszámolójában bukkan fel. A híres katona és történetíró méltatja Lükurgosz intézkedéseit, a spártai gyakorlatot, szembeállítva azt a többi állam szokásaival, ahol is az ifjakká serdült fiúkat nem vezeti többé senki, hanem szabadjára eresztik őket, hadd éljenek „önállóan”, a „saját törvényeik által”, nem pedig „az ifjak törvényeinek” megfelelően.¹² Ez pedig azt jelenti, hogy *azt tehetnek, amit csak akarnak* (nem más ez, mint a szabadság negatív, anarchista jellegű értelmezése).

A harmadik hely Iszókratész *Panathénaikosza*, ahol az autonómia szintén negatív konnotációban jelenik meg: a neves szónok és államférfi szerint valójában a spártaiak bűnösök, amiért az ifjakat hagyják „vakmerően autonóm módokon” viselkedni, mely tevékenységekről mindenki más tudja, hogy szégyenteljes cselekedetek, hiába Lükurgosz törvénye követeli meg őket. Amit Iszókratész kritizál, az az egyik Xenophón által nagyra tartott gyakorlat, jelesül,

¹⁰ Cooper 2003, 2-3. o.

¹¹ Szophoklész: *Antigoné*, in: *Görög drámák*, Európa Kiadó, Budapest, 1989, 67. o., ford. Trencsényi-Waldapfel Imre, a kiemelés tőlem.

¹² Xenophón: *A lakedaimóniak állama*, in: *Xenophón összes művei I.*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, III.1-4, 463. o. skk.

hogy a spártai ifjaknak – észrevétlen módon – ételt és más ellátmányokat kellett lopniuk a nem spártai lakosoktól, hogy ügyesebb, leleményesebb harcosokká váljanak.

Cooper konklúziója szerint az autonómia mindhárom helyen szemben és konfliktusban áll valamilyen létező jogi rendelkezéssel, és a kanti értelemben semmiképp nem tekinthetők öntörvénykezésnek. A kifejezés első, kanti jellegű felbukkanását Dión Khrüszosztomosznak tulajdonítja. Ám mielőtt rátérnék az ő tárgyalására, röviden kiemelnék az antikvitás témaköréből néhány további olyan mozzanatot, melyek esetében jóllehet az autonómia terminus nem fordul elő, ám értelmezésem szerint mégis a modern autonómia-fogalom korabeli megfogalmazódásainak tekinthetők.

Az első Prótagorasz (i. e. 485-415) híres *homo mensura* tétele: e szerint *minden dolognak mértéke az ember, mind a létezőknek, hogy léteznek, mind a nemlétezőknek, hogy nem léteznek*. Platón (i. e. 424/23-347) ezt radikálisan individualista módon értelmezi a *Theaitétosz* c. dialógusban.¹³ Az igazság viszony, mely az egyes ember (minden egyes ember) vonatkozásában áll fenn. Vagyis nem csak az érzékelésre vonatkozó, hanem az erkölcsi, politikai stb. ítéletalkotás forrása is mindenkor az individuum. Ugyanakkor nem egyértelmű, hogy a mindenképp mértékül szolgáló ember nem az egész emberiségre utal-e, vagy legalábbis adott közösségekre. Később Platón – miután a tudás e definíciója cáfolatának részeként felveti azt a lehetőséget is, hogy e mérték forrása éppannyira vonatkozhatna „páviánokra”, „disznókra” vagy az „istenekre” (bármely érzékelné képes entitásra) –, megengedi, hogy a tétel városokra vonatkozzon: „Minden egyes városnak épp az szép és jogos, ami annak tűnik a számára, de persze csakis addig”.¹⁴ E módon értelmezve a tételt visszajutunk a klasszikus antik *phüszisz-nomosz* vitához (vagyis a konvenció, a szokás lesz a mérce). Ugyanakkor Platón kezelésmódja végig a fenti individualista értelmezést erősíti, s ehhez fontos szöveghely az, ahol Szókratész figurája Prótagorasz védőbeszéde során megjegyzi, hogy a bölcs ember a számára egyfajta pragmatista lehetett, az, aki

„képes azt elérni, hogy minden egyes számukra káros dolog helyett hasznos dolgok *tűnjenek* ilyenek és *legyenek* ilyenek. S gondolatmenetünk szerint a szofista is, aki tanítványait képes így nevelni, bölcs, és méltán tarthat számot csinos fizetésre tanítványaitól. S így lehet az, hogy némelyek másoknál

¹³ Platón: *Theaitétosz*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2001, 152a-tól kezdődő rész, 29. o. skk. A kontextus a tudás definíciójának keresése. Az első válaszkísérlet szerint *a tudás érzékelés*; Platón ehhez veszi hozzá Hérakleitosz ontológiáját és Prótagorasz ismeretelméletét.

¹⁴ Uo. 167c, 53-54. o.

bölcsebbek, és mégsem vélekedik senki sem hamisan, s – akár tetszik, akár nem – te sem bújhatsz ki az alól, hogy magad légy a »mérték«”.¹⁵

A *Kritón* c. dialógusban Szókratész (i. e. 469-399), mikor barátja felajánlja a szökés lehetőségét, különféle érveket hoz fel a mellett, hogy miért marad. Először is, mert „nem az életet kell a legtöbbre becsülnünk, hanem a jó életet”,¹⁶ és mert a jogtalankodásra nem szabad jogtalankodással válaszolni, „gonoszt szenvedve gonosztettel felelni”.¹⁷ Szókratész ugyanis önként alávetette magát az athéni törvényeknek, melyeknek többek között saját életét és jellemének formálódását is köszönheti, s amelyekhez 70 éven át hű volt. Nem szavával, hanem tetteivel szerződött velük,¹⁸ magatartásával tetszését is kifejezte irányukban, s ez az elköteleződés nem változtatható kénye-kedve szerint. Szökésével saját eszméit árulná el, s nem kevésbé gyermekeit, barátait, tanítványait, egyáltalán bárkit, aki őt vagy a törvényeket tiszteli, s értesül a történésekről. Menekülés esetén a szomszéd városokban joggal tartanak ellenségnek, mint a „törvények megrontóját”.

Felszínes közelítéssel joggal vetődhetne fel itt a konformizmus vádja, ám Szókratész a lehető legautonómabb módon jár el: a polisz öntudatos polgáraként az a döntése, hogy aláveti magát még a törvénnyel visszaélők ítéletének is, belső morális tartás és egy erkölcsi életmű talaján születik (szinte szerződésként beszél róla). Pusztá élete sosem lehet fontosabb az igazságosságnál. Nem kényszerből választja hát a halált (amitől legendásan nem rettegett), hanem a saját maga által helyesnek tartott és egész élete során vezérfonalul szolgáló elvek teljességgel szabadon való követése által.

Ezt a gondolatot ismétli meg Platón a *Phaidón* c. dialógusban is – mely mű Szókratész utolsó néhány órájának állít szép, örök emléket –, témánk szempontjából alapvető módon. Az autonómia kérdése itt egy olyan kontextusban is felvetődik, mely végighúzódt az egész antik filozófián (és az isteni előrelátás, predestináció stb. terminusaiba áttranszformálódva a teljes kereszténységen), mint a logikai, természeti vagy épp episztemológiai szükségszerűség problematikája: ez pedig nem más, mint a korábban már megelölegezett *szabadság versus fátum* kérdésköre, mely utóbbi helyét később *Isten mindenre kiterjedő gondviselése* veszi át.

¹⁵ Uo. 167c-d. Platón persze az egész vizsgálódás végén arra a megállapításra jut, hogy a relativizmus mint olyan abszurd, és elveti a *homo mensura* tételt. Ám ez nem változtat azon a számunkra alapvetően fontos mozzanaton, hogy a prótagoraszi tételnek oly tárgyalását nyújtja, melyben a dolgok hasznosságát illető, esztétikai, erkölcsi stb. ítélet- és szabályalkotás radikálisan minden egyes individuum sajátjaként nyer értelmezést.

¹⁶ Platón: *Kritón*. In: *Platón összes művei* I., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984b, 48b, 454. o.

¹⁷ Uo. 49b-c, 456-457. o.

¹⁸ Uo. 50a-52d, 458 o. ssk.

1.3 Szabadság és fátum

Elsőként Leukipposz (i. e. 5. sz.) és Démokritosz (i. e. 460-?) filozófiájában találkozhatunk kétséget kizáróan a *szükségszerűség* releváns fogalmával. Filozófiájuk szerint a határtalan ürességben szétszóródott határtalan számú és alakú atom számtalan világot hoz létre, valamiféle, a mozgásaik összegződése révén létrejövő „örvény” révén, mely „a szükségszerűség folytán” következik be.¹⁹ Az örvény és az azt követő mozgások Arisztotelész számára „véletlenek”, lévén nincs semmiféle cél-okuk, ám az atomisták felfogásában szükségszerű mechanizmus. Leukipposz egyetlen fennmaradt töredéke a következőképp fogalmaz:

„Semmi sem történik hiába, hanem valamely értelemből kifolyólag és valamely szükségszerűség révén.”²⁰

Mind az örvény, mind a kozmoszt alkotó élőlények, tárgyak, kozmikus hárttyák, égitestek és események (vagyis valamennyi igen összetett atomkomplexum) az őket alkotó, bennük résztvevő atomok mechanikus ütközéseinek, egyesüléseinek és szétpattanásainak, továbbá súlyuknak, alakjaiknak, helyzetüknek és sajátos mozgásaiknak eredője.²¹ A formula, miszerint *minden szükségszerűség révén történik*, a determinizmus (és ezáltal a fátum-elmélet) első megfogalmazásának tekinthető.²² Mindebből az következik, hogy a kozmosz egy adott pillanatban fennálló állapotából elméletileg kikövetkeztethetjük, kiszámíthatjuk a következő állapot összes jellemzőjét. E magyarázattípus és okságfogalom később beépült a nyugati filozófiába és tudományos gondolkodásmódba, összhangban a nyugati ember racionális világmagyarázatra vonatkozó igen erőteljes igényével. (Még akkor is, ha Platón és Arisztotelész megközelítése – hasonlóan később Hegeléhez – erősen vitatott voltuk ellenére árnyaltabb elemzésekre adnak lehetőséget, illetve mindenképp utalni kell Hume igen frappáns kritikájára is alapvetőnek vélt okság-fogalmunk kapcsán).

E determinista oksági nézet részleges kritikájának is felfogható Platón *Phaidónja*, egy nem túl explicit, de mégis markánsnak tekinthető állásfoglalásként az autonómia (döntési

¹⁹ Vö. Kirk, Raven & Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002, 588. o. skk.

²⁰ B1, uo. 592. o., 1. lj.

²¹ Uo. 592-593. o.

²² Ugyanakkor megjegyzendő, hogy Anaximandrosz fennmaradt töredékében is előfordul a kifejezés hasonló értelmezési lehetőséggel, az egymással szemben jogtalankodó (vagyis a másik rovására túlsúlyba kerülő) ellentétes szubsztanciák jóvátételi kötelezettségének kontextusában, mely szintén „szükségszerűen” történik, „az Idő elrendelése szerint”, vö. uo. 183-185. o., s ezen elv feltehetően tudatos továbbgondolásában Hérakleitosznál: „az igazságosság viszály, és minden dolog viszály és szükségszerűség révén történik”, uo. 289-290. o.

szabadság) javára a determinizmus mindenhatóságával szemben.²³ A dialógus a lélek halhatatlanságának kérdéskörét járja körbe, s mielőtt Szókratész rátérne végső argumentumának tárgyalására, Kebész felvetései jóvoltából elbeszéli, hogyan firtatta maga is ifjúkorában a keletkezés és elenyészés okait, egyáltalán magát az okságot:

„Amikor pedig azt hallottam egyszer – egy könyvből olvasta fel, azt mondta: Anaxagoraszból, és idézte valaki –, hogy bizonynal az értelem mindennek az elrendezője és indítóoka, megörültem ennek az oknak, és azt gondoltam, valamiképpen jól van az, hogy az értelem mindennek az indítóoka, és úgy gondolkodtam: ha ez így van, akkor ez a rendező értelem rendez el mindent, és minden egyes dolgot oda tesz, ahol a legjobb helye van; [...]. Ám csodálatos reménységemtől, barátom, messzire ragadott az olvasmányom, mert előbbre haladva és olvasva látom, hogy ez a férfiú sem az értelemnek nem veszi semmi hasznát, sem másféle okokkal nem indokolja a dolgok elrendezését, hanem a légáramlatokat meg a mennyeket meg a vizeket okolja, meg sok más badarságot. És úgy tűnt nekem, olyanformán jár el, mint az az ember, aki azt mondja: Szókratész mindent, amit csinál, az értelmével csinál, de azután, amikor megpróbálja kifejtetni az okát minden egyes dolognak, amit csinálok, elsősorban azt fejt ki, hogy azért ülök itt, mert a testem csontokból és inakból van összetéve, és a csontok tömörek, és ízületek választják el őket egymástól, az inak pedig megfeszülhetnek és fellazulhatnak, és körülveszik a csontokat a hússal és a bőrrel együtt, ami mindezt összetartja; mivel tehát a csontok ízületeiken csüngnek, elernyedő és megfeszülő inaimnak a műve, hogy most képes vagyok meghajlítani tagjaimat, és ez az oka annak, hogy most itt ülök behajlított térdel; és a veletek folytatott beszélgetéssel kapcsolatban ugyanígy, más efféle okokat hozna fel, a hangokkal és légáramlatokkal és hallomásokkal és sok ezer más effélével indokolva, és közben épp az igazi okokat nem mondaná meg: hogy miután az athéniak jobbnak látták, ha elítélnék engem, én is jobbnak láttam, ha itt ülök, és igazságosabbnak, ha bevárom és alávetem magam a rám mért büntetésnek; mert, a kutyára mondom, azt hiszem, ezek az inak és ezek a csontok már rég valahol Megara táján járnának, vagy a boiótiaiak között, a legjobbról kialakult közfelfogástól indítva, ha nem tartottam volna igazságosabbnak és szebbnek, hogy ahelyett, hogy megszöknék és elfutnék, alávetem magam a város büntetésének, amit kiszabott rám. Tehát az efféléket okoknak nevezni felettébb fura dolog; bár ha valaki azt állítaná, hogy ha nem volna az enyém mindez, a csontok és az inak és minden más, amim van, akkor nem volnék képes megtenni, amit jónak látok – az is igazat mondana; de hogy ezek miatt teszem, amit teszek, és az értelmemmel teszem, nem pedig azért, mert a legjobbat választom: az ilyen gondolatmenet ugyancsak felületes és elhamarkodott lenne. Mert aki így okoskodik, nem látja a különbséget: hogy másvalami egy létező dolognak az oka, és másvalami az, ami nélkül ez az ok nem

²³ Epikurosz atomjainak híres „elhajlásra való hajlama” is széttöri egy teljesen determinált univerzum képét, hiszen nélküle nem létezhetne szabad akarat, csak a fátum „hajlíthatatlan szükségyszerűsége”, vö. *Menoikeusz-levél* 134, in: Bugár M. István és Lautner Péter (szerk.): *Sors és szabadság*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006., 61. o., továbbá a kezdetben állandó sebességgel egy irányba zuhanó atomoknak sem volna semmi okuk és lehetőségük ütközni egymással, ezáltal kozmosz sem jönne létre, vö. A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998., 55-57. ill. 80-85 o. Mindazonáltal a koncepció – Epikurosz más gondolataival együtt, mint pl. az istenekre vonatkozó nézetei vagy nem túl jóindulatúan interpretált hedonizmusa általában igen jelentős ellenszenv tárgyát képezte.

lehetne ok; és ezért az a benyomásom, hogy a legtöbb ember mintegy sötétben tapogatózva, másra használja valaminek a nevét, amikor ezt nevezi oknak.”²⁴

Vagyis más egy dolog szükséges feltétele (a fenti példában Szókratész csontjaink és inaink bizonyos fajta elrendeződése), és más a cselekvés elégséges és – egy valódi számadás szempontjából – alapvető oka, mely nem más, mint Szókratész *döntése* (a szövegben ezt a „jobbna látták” „jobbna láttam”, „ha nem tartottam volna igazságosabbnak”, „a legjobbat választom” formulák is alátámasztják). Ez a szöveghely rámutat arra a fontos összefüggésre, hogy amikor arra vagyunk kíváncsiak, hogy valaki valamit *miért* tesz, nem szimplán a fizikai tényállás leírására, hanem a cselekedet *indokára* vagyunk kíváncsiak, arra kérdezzük rá. Szókratész ülő pozíciójának *oka* csontjainak és inainak bizonyosfajta elrendeződése; ám *indoka* egészen más. Egy komplex tényállás, mely nem csupán természeti okokat tartalmaz, hanem indokok is társulnak hozzá, másképp viselkedik az egyszerű eseményekhez képest és nem redukálható a fenti módon. Visszatérve Platónra, racionalitás és szabadság fogalmai az antikvitásban szorosan összekapcsolódtak: az *értelem* az, amely képes a mérlegelő választásra, ő az az instanciánk, amely döntési szabadságunk hordozója.²⁵

Arisztotelész (i. e. 384-322) számára jogi, etikai és logikai kontextusban egyaránt jelentkezik a probléma. Lássuk először az első kettőt:

„Míthogy az erény az érzelmek és a cselekvések terén nyilvánul meg, s míthogy azzal szemben, amit saját akaratumk diktál: dicséretnek, illetve megrovásnak, azzal szemben pedig, ami akaratumk ellenére történik: megbocsátásnak s néha szánalomnak van helye, feltehetően szükséges az erény természetét vizsgáló emberek számára, hogy megkülönböztessék a saját akaratumkból következő történet attól, ami

²⁴ A híres, ám a történeti Szókratészről alkotott képünkkel – miszerint ő csak etikával foglalkozott – némileg ütköző ún. „természetfilozófiai betét”, Platón: *Phaidón*, in: *Platón összes művei I.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984c, 96a-99d, 1085. o. skk.

²⁵ Csak utalnék a *Phaidrosz* lélekfogathasonlatára, melyben a két lovat vezérelni igyekvő hajtó az észnek feleltethető meg (246b, 253c-e) és az *Állam* hasonló felfogására, mely szerint akkor uralkodik rend, szépség és igazságosság a lelken belül (ami természetesen előfeltétele annak, hogy ne szenvedélyből, indulatból, tudatlanságból stb. cselekedjünk), ha az egyes lélekrészek mind a maguk munkáját végzik. Vagyis a gondolkodó lélekrész irányít, az indulatos lélekrész alárendelődik és támogatja a vezetésben, a vágyakozó lélekrész pedig engedelmeskedik a másik kettő felügyelete alatt, „nehogy az úgynevezett testi gyönyöröktől eltelve, túlságosan nagygyá és erőssé legyen, s aztán még a maga munkáját se akarja végezni, sőt még azt is megkísérelje, hogy a többieket is leigázza és vezesse” (436a-445a, 271. o. skk.). Platón tripartit lélekfelfogásáról és számos utódánál árnyaltabb motívumrendszeréről, illetve koncepciója ellentmondásairól és érdekes problematikájáról ld. John M. Cooper nagyszerű írását: *Plato's Theory of Human Motivation*, in: Gail Fine (ed.): *Plato 2*. Oxford University Press, 2000, 668-688. Pesthy Monika pedig érdekes adalékkal szolgál arról, hogy az indulatos résznek vannak olyan speciális vágyai (a híres példa Leontiosz, Aglaión fia, aki hazafelé menet miközben borzadt tőle, vágyott is gyönyörködni a hóhér által kivégzettek holttesteinek látványában, vö. Platón 1984a, 440a, 283. o.) értelmezhetőek rabbinikus rossz hajlamként, belső csábítóként a kifejezés zsidó-keresztény értelmében, pontosabban ennek előzményeként. Ld. Pesthy Monika: *A csábítás teológiája*, Kairosz, Budapest, 2005, 45-46. és 109. o.

akarataink ellenére történik, de hasznos ez a megkülönböztetés a törvényhozók számára is, a kitüntetések és fenyítések kiszabása szempontjából.²⁶

Arisztotelész sokféle lehetőséget és vitatható esetet megvizsgál, tárgyalja szándékosság, tudatosság és felelősség kérdését, s végül – különféle „kevert” esetek alapos megfontolása után – arra a konklúzióra jut, hogy *tetteink végső soron rajtunk múlnak (eph'hémín)*, így erkölcsi értelemben mindenképp *felelősséggel* tartozunk értük, még ha teljes felelősség csak azokban az esetekben terhel is minket, amelyekben racionális megfontolóképességünk (*proairészisz*) aktusa is jelen volt, vagyis a *tudatos döntés* (tehát nem csupán pl. düh vagy valamely gyönyör kívánása motivált).²⁷ Ha pedig – a harmadik, logikai szempont felől vizsgálván a kérdést – tényleg autonómiával rendelkezünk, egy cselekvési alternatíva (pl. leülünk vagy sem) kimenetei lehetségesek kell legyenek, vagyis egyik sem lehet szükségszerű vagy lehetetlen.²⁸

1.4 Arisztotelész és a tengeri csata

Igazán izgalmassá a *Herméneutika* 9. fejezetében válik a kérdés, ahol Arisztotelész megkérdőjelezni látszik a kétértékűség elvét, vagyis azt, hogy minden kijelentő mondat vagy igaz, vagy hamis. Felveti, hogy ha egy jövőre vonatkozó kijelentés a jelenben bír igazságértékkel (tehát vagy igaz, vagy hamis), úgy logikai képtelenség, hogy amennyiben igaz, ne következzen be, illetve amennyiben hamis, hogy bekövetkezzen. Ez tökéletesen megfelel azon sztoikusok álláspontjának, akik szerint a világban a fátum, a vak szükségszerűség uralkodik, ugyanis ez alapján semmi sem esetlegesen vagy véletlenül

²⁶ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, Európa Kiadó, Budapest, 1997, III.1, 65. o.

²⁷ A *megfontolás*, avagy *tudatos döntés (proairészisz)* az a princípium, amely által az ember saját cselekedetének forrása lesz. (További, az akarat fogalmához kapcsolható fogalmak a *hekousziosz*: önkéntes, „belülről fakadó” és a *boulészisz*: egy kikerülhetetlen vágyakozás a jóra). Ugyanakkor érdemes Sir David Ross alapján megjegyezni, hogy Arisztotelész jóllehet osztotta a szabad akaratra vonatkozó közfelfogást, a problémát mégsem vizsgálta tüzetesen vagy tárgyalta teljességgel következetes módon. Az embert felelősnek tartotta erkölcsi állapotáért és azért, hogy mi látszik számára jónak, ám a szándékosság fogalmát az állatokra is fenntartotta, s úgy vélte, a kialakult jellem, melynek megfelelően cselekedni szoktunk, nem változtatható meg csak úgy az ember kénye-kedve szerint. A probléma tárgyalását ld. Sir David Ross: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996, különösen 255-261. o.

²⁸ Arisztotelész: *Metafizika*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992, Θ Könyv 3, 1046b29-nél kezdődő rész, 225-227. o.: „Lehetséges pedig az, amely nem lehetetlen, hogy megtörténjék, ha egyszer beáll annak tevékeny valósága, aminek lehetőségét neki tulajdonítjuk. Ha pl. valamilyen megvan az ülés lehetősége, és a körülmények is megengedik az ülést, akkor semmi lehetetlen se történik vele, ha egyszer éppen ül...” Arisztotelész itt a megaraikkal vitatkozik, akik szerint lehetőség és tevékeny valóság (megvalósulás) azonos.

következik be, hanem minden szükségszerű és eleve elrendelt.²⁹ A determinizmus e szélsőséges formáját Arisztotelész elveti. Lássuk, hogyan.

A fatalizmushoz elvezető érvelés egy lehetséges rekonstruálása a következő:

- (1) Vagy lesz holnap tengeri csata, vagy nem lesz holnap tengeri csata.

Ez ekvivalensnek látszik azzal, hogy

- (2) Vagy igaz a 'Holnap lesz tengeri csata' állítás, a negációja pedig hamis, vagy fordítva.
- (3) Ha most igaz, hogy holnap lesz tengeri csata, akkor erre a jelenhez kötött tényre vonatkoztatva szükségszerű, hogy holnap kell lennie tengeri csatának; és hasonlóképpen, ha most igaz, hogy holnap nem lesz tengeri csata, akkor erre a jelenhez kötött tényre vonatkoztatva szükségszerű, hogy holnap nem lehet tengeri csata.

(2)-ből és (3)-ból pedig adódik a konklúzió:

- (4) Ami holnap történni fog, az minden esetben már teljesen determinált, függetlenül bármitől, amit tehetünk, és így minden elhatározás hiábavaló.³⁰

Arisztotelész a következőképpen vezeti be a fatalista argumentumot:

„ha *minden* állítás vagy tagadás igaz vagy téves, akkor minden szükségszerűen van vagy szükségszerűen nincs. Mert ha egyik azt mondja, hogy lesz valami, másik pedig azt, hogy nem lesz az a valami, akkor világos, hogy e kijelentések egyike feltétlenül igaz, ha ti. minden állítás is vagy igaz, vagy téves. Mert mindkét eset nem állhat fenn egyszerre ilyen kijelentéseknél ... Tehát semmi sincs, és nem is lesz véletlenül meg esetlegesen, és semmi sem olyan, hogy vagy lesz, vagy nem lesz, hanem minden szükségszerűen, nem pedig esetlegesen van.”³¹

Ugyanakkor ösztönös intuíciónknak ellentmond, hogy egy jövőbeli esemény bekövetkeztét vagy elmaradását már most szükségszerűnek tartsuk (különösen a jelenben róla tett kijelentéseink alapján), hacsak nem vagyunk egy szélsőséges fátumelmélet vagy az isteni

²⁹ Ahogy Cicero szépen megfogalmazza: „akik az okok folytonos láncolatára hivatkoznak, azok a szabad akarattól megfosztott emberi elmét a végzet szükségszerűségével kötik gúzsba”, Cicero: *A végzetről*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 9.20, 20. o. A mögöttes érv talán az lehet, hogy ha az események másként játszódna le, mint ahogyan megtörténnek, úgy felborulna a lehető legtökéletesebb rend és harmónia. Mindazonáltal legszélső értelmezésben a fátum nem csupán minden egyes dolog és esemény be- és egymásra következését rendeli a szükségszerűség uralma alá (kauzális determinizmus), hanem mentális történéseinket is. Lelki és mentális életünk ez esetben csupán felszíni visszatükröződése, jelenségszintje lenne tökéletesen determinált természeti folyamatoknak, a döntési szabadság pusztá illúziójával (redukcionizmus). Ezzel szemben a kompatibilista álláspont összeegyeztethetőnek tartja az emberi szabadságot az események tökéletesen determinált folyásával (erre a későbbiekben több példát is hozok). Az itt tárgyalt arisztotelészi érvmenet mindazonáltal elsősorban logikai-nyelvi szinten közelít.

³⁰ Az érvmenet e rekonstruálását William & Martha Kneale könyvéből vettem át, vö. *A logika fejlődése*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1987, 55. o. Lehetséges eltérő módon is rekonstruálni, vö. pl. Borbély Gábor: *Civakodó angyalok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2008, 36. o. vagy Csiszter Kálmán: *Vesztésre áll-e a tengeri csata? Arisztotelész: Hermeneutika, 9. fejezet – rekonstrukció*, in: *Magyar Filozófiai szemle* 44, 1997, 25–43.

³¹ Arisztotelész: *Hermeneutika*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1994, 18a35-b7, 28-29. o.

elve elrendelés szigorú hívei. Filozófusunk szerint egy köpenyről is elképzelhető, hogy szét lesz vágva a jövőben, (ahogy a tengeri csatáról is, hogy megtörténik holnap), ami azt jelenti, hogy potenciálisan szét van vágva; ám lehet, hogy mielőtt szétválnánk, elnyűjük, s ezért mégsem lesz sohasem szétvágva – vagyis szétvágott mivolta esetleges (ahogy persze jövőbeni szét nem vágott volta is).³² Ezért elmondható, hogy

„ami van, az szükségszerűen van akkor, amikor van, és ami nincs, az szükségszerűen nincs, amikor nincs. Viszont nem szükségszerűen van minden, ami van, és nem szükségszerűen nincs minden, ami nincs. Mert nem ugyanaz az, hogy minden, ami van, szükségszerűen van, amikor van, meg hogy egyszerűen szükségszerűen van.”³³

Ugyanez érvényes a kiinduló példára is:

„Mert minden szükségszerűen van-vagy-nincs, és lesz-vagy-nem-lesz. Nem lehet azonban felosztani és azt mondani, hogy az egyik szükségszerű. Ezt úgy értem, hogy például holnap szükségszerűen lesz-vagy-nem-lesz tengeri csata; hogy azonban lesz holnap tengeri csata, az már nem szükségszerű, sem az, hogy nem lesz; az szükségszerű, hogy lesz-vagy-nem-lesz.”³⁴

A logika nyelvén megfogalmazva ez azt jelenti, hogy a szükségszerűség nem disztribuíható:

$$\Box(P \vee \sim P) \not\Rightarrow \Box P \vee \Box \sim P$$

Vagyis a „Holnap lesz vagy nem lesz tengeri csata” kijelentés szükségszerűen igaz (a kizárt harmadik elve miatt); ebből azonban nem következik, hogy a két lehetőség bármelyikének megvalósulása ne múlhatna annak nem szükségszerű, hanem éppenséggel esetleges mivoltán.

Arisztotelész többféle lehetőséget is felvet. Azokat elveti, melyek szerint mindkét ítélet lehetne egyaránt igaz vagy egyaránt hamis, de felveti például, hogy az egyik lehetne határozatlanul igaz, a másik határozatlanul téves, vagyis a jövő idejű állítások ez esetben egyfajta harmadik igazságértékkel, pl. a *bizonytalansággal* bírnak.³⁵ A standard értelmezés alapján Arisztotelész úgy oldja meg a problémát, hogy a jövőre vonatkozó egyedi kijelentések nem bírnak egyik igazságértékkel sem, vagyis *értékrésesek*. A Kneale házaspár – Czisster,

³² Vö. uo. 19a13-b22, 31. o.

³³ Uo. 19a23-27, 31. o.

³⁴ Uo. 19a28-30. „Mert azoknál a dolgoknál, amik nincsenek, de képesek lenni-vagy-nem-lenni [mint pl. a holnapi tengeri csata] – nem úgy van, mint azoknál, amelyek egyszerűen vannak”, 19a39-19b4, 32. o.

³⁵ Vö. uo. 19a23-24, 31. o.

Quine és mások által vitatott – tétele szerint Arisztotelész megpróbálja úgy állítani a kizárt harmadik törvényét (P, vagy nem-P, ahol P üres helyet jelöl, melyet kijelentő mondattal lehet kitölteni), hogy közben tagadja a kétértékűség elvét (minden állítás vagy igaz vagy hamis), s maga Arisztotelész is hibásan érvel a determinizmus kérdésében (ami sem az alapprobléma, sem Arisztotelész teljes logikai rendszere szempontjából igazából nem releváns), miközben épp ő maga leplezi le egy helyen a hiba forrását:

„Hiszen világos, hogy a dolgok akkor is úgy vannak, ha nincs az, hogy valaki állítja, valaki meg tagadja. Mert nem az állítás vagy tagadás révén lesz vagy nem lesz valami – s tízezer év múlva sem inkább, mint bármely időben.”³⁶

Vagyis a nyelv és a világ struktúrája nem feltétlenül azonos, és előbbi nem határozhatja meg az utóbbit. A máig tartó vitában mindazonáltal sokan megszólaltak, klasszikus szerzők, mint Khrüszipposz (ld. alább), Diodórosz Kronosz (aki szerint nincsenek soha meg nem valósuló lehetőségek; csak az lehetséges, ami előbb-utóbb meg is valósul), Aphrodisziászi Alexandrosz (ld. alább), de olyan modern interpretátorok is, mint D. Frede, J. Hintikka vagy Quine, s éppoly izgalmas adalékokat szolgáltatottak hozzá, mint a keresztény filozófia és teológia.³⁷

A kereszténységben úgy élt tovább a probléma, mint az isteni előretudás (mely számos szerzőnél nem csupán a dolgok előre történő ismeretét, hanem előre történő gondviselő elrendezését is magában foglalja) versus szabad akarat. Ugyanakkor Bugár M. István megjegyzi, már a legkorábbi időktől létezhetett egy teológiai megfogalmazása a fenti paradoxonnak, miszerint ha az isteni mindentudás kiterjed a jövőbeli eseményekre is, akkor megkérdőjeleződik a szabad választás a cselekvésemélet terén.³⁸ Értelmezésében a probléma a sztoikusoknál vált „akuttá”, s szorosan összekapcsolódott a rossz problematikájával is. Arra mindazonáltal

³⁶ Uo. 18a39-b2, 30. o., Arisztotelész két hibájának tárgyalását ld. Kneale & Kneale 1987, 57-61. o.

³⁷ Az arisztotelészi érv részletesebb és több kortárs értelmezőre kiterjedő elemzését ld. Borbély Gábor idézett könyvében, bő szakirodalommal (Borbély 2008, 36-41), illetve roppant érdekes megoldást nyújt Cziszter (1997). Huoranszki Ferenc *Modern metafizika* c. könyvének VIII. fejezetében, mely a *Szabad akarat* címet viseli, a probléma modern kezelésmódjáról, fogalmi elemzéséről olvashatunk (Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 283-311). E disszertáció keretein belül mindazonáltal úgy vélem fölösleges ennél jobban elmélyedni a probléma körüli vitákban és logikai értelmezésekben, célom csupán annyi volt, hogy bemutassak egy klasszikus és méltán híres problémát, amely történetileg mindenképp kapcsolódik az autonómia problematikájához. Boëthius és Ágoston kezelésmódja azonban sokkal fontosabb lesz jelen témánk szempontjából.

³⁸ Ld. a Bugár M. István & Lautner Péter szerkesztette *Sors és Szabadság* c. forrásszöveg-gyűjteményhez írt *Bevezetésében*, Kairosz Kiadó, 2006, 13-14. o. Ugyanitt hozzáteszi, hogy ha az eredeti paradoxon megarai eredetű, akkor Eukleidész, a megarai iskolaalapító Egy-Jó-Értelem istene feltehetően örökölte Anaxagorász Értelmének mindentudás attribútumát is, ez esetben pedig teljességgel egyértelmű a teológiai konnotáció. Mindehhez annyit tennék hozzá, hogy az isteni előretudásból származó szükségszerűség az ún. episztemológiai szükségszerűség, mely szélső esetben akár teljes teológiai determinizmus formáját is magára öltheti (vagyis minden történés, esemény és lelki aktus Isten előre tudása által szükségszerűen bekövetkezik, avagy még egy lépéssel tovább menve eleve minden elrendezett, általa meghatározott módon zajlik le).

felhívja a figyelmet egy érdekes konklúzióként, hogy nem csupán okságfogalmunkba, de szokványos igazságfogalmunkba is belekódoltnak látszik egyfajta determinizmus.³⁹

1.5 *További klasszikus szerzők fátumról és szabadságról*

Térjünk most vissza a vita fő áramához, hiszen filozófusaink nem csak a jövőre vonatkozó szinguláris kijelentések logikája terén csaptak össze autonómia vagy fátum híveiként, vagy kibékítőiként. A híres „tétlenségre és restségre kárhoyztató” érv például így hangzik:

„Ha az a végzeted, hogy kigyógyulsz ebből a betegségből, akkor akár orvoshoz fordulsz, akár nem, egészséges leszel. Ha viszont az a végzeted, hogy nem gyógyulsz ki ebből a betegségből, akkor nem gyógyulsz meg, akár fordulsz orvoshoz, akár nem; márpedig a kettő közül valamelyik a végzeted: semmi értelme nincs tehát annak, hogy orvoshoz fordulj.”⁴⁰

Khrüszipposz (i. e. 280-208), a sztoa harmadik generációs vezetője („aki nélkül nem lett volna sztoa”) az érvet cáfolni igyekezett: e szerint a dolgoknak kétféle fajtája van, egyszerűek és összetettek. Bizonyos egyszerű tények, pl. Szókratész halálának napja más tényezőktől függetlenül predeterminált, vagyis bármit is tesz vagy nem tesz, meghal. Más tényezők azonban csak más, hozzájuk tartozó tényekkel együttesen lesznek predetermináltak. Ha ugyanis pl. „így szól a végzet: Laiosztól születik majd Oidipusz, akkor nem mondhatjuk: akár együtt lesz Laiosz az asszonnyal, akár nem; ez a dolog ugyanis »összetett és közös végzettől elrendelt«.”⁴¹ Vagyis ahogy Laiosznak ahhoz, hogy tőle szülessen Oidipusz, együtt kell hálnia a feleségével (és tőle kell megfogannia is a gyermeknek), úgy a fenti tétlenségre kárhoyztató okfejtésben is van egy csúsztatás: nem csak a meggyógyulás, de az orvoshoz fordulás is a végzet körébe tartozik. Éppígy lottó ötöse sem lehet senkinek, ha nem lottózik vagy a nyertes szelvényhez nem jut hozzá valamely különös, a fátum által vezérelt eseménysorozat révén. Ugyanakkor Khrüszipposz nem csak a logikai, de a természeti determinizmust is vallotta. Úgy érvelt, hogy ha léteznének ok nélküli mozgások, nem lenne érvényes a kétértékűség elve a jövőre vonatkozó állításokra, vagy másképp fogalmazva, a „minden kijelentés vagy igaz, vagy hamis” premisszából – melyhez filozófusunk a fátum védelme érdekében igen erősen

³⁹ Bugár 2006, 13. o.

⁴⁰ Cicero 1992, 12.28-13.29, 26. o. A feltételezések szerint elképzelhető, hogy ennek az érvnek éppúgy a megarai dialektikusok a forrásai, mint a tengeri csata paradox problémájának.

⁴¹ Uo. 13.30, 27. o.

ragaszkodott – egyértelműen következik (logikai úton) a determinizmus.⁴² Ha ugyanis a fátum (*heimarmenē*) nem más, mint az oksági láncok szigorú zártsága (kauzális determinizmus), akkor a világ egy adott állapotát tökéletesen meghatározzák előző állapotai. Épp ezért Epikurosz „elhajlása” – melyet Khrüszipposz épp az elvetett ok nélküli mozgások eklatáns példájaként értelmezett – nem lehetséges.⁴³ Egy harmadik érve szerint jóslás sem létezhetne nélküle, ami viszont létezik, tehát a fátum is létezik. Nézete szerint ugyanis mivel minden előzetes okokból történik, minden a fátum szerint történik. Ugyanakkor az értelem, a mentális történések világa nem pusztá produktuma a természeti folyamatoknak (ez volna a démokritoszi redukcionizmus), hanem bizonyos mértékig független, önálló, bír az ítéletalkotás és elhatározás képességével: ebből adódik morális felelősségünk. Khrüszipposz e tétele mellett az okok fajtáinak megkülönböztetése révén érvel. E szerint egy cselekvésnek az alapjául szolgáló képzet (*phantasztia*), melyet valamely külső szituáció váltott ki bennünk, csupán közvetlen oka. Fő oka *elménk belső jóváhagyása (szünkatatheszisz)* lesz.

A sztoikus paradigmában minden a világot kormányzó értelem (*logosz*) szándékainak, elgondolásainak megfelelően történik, mely más aspektusból fátum, a „természetes és kényszerítő rend”. Ám az immanens *logosz* nem csupán a világ rendezett szerkezetét hozza létre, garantálja és tartja fenn annak dolgaival és eseményeivel együtt; e világhormányzó értelemnek a mi individuális értelemünk mintegy töredékei, ezért alapvető kapcsolat áll fenn a kozmikus események és az emberi gondolkodás között.⁴⁴ Gondolkodásunk és beszédünk révén (az érett ember vezérlő princípiuma, *hégemonikonja* a racionalitás) megérthetjük, megismerhetjük azt, ami összekapcsol a világgal, és ezáltal megszerezhetjük a kulcsot a dolgok igazi természetének megismeréséhez.⁴⁵ Ezért az események láncolata nem feltétlenül egy tökéletesen irracionális és velünk szembenálló vak sors eredménye, hanem mi is aktívan hozzájárulhatunk az oksági láncolatok teljességéhez:

„Ha egy gömbölyű követ eldobsz egy erősen lejtő síkon – mondja [Khrüszipposz], – te leszel ugyan indítóoka lefelé gördülésének, mégis aztán magától gördül sebesen tova, s már nem azért, mert te taszítod, hanem mert belső tulajdonsága és gördülékeny alakja így hozza magával. Ugyanígy a végzet rendje,

⁴² Uo. 10.21, 20-21. o.

⁴³ E gondolathoz, illetve Khrüszipposz és Karneádész vitájához ld. Long 1998, 134-137. o.

⁴⁴ A sztoikus iskola egyik legjellemzőbb vonása Zénóonnal kezdve, hogy az emberi és kozmikus természet a rész és egész viszonyában áll egymással, például jóval később Seneca is úgy fogalmaz, hogy az emberek Isten „részei” és „szövevényesei”, vö. Brad Inwood & Pierluigi Donini: *Stoic Ethics*, in: Keimpre Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield (ed.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, 676. o.

⁴⁵ E Héراكleitosztól eredeztethető gondolatról ld. Long 1998, 187-189. o. Megjegyzése szerint – ha egyes elemek át is alakultak vagy máshonnan származnak – pl. a sztoikus „logossal összhangban levő életvitel” (*homologúmenosz zén*) fogalma biztosan tőle származik.

törvénye és szükségszerű volta az, ami indítóokként szerepel, de elhatározásaink és érzületeink további lendületét és egész tevékenységünket kinek-kinek saját akarata és természetes hajlama kormányozza.”⁴⁶

Egyes értelmezések szerint a kozmikus logosz és saját értelmünk e kapcsolatából, utóbbi belső autonómiájából (a jóváhagyás képessége, mely cselekvéseink fő oka) nem következik valódi autonómia, csupán morális felelősség. Mivel természetünk meghatározza, hogy adott esetben milyen diszpozícióval, hogyan döntünk, részlegesen kauzálisan felelős az általunk hozott döntéshozatalban, ezért mondható, hogy „rajtunk múlnak”.⁴⁷ Ugyanakkor „a sztoikus bölcs, egy a legszigorúbb determinációnak alávetett univerzumban élve, a szabadságot csak abban találhatja meg, hogy saját akaratából elfogadja az egyetemes rendet.”⁴⁸

Cicero Khrüszipposz filozófiáját a szigorú fátumelmélet és autonómia nézete közé helyezi,⁴⁹ ám mint megjegyzi, „miközben a saját szavaival él, észrevétlenül olyan nehézségekbe bonyolódik, hogy akarata ellenére megerősíti a végzet szükségszerűségét.”⁵⁰ A következő idézet, a szekér mögé kötött autonóm kutya híres hasonlata jóllehet rendkívül érdekesen példázza azt a gondolatot, hogy míg az események rajtunk kívülálló tényezők, melyek nincsenek hatalmunkban, hanem tőlünk függetlenül folynak le, belső hozzáállásunk, vagyis e külső történések megélésének módja – hogy örömmel töltjük-e be sorsunkat, felhasználjuk-e valamire, például önmagunk tökéletesítésére, valami megtanulására vagy csak sodródunk és szenvedünk – csakis rajtunk áll, de jelzi, hogy a sztoikus fátumelmélet a legközelebb áll a legerősebb értelemben vett determinizmusához:

„egy kutya esetében, melyet egy szekér után kötnek, ha az követni akarja a szekeret, az húzza, ő pedig követi, s így autonómiáját a szükségszerűséggel együtt valósítja meg; ha azonban nem akarja követni, akkor bizony kényszerűen fogja követni – ugyanígy az emberek esetében: ha nem is akarják követni elrendelt sorsukat, akkor bizony kényszerűen töltik be azt.”⁵¹

⁴⁶ Aulus Gellius: *Attikai éjszakák* VII 2, in: Bugár & Lautner (szerk.) 2006, 74-76. o.

⁴⁷ Vö. R. J. Hankinson: *Determinism and indeterminism*, in: Keimpre Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield (ed.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, 533. o.

⁴⁸ Étienne Gilson: *A középkori filozófia szelleme*, Paulus Hungarus – Kairosz, 2000, 284. o.

⁴⁹ Hankinson a „soft” determinista jelzővel illeti, elhelyezvén a „hard” determinizmus és Epikurosz kauzális káosza között, ugyanakkor megjegyzi, hogy a jutalmazás és büntetés igazolása a sztoikusok determinista rendszerében problematikus, mert a „rajtunk múlik” általuk tartott értelme nem elég erős ahhoz, hogy elbírja a tettek erkölcsi kiértékelésének súlyát. Uo 537. o. skk.

⁵⁰ Cicero 1992, 17.39, 34. o.

⁵¹ Hippolütosz: *Refutatio* I 21, in: Bugár & Lautner 2006, 73. o. Hogy ez mennyire tekinthető autonómiának a szó igazi értelmében, nagy kérdés. Mindazonáltal nehéz ellenállni a kísértésnek, hogy itt ne valami ahhoz hasonlóat lássunk, amit a keleti tanítás a dharmikus és karmikus összefüggések örömteli vagy szenvedéssel és kényszerrel betöltött követéseként, a taoisták pedig a Taoval való együtt áramlásként vagy annak hiányaként fogalmazzanak meg (mely utóbbi persze csak az alany saját perspektívájából nézve keserű és kilátástalan küzdelem a sorssal, magasabb szinten éppúgy a mindenség áramlásának szerves és harmonikus része, mint a sztoikusnál).

Hankinson szerint a sztoikusok számára az ember valami olyasmivel bír, mint a spontaneitás hume-i szabadsága: azt nem tudjuk megválasztani, hogy a dolgok hogyan legyenek, de azt a szó egy erős értelmében igen, hogy tetszenek-e vagy sem. Ez pedig bizonyos értelemben hitelessé teszi az emberi választást, ugyanakkor okságilag el is választja a világ folyásától.⁵²

Karneádész (i.e. 214/213–129/128), az akadémiai szkepticizmus kiemelkedő képviselője mind a véletlenre vonatkozó epikureus tanítást, mind a sztoikus fátumelméletet bírálta. Megkülönböztette egymástól a már említett logikai, természeti és episztemológiai szükségszerűséget. Az első szerint minden esemény megelőző okok elkerülhetetlen terméke, a második szerint, ha egy esemény meg fog történni, már a jelenben is igaz az, hogy meg fog történni, a harmadik pedig azt fejezi ki, hogy ha tudott, hogy egy esemény meg fog történni, akkor nem képes nem megtörténni.⁵³ Karneádész úgy vélte, a logikai determinizmus nem ütközik az autonómiával, mert nem vonja maga után a természeti szükségszerűséget. Long elemzésében a jövőre vonatkozó kijelentéseket illető eredeti meglátása szerint ugyanis szimplán egy velük kapcsolatos logikai tény az, hogy ha az adott esemény (*E*) bekövetkezik, akkor a rá vonatkozó kijelentés már azt megelőzően is igaz volt. Ezért noha igaz az, hogy abból az állításból, hogy „Igaz, hogy *E* meg fog történni”, következik, hogy „*E*-nek meg kell történnie”, ám ez a „kell” logikai, nem vonatkozik semmiféle kauzális szükségszerűsége. Ami pedig az episztemológiai szükségszerűséget illeti, maga után vonja a természeti szükségszerűséget, amely ha mégsem áll fenn, a jövőre vonatkozó ismeret is hamis; ugyanis csak olyan eseményekre vonatkozóan lehet megbízható akár magának Apollónnak a jóslata, melyek bekövetkezésének okai „a mindenség természetében rejlenek.” Long szerint ugyanakkor nem világos, hogy egyáltalán vannak-e ilyenek.⁵⁴

A vita fátum és szabadság hívei, összeegyeztetni kísérői között talán soha véget nem érő. Aphrodisziázi Alexandrosz a Sztoával vitatkozva, Arisztotelészt értelmezve egy rendkívül radikális autonómia-fogalmat képviselt: e szerint „az, ami rajtunk múlik, az szabadságunk és önállóságunk jele, valamint azé, hogy urai vagyunk annak, hogy ugyanolyan körülmények között ellentéteket válasszunk és tegyünk” avagy „egyetlen eseményt sem idéz elő senki

⁵² Hankinson 1999, 540. o.

⁵³ Uo. 519. o.

⁵⁴ Long 1998, 136-137. o. és Cicero 1992, 14.32-33, 28-30. o. Hankinson elemzésében azonban mindkét, a különböző szükségszerűségekre vonatkozó fent tárgyalt meglátása hamis. Cicero mindazonáltal a következő, „velősen összefoglalt” érvet tulajdonítja Karneádésznek a szabad akarat kapcsán: „Ha előzetes okokból lesz minden, akkor a természeti összetartozás miatt egymással szoros összefüggésben következik be minden. Ha pedig ez így van, akkor mindent a szükségszerűség hoz létre; s ha ez igaz, akkor semmi sem áll a hatalmunkban; létezik azonban olyasmi, ami a hatalmunkban áll; ám ha minden a végzet révén lesz, akkor minden előzetes okokból lesz; ennél fogva nem igaz az, hogy minden, ami csak lesz, a végzet révén lesz” (14.31, 28-29. o.).

úgy, hogy egyúttal arra is képes lenne, hogy ezt ne tegye meg.”⁵⁵ Szerinte még az istenek, akik természetből fogva jók, vagyis nem tehetnek rosszat és a bölcsek, akik „kemény munkával, fáradozással és rengeteg verítéssel” megszerezték az erényt (mely révén már ők sem tehetnek rosszat) egyaránt szabadok maradnak ebben a radikális értelemben. Jóllehet az istenek jó természetükkel, a bölcs pedig jóvá lett lelki alkatával ellentétesen nem cselekedhet, azt mégis megválaszthatják, miként juttatják azt kifejezésre. Pl. Apollón megteheti, hogy jósol vagy nem jósol ugyanazon személynek, ahogy Aszklépiosz is, hogy segít vagy nem segít.⁵⁶

Természetesen létezik olyan felfogás, hogy noha autonóm módon használhatjuk döntési szabadságunkat, mégis a fátum uralkodik. Az ugyanis, hogy egy adott pillanatban több alternatíva áll előttünk, még nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy ezek végül ne ugyanahhoz a teljességgel predeterminált és elkerülhetetlen eredményhez vezessenek (e nézet szerint nem az események teljessége előre meghatározott, csupán egyfajta „rögzített csomópontokkal” megragadható alapstruktúra; hasonló felfogásokkal találkozhatunk a szanszkrit karma fogalmának értelmezései között is). Ez esetben is eleve elrendelt történésekhez jutunk, csupán eltérő utakon; a szabadság metafizikai értelemben éppoly irreleváns, ahogy akkor is, ha kizárólag a belső megélésre vonatkozik, és semmilyen módon nem befolyásolhatjuk a külső eseményeket vagy módosíthatjuk folyásukat, csupán az autonóm kutyához hasonlóan örömmel vagy szenvedéssel tölthetjük be teljességgel megváltoztathatatlan sorsunk. Ám ha belső fejlődésünk sem adhat semmit hozzá a későbbiekhez, sőt, maga is a fátum által elrendelt módon, annak a eseteként történik, csakugyan minden hiábavalónak tűnhet.⁵⁷

⁵⁵ Aphrodisziázi Alexandrosz: *Az uralkodókhoz a sorsról*. In: Bugár & Lautner (szerk.) 2006, 147–234, XIX.189.8, 179. o. és XX.190.24, 180-181. o.

⁵⁶ Uo. XXIX.199.25, 193. o. és XXXII.204.6, 199. o. skk.

⁵⁷ Érdemes szót ejteni a terminológiáról is. Bugár M. István rámutat, hogy a sztoikusok és Arisztotelész a „rajtunk múlik” (*eph'hémín*) megfogalmazást használták a probléma körülírására, Epikurosz ennek egy változatát: „miattunk” (*par'hémas*). Az első keresztény századok idején a választás szabadságának jelölésére egy új terminus nyert polgárjogot: az *autexousios*, mely Musonius Rufus és Epiktétosz műveiben bukkant fel először technikai használatban. (A fogalom jelzőként kifejezhetette a cselekvés akaratlagos, önkéntes voltát a kényszer hatása alatti cselekvéssel szembeállítva – hasonlóan a *hekousios*, *hekón* kifejezésekhez, melyeket Arisztotelész használt a *Nikomakhoszi etikában* –, valamint jelenthetett oly tettet, melynek véghezvitelét sem törvény, sem rendelet nem írta elő vagy szabályozta). Aphrodisziázi Alexandrosz és Plótinosz idején a kifejezés már egyértelműen kikristályosodott jelentésben, a filozófiai problémára vonatkozó szakkifejezésként szerepel. Az új fogalom megjelenésének két oka volt: egyrészt az autonómia problémája centrális kérdéssé vált, ezért már nem volt elegendő a korábbi kifejezésekkel történő körülírás, másrészt olyan cselekedetre utalt, ami nem egyszerűen nekünk tulajdonítható, hanem szuverén tetteként *kizárólag* rajtunk múlik. Az *autonómia* fogalmához hasonlóan – hasonlóan az *autexousios* terminus is társadalmi kontextusban volt használatos: e szerint „annak van hatalma (*exousia*) önmaga (*aoutou*) felett, aki nem fogoly, illetve nem rabszolga. A késő hellenisztikus, illetve császárkori milióban természetesen önmagának a szó szoros értelmében csak az uralkodó ura, aki egyszersmind a törvény (*nomos*) forrása is” (Bugár 2006, 16. o. skk.).

1.6 Dión Khrüszosztomosz – Zeusz, avagy a Természet törvénye

Ideje rátérnünk arra a filozófusra, akinél elsőként jelenik meg az autonómia modern, kanti értelméhez valami hasonló. Pruszai Dión (c. 45-115), avagy Dión Khrüszosztomosz (Aranyszájú Dión) vándorszónokként járta a világot, a „filozofikus élet” általi megváltást hirdetve. Noha nem volt hivatalosan tagja a sztoikus – és feltehetően semmilyen más – iskolának, a sztoikus Musonius Rufusnál tanult (kinek tanítványai között ott találjuk Epiktétoszt is). Gyakran tartották cinikusnak egyes nézetei és a miatt, hogy Diogenészt tekintette példának, tanításai elsősorban mégis sztoikus alapokon nyugszanak.

Nyolcvanadik beszédében, mely *A szabadságról* címet viseli,⁵⁸ kifejti, hogy az átlagpolgár nem szabad, hanem külső erők (mint pénz, hírnév és gyönyörök) szolgája. Azonban ha minden egyes ember rabszolga, a városállam politikai autonómiája semmit sem ér. Ezzel szemben a *filozófus* szabad és autonóm (αὐτονομος), abban a nagyon is Kantéhoz közelítő értelemben, hogy *önirányítja magát*, vagyis a *saját törvénye szerint él* (mind a szabadság, mind a saját törvények szerinti életmód igen nagyra becsült értéknek számított a görög városállamok számára). Külső autoritásoktól, aggodalmaktól, kísértésektől, kényszerektől és félelmektől mentesen. Később teszi hozzá, hogy az autonóm ember a „természeti törvény”-nek engedelmeskedik, vagyis „Zeusz előírásait” követi (mely az egyetlen igaz és autoritással bíró törvény), nem a tökéletlen földi törvényalkotóké. A városállam polgárai közül ugyanis – noha a szolgaság ezen állapotának fenntartásáért számtalan csatát vívtak már a szabadság nevében – senki sem vállalta még fel, hogy „saját személyes törvényét kövesse”; helyette Szolón, Drakón, Numa és Zaleukosz törvényeit követik.⁵⁹ Ezek azonban – legyenek mégoly nagy és híres törvényalkotók által politikailag autonóm városok számára alkotott törvények –, *rossz emberek számára készült rossz törvények*; hiszen például még a nagy Szolón sem azokat a törvényeket alkotta meg az athéniak számára, melyek szerint ő maga élt volna, hanem azokat a „kevésbé kielégítő” („rossz”) törvényeket, amelyekről úgy vélte, polgártársai elfogadják. Ily módon az aktuális törvények valójában nem az ő törvényeik.

Az emberek levethetnék nyakukból a „súlyos és törvénytelen szolgaság” jármát, megszabadulhatnak „makacs adamantin kötéseiktől”, ám „a törvényt, amely igaz, köt és nyilvánvaló, se nem látják, se nem teszik életük vezérlőjévé”.⁶⁰ Szemben a filozófussal.

⁵⁸ Dio Chrysostom: *On Freedom*. In: Dio Chrysostom V, *Discourses 61-80.*, Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1951., 313–329. Elemzésem során Cooper (2003) figyelemreméltó tanulmányát követem.

⁵⁹ Uo. 317. o.

⁶⁰ Uo. 319. o.

Cooper rámutat, hogy Dión beszéde elején többször használja úgy az autonómia fogalmát, hogy (egyelőre) nem hivatkozik Zeuszra, és nem magyarázza meg a természeti törvényhez kapcsolt természetét sem.⁶¹ A vándorszónok ugyanis arra épít, hogy mivel a fogalmat összekapcsolja a szabadság és szolgaság fogalmaival, e révén előhívja a sztoikus filozófia egyik ismert közkincsét, miszerint *csak a bölcs ember szabad, mindenki más bolond és szolga*. A sztoikus bölcs rendületlenül követi világos élettervét, sosem tesz semmit kényszerből vagy félelemből, úgy él, ahogyan akar, „a természetet követvén”. Szemben a többiekkel, akik a körülmények rabjai (legyen az fenyegetés, kényszer, a fájdalom elkerülése, pénzügyi veszteség, a gyönyör lehetősége vagy bármi más). A filozófus az, aki nem csupán szabad (vagyis akaratának megfelelően él), hanem autonóm is (azáltal, hogy a természet vagy Zeusz törvényeit követi, egyúttal saját törvényei szerint is él), bármilyen bizarrnak vagy szokatlannak tűnik is fel a közember szemében. Élete önirányított, a saját törvénye által vezérelt.

Cooper rámutat, hogy ami Dión találmánya, az a *politikai autonómiával szembeállított személyes autonómia*, lévén az előbbi nem teszi szabaddá a szó igazi értelmében a városállam polgárait. *Az autonómia egyetlen igaz formája a filozófiai szabadság*. Dión elsőként kapcsolta össze a filozófus szabadságáról alkotott standard sztoikus képet azon másik elgondolásukkal, hogy a filozófus (avagy bölcs) mindig a Természet / Zeusz törvényének engedelmeskedik.⁶²

Noha a sztoikusok valószínűleg sosem használták magát az autonómia terminust, a bölcs ember életét autonómnak vélték a dióni értelemben. A kulcs, hogy Zeusz, avagy a Természet (*phüszisz*) törvényei minden emberi lény törvénye is;⁶³ csakis az lehet autonóm, aki Zeusz törvényeinek, vagyis a sztoikus morálnak megfelelően él. Lássuk, hogyan is kell ezt érteni.⁶⁴

Zeusz, a „mesterien alkotó tűz” nem más, mint intelligens energia, egyetlen egyszerű racionális elme és természet, mely – mint már Khrüszipposz kapcsán volt róla szó – immanens gondviselő princípiumként megformálja, fenntartja, belülről élteti, növeszti,

⁶¹ Cooper 2003, 4-5. o.

⁶² Uo. 2003, 7. o.

⁶³ *Phüszisz* és *logosz* viszonyáról ld. Long 1998, 190-191. o. Míg a valamennyi dolgot vezérlő princípium értelmében a két fogalom ekvivalens egymással, ha azonban lebontjuk az egyes létezőkre és úgy tekintjük a kozmoszt, mindegyiknek megvan ugyan a maga vezérlő természete, de csak az embernek van – szemben a növényekkel és állatokkal – *értelmes* természete; csak mi rendelkezünk az értelemmel, mint természetes adottsággal. Ez jelenti az ember kitüntetettségét, ezért állhat fenn a sztoikus filozófiában a korábban már említett és a Dión által az autonómiára vonatkozóan kibontott összefüggés kozmikus világrénd és emberi természet között (ld. alább).

⁶⁴ A sztoikus filozófia releváns elemeinek itt csak egy nagyon vázlatos és rövid összefoglalására vállalkozhatom; Diónt és Cooper tanulmányának gondolatmenetét követem. Általában a sztoikus filozófiáról a mai napig jó összefoglaló a már többször említett *Hellenisztikus filozófia* sztoicizmus fejezete (in: Long 1998), a Keimpre Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld és Malcolm Schofield szerkesztette *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* megfelelő fejezetei (1999), illetve tömör, lényegre törő és világos ismertetést találhatunk pl. Kendeffy Gábortól a Boros Gábor szerkesztette nagy *Filozófiában* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007).

táplálja, mozgatja, összetartja és kormányozza a természeti világot, teljesen áthatva annak négy elemből álló anyagát. Egyszerű test, amely mindenüvé szétterjed, és noha a világot teljesen kitöltő anyagot mindenütt áthatja, ő maga nem anyagi. Mindenek értelmeként és alapjaként ő alkotja és tartja fenn a pneumát, az elemeket, a komplexebb anyagokat és végül az organikus testeket. Amikor megtörténik a világ végkifejlete, az *ekpürószisz* (amikor is kozmikus tűzben ég el az egész teremtés, lat. *konflagráció*), minden anyag reabszorbeálódik Zeusz elméjébe, hogy utána újrakezdődjön, s megismétlődjék az egész folyamat.⁶⁵

Ami fontos a mi szempontunkból, hogy két világciklus között Zeusz mindentudással bír minden egyes és minden fajta dologról, mindarról, ami történik és arról is, hogy mi miért történik. Nem más ő, mint „helyes értelem”, illetve „a mindenkben közös törvény”. Világvezérlő gondolatainak „rendezett sorozata” teremti, táplálja, növeszti, mozgatja, alterálja, tartja fenn és végül távolítja el a létezésből az egyes dolgokat és karakterisztikumait, beleértve a testünket is, de nem az elménket. Ily módon miközben hajunk növekedése és éhségérzetünk tökéletesen az ő irányítása alatt áll, akaratlagos válaszainkban, tetteinkben saját értelmünk gondolatai, indokai vezérelnek minket.⁶⁶ Zeusz ily módon egyfelől racionális lényként való létrehozásunkról és fenntartásunkról gondoskodik, másfelől – specifikusan akkor, amikor döntési helyzetben vagyunk – törvénye egy másodlagos, normatív értelemben is autoritatív a számunkra.⁶⁷

A sztoikusok rendszerében ugyanis csak az ember racionális, ám meg kell dolgoznia érte: gyermekként (amikor is még „állatszerű”, „nem racionális lény”) természetes ösztöneit követi nevelői irányítás alatt, s a világ közvetlen megtapasztalásából származnak a világ dolgainak előzetes fogalmai, továbbá olyan fogalmak, mint jó és rossz (szenzualista ismeretelmélet). Ezen előzetes fogalmak (*prolépszisz*) természetes fogalmak, mert úgy nyerjük őket, ahogy a tapasztalatunkban adódnak. Általános fogalmainkat (*ennoia*) már rendszerezés és tanulás révén. Onnantól kezdve, hogy elértük „az értelem korát”, vagyis elsajátítottuk ezt a fogalmi alapkészletet, már fogalmilag ragadjuk meg a dolgokat, vagyis vagy elfogadjuk egy benyomás egyezését egy fogalommal, vagy elvetjük, vagy pedig fel kell függesztenünk ítéletünket. A

⁶⁵ Arról, hogy az *örök visszatérés* pontosan hogyan történik – hogy a világciklusok során a kauzális determinizmus és periodikus tűzzé válás következtében vajon tökéletesen ugyanannak az eseménysorozatnak kell-e ismétlődnie soha véget nem érőn – vita folyt az iskolán belül. Később például az újplatonikus Ameliosz, Plótinosz tanítványa végtelen számú Formát tételezve elvetette az ismétlődő világkorszakok tanát, mert a lélek megszabadulása csak így lehet végleges, vö. R. T. Wallis: *Újplatonizmus*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002., 134. o.

⁶⁶ Cselekvéseink végrehajtásához persze Zeusz fenntartó működése is kell, hiszen pl. hiába akarunk járni, ha blokkolja izmainkat; ugyanakkor mivel gondolatai szigorúan rendezettek, úgy kormányoz, hogy az események a lehető legtökéletesebb rendben játszódjanak le; nem fog önkényesen és csak úgy csodaszerűen beavatkozni az események folyásába, vö. Cooper 2003, 21. o.

⁶⁷ Uo. 20. o.

benyomások nem rajtunk múlnak; ám hogy melyik benyomást (*phantasztia*) illetjük jóváhagyásunkkal (*szükatathesziisz*), illetve hogy pneumánk (és ennek részeként lelkünk vezérlő része)⁶⁸ milyen állapotban van, az már a mi felelősségünk.

Az igazság és hamisság ezen elfogadó-elvető tevékenységének fontos vezérlő szerepe és motivációs bázisa van: a racionális természet vágyja a jót, averzióval illeti a rosszat, s semleges, ha valami se nem jó, se nem rossz. A helyes, jó és homályos megítélésének pedig vannak bizonyos inherens standardjai, mint pl. a logika szabályai és a teljességgel evidens szenzoros benyomások (vagyis az ún. megragadó képzetek, melyek Zénón szerint „mintegy a hajunknál fogva megragadnak bennünket, hogy kikényszerítsék hozzájárulásunkat”).

Visszatérve a korábbi gondolatmenethez, a Zeusz / Természet törvényeivel való összhang kulcsa, hogy természetes fogalmaink alapverziói azoknak, melyekkel Zeusz megformálta a valóságot. Természetes fogalmaink előzetes készlete annak megfigyeléséből származik, hogy Zeusz hogyan irányítja a kozmoszt és hogyan vezérli a benne levő dolgokat.⁶⁹ A sztoikusok szerint ugyanis az emberi viselkedésről rendkívül fontos dolgokat tanulhatnak a természet, és leginkább a természet mint egész megfigyeléséből. Mivel a természet, egész lévén tökéletesebb nálunk (jellemzői a racionalitás, rendezettség és strukturált interdependencia), nekünk pedig célunk (*telos*) tökéletesíteni önmagunkat, a világ releváns sajátságait utánozva tehetjük ezt a leghatékonyabban.⁷⁰ Miután elértük az értelem korát, választhatunk: a jó választás, ha azokat a mintákat követjük, melyeket megfigyeltünk (és jóllehet értelmes mivolttal bírunk, racionális állatok vagyunk, ezért mi is egyfajta állati életet élünk).⁷¹ Tapasztalataink révén létrejön a preferált, megfelelő és követendő szabályok, értékek egy készlete, mint az egészség megőrzése, testedzés, életben maradás, a szülők, testvérek és barátok szeretete, lojalitás, szupportív szociális kapcsolatok mindazokkal, akikkel csak kapcsolatba kerülünk, intellektuális kapacitásunk általában vett fejlesztése, továbbá szülőföldünk szeretete, „önmagunk felismerése mind egy helyi, mind egy nagyobb emberi közösség részeként, melynek

⁶⁸ A pneuma eredendően tűz és levegő keveréke, lélegzet, dinamikus energia, amely mindent áthat; „feszültsége” révén összetartja az individuális testeket, és egy bizonyosfajta feszültségen élővé teszi az anyagot. Az emberi lélek e kozmoszt átható értelmes, meleg, eleven lehetne a része, mely ez esetben a testet hatja át (a klasszikus test-elme problematika sztoikus értelmezése). Az emberi pneuma központi része a szívben elhelyezkedő vezérlő lélekész, vö. Long 1998, 199-206. és 219-220. o.

⁶⁹ Ennek a gondolatkörnek részét képezi a rész és egész perspektívája, a megfelelő nevelés, a környezeti tényezők hatása stb., vö. Long 1998, 229-235. o.

⁷⁰ Brad Inwood & Pierluigi Donini 1999, 683. o.

⁷¹ Egy dolog természete „viselkedésének az a struktúrája és mintája, amit az egyetemes Természet rendelt el, mint olyat, ami az adott lény számára megfelelő, vagy mint ami érdekében áll” (uo. 241. o.). Az ember esetében a morális fejlődés és a polgári közösség alapja először szociális ösztöne, majd értelmének az a felismerése, hogy a közösségi élet és az erény a legfontosabb dolgok (uo. 243. o.), valamint pneumájának megfelelő állapota, hogy értelme „helyes értelem” legyen.

szükségei és érdekei ezáltal a sajátunkká is válnak”. Ezen értékeket követve életünk *kiegyensúlyozott és integrált, közösségi és produktív* lesz.⁷² Az ember az egyetlen olyan teremtmény, aki képes hozzájárulni a Természet ésszerűségéhez saját értelme révén, s ugyanakkor nem összhangban cselekedni a Természet akaratával. Ezáltal vagyunk morális cselekvők, ám Zeusz rendelkezése nem semleges: az értelmén túl „az erényre irányuló törekvést” és a „tudás csíráját” is belekódolta természetünkbe, ezért képesek lehetünk racionalitásunkat a megfelelő irányba terelni.⁷³ Legalapvetőbb célunk s egyben a jó, amelyre mind törekszünk, nem más, mint értelmünkben jól elrendezettnek lenni („helyes értelem”), s ha ezt megvalósítjuk, képesek is vagyunk összhangban cselekedni Zeusz akaratával, avagy összhangban élni a Természettel. Ez a kulcsa a racionális és erényes életnek.⁷⁴ Az, hogy az erény valami módon az emberi természetben gyökerezik, és az erényes viselkedés ezáltal természetes funkcióknak legalábbis része, közös pont a peripatetikus és platonista etikával.⁷⁵

Két dolgot tehetünk. Vagy Zeusz / a Természet törvénye szerint élve irányítjuk önmagunkat (mely törvény azáltal, hogy cselekvő ágensként felismerve vele és egyben saját természetünkkel is összhangban cselekszünk, a mi saját törvényünké válik a saját magunk számára), vagy pedig elvétjük mindezt, és szolgálak leszünk. Ilyenkor „félrevezetve, önkényesen és hiábavaló módon oly érdekeltségeket, vágyakat és egész életformákat alkotunk a magunk számára, melyek azután eluralkodnak *rajtunk* – amikor megtehetnénk, és meg is kell tennünk, hogy mi irányítsuk magunkat saját törvényünk által”.⁷⁶

Cooper értékelésében a sztoikusok Kant fontos előfutárai, ugyanakkor az autonómiáról vallott tanításuk megérdemli, hogy önmagáért tanulmányozzák. Ami közös bennük, az rögtön a terminus használata szigorúan a szó etimológiáját alapul véve. Továbbá a törvény belső forrása mindkettejükénél az ész, és az is közös, hogy a törvény képezi az erkölcs alapját.

⁷² Cooper 2003, 23. o. Ide tartozik a sztoikusok *oikeioszisz* („hozzám tartozik”)-elmélete: e szerint a természet bizonyos dolgokat mint „hozzánk tartozó”, „nekünk megfelelő”, „velünk rokon” létezőket ír elő a számunkra, melyek saját felépítésünk észlelésétől jártasságainkon és bölcsé válásunkon keresztül a kifejezés közösségi aspektusáig terjednek. Felölik valamennyi „természetnek megfelelő dolgot”, s a kifejezés a leggyakrabban a családtagokra és közeli barátokra vonatkozik, de ösztönös szeretetünk megfelelő erőfeszítéssel jóval távolabbi létezőkre is kiterjedhet.

⁷³ Long 1998, 233. o. Az erény létezéséhez szükség van vétekre is. A természet az embert racionális folyamatainak tudatos résztvevőjévé tette, ám a többség túl „ostoba” ahhoz, hogy felnőjön a feladathoz, a külső körülmények jórészt megakadályozzák a Természettel összhangban álló racionális diszpozíció kifejlődését (megfelelő és alapos neveléssel ez korrigálható); s mégis, „hitványsága” nem áll ellentétben a kozmosz végső céljaival, ha ezek „olyanok, hogy magukban foglalják egy szabadon választott, a kozmoszsal harmóniában álló életforma lehetőségét” (uo.)

⁷⁴ A jó lényegében elménk kondicionáltsága, működése, a Természettel összhangban levő racionális diszpozíció; a külső dolgok ebből a szempontból nem is igazán jók vagy rosszak, hanem sokkal inkább előnyben részesítendőek vagy elutasítandók. Mind törekedhetünk a számunkra legelőnyösebb dolgokra, ám ha a Természet másként rendel, azt kell elfogadnunk. Egy vállalkozás sikere a legkevésbé sem morális helyességének mérője.

⁷⁵ Vö. Brad Inwood & Pierluigi Donini 1999, 677. o.

⁷⁶ Cooper 2003, 25. o.

Ugyanakkor különbség, hogy – szemben a kanti modellel, ahol véges értelmek hoznak törvényt a maguk számára univerzális elveknek való megfelelés révén – a sztoikus törvény az univerzális értelem törvénye, mely konkrét direktívákkal is ellát minket. A kanti, lényegileg formális értelemmel szemben a sztoikus felfogás egy mély és szubsztanciális tudáson alapul, fogalmak egy teljes rendszerén a világról s benne helyünkről.

Egy súlyos problémára ugyanakkor Cooper felhívja a figyelmet, a döntési szabadság versus fátum már tárgyalt kérdését (Kantnál ennek analógiája, hogy vannak heteronóm módon élő emberek, akik miközben megcsúfolják az erkölcsi törvényt, mégis megtartják döntési szabadságukat és felelősségüket, ld. később). Megoldási javaslatában valójában nincs feszültség Zeusz gondviselése és döntési szabadságunk között (ennek részeként pedig a rossz léte sem mond ellent az egész tökéletességének):⁷⁷ a racionális rend Zeusz saját erejéből jön létre, ám mindnyájunknak minden pillanatban megengedi, hogy saját gondolatainkkal és cselekedeteinkkel hozzájáruljunk az ideák adott sorához. Még a legsúlyosabb hibáink sem tudják tönkretenni az egész szépségét és rendezett tökéletességét. Előre látja döntéseinket, így azokat kiegészítve tökéletes világharmóniát hoz létre, mely – az egész perspektívája felől nézve – mindig szép és jó. Felelősségünk tehát teljes, akár autonóm módon élünk, akár nem.

Az a tradíció, melyhez Dión filozófiája kapcsolódik, az ész törvényhozói funkciójának Hérakleitoszig visszavezethető antik tradíciója. A Zeuszban manifesztálódó és az Univerzumot kormányzó intellektuálisan megragadható princípium [logosz] nem csupán teremti, irányítja és kontrollálja a dolgokat, táplálja és fenntartja a világot, hanem az emberi törvények ősforrása is. *A vele, mint a dolgok rendjével való* – s ebbe a rendbe mi magunk is beletartozunk – *összhangban létezés az igazi autonóm szabadság.*

1.7 Boëthius megoldása

Noha kronológiailag és vallási háttere által nem itt következne, mégis úgy döntöttem, Boëthius (475-525) tárgyalását előre veszem filozófiai kapcsolódásai, tematikus szempontok és paradigmatiskeus kezelésmódja miatt. A tragikus sorsú római államférfi, költő és filozófus

⁷⁷ A rossz magyarázható valamely jó célra irányuló működés kísérőjeként, vagy lehet az egész perspektívájából nézve jó. Ide tartozik Khrüszipposznak pl. az emberi koponya törékenységéről alkotott gondolata is: e szerint azért alkotják finom és kicsiny csontok, hogy betölthesse funkcióját: „Nem jó, hogy a fej törékeny, ám a törékeny, de okos fő jobb az ostoba, kemény fejnél” (Long 1998, 216-217. o.). A kauzális magyarázatokban a sztoikusoknál a természet kettős funkcióval bír (leírás és értékelés): egyfelől magában foglalja azt, ahogy a dolgok vannak, de azt a módot is, ahogyan lenniük kell.

*Consolatio*ja⁷⁸ nem csupán a szépirodalom egyik legszebb, de a filozófia egyik legjelentősebb alapműve is. Élete – Szókratészéhez hasonlóan (akit a kereszténység olykor hajlamos Krisztus előképeként tekinteni) – az elveiben szilárd filozófus és a kegyetlen, nem értékalapú politikai gyakorlat feszültségét példázza (filozófusok és politika ütközése sajnos napjainkban sem ismeretlen jelenség), e műve pedig a sokat veszített, igazságtalanul s keservesen meggyötört, ám a filozófia igazságaiban végül megnyugvó lélek belső csendjét.

Röviden összefoglalva a mű elejét: miután Filozófia, egy tiszteletet parancsoló nőalak, „minden erények tanítója” elúzi a cellájában fekvő, bajain kesergő Boëthiust mérgeikkel gyöttrő költészeti múzsáit (e „színpadi cafkákat”), nekifog a férfiú gyógyításának. A kiindulópont, hogy a világot nem a merő véletlen, hanem Isten ésszerű kormányzása irányítja, illetve hogy mindazok a javak, melyek elvesztéséről Boëthius panaszkodik (hírnév, vagyon, méltóságok stb.), nem valódi javak. A szerencse, e csalárd s kettős arcú úrnő, aki állhatatosságát „épp a reá jellemző változékonyságban” őrzi meg (hiszen épp e változás a lényege: „ha megállapodik, már nem szerencse többé,”⁷⁹ nem vett és nem is vehet el semmit, ami csakugyan Boëthiusé lett volna. Apósa, felesége, nagyszerű fiai élnek, barátai vannak, az igazi boldogság pedig nem a látszólagos külső javakban, hanem belül van. Az élet valódi javai az erények; s „megbecsültté nem a méltóság teszi az erényeket, hanem az erényesség a méltóságokat”.⁸⁰ A balszerencse pedig sokszor többet ér a jószerencsénél, mivel az emberi „boldogság”-fajtáktól (vagyon, tisztségek, hatalom, dicsőség és élvezetek, melyek örök aggodás tárgyai, mástól kell elragadni vagy megalázkodást, veszélyeket rejt magában és valami mindig hiányzik) visszafordít a valódi dolgok, az igazi jó felé, melyek végső foglalata Isten, aki felé – lévén maga a Boldogság, az *egy* és a *jó* – minden dolog törekszik.

Ami most témánk szempontjából igazán érdekes, az az V. könyv. Itt, miután az is napvilágot lát, hogy Isten nem oka a rossznak, s a bűn a lélek betegsége, ezért a bűnös ember inkább szánni való, s az is elhangzik, hogy az isteni gondviselés kozmikus rendjében valójában nem létezik rossz⁸¹ –, felmerül a kérdés: *ha Istennek tökéletes tudása van minden egyedi létezőről, eseményről és tényállásról, nem veszélyeztet-e ez az akaratszabadságot?* Ha ugyanis Isten

⁷⁸ Boëthius: *A filozófia vigasztalása*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1979.

⁷⁹ Uo. 27. o.

⁸⁰ Uo. 41. o.

⁸¹ Az isteni hatalom szempontjából ugyanis, melynek műhelytitkait „embernek nincs megengedve ésszel felfognia s szóval kifejeznie”, a rossz is jó – pl. van akit helyes önismeretre vezet, van, aki a megpróbáltatások közepette erényesnek maradva ad példát, van, aki éppenséggel nagy vagyon birtokában tör kevésbé a bűnre vagy az elvesztésétől való félelméből javul meg, s sokszor egy még nagyobb gazemberrel való szembesülés javít meg gazembert. „Minden sors: jó sors ... akár kedvező, akár kedvezőtlen, a jók számára vagy jutalomként, vagy próbatételként jut osztályrészül, a rosszaknak pedig vagy büntetésül, vagy megjavulásuk eszközeként ... minden sors jó, mert vagy igazságos, vagy üdvös hatású”, uo. 116-122. o.

előre tud mindent („öröktől fogva előre tudta nemcsak azt, hogy mit fognak tenni, hanem még azt is, hogy mit fognak tervezni és akarni az emberek”) és tévedhetetlen, akkor mindaz, amit tud, szükségszerűen történik, vagyis nincs szabad akarat. Ha viszont szabad döntéseink jóvoltából a jövő nyitott, akkor Isten nem rendelkezik tévedhetetlen tudással, hanem csak valamiféle bizonytalan sejtelmet tulajdoníthatunk neki, ami pedig szentségtörés.⁸²

Az egész problémafelvetés és az V. könyv a véletlen fogalmának problematikájával indul. Boëthius elutasítja azt a felfogást, miszerint „ki nem számítható hatásra, minden okozati összefüggés nélkül létrejött eseményt” kellene értenünk rajta; Isten ugyanis „mindent szigorú rendben tart”, vagyis *semmiből nem lesz semmi*. Ha valami ok nélkül jönne létre, az bizonyos értelemben a semmiből keletkezne, ami nem lehetséges. A helyes felfogás a véletlenről, hogy „különböző okok összetalálkozásából származó, előre nem látott esemény, mely más célból végzett cselekvés közben merül fel.”⁸³ Az alap Arisztotelész: valahányszor meghatározott céllal teszünk valamit, s bizonyos okokból kifolyólag más következik be, akkor véletlenről beszélhetünk (pl. földművelés közben elásott aranyra bukkanunk, ami nem a megtaláló, és nem is a pénz elrejtőjének szándékától függött, hanem két oksági lánc összetalálkozása vezetett el a pénz megtalálásához: az egyik ember pont ott ásott, ahol a másik elrejtette az aranyat).⁸⁴ „Az okok összetalálkozása és egymásba torkollása pedig annak az elkerülhetetlen következetességgel érvényesülő rendnek a műve, mely rend az előrelátás forrásából eredve, mindennek kijelöli a maga helyét és idejét”. Ez esetben viszont felmerül a kérdés, hogy vajon „még az emberi szív is úgy rezdül, ahogy azt az elkerülhetetlen végzet megszabja?”⁸⁵

A kiindulópont tehát, hogy egyaránt létezik a tévedhetetlen isteni előrelátás és valódi akaratszabadság (hiszen „enélkül értelmes lényeket nem is lehetne elképzelni”), ám megsemmisíteni látszanak egymást. A megoldás kulcsa, hogy a tudás nem a megismerendő tárgy jellegén és természetén múlik, hanem a *megismerő* természetén és képességén.⁸⁶ Az ember hajlamos úgy vélni, hogy az isteni megismerés azonos módon látja a jövőt, mint ő maga, pedig ahogy pl. az érzékelés a gondolkodásnak, az emberi megismerés is alárendelt a tökéletes isteni megismerésnek, mely pedig „az egységes, határok közé nem zárt legfőbb tudás.”

⁸² Uo. 129. o. Boëthius célja tehát az isteni előrelátás és szabad akarat összeegyeztethető voltának bizonyítása. Nem segít a tétel megfordítása; vagyis hogy nem azért szükségszerű a jövőbeni események bekövetkezése, mert Isten előre látja őket, hanem az szükségszerű, hogy Isten mindent előre lásson, ami meg fog történni.

⁸³ Boëthius 1979, 127. o.

⁸⁴ Másik példa az adományozó és a hozzájárulást beszedő személy találkozása egy olyan helyen (pl. a piacon), ahová eredetileg más célból mentek. A véletlen ennyiben nem más, mint események egyfajta kapcsolatának neve, vö. Arisztotelész: *A természet*, L'Harmattan, Budapest, 2010, II.5, 196b33-197a8, 36. és 197b18-21, 38. o.

⁸⁵ Boëthius 1979, 127. o.

⁸⁶ A különböző megismerő fakultásokat és hierarchiájukat, melyben a magasabb rendű forma mindig magában foglalja az alacsonyabb rendűeket ld. uo. 137-138. o.

A titok nyitja az örökkévalóság mozzanata, egy alapvető distinkció: meg kell különböztetnünk egymástól *örökkévalóságot* és *határtalan életen át való létezést*. Isten természete szerint örökkévaló („a határok közé nem szorítható létezés teljességének egyszerre való és tökéletes birtoka”), ami azt jelenti, hogy Isten „határtalan létének teljességét egyszerre fogja fel s mondhatja magáénak”, vagyis – velünk s minden mással ellentétben – *örökkévaló jelenben* létezik. Egyetlen pillanatban ragad meg mindent, időbeli szukcesszivitás nélkül. Ezzel szemben a Platón világa csupán „véget nem érő”, vagyis jóllehet határtalan életen át létezik (nem volt időbeli kezdete, és nem lesz időbeli vége sem), alávetett az időbeliségnek, jövője még nem, múltja pedig már nem az övé. Isten azonban, akinek örökkévalóság és jelenidejűség egyaránt sajátja, osztatlan természete által megelőzi a világot, s annak határtalan életét, a „múlt és a jövő végtelen időtartamát” tudásában teljességgel, mint jelent öleli fel.⁸⁷ Mindaz tehát, amit Isten szemlél, a szemléletében egyidejű; ezért előrelátása nem is igazán a jövő „előre-ismerete”, hanem sokkal inkább a „sose szűnő jelen” ismerete. Az előrelátás ennyiben inkább „rálátás”, mivel Isten, „távol a lenti eseményektől, mintegy a dolgok csúcsáról lát rá mindenre”. „Azaz a dolgok természetét és sajátos mivoltát nem változtatja meg az isteni előretudás, hanem úgy látja őket jelenvalóan maga előtt, ahogy majd később az időben meg fognak valósulni”, s közben elméje egyetlen pillantásával el is különíti egymástól a szükségszerűt és nem szükségszerűt.⁸⁸

Marad azonban még egy leküzdendő nehézség: az, hogy valamire épp ránézünk, nem teszi szükségszerűvé azt, amit épp látunk (bár ettől még lehet szükségszerű saját természeténél fogva, például hogy felkel a Nap). Viszont amit Isten megtörténőnek lát, annak tökéletes előretudása miatt lehetetlen meg nem történnie, vagyis mégiscsak szükségszerű. Boëthius megoldása erre a szükségszerűség kétféle fogalmának megkülönböztetése. Isten tudására vonatkoztatva bármely jövőbeli esemény valóban szükségszerű, ám saját természete szempontjából „a legteljesebb mértékben kötetlen és független”. *Egyszerű* szükségszerűség az, ami a dolgok természetéből fakad, pl. hogy minden ember szükségképp halandó, és *feltételes* az, ami temporálisan relatív, vagyis arra az időpontra vonatkozik, amelyben az illető kontingens tényállás fennáll. Például ha tudom, hogy valaki sétál, ez semmiféle kényszert nem ró rá a szabad akaratából sétára indulóra, jóllehet a séta – amikor aktuálisan történik – már szükségszerű. A feltételes szükségszerűség nem vonja maga után az egyszerűt: vagyis ha épp sétálok, a sétám már szükségképp van, de mégsem sétálok szükségszerűen, amennyiben

⁸⁷ Uo. 143-144. o.

⁸⁸ Uo. 145. o.

mást is tehetnék helyette.⁸⁹ Az tehát, hogy Istennek tudása van kontingens eseményekről, maga után vonja, hogy szükségszerűen be is fognak következni, ám azt a legkevésbé sem implicálja, hogy maguk az események szükségszerűek volnának. E megoldás rímel az egyik korábbi sztoikus értelmezésre is: bizonyos dolgok és események szükségszerűen be fognak következni az isteni gondviselés és előre elrendelés jóvoltából, ám minden más esetben a mi szabad akaratunkból formálódik a jövő, mellyel mintegy kiegészítjük az egész kozmoszra kiterjedő oksági hálót, s mindez Isten elméjében mint örök jelenidejű tudás jelentkezik.⁹⁰

Az örök jelenidejűségből következően értelmetlen felvetés, hogy kijátszható-e az isteni előretudás, ugyanis ha változtatgatjuk is a véleményünket, nem íródik újra és újra felül. Isten tudása átfogja egyetlen pillanatba sűrítve az összes leendő szándékmódosításunkat, ezért e „mindent látó bíró” előre átfogja a teljes, végső szabad akaratú döntéseink eredőjeként formálódó jövőt,⁹¹ méghozzá autonómiánkkal teljességgel kompatibilis módon.

1.8 A sztoa szabadságfogalma Epiktétosz példáján keresztül

Epiktétosz (50-130) a császárkori sztoikus filozófia egyik legnagyobb hatású alakja, akinek sajátos színezetű sztoikus filozófiájában Szókratész példája éppoly alapvető helyet kap, mint néhány cinikus elem. Autonómiáról alkotott felfogása szintén paradigmaticusnak tekinthető. Láttuk, hogy autonómia és szabadság viszonya a sztoikusok igen érdekes felfogása szerint úgy alakul, hogy az autonómiával adottságként rendelkezünk, a szabadság (*eleutheria*) viszont megvalósítandó cél, ennyiben normatív fogalom. Nem más ez a szabadság, mint a

⁸⁹ Uo. 146. o. Érdemes itt újra visszautalni Arisztotelész megoldására (vö. *Herméneutika*, 19a23-27, 31. o.). Arisztotelész egyébként a *Nikomakhoszi etikában* megjegyzi, hogy „az elhatározás tárgya nem lehet olyasmi, ami már megtörtént ... ami megtörtént, az nem válhat meg nem történtté; ezért jól mondja Agathón, hogy »az egyetlen dolog, amire még az istennek sincs hatalma: meg nem történtté tenni azt, ami egyszer már végbement«”. Arisztotelész 1997, 1139b9-11, 190. o. Ugyanakkor logikai megközelítésben, a *Herméneutikához* írott kommentárjában Boëthius nem-standard igazságértékek bevezetését választja megoldásként: e szerint a jövőre vonatkozó valamely kijelentés és tagadása közül egyiknek sem kell határozottan (*definite*) igaznak lennie, bár a diszjunkciójuk igaz (vö. Kneale & Kneale 1987, 188. o.)

⁹⁰ A fátum az isteni gondviselés függvénye, és a változékony dolgok természetes okságnak alávetett birodalmában történő megnyilvánulása. Boëthius még korábban, a IV. könyvben kifejti, hogy a változatlan és oszthatatlan isteni elme állandósága szabja meg minden változás okait, rendjét és módozatait, mely időbeli sorrendben fog kibontakozni az emberi lények, vagyis a mi számunkra. Az isteni értelem felől nézve ez *előrelátás* (felöleli az egész mindenséget, „minden megtörténendő dolognak változatlan és oszthatatlan foglalata, „sűrítőménye”), a világ jelenségei felől pedig *végzet*. (Ahogy a mesterember kigondolja az elkészítendő tárgyat, majd amit egyszerre és egyetlen pillanatban képzett, időbeli egymásutánosságban formázza meg, úgy működik Isten is; a végzet „mindannak, amit az isteni oszthatatlanság megtörténni rendelt, változó láncolata és időbeli egymásutánja”). Minden, ami a végzet hatókörébe tartozik, alá van vetve az isteni előrelátásnak, ám nem mindenen uralkodik a végzet, amit Isten előre lát, vö. 112-113. o.

⁹¹ Uo. 147-148. o.

Dión kapcsán már említett sztoikus bölcs életprogramjának célja, miszerint az ember sem külső körülményeknek (kényszer, gyönyör lehetősége stb.), sem belső szenvedélyeinek nem rabja. A sztoikus morált követve viszont a szó legerősebb értelmében válunk valóban autonómmá: e megvalósult szabadság nélkül tehát mégsem beszélhetünk igazi autonómiáról.

Ezt az életprogramot pedig legkifejezőbben Epiktétosz gyakorlati tanácsokban bővelkedő és néhány radikális példával illusztrált *Kézikönyvecskéje* tartalmazza. A kiindulópont szerint

„Bizonyos dolgok hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek. Tőlünk függ a véleményünk, az ösztönös vágyunk, a törekvésünk és ellenszenvünk, egyszóval mindaz, amit egyedül alkotunk meg. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk és a tisztségeink, tehát mindaz, amit nem egyedül hozunk létre.”⁹²

Előbbiek természetüknél fogva szabadok, semmi sem akadályozza vagy köti őket, utóbbiak viszont másoktól függenek, tökéletesen kiszolgáltatottak a fátumnak, avagy Boëthius alapján Fortuna kénye-kedvének. Minden probléma forrása az, ha a sajátjainknak tekintjük őket, mert előbb-utóbb akadályokba ütközünk, elveszítünk dolgokat és személyeket, pl. egy szerettünket, házunkat vagy a hírnevünket, s ezért bánkódni fogunk, szenvedni, haragudni, káromolni más embereket és az isteneket. Azonban ha csak azt tartjuk a magunkénak, ami ténylegesen a miénk, kizárólag rajtunk áll, sohasem leszünk a *kényszer* hatalmában. Ez lesz a külvilág dolgaitól való teljes függetlenség értelmében vett szabadság állapota.

A cél tehát elménk egyfajta kondicionáltsága, gyakorlás, önfejlesztés révén: ha kellemetlen képzet merül fel, tekintsük csupán annak, ami, s ha megvizsgálván valami olyanra vonatkozik, ami nem áll hatalmunkban, jegyezzük meg: „Semmi közöm hozzá!” Aki olyan dolgokra törekszik, melyek nem állnak hatalmában – testi szépség, vagyon, cím, rang, hírnév, hatalom – szükségképp szerencsétlen lesz, mert ha nem is veszi el őket, folytonos félelemben kell élnie e dolgok elvesztésétől, függőségben e javak szolgájaként. A lelki nyugalomért bizonyos dolgokról le kell mondani, más javak megszerzését elhalasztani, nem aggodalmaskodni, nem bosszankodni, nem akarni, hogy szeretteink örökké éljenek, hogy a boldog pillanatok örökké tartsanak, s elfogadni akár a szegénységet, betegséget, halált, ha a sors ezeket juttatja. Javainkat úgy kell tekintenünk, mint a másét, „mint az utasok a fogadót.”⁹³ Mert valójában semmit sem veszítünk el – legyen az értéktárgy, birtok vagy ember –, csupán visszaadjuk.

⁹² Epiktétosz *Kézikönyvecskéje*, vagyis *a stoikus bölcs breviáriuma*, Móra Kiadó, Budapest, 1991, I, 11. o.

⁹³ Uo. XI, 18. o.

„Ha szeretsz egy tálat, mondd azt hogy tálat szeretsz. Így, ha el is törik, nem fogsz háborogni. Ha a gyermeked vagy a feleséged szereted, mondd azt, hogy csak egy embert szeretsz. Így ha meghal, nem fogsz háborogni.”⁹⁴

Túl azon, hogy ez pszichológiai konstitúcióból kifolyólag sem igen kivitelezhető (vö. kötődéelméletek, gyászmunka stb.), talán a sztoikusok leghidegebb s legracionálisabb gondolata, melyet Epiktétoszról tartott előadáson a hallgatóság egy része is a legnagyobb idegenkedéssel szokott első hallásra elutasítani.⁹⁵ Ugyanakkor fontos, hogy a sztoikus bölcs nem teljesen érzéketlen; célja az *apatheia* állapotának tökéletes megvalósítása, vagyis a túlzott, irracionális (és ily módon definiálva nem is mérsékelhető) szenvedélyektől való mentesség. Ennek lényege pedig egyáltalán nem a teljes szenvtelenség, hanem az, hogy az alany diszpozícióját „jó emocionális állapotok” jellemezzék, mint a jóakarát, öröm és óvatosság. Az ily módon létező bölcs „jót akar embertársainak, örvend az erényes tetteknek, a nyugodt életnek és a jó lelkiismeretnek, ésszerű óvatossággal elkerül bizonyos dolgokat”.⁹⁶ Epiktétosznak a kognitív pszichológia által is sokat méltatott alaptétele a következő:

„Nem a tények zavarják az embereket, hanem a tényekről alkotott vélemények.”⁹⁷

Az egyetlen dolog, ami ténylegesen a miénk, az *saját képzeink használata (khrészisz phantaszió)*. Ez az egyetlen mozzanat, amely felett korlátlan hatalmunk van. Önmagunk edzése szükséges, mert meg kell tanulnunk elérni, hogy képzeink ne ragadjanak magukkal (ez az autonómiánk ellen ható erő), törekvéseink teljességgel kiküszöböltek legyenek, s

⁹⁴ Uo. III, 14. o.

⁹⁵ Hogy az egész, a Természet által gondviselt mindenség perspektívájából minden szörnyűség és rossz végső soron jó, sztoikus közhely. Ám mivel nem ismerhetjük a kozmosz összes tényállását, vakon kell hinnünk sok mindenben. „Ez az optimista magatartás a természeti eseményekkel szemben, legyenek azok bármilyen rettenetesek, a sztoicizmus legkevésbé rokonszenves vonásai közé tartozik” – írja A. A. Long, s joggal jegyzi meg: – „még a legnagyobb sztoikus munkákban, Epiktétosz és Marcus Aurelius műveiben is, fagy és érzéketlenség sugárzik a sztoikus hitről abban, hogy végül minden jóra fordul. A görög filozófusok közül csupán ők voltak azok, akik megpróbálták mindenre ésszerű indokot találni”, Long 1998, 217-218. o. Hogy ellenben ne jelentéktelenítsük a rész perspektíváját sem, a magam részéről ajánlanék egy fogalmi distinkciót: az egyéni szörnyűségek, semleges történések és jók kozmikus eredőjét épp a kifejezés pozitív konnotációi miatt inkább hívnám kozmikus *egyensúly*nak, mintsem kozmikus *harmóniának*.

⁹⁶ Vö. Long 1998, 262-263. o. Ugyanakkor itt ismét párhuzam vonható a keleti tanítással. Míg a sztoikus bölcs célja az *apatheia* állapotának tökéletes megvalósítása, addig a keleti mester úgy hagyja átfolylni magán akár a legintenzívebb érzelmeket is, hogy nem ragad beléjük. Pl. számos taoista történetet ismerhetünk arról, hogy a feldühített harcművész mester hogyan vágja le egy szemvillantás alatt ellenfeleit, hogy máris az elme tökéletes békéjében teázák tovább. Értelmezésében mindkét tradíció, s nem is oly radikálisan különböző módon a mindenséggel való összhangban áramlás, elengedés és nem kötődés pszichológiáját dolgozta ki filozófiai-vallási rendszerré. A záró részben még visszatérek erre a gondolatra.

⁹⁷ Epiktétosz 1991, V, 15. o. Az idézet azzal a gondolattal folytatódik, hogy pl. a halál is az élet teljességgel természetes része: A halálban például nincsen semmi szörnyű; ha szörnyű volna, Szókratésznek is úgy tűnt volna, hogy azonban a halálról úgy vélekednek, hogy szörnyű, maga ez a tény szörnyű.” Mert – mint a mű zárómondataként megjegyzi –, „Anütosz és Melétosz megölhetnek, de ártani nem tudnak nekem” (LIII, 51. o.).

ellenszenvünk is csupán azokra a dolgokra korlátozódjék, melyeken tudunk változtatni. Mindazokat a dolgokat, amelyek nem állnak hatalmunkban, sem jónak, sem rossznak nem szabad tartanunk. A *Kézikönyvecske* legnagyobb része gyakorlati tanácsok gyűjteménye. Néhány példa. Szép fiú vagy lány megpillantásakor gyakoroljuk az önmegtartóztatást, fáradtság esetén a kitartást, szidalom esetén a béketűrést stb.⁹⁸ Ha kifelé akarunk tetszeni másoknak, belső egyensúlyunk éppúgy összeomlik, mint ha semmirekellőnek gondoljuk magunkat. Aki lova szépségével vagy Khrüszipposz filozófiájának értésével dicsekszik, idegen tollakkal ékíti magát, hiszen lova kiválósága vagy Khrüszipposz homályos megfogalmazásai nélkül nem volna senki.⁹⁹ Ki kell tűznünk magunk elé egy jellemet és példaképet. Jóshoz a legtöbb esetben fölösleges fordulnunk, mert bárhogy is alakul a helyzet, a mi feladatunk a helytállás és minden élethelyzetben szépen cselekedni.¹⁰⁰ Ugyanígy, ha meglopnak vagy igazságtalanság ér valaki részéről, sose azt nézzük, ők mit tettek velünk, hanem hogy a mi magatartásunk a természetnek megfelelő legyen.

„Hiszen más nem árthat neked, ha te nem akarod. Csak akkor szenvedsz kárt, amikor azt hiszed, hogy másvalaki árt neked.”¹⁰¹

Mindenben legyünk mértéktartóak és illendők, önértékelésünket ne tegyük függővé mások véleményétől. Erőnket meghaladó szerepet ne vállaljunk el, az dupla kudarc: azt is elszalasztjuk, amit be tudtunk volna tölteni. Ne foglalkozzunk állandóan a testünkkel, mert a *szellem* tökéletesítése a cél.¹⁰² S ha valaki jajgat gyászában, felé fordulhatunk empátiával (mint távolságtartó hideg érzelemmel), de az a gondolat soha nem sodorhat magával, hogy a külső tények okozták baját: mindig tudnunk kell, hogy attól a *véleménytől* szenved, melyet ő maga alkotott a halálesetről. Ha a helyzet megkívánja, akár együtt is jajgathatunk a gyászolóval, de egyvalamire rettentően vigyáznunk kell: *belülről* sosem szabad jajgatnunk.¹⁰³ És mindenek előtt türelmet kell tanulnunk, sosem szabad sürgetnünk a sorsot:

„Az életben úgy kell viselkedni, mint a lakomán: körülhordoznak egy tálat, – éppen hozzád ér, – nyújtsd ki a kezed és szerényen vegyél belőle. Ha elmegy melletted, ne állítsd meg! Ha meg nem jön, ne fürkészs utána sóvár tekintettel, hanem várj türelemmel, amíg hozzád ér!”¹⁰⁴

⁹⁸ Uo. X, 17. o.

⁹⁹ Uo. VI. 16. o. és II, 47. o.

¹⁰⁰ Uo. XXXII, 34. o. skk.

¹⁰¹ Uo. XXX, 32. o.

¹⁰² Uo. XLI, 43. o.

¹⁰³ Uo. XVI. 21. o.

¹⁰⁴ Uo. XV, 20. o.

S ebből adódik a klasszikus sztoikus alapelv:

„Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogy te szeretnéd. Inkább a kívánságaidat szabd hozzá az események alakulásához, meglátod, nyugodt lesz életed folyása.”¹⁰⁵

Ugyanitt Epiktétosz megjegyzi, hogy a betegség a testet, a sántaság a lábat bénítja meg – „minden csak valami mást akadályozhat, téged [a szabad elhatározásodat] nem”. Ám nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy mind csak színészek vagyunk

„egy olyan drámában, amelyet a betanítója akar: ha rövidre szabja szereped, rövid ideig, ha hosszúra, sokáig játszol. Ha a koldus szerepét osztja rád, azt is a természethez hűen alakítsd. Éppenúgy cselekedj, ha nyomorék, uralkodó vagy polgár szerepét osztja rád, mert a te kötelességed az, hogy a rád bízott szerepet szépen eljátszd; a szerep kiválasztása másra tartozik.”¹⁰⁶

A legmélyebb szinten a között kell választanunk, hogy a *filozófus* vagy a *közönséges ember élete* mellett döntünk-e. Míg a filozófus nem függ a hatalmában nem álló dolgoktól és nem is számol velük, hiszen „minden hasznot vagy kárt önmagából vár”, a „mindennapi ember álláspontja és jellemző vonása az, hogy sohasem önmagából vár hasznot vagy kárt, hanem a külső dolgoktól”.¹⁰⁷ S a filozófus ismérve, hogy nem fecseg elveiről, hanem azok szerint él, cselekszik. Az igazi belső szabadsághoz egyetlen út vezet: elménk megfelelő kondicionálása révén helyes viszonyrendszer kialakítása a világ dolgaival. Ha pedig eredendő autonómiánkkal helyesen éltünk, a Természet / természetünk által előírt elveknek megfelelően, valódi autonómia lesz osztályrészünk.

¹⁰⁵ Uo. VIII, 17. o.

¹⁰⁶ Uo. XVII, 21. o.

¹⁰⁷ Uo. XLVIII, 46. o.

2. FEJEZET

KÉT ÚT, KÉT LÉLEK – KORAI ZSIDÓ ÉS KERESZTÉNY FELFOGÁSOK

2.1 *A két út tana*

Az Ószövetségben még csupán nyomai vannak annak a gondolatnak, hogy a kísértés és a rossz nem Istentől származik, hanem a Sátántól, ám az intertestamentális korban általánossá válik ez utóbbi nézet. Görög hatásra tendenciává válik a zsidóságon belül is a lélek belső folyamatai, szétszakítottsága, maga elleni küzdelme fölötti elmélkedés (mely saját lelki folyamatok feletti önreflexiónak Ágoston lesz majd igazi s eredeti művelője), s melynek eredményeképp a rossz forrása részben az ember bensejébe kerül, mint irracionális vágyak, szenvedélyek, alantasabb lélekrész(ek).¹⁰⁸

Az egyén autonómiáját, szabad választási lehetőségét illető probléma a hellenisztikus zsidó gondolkodásban leginkább úgy bukkan fel, mint a két út tana, mely szerint Isten

„két szellemet helyezett eléje, hogy azokban járjon, eljövételének idejéig. Ezek: az igazság szelleme és a gonoszságé. A Fény forrásából származnak az igazság nemzedékei és a sötétség forrásából a gonoszság nemzedékei. A fények fejedelmének kezében van az uralom az igazságosság összes fia fölött, ők a Fény útján járnak, és a Sötétség angyalának kezében van minden uralom a gonoszság fiai fölött, ők a Sötétség útjain járnak. A Sötétség Angyala okozza az Igazságosság minden fiának eltévelyedését, és minden bűnük, aljasságuk, vétkük és lázadó cselekedetük az ő uralma történik Isten titkainak megfelelően, egészen az általa megszabott időig.”¹⁰⁹

A Qumráni írásokban¹¹⁰ két egymással szemben álló angyal, egy jó és egy rossz jelenik meg, s a földi lét lényege kettejük állandó küzdelme mind a világban, mind az egyes ember lelkén belül. A nagyon erős dualizmus feltehetően iráni hatásról tanúskodik, ugyanakkor fontos, hogy szigorú monoteizmusnak alárendelt dualizmusról van szó. Ám a két út tana már Mózes

¹⁰⁸ Ld. Pesthy Monika Platón kapcsán már említett művében (2005). Az intertestamentális írások alatt lényegében az ószövetségi pszeudoepigráfiákat és a qumráni írásokat értik. A világban levő rossznak eredendően két tradíciója van e szövegekben: származhat a paradicsomi bűnbeesésből, továbbá egy másik hagyomány szerint a Virrasztók bukásának köszönhető.

¹⁰⁹ Részlet a *Közösségi szabályzatból* (1QS), Pesthy Monika fordításában. A két út tanának részletes elemző ismertetését ld. Pesthy 2005, 47. o. skk. és Kendeffy Gábor: *Mire jó a rossz?* Kairosz Kiadó, Budapest, 2006., 39. o. skk.

¹¹⁰ Megjegyzendő, hogy a közösségen belül – mely feltehetően a több antik forrás által is esszénusoknak nevezett közösség – több hagyomány is létezett, melyek eltérően gondolkodtak pl. a nők természetéről, a házasság intézményéről vagy a rossz eredetére vonatkozóan. Hiánypótló kötet Fröhlich Ida: *A Qumrani szövegek magyarul* c. forrásszöveg-gyűjteménye, második, javított és bővített kiadás, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Szent István Társulat, Piliscsaba–Budapest, 2000.

V. könyvében is szerepel (természetesen a két angyal nélkül), sőt, a teljes 1. zsoltár ennek szentelt. Azonban az Ótestamentum értelemszerűen még nem két ellentétes erő küzdelméről szól, hanem az Úr parancsolatainak megtartásáról és az engedetlenségről (leginkább bálványimádás és politeizmus formájában), hiszen a két erő kozmikus és minden egyes lélekben is vívott küzdelme idegen lenne az Ószövetség felfogásától:

„Lásd, én adok ma előtökbe áldást és átkot! Az áldást, ha engedelmeskedtek az Úrnak, a ti Istenetek parancsolatainak, a melyeket én e mai napon parancsolok néktek; Az átkot pedig, ha nem engedelmeskedtek az Úrnak, a ti Istenetek parancsolatainak, és letértetek az útról, a melyet én ma parancsolok néktek, és idegen istenek után jártok, a kiket nem ismertetek.”¹¹¹

Ezzel szemben a Qumrani írásokban az egész világ a jó és rossz erők kibékíthetetlen küzdelmének terepe, s a két tábor között egészen a végítéletig, amikor is Isten elpusztítja a gonosz hatalmokat, sem béke, sem kompromisszum, sem „semleges övezet” nem lehetséges. Ám – mint Pesthy Monika rámutat – a *Közösségi szabályzat* alapján úgy tűnik, hogy abban, hogy melyik táborot erősítjük, nincs is választási lehetőségünk, vagyis valójában nem mi döntjük el, hogy a Fény angyalának vagy a Sötétség fejedelmének uralma alá tartozunk. Ugyanis „örökségünk”, asztrológiai konstellációnk alapján kapunk bizonyos részt a fényből és sötétségből.¹¹² Értelmezésében a héber kifejezések itt inkább a két birodalom elkülönítésére helyezik a hangsúlyt, mintsem az elosztás egyenlő arányára, s mivel a szövegekben nincs szó arról, hogy a lélek vagy valamely része dönt jó és gonosz közt, sokkal inkább tehetetlen elszenvetői vagyunk e küzdelemnek. Ez az értelmezés igen erős determinizmust jelent, jóllehet helyet kap a kísértés, hiszen a Sötétség angyala hat a Fény fiaiban is (ám hogy hatalma meddig terjed s mennyiben tudunk, egyáltalán tudunk-e védekezni ellene, arról nem tudunk meg semmit), továbbá bírunk a „jó és rossz ismeretével” (de nem a bűn következményeként, hanem isteni ajándékként), vagyis mindenkor tudatában vagyunk, mikor teszünk jót és rosszat, ennyiben talán mégis van egy kis saját mozgásterünk.¹¹³

A Kr.e. II. század második felében a judaizmuson belül mindazonáltal három fő álláspont létezett autonómia és fátum viszonyáról, mely három vallási irányzat felfogását többek között

¹¹¹ MTörv, 11,26-28, Pesthy Monika fordítása. Egy másik alapvető hely MTörv 30,15-19, valamint a teljes 1. zsoltár. A Bölcsességirodalomban megtalálhatjuk az ószövetségi tanítás és a két út tanának ötvözését is, vö. Fröhlich 2000, 4Q473, 512. o.

¹¹² A két töredék (4Q186, 4Q561) értelmezése vitatott. Fiziognómiai és asztrológiai elemek kombinációját tartalmazták, s az sem lehetetlen, hogy ugyanarról a szövegről van szó, vö. Fröhlich 2000, 548-551. o.

¹¹³ Különösen, hogy a Qumrani közösség magát kiválasztottnak, „Isten osztályrészének” tekintette, szemben a többiekkel, akiket „Belial osztályrészének”; úgy tűnik mindenki előtt nyitva áll a lehetőség, hogy a „Világosság fia” legyen, csupán be kell lépnie a közösségbe. Felmerül továbbá egy olyan lehetőség is, hogy az „asztrológiai determinizmus” csak a közönséges halandók számára érvényes. A probléma tárgyalását ld. Pesthy 2005, 48-53.o.

Josephus Flavius leírásából ismerhetjük: e szerint a farizeusoknál az Istennel azonosított fátumé a fő szerep, az ember csupán segédokként járul ehhez („némely dolog, de nem minden, a sors műve, viszont bizonyos dolgok szabad akaratunkból történnek vagy maradnak el”); a szadduceusoknál az ember szabad akaratán múlik minden, ő válik a jó és rossz okává, szerencséje kovácsává és szerencsétlensége előidézőjévé; az esszénusoknál pedig – akik közül a róluik alkotott kép szerint többen a jóslás képességével is rendelkeztek – „mindent a sors hatalma kormányoz és semmi sem történik az emberi életben a sors végzése nélkül”.¹¹⁴

Más a helyzet azonban a *Tizenkét pátriárka testamentumával*, mely feltehetően szintén esszénus szerzőtől származik, ugyanis itt is jelen van a két út tana, melynek mindegyike épp-úgy egy-egy szellemnek van alárendelve, akik lelkünket a jó illetve rossz út felé akarják vinni. Itt azonban a hangsúly a belső pszichológiai vonatkozásokon, az ember szabad és akaratlagos választásán nyugszik: választásunk itt *autonóm döntés* eredménye. *Aser testamentuma* szerint két szándék található az emberi szívben, melyből az erősebb által hajlunk a jó vagy a rossz felé, *Júda testamentuma* alapján pedig egyértelműen kiderül, hogy a két szándék között az „értelmes belátás” választ, mely középpütt helyezkedik el:

„Tudjátok meg, gyermekeim, hogy két szellem foglalkozik az emberrel, az igazság és a tévelygés szelleme, és középen van az értelmes belátás, hogy arra hajoljon, amerre akar.”¹¹⁵

Alexandriai Philón (i.e. 20-10 között-i.sz.45-50) a sztoikus pszichológia terminusaival jellemzi e szituációt oly módon, hogy Ádám az értelem szimbóluma, Éva az érzékelésé, a kígyó a gyönyöré, a két fa pedig a két választási lehetőségé, az erényé és a bűné.¹¹⁶ A két út tana megjelenik továbbá Máté evangéliumában, mint a pusztulás széles kapuja és tágas útja,

¹¹⁴ Vö. Josephus Flavius: *A zsidók története*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983, 139-140. o. illetve az esszénus közösség életmódjának részletesebb leírását ld. Josephus Flavius: *A zsidó háború*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1963, 150-156. o. Noha az iratokban nem szerepel sehol az esszénus megnevezés, antik szerzők alapján a közösséget az esszénusokkal azonosították (Fröhlich Ida megjegyzi, hogy egy ideje a pontosság kedvéért 'qumráni közösség'-ként és 'szövetségkötők'-ként említik inkább őket). Josephus, Plinius és Philón leírásából mindazonáltal egy olyan kép bontakozik ki, mely szerint a szokásaikban és hagyományaikban elkülönülni kívánó esszénus közösség tagjai – akik csak próbaidő után, eskütétel által válhattak a „Fény fiainak” teljes jogú tagjaivá – egyik része cölibátusban élt szigorú önmegtartóztatásban, vagyonközösségben és szigorú napirend szerint, más részük városokban és falvakban, családosan. A világot leginkább a „tisztá” és „tisztátalan”, illetve „igaz” és „gonosz” fogalom párok terminusaiban észlelték és írták le, erkölcsi alapon szigorúan kétfelé osztva az emberiséget és kozmikus dualizmusuknak megfelelően két szembenálló táborba osztva a szellemi lényeket.

¹¹⁵ *Júda testamentuma* 20,1-2, Pesthy Monika fordítása, továbbá vö. *Aser testamentuma* 1,3-8, Pesthy 2005, 68-69. o. A *Testamentumok*ban jelenik meg először kísérlet a kísértés külső és belső tényezőinek elválasztására (a rosszhoz külső csábítás és belső akarat, vagyis igenlés szükséges), továbbá itt jelennek meg a tévelygés szelleme alá tartozó és őt segítő bűnök szellemei, továbbá egy igen erős nőgyűlölet.

¹¹⁶ Philón a korban korántsem egyedülálló nőellenességében több elem egyesül: az arisztotelészi felfogás (a nő tökéletlen, elkorcsosult férfi-forma), az asszonyban kéjszívű csábítót látó bölcsesség- és esszénus irodalom, illetve a minden baj okának Évát látó protológiai értelmezés, vö. Pesthy, 89-91. o. A releváns szöveghely a *De Planatione* 45-46, ld. Pesthy 2005, 80-81. vagy Bugár (2006) módosított fordításában, 28. o.

melyen sokan haladnak, valamint az élet szűk kapuja s szoros útja, melyet eleve kevesen találnak meg (Mt 7,13-14). Megjelenik továbbá a *Didakhéban*, a *Barnabás-levélben*, Hermasz *Pásztorában* és a *Pszseudo-klementiumokban* is. Ideje azonban rátérnünk a konkrét problematika 2. századi görög apologeták általi tárgyalására.

2.2 Korai keresztény szerzők az emberi lélek autonómiájáról

Az autonómia problematikája tehát jelen van a zsidó és keresztény hagyományban, és talán a középső platonizmusban is szerepet kap.¹¹⁷ A korai kereszténységben leginkább a filozófiai tradícióból merítő gnosztikusokkal folytatott vita során honosodik meg a fogalom, miközben a filozófiai iskolák között is komoly vita folyik az autonómia kérdéséről. A terminus mindazonáltal először a gnóziással vitatkozó Jusztinosz és Iréneusz műveiben jelenik meg, ami erősíti azt a felfogást, hogy nem közvetlen zsidó forrásokból származott át.¹¹⁸

Jusztinosz mártír (c. 100-165) egyfelől átveszi a két út tanát, még hozzá – lévén görög filozófián nevelkedett, a zsidó-keresztény gondolkodásmód kevésbé hatott rá – pogány verzióban, a szofista Pródikosztól jövő, Xenophón által idézett *Héraklész a válaszüton* történeten keresztül.¹¹⁹

„Amikor Héraklész odaért a hármasság útjához, ott találkozott az erénnyel és a bűnnel, ezek asszonyi alakban jelentek meg neki. A bűn előkelő ruhában volt, arca kikenve, felékszerezve, szerelemre csábító volt, teljes virágában mutatta magát, szemei tüzeltek, és megígérte Héraklésznak, hogy amennyiben őt követi élvezetekben, fényűzésnek és az övéhez hasonló csillogásnak örvend majd mindenkor. Az erény pedig – arca és ruhája egyaránt megviselt volt – így szolt hozzá: Ha engem követsz, nem tűnény és törekeny fényűzéssel és szépséggel ékeskedsz majd, hanem örökszép értékeid lesznek. Meggyőződésem,

¹¹⁷ Sztobaiosz tudósítása alapján Albinosz szerint a lélek bukásának oka „autonóm fakultásának elhibázott ítélete” (idézi Bugár 2006, 27. o.). Ám mint Bugár István megjegyzi, Sztobaiosz testimóniuma terminológiai szempontból nem feltétlenül megbízható, s Nüsszai Szent Gergelynél felbukkan egy nagyon hasonló megfogalmazás, „az autonómia elhibázott használata”, ami talán arra utalhat, hogy a sztobaioszi testimónium az albinoszi kijelentés keresztény átfogalmazása.

¹¹⁸ Bugár 2006, 29. o. Véleménye szerint a „kor-érzés” magyarázhatja, hogy minden téren viták folytak az autonómiáról. A formálódó kereszténységen belül pedig most már egyértelműen nem Isten, hanem a Sátán a rossz oka, Isten nem is kísért már, hanem „próbatétel” elé állít (vö. a tűzben megpróbált arany képzete), s elkezd kialakulni a keresztény démonológia is azért, hogy a zsidó-keresztény bukott angyalok azonosíthatók a görögök daimónjaival. A pogány istenek gonosz démonokként lepleződnek le, akik a politeizmusért, bálványimádásért, jóslásért és a különféle eretnekségekért legalább annyira kárhóztathatók, mint a betegségekért, keresztényüldözésekért vagy egyéb testi jellegű csapásokért. A bűnöket, szenvedélyeket okozó gonosz lelkekkel csak később történik meg az azonosítás. A keresztény ideál pedig ebben a korban még elsősorban a vértanú, ám megjelenik mellette a Sátánt a szenvedélyek megölése révén legyőző keresztény ideálja is, vö. Pesthy 2005.

¹¹⁹ Az eredeti Xenophón által elbeszélte változatot ld.: *Emlékeim Szókratészről*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986, 53. o. skk.

hogyan az az ember, aki kerüli a látszólagos jót, és inkább a keményet követi, amit esztelennek tartanak, elnyeri boldogságát. A bűn az erények ruhájába öltözteti cselekedeteit, és a romolhatatlan dolgok öltözetének utánzásával igazi jónak mutatja magát, (de egyáltalán nem romolhatatlan és nem is tud ilyenné tenni) a földhözragadt embereket rabszolgaságba dönti, mert az erény álarcát ölti magára.”¹²⁰

Itt egy határozottan új elem jelenik meg, amely majd Lactantius filozófiájában forrja ki magát: az erény és a hitványság útja nem egyszerűen ellentétesek, de egyben *látszat és valóság* feszültsége is megnyilvánul bennük.

A másik fontos mozzanat témánk szempontjából, hogy Jusztinosz I. *Apológiájában* azzal is számot vet, hogy a „prófétai Lélek” a jövődőről megannyi helyen mint már megtörtént eseményről beszél, ám ezt nem szabad úgy érteni, mintha valamiféle „kikerülhetetlen végzet” uralkodna a világban. Isten az angyalokkal együtt szabad (*autexousios*) lényeknek teremtett minket. A keresztény teológia számára a szabad választás e képessége azért alapvető fontosságú és nélkülözhetetlen, mert Isten tetszésének és haragjának, (örök) jutalmazásának és büntetésének csak az általunk elkövetett jó illetve rossz cselekedetek által lehetünk (jogos) alanyai.¹²¹ (Mindazonáltal a szabad akarat koncepciója kompatibilis lehet egy az ún. megelőző kegyelem fogalmán alapuló predestinációval is, mint azt majd az érett Ágostonnál látni fogjuk). Jusztinosz több helyen is visszatér a kérdésre, hol a judaizmussal vitatkozva, máskor az angyalok és emberek szabad mivoltáról szólván, s azon klasszikus megoldással él, hogy a bűn előrelátása nem jelenti, logikailag nem vonja maga után az eleve bűnre való teremtést:

„Ha pedig Isten szava teljes bizonyossággal hirdeti, hogy némely angyal és ember bűnhődni fog, mivel előre tudta róluk, hogy megváltoztathatatlanul gonoszak lesznek, akkor ezt előre megmondta, de nem azért, mert Isten ilyeneknek is teremtette őket. Mert, ha bűnbánatot tartanának, mind irgalmat találhatnának Istennél.”¹²²

¹²⁰ Jusztinosz: II. *Apológia*, in: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók* 8, Szent István Társulat, Budapest, 1984b, 11, 129. o. Kendeffy Gábor rámutat, hogy a kép már Hésziodosznál felbukkan, s az ókori hagyomány Püthagorasra vezette vissza azt a Héraklész-történetből elvonatkoztatott, és az egész emberi életre alkalmazott képet, hogy Y-alakban válik el egymástól az erény keskeny, meredek és a hitványság széles, kényelmes útja, melyek végén a magaslat kellemes nyugalma (erény) illetve retentő zuhanás (a könnyebbik út eredménye) vár, vö. Kendeffy 2006, 58-59. o., illetve Hésziodosz: *Munkák és napok*, in: Hésziodosz: *Istenek születése – Munkák és napok*, Magyar Helikon, 1974, 287-292, 50. o.

¹²¹ Jusztinosz: I. *Apológia*, in: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók* 8, Szent István Társulat, Budapest, 1984a, 43,2-3 és 7-8, 96-97. o. A fátumelmélet elfogadása – vagyis hogy mivel a jó és a rossz oka egyaránt a végzet, ezért „semmi sem lenne erény vagy bűn, hanem csupán a vélekedésünktől függően jó vagy rossz valami” – a józan ész szerint is a „legnagyobb istentelenség és igazságtalanság lenne”, uo.

¹²² Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, in: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók* 8, Szent István Társulat, Budapest, 1984c, 141,2, 309. o.

Antiokhiai Theophilosz (2. sz. második fele) számára már alapvető teológiai funkcióval bír a fogalom, az eredeti, fátummal szembeállított kontextustól erősen távolodva a teremtéstörténet kommentálása áll a fókuszban. E szerint az ember, avagy Ádám

„természettől fogva sem halandó, sem halhatatlan nem volt. Mert ha Isten eredetileg halhatatlanná alkotta volna őt, istenné tette volna. Viszont ha halandónak teremtette, akkor látszólag a halálnak is ő az oka. Nem tette hát sem halhatatlanná, sem halandóvá, hanem ... mindkettőnek befogadójává. Így amennyiben a halhatatlanság útja felé hajlik, Isten rendelkezéseit megtartván, tőle jutalomként megkapja a halhatatlanságot, és istenné lesz, azonban ha Isten iránti engedetlenséggel a halál tettei felé fordul, akkor maga lesz oka saját halálának. Isten ugyanis szabadnak (*eleutheros*) és önállóan (*autexousios*) teremtette az embert.”¹²³

Theophilosz e művében felértékelődik a szabad akarat, s mégis, szemben az ágostoni felfogással, az ember e bukása a legkevésbé sem hozott rá örök kárhozatot. Ugyanis noha

„Engedetlenségével a halált édesgette magához az ember, ám ha Isten akaratát igyekszik megfogadni, ugyanúgy megszerezheti magának az örök életet.”¹²⁴

A Paradicsom köztes hely volt, Ádám a törvény megtartásával illetve megszegésével a földi és az angyali, égi élet között választhatott. Ám az isteni tiltás nem azért állt fenn, mert a tudás rossz, hanem mert Ádám még gyermek volt, s nem a megfelelő időben vette azt magához. Isten eleve nekünk szánta a tudást, Ádámnak és Évának mindössze még érnie kellett volna. Mint Pesthy Monika rámutat, a paradicsomi csábítás Theophilosz értelmezésében Isten által kiszabott próbatétellel alakul át; nincs még itt szó az ágostoni-kálvini eredendő bűnről, melynek következtében az egész emberiség „kárhozott tömeggé” s Isten szemében gyűlöletessé vált (ld. később).¹²⁵ A büntetés pedig tulajdonképpen áldás: ily módon nem kell örökké bűnben élnünk, s a feltámadás által ismét belépőt nyerünk a Paradicsomba.

Iréneusz (c. 130-200) számára is alapvető fogalom az autonómia (ő is az *autexousion* terminust használja), ugyanis nem mást lát benne, mint az ember istenképiségének hordozóját. A szabad választás nála is az angyalokkal közös képességünk, melyet megőriznünk nekünk kell; nélküle dicséret és feddés éppúgy nem illethetne minket, ahogy bukásunk, rossz döntéseink, tévelygéseink keretében végbemenő tökéletesedésünk is lehetetlen volna.

¹²³ Antiokhiai Theophilosz: *Három könyv Autolükoszhoz*, in: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók* 8. Szent István Társulat, Budapest, 1984, II.27, 482. o.

¹²⁴ Uo. 483. o.

¹²⁵ „Ebben a felfogásban Ádám bűne sem tűnik olyan súlyosnak: nem annyira a teremtmény tudatos lázadása Teremtője ellen, mint inkább egy gyermek felelőtlen tette”, Pesthy 2005, 127. o.

„Isten ugyanis az embert kezdetől fogva szabadnak teremtette, olyannak, aki saját hatalommal rendelkezik, akárcsak saját lélekkel, hogy Isten útmutatásait önként és ne kényszerűen kövesse. Isten ugyanis nem ismeri az erőszakot, a jószándék azonban mindig megvan őbenne, ezért ad mindenkinek jótanácsot.”¹²⁶

A szabad döntés kiterjed nem csak tetteinkre, de hitünkre is: ezáltal formáljuk magunkat mind jobbra a tökéletesedés folyamatában. Ám az angyalok elbukhatnak, az ember pedig rögtön hálátlannak bizonyult Isten ezen adománya iránt. Iréneusz a rossz léte által felvetett kihívásokra úgy válaszol, hogy csak a rossz által mutatkozhat meg a jó, sőt van egyáltalán bármi értéke: ha az értelemmel és szabad döntéssel rendelkező lények nem volnának autonóm létezők, „nem lenne gyönyörűséges számukra a jó, sem értékes szemükben az Istennel való közösség, sem pedig a jó olyasmi, amire erőt törekedni érdemes.”¹²⁷ Hasonlata szerint a látás képessége sem volna oly becses, „ha nem tudnánk, micsoda veszteséget jelent tőle megfosztottnak lenni ... Ugyanígy értékes a mennyek országa azok számára, akik megtapasztalták a földi uralmat.”¹²⁸ Az ember az ő felfogásában egy befejezetlen, növekvő, tökéletesedő lény. Mivel egyedül a keletkezetlen Isten tökéletes, a tökéletlenség a világ természetes része. Ugyanakkor Istenhez „hatalom, bölcsesség és jóság” tartozik, ezért a semmiből akarattal arányosnak, harmonikusnak, egységet alkotónak megteremtett emberiséget gondviselése révén a tökéletesség felé vezeti. Azáltal, hogy megengedte a bűnbeesést, kioltotta Ádám büszkeségét. S mivel jósága túlsorduló, „irigység nélkül ajándékozza a jót”, vagyis végül nála is elnyerhetjük mi is a keletkezetlen dicsőséget.

A jó és rossz közötti választás szabadsága tehát nem csupán az erkölcsi megítélhetőség alapja: az ember azért kapta a szabad akaratot, hogy annak használata révén meghatározza későbbi sorsát. A megváltás története Iréneusz felfogásában ugyanis egy hosszú nevelési folyamat. Ha az ember elfordul a jótól, „mintegy kiköpi azt”, *örök sötétség, büntetés és halál* vár rá. (Nem Isten, hanem mi vagyunk a rossz oka, akik helytelenül használjuk a ránk bízott adományt; a rossz nélkül viszont nincs jó, ezért a kísértés is szükséges része a rendszernek, ahogy a bűnbeesés és ennek fizikailag megtapasztalható büntetése is). Ha azonban helyesen használja (vagyis engedelmeskedik Istennek, nem hanyagolja el parancsait), tökéletesedés lesz osztályrésze, felnőtte érik, hogy végül képessé váljon Isten látására és megértésére; a megdicsőülés eredményezte istenlátás pedig romolhatatlanságot juttat osztályrészéül.

¹²⁶ Iréneusz: *Az ember autonómiájáról a gnósztikusok ellen (Adversus heresies IV. 37-39)*, in: Bugár & Lautner 2006, 255–267, 255. o.

¹²⁷ Uo. 259. o.

¹²⁸ Uo. 260. o.

Tertullianus (c. 155-220) a markionitákkal vitázva hangsúlyozza a szabad választásban megnyilvánuló istenképiséget:

„Úgy találom, hogy az embert Isten szabadnak, felelősnek, saját urának alkotta, Isten képét és hasonlatosságát benne semmi másban nem szemlélem inkább, mint e formájában és állapotában. ... Lélek szerint hordja Isten formája jelét, mint aki jót áll magáért, és megvan a szabad akarata, uralma.”¹²⁹

Ha nem volna szabad akarata, Isten lenne a rossz oka, s nem volna jogos a büntetés vagy jutalom sem, hiszen ekkor

„a rosszal is, a jóval is egyformán rabszolga volna. A döntés teljes szabadságára mindkét irányban képességet kapott tehát, hogy maga uraként állhatatosan járjon el, mind a jó önkéntes követésével, mind a rossz önkéntes elkerülésével.”¹³⁰

A jó természeténél fogva egyedül Istent illeti meg. Mi, teremtmények annyiban vagyunk jók, amennyiben a jó Isten teremtményei vagyunk, s azzal bizonyíthatjuk erre való méltóságunkat, ha szabad döntésünk által „mutatjuk fel a jót sajátunkként”, s ugyanezen szabadságunk révén egyúttal eltaszítjuk magunktól a rosszat.

Lactantius (250-320/25) felfogása is roppant izgalmas. Filozófiai-teológiai rendszerében sztoikus elemek éppúgy helyet kapnak (pl. a bölcsesség fogalma, az istenség formája és Isten, mint végtelenül szubtilis tűz), mint a fent említett két Lélek, két út tanának egy eredeti elemekkel továbbfejlesztett változata.¹³¹ Lactantius dualista rendszerében (mely nála is szigorúan monoteizmusnak alárendelt dualizmus) az ember szabad akaratú lény, a választás lehetőségével; középen áll a keresztúton, s miközben természetes hajlandóságai a könnyebb út irányába húzzák, teljességgel rajta múlik, melyiket járja:

„Isten az embert jó és rossz között középütt helyezte el, hogy szabadon követhesse akár ezt, akár azt. Ám a rosszhoz hozzákevert bizonyos látszólagos jókat, ti. mindenféle édes gyönyöröket, hogy ezek vonzerejével csábítsa a rejtett rossz felé. A jókhoz pedig hozzákevert bizonyos rejtett rosszakat, vagyis megannyi szenvedést, sorscsapást és küszködést, hogy a lélek ezek kellemetlenségét és nyűgét megelégtelve a rejtett jótól visszarettenjen.”¹³²

¹²⁹ Tertullianus: *Markion ellen*, in: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók* 12, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 2.5, 530. o.

¹³⁰ Uo. 2.6, 532. o.

¹³¹ Lactantius életművének elemző bemutatásához ld. Kendeffy Gábor hiánypótló monográfiáját (Kendeffy 2006). A kötet külön érdekessége, hogy helyet kapott benne Lactantius *Teológia dióhéjban* c. művének első magyar nyelvű fordítása is.

¹³² *Rendszeres teológia* 7.5*13-14, idézi Kendeffy 2006, 160. o.

Itt visszaköszön a *Héraklész a válaszüton* történet legfontosabb eleme, miszerint *látszat* és *valóság* között kell választanunk: a morális rosszra a látszólagos gyönyör csábít s a látszólagos nehézség riaszt el a helyes úttól. A két szellem/angyal Isten két mediátorává lép elő. Egyikük Krisztus, akinek szenvedései és szenvedélyei azonosak voltak minden emberével, ezáltal a leghitelesebb példaként áll előttünk. Ugyanakkor épp e szenvedés, fájdalom, szegénység és megalázottság könnyen vissza is rettent. Ezzel szemben a Sátán, aki az egyik verzió szerint nem Isten teremtménye, hanem rossz fia,¹³³ csellel, csábítással, a jó hamis látszatával (gazdagság, rang, gyönyör, nyugalmas élet), továbbá különféle megtévesztésekkel és csapásokkal él. Háló a kezében minden, amivel csak csábítani képes (hiszen az utolsó nagy keresztényüldözés után immáron a földi gyönyörök lesznek a legfőbb veszélyforrás).¹³⁴ „Saját útján pedig nem csupán kalauz, hanem előfutára is (*praecursor*) minden valahai bűnösnek, két értelemben: ő ad példát szenvedélyeink kiszolgálására, és a Pokolba is előttünk jut el a saját maga vezérelte úton.”¹³⁵ A két út közötti választás egyfajta gyakorlati bölcsesség (a sztoikusoktól kölcsönzött *phronészis*-fogalom jelenik meg itt), melyet Ádám nyert el az ősbűn elkövetésekor, s azóta is folyamatosan próbára tétetik. A „két út masinériájának” lényege, hogy e képességet folytonosan próbára tegyük és kifejlesszük, ugyanakkor megjegyzendő, hogy ez nem pusztán intellektuális tevékenység, hanem állandó erőfeszítésünket és éberségünket igénylő gyakorlat is egyben. A Sátán „funkciója” az isteni gondviselés egész szövedékében, hogy az ő útja nélkül a mennybe vezető utat sem ismerhetnénk meg; állandó ellenség nélkül nincs erény. Az egész masinéria, „csel” ezért legalább annyira Istené (megnehezíti a jó követését, de egyben igyekszik mindenkit jóra csábítani), mint a Sátáné, sőt, a Sátán alárendelt szerepe miatt valójában Istené.¹³⁶ Ami Lactantius teljesen eredeti hozzátoldása, az egy *mellékösvény*, melyet a Sátán az erényes pogányok számára nyit: miközben nemes hajlamaikat, istenkeresésüket, bölcsességre való törekvésüket és az erényre irányuló természetes motivációjukat követve haladnak e leágazáson előre, valójában a Pokolhoz jutnak egyre közelebb.

A szabad akarat ténye, a választás képessége tehát alapvető Lactantius rendszerében is. Korlátozottan helyet kap a fátum; ám ennek kapcsán megjegyzi, jöllehet az asztrológiai konstelláció hat az eseményekre, mégsem mondhatjuk, hogy ezek a sorsszerűségek nem

¹³³ Bár a *Rendszeres teológia* nem minden fennmaradt verziójában, ld. erről Kendeffy 2006, 16. és 99. o. skk.

¹³⁴ Lactantius kísértésre, és általában a Sátán működésére vonatkozó felfogásáról ld. Kendeffy 2006, továbbá Pesthy 2005, 227. o. skk.

¹³⁵ Kendeffy 2006, 159. o.

¹³⁶ Uo. 163. o.

Istentől jönnek: ugyanis „bár a csillagok magukban foglalják az események befolyását, mindazonáltal Istentől van minden, mert ő alkotta és rendezte el a csillagokat is. Bizony ostobák azok, akik elvitatják Istentől e hatalmat, és műveinek tulajdonítják.”¹³⁷ Visszatérve a két út motívumára, a helyes gyakorlati választás képessége (a rossz folyamatos leküzdése, a jó folyamatos választása) maga az erény, melynek legfőbb mozzanata a külső rossz eltűrése (*patientia*); ez gyötrés, sanyargatás, folyamatos próbára tétel nélkül nem csupán nem érne semmit, de meg sem mutatkozhatna a keresztényekben, ahogy a bűnösség sem a hitványokban. Van lehetőség a megbánásra: ekkor a saját bűn lesz a tökéletesedés forrása, s ez igaz mind az egyes, mind a történeti emberre (vö. Iréneusz). Az erényt Lactantius olykor a jó és rossz tudásaként határozza meg (a már említett *phronészisz*), máskor azonban *akarati jellegét* hangsúlyozza. Kendeffy Gábor rámutat, hogy ilyenkor következetesebb önmagához (lévén felfogásában a tudás külső: mind az érzéki tapasztalatokból eredő tudományos ismeretek, mind az olvasható és hallható kinyilatkoztatásból származó bölcsesség), s ennyiben Ágoston voluntarizmusát előlegezi meg (ld. később). „Lactantius szerint az erénynek éppen akarati és *bensődleges jellegéből* származik etikai megítélhetősége. A nem-tudás még mentség lehet valaminek a meg nem tételére, a nem-akarás már semmiképpen”.¹³⁸ Ugyanakkor erő, lendület is szükséges ahhoz, hogy az ember a helyes úton járjon; az erény ennyiben nem csupán belülről fakadó jóakarattal, hanem aktivitással, energiával, a kísértések és sanyargatások elbírásával. Metafizikai értelemben vett autonómiaképességünk tehát korántsem merül ki egy egyszerű passzív választásban vagy diszpozícióban, hanem folyamatos önkormányzás, dinamikus cselekvés és meg nem roppanás a terhek alatt. S nemes szenvedély (a lactantiusi ideál nem az *apatheia*, hiszen Istenben is van szenvedély):¹³⁹ a cél a szenvedélyek mértékkel történő megfelelő használata, „vagy arra, hogy helyesen és szépen cselekedjünk.”¹⁴⁰

¹³⁷ Lactantius: *Isten műve*, in: Lactantius: *Az isteni gondviselésről*, Helikon Kiadó, Budapest, 1985b, 100. o.

¹³⁸ Uo. 192. o. Mint Lactantius megjegyzi, az aranykori igazságosság eltűnésén siránkozó pogány költőknek is „pofonegyszerű lenne jóvá válniuk, csak akarniuk kellene”, *Rendszerezés teológia* 6,5,14, uo. 191. o.

¹³⁹ Szeret, kedvez, szán és haragszik. Haragjának analógiája a császár és családfő haragja, melynek meghatározója sosem lehet a bosszú vagy rombolás, hanem célja erkölcsi, pedagógiai: „a lélek indulata, mely a bűnök megfékezésére irányul”. Azonban ha rögtön büntetne, „nagyon ritka lenne az ember a földön, vagy egyáltalán nem lenne”. Haragja örökké tart, ám uralkodik rajta, s tetszése szerint irányítja; ezért lehetséges jóvátétel és kegyelem. Ám aki örökké vétkezik, azzal szemben haragja is örök, vö. Lactantius: *Isten haragja*, in: Lactantius: *Az isteni gondviselésről*, Helikon Kiadó, Budapest, 1985a, különösen 140-149. o.

¹⁴⁰ Kendeffy 2006, 192. o. Lactantius egyes megfogalmazásai és szöveghelyi abba az irányba mutatnak, hogy a pogányoknak is lehetnek természetes erényeik; ám végső értékelésében a kinyilatkoztatás elfogadása nélkül nem létezhet igazi erény, vö. 191-196. o.

3. FEJEZET ÓRIGENÉSZ

3.1 Bevezetés

Meggyőződésem, hogy Órigenész az egyik legizgalmasabb szerző (nem feltétlenül csak a kereszténység számára), aki méltán érdemel külön fejezetet e disszertációban. Bibliahermeneutikai felfogása, a Biblia hármasságáról szóló kiforrott tanítása (szó szerinti, erkölcsi és szellemi értelem) például a mai napig alapvető kincsnek számít. A sajnos elveszett *Hexapla*, az Ószövetség héber szövegének és görög fordításainak hat oszlopba rendezett korpusza pedig a keresztény szövegkritika egyik legnagyobb teljesítménye volt. A rendkívül termékeny szerzőnek sokszor épp eretnekké nyilvánított nézetei árulnak el egy olyasfajta problémaérzékenységet és nyitottságot, teremtményi autonómia és méltóság melletti elköteleződést és Istennek nem csupán a szavak és dogmák szintjén deklarált jóságába, igazságosságába vetett megkérdőjelezhetetlen hitet és kreatív, dinamikus kozmoszértelmezést, melynek szellemisége – tehát nem feltétlenül elítélt téziseinek igazságáról beszélek – a mai napig példaértékű. Nem mindig könnyű megítélni, hogy az elítélt tanok közül pontosan melyeket vallotta ő maga, melyeket követői, s melyek voltak tudatos, szándékos és rosszindulatú félreértelmezések. Részben, mert a *Peri Arkhón*, Órigenész teológiai alapműve (mely a keresztény teológiának is első rendszeres összefoglalása) csak Rufinus latin fordításában maradt ránk teljes egészében, s ő saját bevallása szerint több helyen módosított a szövegen, a radikális gondolatokat finomítva, egyes szöveghelyeket elhagyva. Jeromossal, ifjúkori barátjával össze is veszett, akinek alternatív *Peri Arkhón* fordítása sajnos elveszett. Mindazonáltal a szakértők többsége egyetért abban, hogy a rufinusi fordítás nagyrészt megbízhatóan adja vissza az eredeti szöveget, s idegen eszméket nem tartalmaz. A nehézség másik oka Órigenész módszertana: legtöbbször oly módon exponálja a problémákat, hogy a felvetett alternatívák közti választást végül az olvasóra bízta, és nem mindig derül ki egyértelműen, mely gondolatok a sajátjai, melyek csupán logikai-filozófiai lehetőségek vagy történetileg létező s elvetendő álláspontok. Egyik leglényegesebb tézise amúgy is arra vonatkozott, hogy míg bizonyos alapaxiómák a Szentírás és az apostoli hagyomány alapján egy keresztény gondolkodó számára adottak, megkérdőjelezhetetlen hitigazságok, addig ezek értelmezése, illetve számos téma nincs a dogma szintjén rögzítve, hanem szabad kutatás és vizsgálódás tárgya.¹⁴¹ Órigenész élen is járt az úttörő megoldáskísérletekben. Mindazonáltal az órigenizmusként elhíresült tanoknak az

¹⁴¹ Órigenész: *A princípiumokról* I-II, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003, 32. o. skk.

eredeti órigenészi tanításokhoz való pontos viszonyát megítélni nem könnyű, ám szerencsére nem is szükséges e disszertáció keretei között. Egyrészt mert Somos Róbert kiváló monográfiája az alexandriai teológiáról részletekbe menően és bő szakirodalommal tárgyalja ókeresztény teológusunk életével és a neki tulajdonított gondolatok, valamint Rufinus fordításának hitelességével kapcsolatos vitákat, másrészt mert meggyőzően érvel a mellett, hogy az Órigenész eredeti intenciójának megfelelő tanításokat a teljes szöveg logikáját alapul véve rekonstruálni lehet, s mindezt nagyfokú problémaérzékenységgel és éleslátással kibontva meg is kísérli. Könyvének több vonatkozásban is adósa vagyok.¹⁴²

3.2 A lélek preegzisztenciája és a kozmikus autonómia

Úgy vélem, témánk szempontjából Órigenész egész filozófiai-teológiai rendszerét joggal nevezhetnénk a kozmikus autonóm döntés rendszerének. Az a gondolat, hogy a lélek szabad döntése engedelmesség és engedetlenség, Isten felé fordulás vagy a Tőle elfelé irányuló mozgás mellett élet és halál közti választás, jelen van az Ószövetségben és a kezdetektől jelen van a keresztény gondolkodásban – ezt több példán keresztül is illusztráltam. Órigenész azonban továbbmegy egy lépéssel. Iréneusz egy gondolatát (a világ azért van, hogy nagy feladatok elé állítson minket, akik arra rendeltettünk, hogy leküzdjük a nehézségeket) veszi alapul, továbbá Platónra támaszkodik: a rossz a jó hiánya, s a rendetlenség oka a szabad akarattal való visszaélés.¹⁴³ A helyzet azonban bonyolultabb ennél. Órigenész Iréneusz alapvetését kozmikus léptékűvé tágítja ki: az egyéni lélek nem csupán a *sorsát* határozza meg, de *az egész kozmosz alapfelépítéséről* is dönt. Órigenész szerint ugyanis a kozmosz megteremtését megelőzte egy szellemi teremtés a kezdeti állapotban, melynek során Isten megalkotta azon szellemi lények birodalmát, melyekből mi, emberek is lettünk, s akiknek kezdeti döntései meghatározzák a kozmoszt benépesítő eszes lények különféle rendjeinek arányát.

Isten véges számú egyforma szellemi teremtményt alkotott, melyeket értelemmel (*núsz*) és szabad akarattal látott el. Teremtésük „szám és mérték” szerint történt, amint azt Órigenész a végeességet a tökéletességgel azonosító görög hagyományhoz kapcsolódva állítja (e szerint a

¹⁴² Somos Róbert: *Az alexandriai teológia*, Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2001. Órigenész életéről és néhány speciális témájú tanításáról (pl. a lelkiismeret fogalmának fejlődése vagy az őrangyal problémája), továbbá újrafelfedezésének folyamatáról ld. még Kránitz Mihály: *Órigenész, A hit nagymestere* c. könyvét, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008. E kötet érdekessége, hogy XVI. Benedek pápa két Órigenészt méltató katekézise is helyt kapott benne; ez mindenképp a nagy alexandriai mester végre időszerű rehabilitációjáról árulkodik.

¹⁴³ Vö. Henry Chadwick: *A korai egyház*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 95. o.

végtelent természeténél fogva lehetetlen átfogni és gondviselni, ennél fogva a teremtmények – eszes lelkek és kozmoszok – száma véges).¹⁴⁴

A lélek tehát nem más, mint *preegzisztens nűsz*, mely a világ létrejötte és testet öltése előtt már létezett.¹⁴⁵ Egy irány, mely felől közelíthetünk, a megszülető emberek közötti óriási és önkényesnek tetsző különbségek: az egyik már csecsemőként elhunyt, a másik egész életében betegeskedik, a harmadik erőszakos halált hal, a negyedik – hitvány jelleme ellenére – dúskál a jólétben. Tarthatjuk ezt pusztán véletlennek, Fortuna szeszélyének, vagy Isten kifürkészhetetlen tervének, melyet igazságos bírói ítélete majd kiegyenlít. A születési állapotok radikális eltéréseire az antikvitásban azonban rendelkezésre áll még egy klasszikus magyarázattípus: a lélek *preegzisztenciájának* tana. A hindu vagy buddhista reinkarnáció-tannal közös vonás, hogy állapotainkat mindegyik felfogás korábbi döntéseink és tetteink eredményeinek tekinti. Órigenész pedig pontosan ezt állítja: állapotaink különbözőségét korábbi bukásaink vagy helytállásaink határozzák meg. Ám nem csak ezt, hanem azt is, hogy egyáltalán emberek leszünk-e. A *Peri Arkhón* első két könyve szerint „az értelmes létezők, az angyalok, emberek, démonok nem természetük eleve adott kiválóságánál vagy tökéletlenségénél fogva nyerték el a világban betöltött szerepüket, hanem szabad akaratauk folytán.”¹⁴⁶

Arisztotelész felfedezte, hogy jellemünk kialakításában korábbi autonóm döntéseink részt vesznek; Bugár M. István értelmezésében ezt a tételt gondolja tovább Órigenész. Kezdeti feltételeink a földi életben egyenlőtlenek (vagyis öröklött adottságaink, kulturális, gazdasági környezetünk eltér – nehéz megállni, hogy egy kis modern visszavetítéssel ne asszociáljunk itt pl. Rawls politikai elméletére, ám a szerepleosztó – isteni – méltányossági elv alapja Órigenésznél egyértelműen az érdem), s a felelősség elve csak akkor alkalmazható következetesen, ha a kiinduló állapotokat korábbi (*preegzisztens*) döntés(ek) eredményének tekintjük.¹⁴⁷

De mit is értsünk bukáson? Először is fontos megjegyezni, hogy az értelemmel és szabad akaratral bíró *preegzisztens lélek* valójában *ész, nűsz*, melynek szigorúan véve bukott állapota a lélek (ahogy a fizikai világ teremtése is a bukás eredménye lesz). A lélek a második könyv

¹⁴⁴ Órigenész 2003, 2.9.1, 184. o. és 4.4.8, II. kötet, 148-149. o.

¹⁴⁵ Annak problematikáját, hogy a *preegzisztens nűsz*ok teremtése logikailag vagy időben is megelőzi-e az anyagi világ teremtését, ld. Somos 2001, 148. o. skk. Amit feltétlenül fontos kiemelni, hogy Isten és a teremtmények radikális különbözősége elsősorban nem a testetlenség versus testi létezés dimenziójában ragadható meg (noha eminens értelemben csak Isten testetlen, „minden testi járuléktól mentes létezés”, vö. 1.6.4, aki még potenciálisan sem kapcsolódhat testhez), hanem az „örök most”-ban létező Istenség teljességgel *változhatatlan* mivolta, szemben a *változás princípimával* rendelkező, ezért testbe kerülhető, csupán a kozmikus idő értelmében örök életű teremtményekkel. Órigenész két legfontosabb tanítása e kettő: *Isten változatlansága* és *a lélek preegzisztenciájának* Platónról eredeztethető tana.

¹⁴⁶ Somos 2001, 149. o.

¹⁴⁷ Bugár 2006, 35. o. Sőt, Bugár felveti annak lehetőségét is, hogy ha a korábban említett Albinosz-töredék hiteles, akár az is lehetett Órigenész ihletője.

(sztoikus-arisztotelianus) definíciója szerint érzékelő (*phantasztiké*) és törekvő (*hormetiké*) szubsztancia,¹⁴⁸ melynek értelmes része, a *núsz* Isten-képmás, az értelemmel nem bíró részek pedig a testi világ felé húznak. De nézzük, hogyan is alakul a mindenség sorsa a teremtés első (nulladik) felvonásában. A fizikai univerzum létrejöttét megelőző állapot alapmozzanata, hogy egy alexandriai Philóntól kölcsönzött megoldással a preegzisztens *núszok* „elteltek” Isten imádásával. E boldog szellemi állapot a valamennyi eszes létezőt magában foglaló tisztán *szellemi egység* állapota. A bukás és az Isten jóságától fokozatosan elforduló mozgás voltaképp nem más, mint lélek-lehülés, a *núsz* Isten iránti forró szeretetének kihűlése.¹⁴⁹ Az „Isten által teremtett kezdeti egységből és egyetértésből” való kihullás, kimozdulás és kiszakadás okára Órigenész különböző helyeken különböző kifejezéseket használ: „csömör” és hanyagság”, „restség és lustaság”, „munkaundor”, „értelem hibája”, „érzéki dolgok iránti vágy”.¹⁵⁰ Ily módon létrejön egy abban való hierarchia, hogy az adott preegzisztens *núsz* mennyire távolodott el Istentől, s ez alapján töltenek be majd ezen eszes szellemi létezők valamilyen létformát a léthierarchia valamely szintjén. Mert ha azt állítjuk, hogy pl. a démonok „alkatuk szükségszerűsége folytán buktak le”, akkor gonoszságuk okaként Istent tételezzük. Azonban „senki sem szubsztanciálisan és természettől fogva makulátlan és nem is szubsztanciálisan szennyes”, kivéve a Szentháromság Istent, akiben egyedül szubsztanciális tulajdonság a jóság.¹⁵¹ Minden más autonómiánkból következő szabad döntéseink következménye.

Két nézetet egyértelműen kizár teológus-filozófusunk. Az egyik a gnosztikus „tévta”, mely szerint a természettől fogva különböző szellemi teremtmények teremtői is különböznek egymástól (hiszen egyetlen Isten van), a másik pedig az, amely a léthierarchia különböző szintjein álló létezők között radikális ontológiai különbségeket tételez. Órigenésznél minden értelmes szellem egyforma alaptermészettel rendelkezik, egyaránt képes a jóra és rosszra (egyformán képes mindkettőt befogadni, bár nem feltétlenül fogadja be), ezért végső soron minden angyal, ember, démon és égitestet animáló intelligencia azonos természettel bír. Páltól vett idézettel szólva Istennél nincs személyválogatás (Róm 2,11), mindenki érdemei és bűnei szerint nyeri el szerepét a mindenségben.¹⁵²

¹⁴⁸ Órigenész 2003, 2.8.1, 175. o., vö. Somos 2001, 154. o.

¹⁴⁹ Uo. 179-180. o. Isten ugyanis „emésztő tűz”, angyalai „villámló tüzek”, „tűzlángok”, Igéje „tüzes és forró”, s rendezett állapotban mi is „égünk a szellemben”; a görög filozófiában elterjedt minta alapján etimológiailag ő is összekapcsolja a lelket (*pszükhé*) a lehüléssel (*pszükheszthai*).

¹⁵⁰ Vö. pl. 1.3.8, 81-82. o.; 2.9.2, 185. o.; 3.5.5, II. 61. o.; 4.4.9. II. 152. o. Órigenész felfogásában természetesen a paradicsomi bűnbeesés is allegorikusan értelmezendő: a tetetlen lélek bukását beszéli el.

¹⁵¹ Uo. 1.5.5, 97. o.

¹⁵² A *Szentírás* a világteremtésre a *katabolé* kifejezést használja, mely a görög jelentés szerint inkább „ledobás”, „alantra vetés”: a szellemi lények kezdetben „nem látott és örök valóságokban” voltak, ám „fönről alább szálltak” akár bűneik, akár Isten által megszabott szolgálat okán (3.5.4, 76-77. o.).

A jelen kozmosz differenciáltságának oka tehát az eszes szellemlények preegzisztens állapotában hozott döntése(i). Lássuk most, hogy annak megfelelően, miként éltek kezdeti autonómiájukkal, mi történt velünk. A Teremtő ugyanis megengedte, hogy a jó a sajátjuk legyen s azt szabad akaratukból megőrizzék,

„vizont a jó megtartásában mutatott restségük és lustaságuk, s a magasabb rendű dolgok iránti ellenérzésük és hanyagságuk a jótól való eltávolodásuk kezdetét jelentette számukra. A jótól való eltávolodás pedig nem más, mint rosszá válás. Hiszen nyilvánvalóan a rossz a jó hiánya. Ebből az következik, hogy ki-ki amilyen mértékben távol kerül a jótól, olyan mértékben válik rosszá.”¹⁵³

A kezdeti állapotban megmaradt, a jót megtartó szellemi lények azok, akikre Pál „szolgáló lelkeként” hivatkozik, s akik érdemeik szerint gondviselőként különböző hivatalokat töltenek be arkangyalként, hatalmasságként, trónusként vagy valamely más angyali rendben.¹⁵⁴

Az ember messzebbre távolodott, köztes helyet tölt be angyal és démon között, lévén azok a preegzisztens *núszok*,

„akiknek a boldogság eredeti állapotától való elpártolása nem volt orvosolhatatlan, azok a föntebb leírt szent és boldog rendek felügyelete és uralma alá vettettek, s az ő támogatásukat felhasználva, üdvös útmutatásaik és tanításaik révén fölépülve visszatérhetnek és visszakerülhetnek egykori boldogságuk állapotába.”¹⁵⁵

Isten ugyanis jósága és igazságossága révén teremtette meg az anyagi világot, hogy az alábukó, mintegy szétszóródó szellemi lényeknek olyan pedagógiai keretet biztosítson, mely segíti a visszatérést a kozmosz transzcendens középpontjához, nehogy a lelkek „romlásai miatt ez a hatalmas világmű felbomoljon”. Mert Isten „mindent, bármi legyen is az, átalakítva és megjavítva valamilyen közös haszonra és közös jóra használt fel”; a teremtményeket bizonyos „összhangba” vezeti vissza, s úgy rendezte el a dolgokat, hogy a szabad akaratot nem sértve a teremtmények „különböző mozgási szándékai megfelelően és hasznosan illeszkedjenek egy egyetlen világharmóniába, úgy, hogy egyesek segítségre szorulnak, mások segíteni képesek, s ismét mások pedig az előrehaladók érdekében harcolnak.”¹⁵⁶

Az Istentől legtávolabbra került, leggonoszabbá vált szellemlény a Sátán; a hasonlóan messzire szétszóródott, Istentől eltávolodott társai a démonok, akiket Pál az „ellenséges erők” címszó alatt sorol fel. Ők azok, akik a „gonoszság rendjeit” alkotják, és a fent leírt

¹⁵³ Uo. 2.9.2, 185. o.; a klasszikus görög filozófiából vett priváció-tan egyik megfogalmazódása.

¹⁵⁴ Uo. 1.6.2, 100. o. és 1.8.2, 112. o.

¹⁵⁵ Uo. 100-101. o.

¹⁵⁶ Uo. 2.1.2, 120-121. o.

„egy kezdetből kibuktak, s olyan gyalázatosan és gonoszul viselkedtek, hogy méltatlanná váltak arra a nevelésre és oktatásra, melyet az emberi nem azért kap a hús-vér test formájában az égi erők segítségével, hogy az tanítsa és gyámolítsa őt. Sőt, épp ellenkezőleg, ezek ellenségei és ellenfelei azoknak, akik így tanulnak és nevelődnek. Innen van az, hogy a halandók egész élete harc és küzdelem.”¹⁵⁷

A démonok „a bűnbe történő saját előrehaladásuk és mozgásuk rosszasági fokozata szerint” nyerik el pozíciójukat az égi rendbe sorolt angyalok mintájára, s e rend fő sajátja, hogy

„úgy adta át magát a gonoszságnak, hogy inkább nem is akar, semmint nem tud visszatérni, úgyhogy már gyönyörűséget talál örült gaztetteiben és élvezzi azokat.”¹⁵⁸

Az ember durva anyagú, törékeny testet is kapott feladatához, ezáltal testi csábításoknak és szenvedéseknek ki van téve, de ez része az isteni pedagógiának, megedzi és erőssé teszi a visszatérésre. Ugyanis a test nem más, mint „a döntést kísérő változás és pedagógiai célzatú büntetés »járuléka«”.¹⁵⁹ Az angyalok és démonok valamilyen finom éteri testbe kerülnek, s speciális testbe kerülnek az égitestek lelkei is, akik arra rendeltettek, hogy az emberi nem számára világítsanak, s az égitestek mozgatásával a lelkeket a szellemi világ szemlélésére buzdítsák – nem mentesek ők sem a vétkezéstől, továbbá részvétet éreznek azok iránt, akiket szolgálnak.¹⁶⁰ Somos megjegyzi, hogy „éppen ez a lélek preegzisztenciája tanának a lényege; a lélek korábbi, mint a test, s a lelkek eredeti, egymással egyenlő állapotuktól való eltávolodásuk következtében – ami szabad döntéseik műve – kerülnek kapcsolatba a testtel.”¹⁶¹

A Sátán, mint az Isteni középponttól legjobban eltávolodott lény az egyik nevesített főszereplő, rá hamarosan visszatérek. Ám van egy másik szellemi lény is, akiről feltétlenül szólnunk kell Isten pedagógiai tervében: nem más ő, mint Krisztus emberi lelke.

¹⁵⁷ Uo. 1.6.3, 101-102. o. A harmadik könyv allegorikus értelmezéseiből megtudjuk, hogy az Ószövetségben leírt rettentő háborúk az egymással harcban álló hatalmak szimbólumai.

¹⁵⁸ Uo. 1.8.4, 117. o. Több példát is találunk a *Szentírásban* arra vonatkozóan, hogy a démonok bukott lények: ilyen pl. Türosz fejedelme, vagy az aláhulló Lucifer.

¹⁵⁹ Somos 2001, 153. o. A romlandó, hús-vér „bőrruha” tehát, melyet ezáltal fel kell öltenie, büntetés, de ugyanakkor pedagógiai célokat is szolgál.

¹⁶⁰ Órigenész 2003, 1.7.2-5, 105. o. skk. „Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását. A természet ugyanis mulandóságnak van alávetve, nem mert akarja, hanem amiatt, aki abban a reményben vetette alá, hogy a mulandóság szolgálai állapotából majd felszabadul az Isten fiainak dicsőséges szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy az egész természet (együtt) sóhajtozik és vajúdik mindmáig” (Róm 8,19-22).

¹⁶¹ Somos 2001, 151. o.

3.3 Krisztus emberi lelke

Isten csak a *mediátor Logoszon*, „a mindenség értelmén”, Isten tökéletes és tiszta bölcsességén keresztül ismerhető meg. Krisztus szigorúan nem teremtett, hanem időtlen módon születő „második Isten”. Tükörkép, aki kiüresítette magát az Atyával való egyenlőségéből, hogy képmás lehessen. „Az Atyához való viszonylatában igazság, hozzánk való viszonylatában ... képmás, aki által megismerjük az Atyát.”¹⁶² Jézus Krisztusban azonban két természet egyesül, az isteni és emberi, mely által ki is kiteljesíti a Logosz mediatori funkcióját. Preegzisztens teremtményi lelkének kitüntetettsége abban áll, hogy ő az egyetlen, aki elválaszthatatlanul összeforrt a Logossszal. Itt sincs azonban szó szubsztanciális jóságról, eleve elrendelt szükség-szerűségről, az egyesülésre való teremtettségről vagy bármiféle részrehajlásról: Jézus emberi lelke is az autonóm eszes szellemlények egyike volt, aki felvételét kizárólag egyedülálló erényei érdemének köszönheti. Szeretetének tökéletes volta ugyanis oly megingathatatlanságot eredményezett a lelkében, tiszta őszinteségében és szeretete lángoló intenzitásában olyannyira hasonlóná vált az Igéhez, hogy elveszítette „bűnre való készségét”:

„a döntés szilárdsága, az érzelem hatalmas volta és a szeretet kiolthatatlan heve kizárta a fordulat és elváltozás mindenféle gondolatát, s úgy állapotodott meg döntésében, hogy az érzelem a hosszú megszokás folytán már természetévé vált.”¹⁶³

Vagyis Krisztus emberi lelke jóllehet eredetileg éppoly bukásra képes szellemi lény volt, mint mindannyian, ám megváltoztathatatlanul szilárd autonóm döntése és ebben való állhatatos kitartása a bűn pusztá lehetőségét is kiölte belőle.

Az emberi és isteni természetek egyesülése a legmagasztosabb és legbensőségesebb egyesülés, melynek során Órigenész híres hasonlata szerint Krisztus emberi lelke teljesen átistenül és áttüzesedik, mint a vas az izzó parázspan, amely folyamatos izzása révén többé nem fogadhatja be a hideget.¹⁶⁴ A test és a lélek nem csupán társulnak az Igéhez, hanem összekapcsolódnak vele, egyesülve és keveredve, ennek révén pedig Istenné alakulnak:

¹⁶² Órigenész 2003, 1.2.6, 58. o. Órigenész Istantánát – jóllehet rendkívül izgalmas téma – nincs mód e disszertáció keretein belül mélyebben tárgyalni, az említett szakirodalmak betöltik ezt a feladatot is. A későbbi századokban mindenesetre hol még nem létező vitákban való állásfoglalást hiányolva, hol a még kiforratlan terminológiát számon kérve vádolták Órigenészt szélsőséges szubordinálizmussal, monofizitizmussal és nesztorianizmussal is, mely utóbbi kettő ráadásul paradox módon ki is oltja egymást. Pedig krisztológiai fejtegetései végén ő maga jegyzi meg: „Ha valaki jobbat találna, és amit mond, még nyilvánvalóbban tudná alátámasztani a Szentírást kijelentéseivel, akkor inkább azt kell elfogadni”, 2.6.7, 170. o.

¹⁶³ Uo. 2.6.5, 166. o.

¹⁶⁴ Uo. 2.6.6, 166-167. o.

„Hisszük, ebben a lélekben maga az isteni tűz, melyből a többiek egy bizonyos melegséget nyernek, szubsztanciálisan lakozik benne.”

Isten természete nem tudott volna közvetítő nélkül egyesülni a testtel,¹⁶⁵ ami annak feltétele, hogy a *teljes ember* nyerje el az üdvösséget. Ez az Igével való tökéletes egyesülés pedig – mely jóllehet csak Krisztus rendkívüli emberi lelkének adatott meg – lesz a példa minden preegzisztens *nűsz* számára: az értelmes teremtmények autonómiájuk helyes használata révén törekedhetnek a jóban való megingathatatlanságra, s minél jobban sikerül ezt megvalósítaniuk, annál kisebb a bűnbeesés valószínűsége, különösen a szentek esetében.¹⁶⁶

3.4 A Sátán és az apokatasztaszisz¹⁶⁷

Órigenész a végállapotról „nagy óvatossággal és félve”, inkább a „megvitatás és vizsgálódás formájában” szól, s fő tézise, hogy „mindig hasonló a vég a kezdethez”. Somos tézise és a szöveg belső logikája alapján azonban kimondhatjuk, hogy a kozmosz kezdő- és végállapota azonos. E végben „minden ellenség Krisztus alá lesz vetve, legyőzetik az utolsó ellenség, a halál, s Krisztus, miután ő alá vettek mindenek, átadja az uralmat az Istenatyának”. A belső ember megújul Isten képére és hasonlatosságára, és Isten minden lesz mindenben.¹⁶⁸ Isten jósága végül visszaszóltítja magához az egész teremtést, minden elbukott vagy szolgálatra rendelt eszes lény visszatér a létezés forrásához és végcéljához, ám ennek kivitelezése nem erőszakkal vagy valamely szükségszerűség révén történik, hiszen Órigenész rendszerében autonómiánk megsértése a legkevésbé sem kompatibilis az isteni jósággal és igazságossággal:

„semmilyen szükségszerűség vagy erőszak nem kényszerítheti ki, hogy az egész világ vesse alá magát Istennek, hanem a szóval, értelemmel, tanítással, a jobbakkal való versengéssel, jó erkölcsökkel és ... méltányos és megfelelő figyelmeztetésekkel kell történnie.”¹⁶⁹

¹⁶⁵ Órigenész 2003, 2.6.3, 164. o. Történeti érdekesség, hogy Krisztus lelkének az Igével való öröktől fogva meglévő egyesülése is eretnek tétellé lett az 543-as konstantinápolyi zsinaton, és azóta dogma, hogy a Logosz az emberi természetet annak fogantatása pillanatában vette magára.

¹⁶⁶ „Tehát a bűnbe, és ezzel az anyagiságba való visszatérés állandó lehetősége nem elkerülhetetlenül következik Órigenész kozmológiájából, és a teremtmény szabadsága nem összeegyeztethetetlen a jóban való végérvényes kitartással”, Kránitz 2008, 221. o. Kránitz rámutat, hogy e szabadság tartalmazza a páli szabadságfelfogást is, mely szerint az növekszik a jóban való elköteleződés mértékében. (Erre még visszatérek egy későbbi fejezetben).

¹⁶⁷ Gör. 'helyreállítás', 'megújulás'. A fogalom több tradícióban is felbukkan, például Arisztotelész *Nagy etikájában* a szó arra utal, hogy valamely dolog visszatér eredeti állapotába. Általánosságban A-B-A sémát tételez, ahol B egy az A-nál tökéletlenebb állapot megjelölésére szolgál, vö. Somos 2001, 159. o.

¹⁶⁸ Ld. pl. Órigenész 2003, 1.6.1, 98. o., 1.6.2, 99. o., 1.7.5, 111. o. és 4.4.9, 152. o.

¹⁶⁹ Órigenész 2003, 3.5.8, II. 81. o.

Ez azonban nem egyetlen világot jelent. Isten tehát azért engedte meg a bukást és a kezdeti egység állapotából való szétszóródást, hogy a lélek a rosszat megtapasztalva, szabadon, számos sanyargatással és szenvedéssel telő világkorszak leckéiből tanulva dönthessen végül a jó mellett. Az isteni gondviselés úgy működik, hogy a lélek akár sok bukása után, egymást követő *aiónok*, világok vagy világkorszakok felfoghatatlanul hosszú során át tér vissza eredeti állapotába.¹⁷⁰ De mi a helyzet a démonokkal és a Sátánnal? Képesek-e

„valaha is az eljövendő világokban megtérni a jósághoz, hiszen megvan bennük a szabad akarat képessége, vagy pedig az állandó és megrögzött rosszaságuk a megszokás folytán mintegy természetükké válik? Olvasóm, vizsgáld meg te is, vajon az a rész sem ezekben az időbeli s látható világokban sem pedig a láthatatlan és örök világokban sem lesz teljességgel kizárva abból a végső egységből és egyetértésből?”¹⁷¹

A fejezet elején utaltam rá, hogy Órigenész rendszerét jellemzi egy roppant nagy nyitottság; mely abban az igen erőteljes tézisében kulminál, hogy a Sátán és angyalai is üdvözülhetnek az egész teremtés végén. Egyrészt mert Órigenész Istene nem a későbbi, nyomasztóan hatalmas, rettegett, kiszámíthatatlan és kifürkészhetetlenül idegen Isten, hanem a szó legmélyebb értelmében, nem csak deklaráltan szubsztanciálisan jó, aki minden teremtményét és azok minden szabad akaratú döntését szeretve tiszteli, továbbá gondviselése révén egyetlen eszes lelket sem hagy elveszni. Ettől nem lesz kevésbé hatalmas, viszont tiszta szívből szerethető, végtelenül csodálható és tisztelhető. (E kérdésekre Ágoston és a reformáció kapcsán még visszatérek, s vissza is kell térnem). Másrészt, ahogy láttuk, időnk – legalábbis teológusunk szerint – van bőven, szabad és eszes lényekként pedig egyazon lényegünk van az angyalokkal, démonokkal (és bolygómozgató intelligenciákkal), épp ezért a megoldás, hogy minden egyes értelmes természet

„átmehet egyik rendből a másikba, s bármelyikből eljuthat mindegyikbe, minthogy szabad akarata által mozgásainak és törekvéseinek megfelelően képes az előrehaladásra és visszafejlődésre.”¹⁷²

¹⁷⁰ „E világ keletkezett, egy adott időben kezdődött, és ... a világ végéről szóló mindenki számára ismert tanítás szerint ez saját romlottsága miatt pusztulásra van szánva” (3.5.1, II. 73. o.). Azonban voltak és lesznek még világok (3.5.3, II. 75. o.). A testi feltámadás vagy testetlen vég problematikájáról ld. Somos 2001, 161. o. skk. Mindazonáltal úgy tűnik, Órigenész megoldása, hogy a mostani világperiódust követheti egy tökéletesebb *aión* (a test spiritualizálódásával), s ennek vége lehet a tökéletes *apokatasztaszisz* (mikor is a test teljesen felszívódik a szellemi természetben).

¹⁷¹ Uo. 1.6.3, 102. o.

¹⁷² Uo. 1.6.3, 102-103. o. Mindazonáltal azt a „ferde tanítást” elutasítja, miszerint értelmes természetünkről és méltóságunkról megfeledkezve a barmok és vadállatok értelem nélküli rendjébe csúszhatnánk le, vö. 1.8.4, 118. o. Megjegyzendő, hogy ezt az eredeti buddhista reinkarnációs tanítás sem tartalmazza.

Vagyis autonómiánk nem csak a kezdeti differenciáltságot és arányokat hozta létre, de a szabadon átjárható rendeken belül is van mozgásterünk. S a tényleges végállapotban a Sátán is, aki nem nem tud, hanem *nem akar* felemelkedni, végül visszatér alattvalóival egyetemben. Vagyis Krisztus emberi lelkének negatív analógiájára nem képes megátalkodni a gonoszban annyira, hogy az megmásíthatatlan természetévé váljon és a jóra való képesség pusztasága lehetsége is elvesszen belőle. Ugyanis a rossz filozófiai örökségeként Órigenésznél is a jó hiánya, priváció, ezért a gonosz nem bírhat soha ugyanolyan szubsztanciális valósággal. (Azt mondhatnánk, hogy noha a Sátán elképzelhetetlenül messzire sodródhat a kozmosz metafizikai középpontjától, de Istent, mint mindenek forrását nem képes negligálni vagy hasonló központtá válni), másrészt a különféle segítő és szolgáló rendek isteni pedagógiája előbb-utóbb megteszi hatását, és fokozatosan véget ér a démonok szenvedése is. Ugyanis

„egyeseket az első, másokat az azt követő, néhányukat pedig a legvégső időben javít meg és hoz helyre az anyagi, majd magasabb erők gyámkodása, mely igen nagy és súlyos, fölöttébb hosszantartó, több korszakon át zajló büntetések révén valósul meg.”¹⁷³

Általánosságban elmondható, hogy az anyagi világ teremtése a bukás következménye, melynek szépsége és rendje megnyilvánítja Isten jóságát, gondviselő munkáját, amint egymást követő kozmoszok, világperiódusok soraként megnyilvánul a pedagógiai büntetés. A mindenség az elbukott eszes lelkek kemény iskolája, „lassú és fájdalmas” felemelkedésük színtere, a megváltás tervének működő valósága. Mert – szokás feltenni a kérdést – hogy mit csinált Isten a világ teremtése előtt? Korábbi világokat teremtett és felügyelt, s a mostanit is követi még újabb.¹⁷⁴ Ennek során pedig az eszes teremtmények hol elbuknak és alászállnak, hol felemelkednek, s üdvtörténetük mind a látható, mind a láthatatlan és örök világokban zajlik.

A sztoikus örök visszatérés gondolatát mindazonáltal Órigenész elutasítja a szabad akarat nevében (mert „nem valamiféle sok évszázad után újra futó pálya mozgatja a lelkeket ..., hanem mindegyiket saját veleszületett szabadsága készíti, hogy sorsa menetét irányítsa”).¹⁷⁵ Alapvető tanítás ugyanis, hogy Jézus Krisztus *ebben az aiónban szenvedett, és ez egyszeri történet* (ahogy Pál fogalmaz, *egyszer jelent meg az idők teljességében, hogy áldozatával*

¹⁷³ Uo. 1.6.3, 102. o. Természetesen Órigenész ezen „ördög iránt »engedékeny«” nézetét is anathémával sújtotta az 543-ban tartott konstantinápolyi zsinat: „Ha bárki azt mondja vagy gondolja, hogy a démonok és az istentelen személyek kínjainak időbeli korlátja van, vagy bármikor is véget érnek, vagy hogy bármikor is bűnbocsánatot nyerhetnek, akkor az illetőt ki kell átkozni”, vö. Alice K. Turner: *A pokol története*, General Press, Budapest, 2007, 116. o.

¹⁷⁴ Órigenész 2003, 3.5.3, II. 75. o.

¹⁷⁵ Órigenész 2003, 2.3.4, 134. o. A sztoikus filozófia támadott pontjai a determinisztikus sors és a testiként értelmezett isten-fogalom.

eltörölje a bűnt).¹⁷⁶ S itt vethető fel egy súlyos probléma – ám megjegyzendő, hogy Órigenész maga is látta rendszere e kényes pontját –: semmi garancia nincs ugyanis arra vonatkozóan, hogy az *apokatasztaszis* beteljesedett végharmoniója után a megváltott lelkek nem fordulnak el újra Istentől. Ő ugyanis minden egyes lényt szeret, s elidegeníthetetlennek teremtett autonómiájukat maximálisan tiszteli. Ez esetben azonban kezdődne minden előlről, s így eljutnánk az „újra és újra ismétlődő bűnbeesés és megváltás vég nélküli körforgásának lehetőségéhez”, ami teljességgel ellentmond a megváltás egyszeriségének.¹⁷⁷

3.5 Szabad akarat és kísértés

Autonómiaképességünk hordozója tehát a *nűsz*. A szabad akarat egyrészt magyarázza a kozmosz sokféleségét és körülményeink, adottságaink különbözőségét, másrészt a klasszikus „jogi” értelemben minket tesz felelőssé a rosszért. A szabad akarat problémáját Órigenész részletesen tárgyalja a *Peri Arkhón* harmadik könyvében,¹⁷⁸ és a sztoikusokhoz hasonlóan teológusunk is úgy gondolta, jóllehet a képzetünket kívülről ide-oda mozgató történések rajtunk kívül állnak, „annak eldöntése azonban, hogy azt, ami történt így vagy úgy használjuk-e, kizárólag a bennünk lévő értelem feladata”, melyet edzés és gyakorlás révén szilárddá s a jóra kihegyezetté tehetünk. Kicsapongásunknak sem például egy önmagát kellettő nő az oka, hanem az, hogy nem igáztuk le vágyakozásunkat.¹⁷⁹

Órigenész igen felvilágosult nézetet vallott a kísértések természetéről is. Kiindulópontja, hogy az emberi természet nem alapvetően rossz, a kísértések pedig az isteni pedagógia eszközei, az üdvrend (oikonomia) részei: tökéletesedésünket segítik. Az étel, ital és szexualitás iránti vágy is természetes ösztön. Ugyanez igaz minden hangulatra, érzelemre és „természetes mozgásra”. A démonok szerepe, hogy ösztökélésükre végül a szenvedély elboríthatja az elmét (vagyis úgy tűnik, minden bűnnek van egy pszichológiai és egy démoni összetevője). Ami fontos, hogy Isten nem azt adja meg, hogy sikerüljön ellenállni, hanem a kísértés elviselésében segít, és sosem állít senkit akkora próbatétel elé, melyet az adott lélek ne bírna el.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Uo. 135. o., ill. Zsid 9,26.

¹⁷⁷ Ezért van az, hogy Órigenész „végül inkább kérdez, mint állít, mert nem tudja elképzelni sem azt, hogy a szabadság elveszhet, sem pedig azt, hogy a szeretet kudarcot vallhat”, Chadwick 1999, 97-98. o.

¹⁷⁸ Órigenész 2003, 3.1.2-5, 5. o. skk.

¹⁷⁹ Uo. 3.1.4, 7. o.

¹⁸⁰ A harmadik könyv 3.2.4-nél (II. 46-47. o.) megtalálhatjuk a két út tanának egy igen kifinomult verzióját is, azzal a gondolattal egyetemben, hogy gondolataink eredhetnek belőlünk, de lehetnek isteni erők vagy démonok által sugalltak is, melyeket képességünkben és jogunkban áll megfogadni vagy elvetni. Itt is autonómiánk

Hogy egyeseket jó, másokat rossz szellemek mozgatnak, szintén születés előtti okai vannak: példa erre János ujjongása, mikor Mária köszönti anyját (Lk 1,41) vagy Jeremiás próféta, akit Isten már azelőtt ismert, mielőtt még anyja méhében kiformalódott volna és világra jövedele előtt megszentelt, gyermekként elnyerve a prófétálás kegyelmét (Jer 1,5-6).¹⁸¹

Érdemes zárásként egy-két olyan bibliai helyet megnézni, melyek Ágoston, továbbá Luther és Kálvin számára alapvető fontosságúak lesznek majd. A Szentírás alapján ugyanis úgy tűnik, Isten olykor mégis megsérti autonómiánkat és a rossz okává válik: leghíresebb példa erre a Fáraó, akinek megkeményíti szívét. Órigenész kreatív megoldást ajánl a problémára: ahogy egyugyanazon napsugár a viaszt megolvasztja és az agyagot kiszárítja, úgy valójában itt is Isten igazságos működéséről van szó, melyre mindenki saját döntései által formált természete szerint reagál: a Fáraó gonosz, már eleve magára haragot halmozó, megátalkodott és megkeményedett szíve még keményebbé vált Isten ugyanazon hatóereje által, amely ugyanakkor megmutatta a zsidókhoz csatlakozó egyiptomiak engedelmisségét is.¹⁸²

Órigenész az olyan szöveghelyeket sem az autonómiát megsemmisítő Isten önkényeként értelmezi, mint pl. *Nem azon múlik, aki akar, vagy aki törekszik, hanem a könyörülő Istenen* (Róm 9,16) vagy *Nem számít sem az, aki ültet, sem az, aki öntöz, hanem csak Isten, aki a növekedést adja* (1Kor 3,7). Alapvető továbbá Róm 9,18-21:

„Azon könyörül tehát, akin akar, s azt keményíti meg, akit akar. Azt mondod majd nekem erre: »Akkor miért büntet mégis? Hiszen ki állhat ellen az ő akaratának?« Ember! Ki vagy te, hogy perbe szállj Istennel? Vajon kérde-e az edény a formálójától »miért alkottál engem ilyennek?« Nincs-e a fazekasnak hatalma az agyag fölött, hogy ugyanazon anyagból az egyik edényt tisztos célra készítse, a másikat pedig dicstelene?”

Órigenész szerint a szabad akarat tagadásán alapuló értelmezés Pál levele szellemével sem lenne összhangban. Isten előrelátása tudja, melyik edény milyenné fogja magát formázni, s a korholás arra vonatkozik, amivé az edények teszik magukat, akik egyetlen agyagból, vagyis egyetlen eszes természettel alkottattak meg.¹⁸³ Az igazságos, pedagógiai célzatú isteni gondviselés és szándékaink, vagyis szabad akaratunk együtt munkálkodnak az üdvösségen, ám minden Isten segítségével valósul meg: pl. a hajósok biztonságához a hajókormányos

működik. Ugyanakkor meg kell tudnunk különböztetni a forrást. Erről, a hatalmak bennünk zajló harcáról, e világ fejedelmeinek bölcsességéről és a kísértés további összefüggéseiről ld. Pesthy 2005, 176. o. skk.

¹⁸¹ Órigenész 2003, 3.3.5, II. 60-61. o. Hogy pl. *Jákobot szerette és Ézsaut gyűlölte*, annak is kettejük lelkeinek korábbi döntése volt az oka.

¹⁸² Uo. 3.1.8-13, II. 12. o. skk. Mindehhez *Az imádságról* c. írásban még egy érvet hozzász: a Fáraónak feltehetően szüksége volt arra, hogy a bűnben még jobban elmerüljön, mert bűne kiteljesedésével még hamarabb meg tud majd térni, s a későbbiekben visszafordulni Istenhez; vagyis az eljárás az isteni pedagógia részét képezte, vö. Pesthy 2005, 183. o.

¹⁸³ Órigenész 2003, 3.1.22, II. 34. o.

mellett a jó szél, az egyenletes hőmérséklet és a csillagok fénye együttesen járul hozzá. „A gondviselésen óhatatlanul több múlik, mint a mesterségen. Üdvözülésünk esetében is végtelenszer több múlik Istenen, mint rajtunk.”¹⁸⁴ Ám

„sem mi nem tudunk szabadon cselekedni az isteni odafigyelés nélkül, sem az isteni odafigyelés nem kényszeríthet minket az előrehaladásra, ha semmit sem teszünk hozzá ehhez a jó érdekében.”¹⁸⁵

3.6 Összegzés

Órigenész briliáns módon volt képes Isten jóságát és igazságosságát a rosszal, szenvedéssel és a fizikai világ igazságtalanságaival szemben megvédelmezni, Istent a maga legdicsőbb és legszerethetőbb fényében bemutatni, allegorikusan értelmezni a *Szentírás* ellentmondásos helyeit és mindezt összhangba hozni a teremtmények valóban komolyan vett szabad akaratával.¹⁸⁶ Órigenész nem csupán érvényesítette „az összes szellemi lényről egyetemesen és egyenlően gondoskodó igazságos Isten gondviselésének elvét”,¹⁸⁷ hanem az elidegeníthetetlen autonómia gondolatának is egyik legmarkánsabb és legkövetkezetesebb képviselője, hiszen legdurvább bűneink dacára sem taszítottunk ki a teremtésből, még a Sátán sem. Alexandriai teológusunknak sok tisztelője és követője akadt, ám a halálát követő századok során még többen voltak, akik támadták. Már Methodiosz is bírálta egyes nézeteiért, és Epiphániosz, az idősebb Jeromos és Iusztinianosz császár egyaránt veszélyes eretneknek tartotta, s a már említett konstantinápolyi zsinaton (543) tizenötrendbeli átokkal sújtották a rég halott Órigenészt neki tulajdonított nézeteiért. A második konstantinápolyi egyetemes zsinaton (553) mindezt megerősítették, ezzel végleg elvetették Órigenészt, de a következő századokban is gondoskodtak arról további zsinatokon, hogy ez így is maradjon. Pedig ha némely megoldása olykor erősen vitatható és ki is szorult a dogmatörténet későbbi fejlődéséből, „hívei és barátai tudták, hogy Órigenész csak arra vágyott, hogy az egyház hű tagja legyen”.¹⁸⁸ Rehabilitációja pedig úgy tűnik, végre megtörténik. Épp ideje, hogy Órigenész kitörjön a „mérgező eretnekek” számára fenntartott pokolbugyorból, s végre elfoglalja helyét a legnagyobb keresztény tanítók sorában. Kozmikus léptékű nyitottsága, úgy vélem, mindenki számára példaként szolgálhat.

¹⁸⁴ Órigenész 2003, 3.1.19, 29. o.

¹⁸⁵ Uo. 3,1,24, II. 36. o.

¹⁸⁶ Nüsszai Szent Gergely is majd Iréneuszt és Órigenészt követi a szabad akarat kérdéskörében, s eredeti, egzisztencializmust is megelőlemező gondolata szerint az ember azáltal, hogy minden pillanatban folyamatos választási helyzetben van, lényegében folyamatosan újratevő önmagát, vö. Kendeffy Gábor *Patrisztika* fejezetét a Boros Gábor szerkesztette nagy *Filozófiában*, 2007, 274. o.

¹⁸⁷ Somos 2001, 174. o.

¹⁸⁸ Chadwick 1999, 103. o.

4. FEJEZET

SZENT ÁGOSTON ÉS AZ EMBERI AKARAT

4.1 Bevezetés

„Aki meg akarja érteni a katolikus egyházat, annak Szent Ágostont kell megértenie!” – jegyzi meg Hans Küng, a „rebellis” katolikus teológus és valláskutató a katolikus egyház történetéről írt erősen kritikus, mégis egyháza, vallása iránt maximálisan elkötelezett monográfiájában.¹⁸⁹ Ám ennél továbbléphetünk: az egész nyugati gondolkodás megértéséhez elengedhetetlen Aurelius Augustinus (354-430) ismerete. Minden idők egyik legnagyobb és legeredetibb gondolkodóját tisztelhetjük benne, s noha géniusza vitathatatlan, hatástörténete, teológiai öröksége problematikus, korántsem egyértelmű megítélés tárgya.

Ágostonnal született meg az akarat és a személyiség modern fogalma. Hozzájárulásai az autonómia kérdésköréhez különösen fontosak, ám változók lévén több hagyománynak is hivatkozási alapjai. Továbbá szinte valamennyi, témánk szempontjából fontos területet megtaláljuk munkáiban az akarat autonómiájától az isteni predestinációig, az igaz hitre kényszerítés kérdésén át az önerőből jóra képtelen, romlott emberi természet mozzanataig. A különféle eretnekekkel, szakadárokkal folytatott vitáiban kikristályosodott nézetei máig hatnak, s történeti befolyásuk, aktualitásuk jóvoltából manapság sem lehet eleget foglalkozni velük. Már csak azért sem, mert sok fiatal katolikus és református hívő olykor olyannyira nincs tisztában a kereszténység teológiai alapjaival és problémáival (predestináció, Szentháromság, áteredő bűn stb.), hogy mindenképp érdemes elidőzni e kérdéseknél.

A nyugati teológiát évszázadokra meghatározó, cogito-érvet előlegező és több izgalmas pszichológiai tézist is felállító Ágoston mindazonáltal oly sok monográfiát, könyvet és tanulmányt ihletett, hogy még az autonómia szempontjából fontos nézeteire sem térhetek ki teljességre törekvően, s kalandos életének bemutatását is mellőznöm kell. Az egyik legjobb könyv mindazonáltal Peter Brown máig klasszikus monográfiája (*Szent Ágoston élete*), illetve mindig is alapvető forrás marad a saját maga által írt *Vallomások*.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Hans Küng: *A katolikus egyház rövid története*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005, 79. o.

¹⁹⁰ Peter Brown: *Szent Ágoston élete*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. A rendkívül részletes és élvezetes kötet külön érdekessége, hogy a szerző az első kiadás utáni újabb felfedezések és kutatások eredményeit is tárgyalja egy igen terjedelmes utószóban, melyből megtudhatjuk például, hogy az érett Ágostont nem csak „komor hangvétel” jellemezte, de a gyülekezetében optimizmus, egyfajta „ihletett fontoskodás” és „határt nem ismerő hősiesség” is áthatotta, ha veszélyben forgó lelkekről volt szó. Új és remek könyv Henry Chadwick: *Augustine of Hippo – A life*, Oxford University Press, 2009. A *Vallomások* pedig nem csupán Ágoston istenkeresésének és életének remekbe szabott önelbeszélése, hanem „a Teremtőjéhez hazatérő, nyugtalan lélek örök igazságának majdnem véletlenszerű példája” által egy teológiai tétel illusztrációja is, vö. Chadwick 1999, 205. o.

4.2 Pár előzetes megjegyzés az akarat fogalmáról

Charles Kahn az akarat fogalmának négy fő formációját különíti el.¹⁹¹

- (1) Az első elméletcsalád az Ágostonnal kezdődő és Aquinói Tamás filozófiájában, majd a középkori „voluntaristákban” kulmináló tradíció, amelyet Kahn *teológiai koncepciónak* nevez: e szerint Isten akarata minden szempontból elsődleges a mintájára alkottatott emberi akarathoz képest.
- (2) A második a brit földön elterjedt poszt-karteziánus *volition* hagyománya, amely egy „belső, mentális és tudatos történés vagy aktus, mely az oka, kísérője vagy szükséges feltétele bármely külső cselekvésnek, vagyis a test bármely akaratlagos mozgásának.” E koncepció természetesen nem független az elsőtől, maga Descartes is egyértelműen kapcsolódik a teológiai tradícióhoz és Ágostonhoz. Azonban e nézetre (legyen szó Hume, William James vagy akár a kortárs jogelméleti tanításokról) erősen rányomta bélyegét a mentális és fizikai szubsztancia közti karteziánus dichotómia, ily módon az akarás a fizikai aktusnak mindenképp mentális oka (vagy előzménye).¹⁹²
- (3) Kanttal az akarat öntörvénykezésként értett tradíciója veszi kezdetét, mely arra a dimenzióra is utal egyben, melyben önmagunkat mint noumenális, nem empirikus entitásokat ismerjük fel. A poszt-kantiánus tradícióhoz tartozik természetesen Schopenhauer és Nietzsche akaratfelfogása.
- (4) Nem lesz teljesen ismeretlen a negyedik, a szabad akarat versus determinizmus speciális témaköre, mely a fenti három tradíciót egyaránt metszi, megelőzi, hiszen Arisztotelész és Epikurosz filozófiájáig visszakövethető. Mindazonáltal az antik görögök paradox módon úgy vitatkoztak az akarat szabadságáról, hogy nem létezett még az „akarat” semmilyen meghonosodott fogalma.

¹⁹¹ Charles H. Kahn: *Discovering the Will: from Aristotle to Augustine*, in: John M. Dillon – A. A. Long: *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, 1988, 234–259.

¹⁹² E nézetet próbálta nevetségessé tenni Gilbert Ryle *A szellem fogalmában* (Gondolat Kiadó, Budapest, 1974), és jóllehet érvei nagyon meggyőzően hatnak, alapvető félreértésről árulkodnak. Mint Huoranszki Ferenc megjegyzi, valójában igen könnyedén alkalmazzuk napi ténykedéseink során az akarat fogalmát, elég csak az „Akarom!”-ot üvöltő kisgyerekekre gondolnunk. S igaz, hogy az akarat fogalmára elsősorban az akaraterő-akaratgyengesség kapcsán hivatkozunk, s nem szükséges minden tettünk magyarázatához, ám ebből nem következik, hogy nem szükséges feltétele esetleg mégiscsak valamennyi cselekedetünknek (hiszen előfordul, hogy valamit akarunk, majd a cselekvés pillanatában mégis az ellenkezőjét tesszük). Az akarat hagyományosan a megfontolások és cselekvések közt közvetítő képességünkre referál; az a szabadság, amely a lehetséges cselekedetek közti választás kapcsán merül fel. Mindazonáltal, ha valaki kifogásolja a kifejezést, egyszerűen használhatjuk helyette a döntés fogalmát is, vö. Huoranszki 2001, 284. o. skk.

A késő-ókor kutatóinak egybehangzó véleménye szerint a kereszténységgel, ezen belül pedig Ágostonnal születik meg a személyiség modern fogalma, a *self* mint *reflexív én*; egyetlen korábbi szerző sem érzékelte magán oly erősen és oly mértékben állandó önreflexióra készítő módon a belső széthúzást és akaratgyengeséget, mint ő.¹⁹³ Nem függetleníthető ettől egy másik mozzanat sem, jelesül, hogy a sok önreflexió eredményeképpen és a római jogból a pszichológia terepére átemelve a *voluntas* fogalmát (amely addig csak puszta szándékot jelentett bármiféle pszichológiai magyarázat vagy erkölcsi megítélés nélkül), Ágostonnál jelenik meg elsőként az akarat önálló, modern fogalma is.¹⁹⁴ Az akarat a személyiség olyan autonóm képessége vagy faktora lett, amely nem vezethető vissza a platóni-arisztotelészi értelemben vett irracionális vágyra vagy szeretetre (*erósz*), és nem is azonos velük, ahogy az észszel vagy értelemmel sem, sőt, elsődleges fakultásunk. Albrecht Dihle amellet érvel, hogy az akarat e modern felfogása hiányzik az antik tradícióból, de implicit módon jelen van a bibliai és teológiai hagyományban, az isteni parancsnak való engedelmeskedés bibliai fogalmában (még ha kezdetben nem is létezett rá külön filozófiai terminus). Engedelmeskedni Istennek annyit jelent, mint azt tenni, amit parancsol, vagyis összhangban lenni akaratával; ez pedig nem értelmi aktus, hiszen az akarat lehet az emberi értelem számára érthetetlen, igazságtalan, mint pl. Ábrahám esete mutatja. De a vágyak vagy érzelmek terminusaiban sem ragadható meg, hanem az egész személyiség kötelezettsége. Dihle megjegyzi, hogy a 2. sz. végén pl. Galénosz és Kelszosz érzékelték az antik és keresztény hagyomány közti erős kontrasztot. Galénosz, aki elsőként vette észre a teremtés fogalmainak különbözőségét, ennek kapcsán megjegyzi, hogy míg a zsidók az univerzum eredetét és struktúráját kizárólagosan a Teremtő önkényes szándékából és hatalmából eredeztetik, addig a görög démiurgosz csak azt hívja a létezésbe, amit az értelem lehetségesnek nyilvánít és az összes lehetőség közül a legjobbat választja.¹⁹⁵ Mégis, az isteni akarat fogalmának filozófiailag koherens tana elsőként csak a 4. sz.-i trinitológiai vitákban kezdett kialakulni.

Kahn ugyanakkor megjegyzi, hogy egyfelől Ágostonnál megállni nem kielégítő, mert jóllehet csakugyan „vallási génusz” volt, az akarat fogalmát filozófiailag kevésbé képzett gondolkodóként nem volt képes beleilleszteni egy szisztematikus cselekvéseméletbe; az ágostoni akarat-fogalom szintézisét az arisztotelészi elmefilozófiával Aquinói Tamás hajtja majd végre.¹⁹⁶ Másfelől Khrüszipposznál, Lucretiusnál, Senecánál és Epiktétosznál – mint

¹⁹³ Vö. Pesthy 2005, 368. o. A kiváló monográfia itt is további bő szakirodalommal szolgál.

¹⁹⁴ Vö. Albrecht Dihle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 1982, 127. o. skk. illetve Charles Kahn már említett tanulmánya (1988).

¹⁹⁵ Dihle 1982, 1. o. skk.

¹⁹⁶ Kahn 1988, 237-238. o.

részben láttuk is – az akaratra vonatkozó tanításaik kapcsán olyan racionális autonómiát találunk, amely még a teológiai felhangokkal bíró sztoikus nézetekben is inkább emberközpontú, semmint istencentrikus. Mert jóllehet a természeti törvény Zeusz rendelése, és minden, ami történik, Zeusz akaratából történik, Isten a görög filozófiai tradícióban semmilyen szó szerinti értelemben nem kommunikál az emberrel; ugyanígy a sztoikus bölcs Isten iránti engedelmessége sem akarati aktus, hanem az ember szabad, befolyások és kényszerek nélküli jól elrendezett intellektuális tevékenysége, mely a természet isteni rendjének teljes és racionális feltárásán alapul (a korábban már említett „helyes értelem”).¹⁹⁷ Dihle Senecát idézi: *Non pareo deo sed assentior* (vagyis „Nem engedelmeskedem Istennek; sokkal inkább egyetértek Vele”). Szintén Seneca mondja, hogy „Az Istennek való megfelelés szabadság”: mert Isten vagy a természet a legkevésbé sem önkényes vagy kiszámíthatatlan, s törvényei örök törvények. Kahn végső konklúziója szerint Ágoston és Tamás akaratra vonatkozó felfogása nem csupán a Dihle által nyomon követett teológiai tradícióban gyökerezik, de sokban formálta a sztoikusok ’jóváhagyás’-tana (*szünkatatheszisz*), a görög terminusok latinba való átültetésére vonatkozó elgondolások,¹⁹⁸ továbbá a kései pogány belső étellel történő, önvizsgálathoz és öntökéletesítéshez vezető intenzív foglalkozás (vö. Seneca, Epiktétosz),¹⁹⁹ továbbá mindketten építenek a pszichikus aktivitásokért felelős anyagtalán lélek neoplatonizmusból jövő képzetére is. Mindezek miatt Ágoston és Tamás akarat-koncepciói a nyugati szellemtörténeten belüli eklekticizmus legerősebb és legmaradandóbb példái közé tartoznak.

¹⁹⁷ Vö. Kahn 1988, 258. o. és Dihle 1982, 18. o.

¹⁹⁸ A „szabad döntés” képessége értelmében szereplő, feltehetően szintén a jogi nyelvhasználatból származó latin *liberum arbitrium* a nem kényszerítő befolyásolás hatása alatt elkövetett olyan tetteket jelölte, melyekért a személy jogilag felelősségre vonható (vagyis nem rabszolgaként, és nem is súlyos pszichológiai rendellenesség állapotában elkövetett cselekedeteket). Kezdetben a racionális, tudatos és megmagyarázható választást jelölte, melyben a döntés alanya az értelem, ahogy a Lucretiusnál megjelenő *libera voluntas* (szabad akarat) is ugyanerre referált: a korai értelmezésekben az akarat ugyanis nem más, mint az értelem a döntés aktusában. Ágoston mindazonáltal nem Lucritusra épített, és a *libera voluntas* kifejezés az antikvitásban nem is keltett túl nagy visszhangot. A „rajtunk múlik” (*eph’hémín*) Cicecóról kezdve az *in nostra potestate* („hatalmunkban álló”) formulával nyer latin fordítást. Plótinosz az Egy akaratáról írt híres művében a „rajtunk múlik” (*eph’hémín*), „hatalmában áll” (*to autexousion*) és „szabad” (*to eleutheron*) terminusokat felcserélhetőként kezeli. Tertullianus az *autexousion*-t *libera arbitrii potestas*-nak, a „szabad döntés hatalmá”-nak fordította, kezdetben tehát számára is a döntés szabad, az akarat ennek kivitelezési eszköze, ám már nála megindul a tendencia, hogy a választás az akarat fogalmához rendelődjék. Görög szerzőknél is megjelennek hasonló tendenciák, de az akarat náluk végig megmarad az értelem fakultásának. Ugyanakkor Ágoston számára készen állt a latin nyelv azon sajátága, hogy a szabadság (*libertas*) lett a standard formula a döntés hatalmának kifejezésére, melynek révén felelősség terhel minket cselekedeteinkért. E problémát részlegesen tárgyalja Bugár 2006, 19. o. skk., illetve Ágoston, Arisztotelész és Aquinói Tamás vonatkozásában Kahn 1988, 248. skk.

¹⁹⁹ Epiktétosz az elhatározás (*proairészisz*) fogalmát terjesztette ki oly módon – Seneca nagyon hasonló értelemben a *voluntast* használta –, hogy az morális karakterünkre referáljon, személyes és valódi selfünk folyamatos, pillanatról pillanatra történő önmeghatározására a hatalmunkban álló (belső világunk, személyes érzéseink) és a hatalmunkban nem álló dolgokkal (a külső világgal, emberi kapcsolatainkkal) való identifikációink kapcsán. Ennyiben Kahn szerint a személyiség modern fogalmának kialakulásához ők is aktívan hozzájárultak.

4.3 Ágoston korai felfogása a szabad akaratról

Induljunk ki tehát abból, hogy Ágostonnál – ha nem is teljesen előzmények nélkül – új paradigma jelenik meg: az akarat mint önálló, az értelemre vagy érzelmekre vissza nem vezethető autonóm fakultás. A *Szabad akaratról* 387-388 körül írt I. könyvében Ágoston a bűn emberi, szabad akarati eredetét kísérli meg bebizonyítani. A tét annak a hittételnek a bizonyítása, hogy nem Isten a rossz oka. Kiindulópontja az ember bukott állapota, melyet első körben Pál (7,15) egy sorával lehet legjobban illusztrálni (már csak azért is, mert Pál leveleit már manicheus korszakában²⁰⁰ is nagy becsben tartotta, s később, mikor felfedezte a katolikus Pált, őt tekintette mércének a „neoplatonikus könyvek” olvasása során):

„Magam sem értem, hogy mit teszek. Mert nem azt teszem, amit akarok, hanem azt teszem, amit gyűlölök.”

Terjedelmileg is indokolatlan vállalkozás volna e dolgozat keretein belül Ágoston folyamatosan alakuló nézeteit a maga szellemi evolúciójában lépésről-lépésre bemutatni, különösen, hogy álláspontja már az idézett mű későbbi részében (a II. és III. könyvet 391-395 körül fejezi be) is elmozdul a későbbi tanítás irányába. Épp ezért inkább kiemelem azokat az akarattal és autonómiával kapcsolatos fő témákat, melyek az egész életmű szempontjából alapvetőek.

A rossz eredetének fürkészése Ágoston számára mindenek előtt *a keresésben rejlő első szabadságra való újjászületést* jelenti,²⁰¹ amivel arra utal, hogy „manicheista tévelygésből” a neoplatonikus filozófia és a keresztény hit révén tudott csak kilábalni. A plótinuszi módszerrel követve a rossz meghatározásával kezdi, és csak utána firtatja eredetét. Tradicionálisan kétféle rossz adódik: az erkölcsi rossz illetve a szenvedés (külső rossz). Ágoston az előbbire koncentrál, ugyanis ha erről kimutatható, hogy az ember szabad akaratából ered, akkor a külső rossz automatikusan jogos isteni büntetésnek minősül, s mindenfajta rossz okaként egyértelműen az ember lepleződik le.²⁰² A kutatást mindazonáltal Istennek kell vezetnie: ugyanis „ha nem hisztek, nem érthettek” (*Ézsaiás* 7,9).²⁰³

²⁰⁰ Ágoston 372 és 382 között a manicheizmus híve volt, mely vallási csoport szerint a világban két isteni szubsztancia, a Fény és a Sötétség harcol egymással. Ennek megfelelően az emberi lélek is egy jó és egy rossz lélekre oszlik. A cél kiszabadítani a fényt a földön eluralkodó sötétség fogságából. E materialista színezetű dualizmus mindazonáltal ellentmond a keresztény Isten mindenhatóságának és romolhatatlanságának.

²⁰¹ Szent Ágoston: *A szabad akaratról*, in: Szent Ágoston: *A boldog életről – A szabad akaratról*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989, I.10, 58. o.

²⁰² Uo. I.1-3, 55-56. o.

²⁰³ Ágoston több, a megtérése után Cassiciacumban írt dialógusában, elsősorban *A rendről* és *Az akadémikusok ellen* c. munkáiban fejt ki azon gondolatát, hogy minden tanuláshoz szükséges valamely tekintélynek szóló hit. Mivel Krisztusban Isten bölcsessége emberi formát öltött, a megismerni kívánt szellemi igazság a leghitelesebben előlegeződik meg, a Benne való hit szilárd vezérfonalává válhat a valódi bölcsesség kutatásának. Az igazi

Első válaszkísérletként Ágoston a *bűnös kívánság* fogalma felől közelít, amely nem csekély sztoikus színezettel „az akaratunk ellenére elveszíthető dolgok szeretete”. Fontos distinkciót vezet be bűnös akarat és cselekedet között: aki csak kívánja a másik asszonyát, de nincs alkalma rá, hogy a magáévá tegye, az is bűnös: a *kéjvágy* az, ami rossz benne.²⁰⁴ Ugyanakkor nem minden rossz mélyén található bűnös vágy, vö. ítélethozó bíró vagy az életét útonállóktól védelmező utazó stb. Az alaptézis, hogy mind a jók, mind a rosszak félelem nélkül akarnak élni, ám a jók megpróbálják

„elfordítani szeretetüket azoktól a dolgoktól, melyeket az elvesztés veszélye nélkül nem tudnak birtokolni; a rosszak viszont az akadályokat próbálják meg elhárítani, hogy nyugodtan átadhassák magukat a dolgok élvezetének, s ezért aztán gonosz és bűnös életet élnek, melyet inkább halálnak lehetne nevezni.”²⁰⁵

Mindazonáltal, mint az utazó példája is mutatja, feszültség van a népek törvénye és az isteni törvény között. Az előbbi időleges, sok olyasmit megenged és büntetlenül hagy, amit az isteni gondviselés megtorol: „a büntetésekkel ugyanis csak annyit akar elérni, hogy tanulatlan emberek közt fenntartsa a békét”, utóbbi azonban örök és változhatatlan, alapja az isteni gondviselés, hogy minden tökéletesen elrendezett.²⁰⁶ E tökéletes rend az emberben a legjobb rész, az értelem (ész, szellem) uralma a többi rész, a lélek irracionális vágyai felett (vö. Platón).²⁰⁷ Ez a bölcsesség állapota, s ennek megfelelően Ágoston itt a bűnt a belső rendezetlenség értelmében vett ostobasággal azonosítja. Az emberi értelem felett Isten, alatta pedig az irracionális törekvések állnak, melyeket ha nem tart kordában, szenvedélyekké (*libidines*) fajulnak. Az értelmet semmi nem kényszerítheti, hogy az őt megillető helyet elhagyja; az alacsonyabb rendű elem (vágy, bűn és test) erre nem képes, Isten pedig igazságossága okán nem akarhatja ezt: vagyis *kizárólag a saját akaratából* kerülhet a vágyak uralma alá. A zsarnoki módon eluralkodott szenvedélyektől való viharos szétszakítotttság állapota pedig jogos büntetés a bölcsnek (rendezettnek) teremtett lélek számára szabad akarati bukásáért.²⁰⁸

filozófia a tekintély mércéjén megmért bölcsélet (ahogy a katolikus Pál is mércéül szolgált a plótinuszi filozófiához). Vö. Aurelius Augustinus: *Fiatalkori párbeszéd*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, illetve Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkeptizmus*, Áron Kiadó, Budapest, 1999, különösen 165. o. skk. és 194. o. skk.

²⁰⁴ Ágoston 1989, I.20, 62. o. Korai teremtésmagyarozatában az ész hozzájárulása, ld. később.

²⁰⁵ Vö. uo. I.30, 66. o.

²⁰⁶ E gondolatkörre a későbbiekben még többször visszatérek, Aquinói Tamás kapcsán is.

²⁰⁷ A vágy (*appetitus*) a sztoikus *hormé* megfelelője, mely nem önmagában rossz, hanem akkor, ha az ész hagyja uralkodni maga helyett. Az ember értelmét Ágoston még romlott állapotában is hatalmas erőnek tartja, melynek bizonyítékát többek között abban látja, hogy általa lehet leigázni, idomítani a hatalmas, erős vadállatokat, akik csak lélekkel bírnak, „szimpla étellel”. Az öntudat és megértés az ember kitüntetett sajátja, vö. I.61, 77. o. skk.

²⁰⁸ Ágoston 1989, 83-84. o. Ugyanakkor Ágoston itt óvatosan fogalmaz, mert az eredetileg bölcsnek teremtett lélek gondolata egybecseng a korábban általa is képviselt preegzisztencia tanával, melyhez itt már nem szívesen folyamodik, s később teljességgel el is vet. A nagyjából ugyanekkor írt *A Teremtés könyvéről a manicheusok*

Témánk szempontjából itt következik a lényeg: a jóakarát – „az az akarat, amellyel a helyes és tisztességes életre törekszünk, és a legfőbb bölcsességbe kívánunk eljutni”, és amely magában foglalja a négy sarkalatos platóni erényt is (okosság, bátorság, mértékletesség és igazságosság) – csakis akaratumtól függ, azaz önmagától, mivel *a jóakaratot csak jóakarattal akarhatjuk*. Sőt, ha valaki szereti saját jóakarátát és kedvét leli benne, az már maga a jóakarát:

„Mert függ-e még valami oly mértékben az akarattól, mint maga az akarat?”²⁰⁹

„Ha valaki helyesen és becsületesen akar élni [a jóakarát fenti meghatározása], és ezt az akaratot a mulandó javak elé helyezi, akkor ezt a nagyszerű célt oly könnyedséggel tudja elérni, hogy a célhoz vivő akarat egyet jelent számára a céllal.”²¹⁰

A korábbi tétel úgy módosul, hogy a jók és rosszak egyaránt félelem nélkül és boldogan akarnak élni, ám a jók *helyesen* is, melynek jutalma a boldog élet.²¹¹ A nyomorúság pedig büntetés: *Mert a szellemet semmi más nem tudja trónusáról letaszítani és a helyes rendtől eltávolítani, csak saját akarata*. Mert a lélek

„csak azt tudja szabadon élvezni, amit biztonságban élvezhet. Azokban a javakban pedig senki sem lehet biztos, melyeket akarata ellenére is elveszíthet. Az igazságot és bölcsességet azonban senki sem veszítheti el akarata ellenére, mert térben nem lehet elválni tőlük. Amit az igazságtól és bölcsességtől való elválásnak nevezünk, az nem más, mint a kifordult akarat, amely az alacsonyabb rendű dolgokhoz vonzódik.”²¹²

Az Isten városáról alap gondolatát előlegezve a boldog az örök, a nyomorult az időleges törvény alá van vetve. A nyomorult *élvezi (frui)* azokat a dolgokat, melyeket csak *használni*

ellen c. munkájában (Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2002b) még elsősorban allegorikus értelmezését adja az első emberpár bukásának, miszerint az a halhatatlan, romolhatatlan szellemi testben létező ember bukásának története. A férfi az ész, a nő a megkísérthető és „állati részt példázó” lelki természet, a kígyó (bukott ördög) sugalmazása a gyönyör, s a bukás lényege a férfi-elem észbeli hozzájárulása az alacsonyabb rész rendezetlen, bűnös vágyához. Később a *Vallomásokban* Ágoston az egyház életére vonatkoztatja a *Ter* 1,27 szövegét (a férfi az egyház vezetőit, az asszony a nekik engedelmeskedő híveket jelképezi), a későbbiekben pedig teljességgel szó szerint értelmezi azt. Heidl György emellett érvel, hogy megtérése előtt Ágostonra nem is annyira az őt „kevélyítő” „neoplatonikus könyvek”, hanem sokkal inkább – bár ezt a legtöbb kutató lehetetlenségnek tartja – maga Órigenész hatott, és az origenista vita miatt a 400-as évek környékén egyszerűen nem beszélhetett az ő szellemi hatásáról, vö. Heidl György: *Szent Ágoston megtérése*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2001.

²⁰⁹ Ágoston 1989, I.87, 87. o.

²¹⁰ Uo. I.97, 92. o.

²¹¹ A *Boldog életről* írt cassiciacumi dialógusban (386) az ember még a lélekkel, szellemmel azonos, az isteniből való részesedés mértékében a boldogság elérhető földi élete során is. A *Szabad akaratról* végcélja viszont a lélek egészségének belső összhangja, ami – mint Kendeffy Gábor rámutat – a testtel való összhangot is feltételezi, vagyis a boldogság már nem pusztán intellektuális feladat. Az érett Ágoston szerint pedig csak a teljes ember lehet boldog, amihez a test megújulása is szükséges; ez viszont csak az eljövendő életben lehetséges, vö. *Retractations*, Fathers of the Church vol. 60., The Catholic University of America Press, 1999, I.2, 12. o.

²¹² Ágoston 1989, II.143-144, 152. o.

(*uti*) szabad: „nem a dolgokat kell kárhozatni, hanem az embereket, akik rosszul használják őket.”²¹³ E distinkció alapvető: az élvezet (*frui*) a szeretet azon fajtája, amikor valamit önmagáért szeretünk, önmagáért akarjuk birtokolni, a puszta használat (*uti*) pedig arra referál, amikor valamit valami más birtoklása érdekében akarunk birtokolni. Az evilág dolgai nem önmagukban véve jók, hiszen – mint láttuk – el is veszíthetjük őket; csupán segíthetnek boldogságra törekvésünkben, ezért őket csupán használnunk szabad. Isten ellenben a legfőbb jó, ezért az egyetlen dolog, aminek élvezetére (vagyis öncélként való birtoklására) törekednünk szabad és kell is, „megtapadván” az erényben és bölcsességben. Ez a *Deo frui*, Isten élvezete. A bűn oka e megközelítésben tehát az, ha a használatra rendelt dolgokat élvezzük, vagyis visszaélünk” a *frui-uti* helyes viszonyrendszerével.²¹⁴ A későbbiek során pedig egyre inkább a *gőg / kevélység (superbia)*, Isten torz utánzásának vágya fog a bűn alapjává válni.

Egy kérdés megválaszolása maradt csak hátra: hogy „miért adott Isten szabad akaratot az embernek, hiszen ha nem kapta volna meg, nem tudna vétkezni” (vagyis Isten még mindig lehetne a rossz közvetett oka). A válasz a létezők egyfajta értékhierarchiája, melyhez a kulcs a kozmosz metafizikai rendjének plótinuszi öröksége. A neoplatonizmusból átvett ontológiai séma szerint minden jó Istentől ered, aki a létezés hierarchiájának transzcendens csúcsa, minden alá tartozó létező pedig a benne való részesedés foka szerint létezik és jó, míg végül eljutunk az anyaghoz, amely már „majdnem semmi”, tiszta receptivitás, a forma befogadására való puszta képesség. Plótinosz (203-269) saját rendszerében az anyag nem-lét, a *tökéletes lényegnélküliség* és ugyanakkor *a rossz valóságos princípiuma*, tekintve, hogy a jó nem más, mint forma, az anyag pedig semmilyen formával nem rendelkezik. Ágoston szerint azonban – és ez a manicheusokkal való vitájában elsődleges fontosságú – bármilyen teremtett „természet”, ami létezik, jó, még a lehetőség és meghatározatlanság egyszerű princípiumaként tételezett anyag is. Nem lehet ugyanis valami egyszerre a tökéletes Isten által teremtett és rossz.²¹⁵ A priváció plótinuszi fogalmát Ágoston tehát az erkölcsi rossz leírására használja: a bűn Istentől való akaratlagos elfordulás, létfogyatkozás, míg a jóakarat az isteni lényekben való mind tökéletesebb részesedés, létgyarapodás. Ami rossz, az az akarat helytelen (rendezetlen, romlott) használata, nem maga az akarat képessége, melyet Isten jóra adott. Az ember a léthierarchiában „közepesen jó” létező, aki akarata révén két irányba „mozoghat”, fölfelé és lefelé (természetesen itt eszünkbe juthat a két út tanának klasszikus verziója). A

²¹³ Ágoston 1989, I.113, 99. o.

²¹⁴ Vö. Ágoston: *A keresztény tanításról*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2002a, I.3.3-4.4, 41. o.

²¹⁵ Vö. Wallis 2002, 75-77. o. és Gilson 2000, 112-113. o. Ennek analógiájára a bölcsesség is jobb saját puszta lehetőségénél, noha a bölcsé válás képessége is már puszta léte által egy jó minőség.

bűn, ha a kisebb vagy alacsonyabb rendű javak felé fordulunk, a testi örömeket előnyben részesítjük a szellemi javakkal és Istennel szemben. A visszaélést mi követjük el. Eredménye gőg, kíváncsiság és kicsapongás, egy alacsonyabb rendű élet, „mely a magasabb rendű étellel összevetve a halál.”²¹⁶ Szabad akarat nélkül nem létezne az ember sorsválasztó méltósága, és nem lehetne tanulni vétkeinkből sem. Az így kiharcolt erény többet ér az egyszerű ártatlanságnál, a jónak teremtett lélek még bűnös állapotában is jobb a pusztá anyagnál, vagy egy nem vétkező, de szabad akarattal nem bíró entitásnál.²¹⁷ Nem igaz tehát a tétel, hogy Istennek meg sem kellett volna teremtenie az embert vagy másképpen kellett volna: helyes volt szabad akaratot teremtenie, mellyel a bukás után is akarhatjuk a jóakaratot.

Kendeffy Gábor azonban óva int attól, hogy e meglehetősen optimistának tűnő emberképét és „verőfényes voluntarizmust” anélkül fogadnánk el, hogy ne árnyalnánk gondosan. Mert jóllehet úgy tűnik, a jóakarát automatikusan magában foglalja valamennyi erényt és jó cselekvésbe torkoll, valójában önmagában kevés, folyamatos uralmára is szükség van a bűnbeesés óta megromlott test vágyaiból kisarjadó rosszakarat fölött. Érdemes ezért az egykorú írásokból idézni egy szöveghelyet, melyből Ágoston kivételes pszichológiai érzéke is kicseng:

„Mivel a test halandó már és esendő, a lélek nagy nehézséggel és figyelemmel irányítja. Innen származik az a tévedés, hogy többre becsüli a testi gyönyört, mint a saját egészségét ... Ha pedig visszatér az Úrhoz, még nagyobb gondja lesz, hogy ne távolodjék el tőle, míg el nem csitul testi vágyainak támadása, melyet az állandó szokás megvadít ... Nagy ugyan a lélek, de nem alkalmas a buja testi izgalmak elfojtására. Minél súlyosabban vétkezett, annál erőtlenebb a bűnben az Isten törvénye szerint.”²¹⁸

Vagyis a gyönyör emlékképeinek hatására testi megszokás alakul ki, s ezt a lélek csak rendkívül kemény küzdelem árán olthatja ki magában.²¹⁹ Nem szabad tehát megtévesztenie minket annak, hogy Ágoston e művében oly sokat beszél a szabad akaratról s oly keveset az isteni kegyelemről; *a jóakarát megszilárdulása csak kegyelem révén lehetséges*. Ágoston már a második könyv végén is úgy fogalmaz, hogy

„De mert az ember bár magától bukott el, magától felemelkedni nem tud! Higgyünk szilárd hittel Jézus Krisztusban, Isten felénk nyújtott jobbában, várjuk biztos reménnyel, áhítsuk forró szeretettel!”²²⁰

²¹⁶ Ágoston 1989, III.6-11, 176. o. skk. és II. 200, 171. o

²¹⁷ Uo. III.51-nél kezdődő rész, 192. o. skk.

²¹⁸ Szent Ágoston: *A zenéről*, in: Aurelius Augustinus: *Fiatalkori párbeszéd*, Varnó László (szerk.): *Ókeresztény Írók* 11, Szent István Társulat, Budapest, 1986., 441-667, VI. 5. 9-14, 625. o.

²¹⁹ A bűn két büntetése ugyanis nem más, mint a *jóra* vonatkozó *tudatlanság* (mivel elfordultunk az isteni bölcsességtől az érzéki képzetek felé) és *az erő hiánya*, vö. Ágoston 1989, III.178, 236. o.

²²⁰ Ágoston 1989, 173. o.

Eleonore Stump rámutat, hogy mivel Ágoston tisztában van az akarat azon rendkívül érdekes tényével, hogy képes parancsolni magának, ám ez nem mindig sikeres, beszélhetünk az *akarat szintjeiről*. E tanítással Ágoston messze megelőlegezte Harry Frankfurt híres hierarchikus személyiségelméletét, mely noha terminológiájában újat hozott és a figyelmet ráirányította az akarat működésének több izgalmas összefüggésre, Stump megjegyzi, hogy az ötlet régi: a középkorban is közhelynek számított (és már maga Ágoston is épített rá), hogy magasabb fakultásaink önreflexívek. Ahogy az értelem képes megismerni magát vagy az emlékezet emlékezni önmagára, úgy az akarat is képes parancsolni magának.²²¹ Az alapgondolat lényege, hogy vágyaink és akarataink rétegzett módon épülnek fel. Klasszikus példa a dohányos, aki másodrendű akarásai szintjén le akar szokni a dohányzásról (oly akaratot akar, amely nem akar dohányozni), ám elsődleges szinten ezzel szemben áll egy rendkívül erős vágy az újabb és újabb cigaretták elszívására, mely folyamatosan győzedelmeskedik.

Ágoston felfogására alkalmazva e modellt átfogalmazhatjuk úgy a problémát, hogy az elsődleges akarások szintjén jóakaratok és (megszokások által felerősített) rosszakaratok harcolnak egymással, és a jóakaratok csak akkor győzedelmeskedhetnek, ha e jóakaratot is teljes lélekkel akarjuk (vagyis akarjuk akarni, másodlagos szintről). Értelmezhető mindez úgy, hogy jóakaratok egész sorának kell minden egyes jóakaraton mögött állnia, ám ez logikailag a végtelen regresszió veszélyét rejti magában. Ezt elkerülendő, értelmezhetjük úgy az ágostoni szituációt, hogy az elsődleges szint a közvetlen jó- és rossz akaratok, törekvések és vágyak szintje, melyből Frankfurt terminológiáját alapul véve az a vágy lesz „effektív vágy”, amely domináns akarattá válva cselekvésünk konkrét mozgatója. Másodlagos szintről pedig akarhatunk jóakaratot, vagy pedig a véges, mulandó dolgok élvezete felé fordulhatunk (azokat akarván), s ezzel létre is jött a bűnös állapot. Ez alapján Pál Róm 7,19-et is parafrázálhatjuk: „Nem azt teszem [elsődleges szintű rendezetlen effektív vágyamat követve], amit [másodlagos szintről, jóakaratot akarván] akarok, hanem azt teszem [domináns elsődleges szintű rosszakaratomat követve], amit [másodlagos szintről, jóakaratot akarván] nem akarok.”

Mindazonáltal Ágoston megjegyzi, hogy még ha erényesen is viselkedünk, valódi motívumaink inkább szólnak önzésről, hírnévhajhászásról és más mozzanatokról, semmint felebarátunk vagy Isten szeretetéről. Vidrányi Katalin rámutat, hogy Ágoston minden, a felebaráti szeretet pontos fogalmát illető tisztázatlansága ellenére középpontivá teszi a *szeretet*

²²¹ Eleonore Stump: *Augustine on free will*, in: Eleonore Stump & Norman Kretzmann (ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001, 124–147, 126. o., továbbá Ágoston 1989, II.194–195, 169. o.

fogalmát,²²² és sokszor azonosítja egymással az akaratot és szeretetet. Az ember az lesz, amit szeret, hiszen szeretetének iránya meghatározza jellemét, hogy az örök Isten felé, vagy a mulékony, elveszíthető, értéktelen dolgok felé fordul. Természetesen csak az előbbi számít igazi szeretetnek, melyet a kegyelem táplál. „Szeress, és tégy amit akarsz” – szól egyik sokat idézett gondolata. Az *Isten városáról* írt monumentális történelemteológiai munkájában is a szeretet iránya által jellemzi a két, evilágban összekeveredett és csak Isten által megkülönböztethető várost, melyek küzdelme a világtörténelem alapja és értelme. Az egyik Isten városa (*civitas Dei*, polgárai, az engedelmes, alázatos és jámbor keresztények az örök dolgokat szeretik, ők az üdvözülésre kiválasztottak), a másik a földi város (*civitas terrena*, a bűn városa, elve a test, polgárai az időleges dolgokat szeretik, hitetlenek, gögösek és hatalomvágyók, a kárhozatra rendelték). Mindkettő forrása a szeretet: mert két szeretet építette a két várost: a földit az Istent megvető önszeretet, a mennyeit az önmegvetésig eljutó istenszeretet.²²³

Stump dohányosra vonatkozó példája oly módon átfogalmazva is működik, hogy kap egy szerkezetet, melyet bármikor szabadon csatlakoztathat az elméjéhez vagy eltávolíthat belőle, és ami úgy működik, hogy ameddig csatlakoztatva van, az első szintet dohányozni nem akarássá transzformálja.²²⁴ Noha a dohányos első szintű akaratát külső (heteronóm) tényező változtatja meg (a szerkezet), ennek akarása mégis autonóm módon saját belső énjéből jön, az akarat magasabb szintjéről. Mert tehetett volna és most is tehet másként (be sem rakta volna vagy pedig eltávolítja a szerkezetet). Az isteni kegyelem Ágostonnál ugyanazt a szerepet tölti be, mint a szerkezet. Stump tehát úgy oldja meg a jóra való képtelenség és mégis létező szabad akarat dilemmáját, hogy egy bűnbeesés utáni teremtmény egyfelől valóban képtelen nem a rosszat akarni, ezért önerőből nem képes elsőrendű akarásait jó másodrendű vágyainak kontrollja alá vonni, ugyanakkor e másodlagos szintről akarhatja kérni Istent, hogy erősítse meg jóakarátát; Isten kegyelme pedig megadja ehhez az erőt (a dohányos be akarhatja tenni, és be is teszi a szerkezetet). Ebben az értelemben az ember mégiscsak képes nem a rosszat akarni, és autonómiánk sem sérül: akaratszintjeink összhangba kerülnek, és ezen akarat forrása is belőlünk ered.²²⁵ Azonban hogy a kegyelem kompatibilis marad-e autonómiánkkal, az azon múlik, hogy Ágoston mit mond a másodrendű akarás szintjéről későbbi műveiben; ha ugyanis már másodrendű akarásainkat is az isteni kegyelem alakítja (vagyis a jóakarát akarása is Istenből származik), úgy nem lehet többé autonómiáról beszélni. Ágoston nézetei ugyanis

²²² Vidrányi Katalin: *Megjegyzések Augustinushoz*, in: *Krisztológia és antropológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 298–330, 226. o.

²²³ Szent Ágoston: *Isten városáról*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2005-2009, III. kötet, XIV.28, 263. o.

²²⁴ Stump 2001, 127. o. skk.

²²⁵ Uo. 133. o.

komolyan változtak az idők során, például, mint utaltam is rá, legkorábbi írásaiban elérhetőnek tartotta a rendezett szeretet (*ordinata dilectio*) állapotát itt a földön,²²⁶ később viszont a boldogságot az eljövendő életbe helyezte (az evilág nem más, mint a kísértések, próbatételek és szenvedés színtere). A korábbi nyitott isteni pedagógia gondolata háttérbe szorul, hogy átadja helyét egy sokkal szigorúbb verzióknak, miközben az önerőből történő újbóli felemelkedés reménye nélküli „örök kárhozat” is egyre fenyegetőbb teológiai megalapozást nyert.

Mielőtt továbbszólnánk, két dolgot fontos még megemlíteni. Egyrészt Ágoston is reagál a korábban már tárgyalt tengeri csata körül problematikára: a III. könyvben Euodius ugyanis megkérdezi Augustinust: *miképp lehetséges, hogy Isten minden eljövendőt előre tud, s mi mégsem szükségszerűen vétkezünk?* Hiszen Isten mindentudása révén tudta, hogy Ádám vétkezni fog, ezért az ember szükségképp vétkezett, tehát vagy sérül az előretudás, vagy a bűn szükségszerű, s ez esetben mégis Istené.²²⁷ Ágoston válasza szerint attól, hogy Isten előre tud valamiről, az nem lesz ránk nézve kényszerítő erejű: az adott pillanatban meglévő akaratunkat látja előre, amely alapján szabadon cselekszünk. Csak az van a hatalmunkban, amit akkor teszünk meg, amikor akarjuk: maga az akarat van tehát leginkább hatalmunkban. Ha nem lenne szabad, nem lenne a birtokunkban. Az isteni előretudásból fakadó szükségszerűség nem zárja ki tehát az akarat szabadságát, sőt éppenséggel *garantálja* azt: amiről Isten előre tud, az létezni is fog, ennek következtében tehát, ha tud egy szabad akaratit tettemről, azzal nem veszi el szabadságomat, „sőt, épp azért lesz biztosabban jelenvaló a számomra, mivel ő előre tudott róla, ő, akinek előre tudása csálhatatlan”.²²⁸

Másrészt a plótinuszi örökség nem problémamentes. Plótinosz filozófiájában az Egy avagy Jó emanációja során, „a telítettség elve” (*Principle of Plenitude*) értelmében nem csak a lehető legtöbb, de – s ezt már Platón is felvetette a *Timaios*-ban – a lehető legtöbb féle létezőnek is létre kell jönnie, melyből következően nem lehet minden egyformán jó. Egy olyan világ, melyben minden egyformán jó, ugyanis kevésbé tökéletes, mint egy olyan változatos világ, melyben a jóságnak különböző fokozatai találhatók; ez növeli az egész

²²⁶ Amennyiben az illető aláveti magát az isteni törvénynek, vagyis az élvezendőt élvezzi és a használandót használja, elfoglalván a neki rendeltetett közbülső helyet közvetlenül Isten alatt, felebarátai és az angyalok mellett, saját teste és a testi világ felett. A szeretet parancsa is e létezőkre irányul: *Szeretmünk kell Isten, felebarátunkat és az angyalokat, önmagunkat és a testiünket*, vö. Ágoston 2002a, 1.23.22, 59. o.

²²⁷ Ágoston 1989, III.14, 178. o. skk.

²²⁸ Uo. III.35, 186. o. Az érvmenet logikai rekonstrukcióját ld. Borbély 2008, 43. o. skk. Ugyanez a megoldás az *Isten városáról* V. könyvében is, ahol is a fátumelméletet a jóslás, és ezáltal az isteni előretudás lehetetlensége felől támadó és a szabad akaratot védő Cicerót bírálja. Ugyanakkor Ágoston itt már elindul azon későbbi megoldás felé, hogy Isten irányítja is jövőbeli szabad cselekedeteinket: „Isten akaratában ott van a teljes hatalom, amellyel a teremtett lelkek jó akaratát támogatja, a rossz akaratát elítéli, mindegyiket irányítja, és némelyiknek hatalmat ad, a másoknak nem. [...] A mi akaratunk csak annyira képes, amennyire Isten akarta, és előre látta, hogy képessé legyen”, vö. Ágoston 2005-2009, I. kötet, V.9, 334. o. skk.

tökéletességét.²²⁹ Christopher Stead rámutat, hogy ez Ágoston neoplatonizmusának is rejtett előfeltevése, s mint láttuk, az embert illeti a vád, ha ostobaságában vagy gögjében visszaél képességével. Azonban az érv két kritikával is illelhető: egyrészt Isten a kísértést mégis csak úgy tette az ember lába elé, mintha ott hagynánk egészségtelen édességet, ahol a gyerekek rátalálhatnak, másrészt mert Ágoston későbbi szabad akarat koncepciója meggyengíti az egész rendszert. Ugyanis a jó és rossz közötti választás képességeként értett *liberum arbitrium* mellé megalkotja a „bűnre való képtelenségként” definiált *libertas* fogalmát, s e paradox definíció azt sugallja, hogy a jó ember elveszíti választási szabadságát.²³⁰ S csakugyan, Ágoston egyik legnagyobb paradoxona, hogy későbbi tanítása szerint úgy tűnik, egyedül Ádám bírt szabad akaráttal a bűnbeesés előtt; a bűnbeesés utáni ember megromlott természete miatt nem képes többé (önerőből) a jóra, az üdvözült pedig nem képes a rosszra. Vagyis a szó igazi értelmében egyedül Ádám volt autonóm, egészen bűnbeeséséig. Továbbá a „rossz negatív elmélete” is, „tiszteletet parancsoló vonatkozásai ellenére” tarthatatlan. A rosszakarat ugyanis nem a jóakarat egyszerű hiánya (az a közömbösség), hanem *pozitív indulat, pusztító hajlam*. Egy kegyetlen zsarnok sem lehet lusta, energikusnak kell lennie; az igazi rossz nem rossz minőségek pusztá aggregátuma (mert az valóban életképtelen lenne), hanem valójában a jón élösködik: „a gonosz sokkal inkább tűzhöz hasonlít: pusztító erejének nincs határa, amíg csak van olyan jó, amit elemészthet.”²³¹

4.4 Ágoston és a kényszerítés problémája

Az autonómia legfőbb ellensége a kényszer. Teológusunk két nagy, Afrika egyházát megrendítő válságot is megért, sőt, mindkettőnek központi figurája volt. Az egyik a pelagiánus „fenyegetés”, melyről a következő alfejezetben lesz szó, a másik a donatista egyházszakadás.

A donatisták az észak-afrikai egyházból kiszakadt, egyfajta népi vallásosságként működő, a hegyi falvak és belső vidékek megtérítését végző irányzat, mely a szentek tiszta egyházát hirdette (vö. Pál: *ne legyen rajta szeplő vagy ránc*). Legfőbb tételük, hogy a szentségek (kereszttség, püspökké szentelés stb.) érvényessége a szentség átadójának *erkölcsi minőségétől* függ, vagyis ha egy püspök a keresztényüldözések idején templomi edényeket, Szentírást

²²⁹ Wallis 2002, 96. o.

²³⁰ Christopher Stead: *Filozófia a keresztény ókorban*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 250-251. o.

²³¹ Uo. 263. o. Ugyanakkor Stead felfogásában az egész tágabb elmélet hibás, mely szerint a jó és létezés azonos; végső konklúziója szerint egy platonizmustól elszakadt keresztény filozófiára volna szükség.

szolgált ki, elveszíti spirituális hatalmát és minden keresztelese, avatása érvénytelen. Megkövetelték az újrakeresztelést is.²³² Ágoston ezzel szemben az egyházat „kevert közösségnek” (*corpus mixtum*) tekintette, melyben szentek és bűnösök egyaránt helyet kapnak, az egyház ugyanis mindenkit befogad, a társadalom ellen nem védekezni akar, hanem magába olvasztani azt. A szentség a végrehajtott cselekmény alapján érvényes (István pápa nézete Szent Cipriánéval szemben), a bűnösök és áttérők keresztségének megújítása pedig Krisztus megváltó munkájának felháborító semmibevétele, szentségtörés.²³³ Mélyen felháborította, hogy a donatisták a hívek méltatlan viselkedésétől való félelmükben az igaz egyházat Afrikára korlátozzák és az Isten által elrendelt terjeszkedés útjába állnak, miközben nem ők az egyetemes (vagyis *katholikosz*) egyház. A donatisták azáltal, hogy elvonultak a „tisztátalan” társadalom elől, egyszerűen elutasították a rossz problémáját; ugyanakkor a gyülekezetben – és többségben – levő nem „lelki” hívek léte azon gyakorlati kötelezettséget vonja maga után, hogy „mértékletesen, szigorral és atyai hatalommal” törekedni kell jó útra térítésükre, „mert a szeretetet pálcával is ki kell fejezni”.²³⁴

Ágoston pappá szentelésekor még hitt a szabad akarat méltóságában, az ésszerű tanításban és meggyőzésben, továbbá hogy az ember a káros szokások eltörlése révén befolyásolható, vagyis hogy egy egyszerű keresztyéből „lelki katolikus” faragható. Eleinte nem is támogatta a kényszerítést, bár elsősorban a sértett látszatmegtérőktől való aggodalma miatt,²³⁵ később azonban meggyőződött szükségességéről: a kényszerítés is az *atyai fenyítés* eszköze. Kezdetben elutasította a világi hatalom beavatkozását tisztán egyházinak tekinthető ügyekbe, azonban az egyházszakadás kezdte már nem csak a vallási egységet, de a társadalmi stabilitást magát fenyegetni. A donatisták 405-ös császári rendeletben történő eretneknek nyilvánítását a Gondviselés eszközének tekintette, és végképp meggyőződött arról, hogy a szabad vallásgyakorlás elvénél (mely a személyes autonómia egyik legfontosabb mozzanata) üdvösebb a kényszer. (Különösen, hogy a városban már a katolikusok voltak túlsúlyban, katonai jelenlét támogatásával). Az isteni pedagógia „a tanító pálcájától a vértanúk haláláig” terjed, a fenyítve

²³² Nincs mód a donatisták és Ágoston izgalmas vitáját a maga teljességében bemutatni; Chadwick (1999, 2009), és különösen Brown (2003) igen részletesen tárgyalja a kérdés történeti és teológiai hátterét, összefüggéseit.

²³³ A szentségeknek Ágoston szerint önmagukban van hatóerejük. Ez a felfogás tulajdonképpen megfelel a modern szociológiai nézőpontnak is. Max Weber, mikor sorra veszi az uralom típusait s eljut a karizmatikus uralomhoz, beszél a karizma mindennapivá válásáról. Megjegyzi, hogy a *hivatali karizma* esetén „a legitimitásba vetett hit ... már nem a személyre, hanem a megszerzett – kialakított – képességekre, illetve a karizma egyik személyről a másikra való átvitelének – a hierurgikus aktusnak – a hatékonyságára vonatkozik” (Weber 1987, 260. o.). Ilyen a papi karizma is, mely felkenés, felszentelés vagy kézrátétel által hagyományozódik tovább. Eltörölhetetlen jellegéből adódóan (*character indelebilis*) a hivatallal járó karizmatikus adottságok *különválnak a pap személyes képességeitől, sőt, morális karakterétől*.

²³⁴ Uo. 259-260. o.

²³⁵ Chadwick 1999, 209. o.; 2009, 112. o.

tanítás mintája pedig Isten és a zsidók viszonya: ide-oda tévelygő „kiválasztott népét” is így tanította az Úr az Ószövetségben. Ahogy Mózes elnyomó rendszere a pogány sokistenhit bűnétől mentette meg népét, úgy a donatisták üldözése is a világi hatalom által közvetített „isteni csapás”, ugyanis a donatisták olyanok, mint a zsidók (nem „lelki”, hanem „testi” emberek”, akik a Törvény pusztá követésében látják az üdvösség zálogát): csak kényszer, rettentés és megfélemlítés révén lehet hatni rájuk. A kényszerítés szerinte nem mond ellent a keresztény szellemiségnek; az isteni tanítás és intés is sokszor az ember akarata ellenére ér cél: „A kényszer kívülről jön, de az akarat belül születik”. Úgy vélte, hogy a tartós képmutatás előbb-utóbb amúgy is jó megszokássá alakulhat, az egyház pedig a felebaráti szeretet parancsából következően kell is, hogy kényszerítsen (ahogy a fuldoklót is ki kell menteni a vízből). A színlelt megtérés problémáját végül Istenre hagyta; majd megtalálja a híveit azok között, akik kényszer hatására csatlakoztak a katolikus egyházhoz.²³⁶

Azonban Ágoston azáltal, hogy a püspök általi lelki fenyítést egybemosta a császári büntetéssel, a császári politika végzetes elméleti igazolását adta, továbbá Jézusnak a vissza-utasított meghívásról szóló példázata révén teológiailag is igazolhatóvá tette az eretnekek és szakadárok elleni erőszakot:

„Az Úr erre ráparancsolt a szolgára: Menj ki az országutakra és az ösvények mentére, és kényszeríts mindenkit, jöjjön el, hadd teljen meg a házam” (Lukács 14,23).²³⁷

412-től a donatisták végleg törvényen kívülivé váltak. Ágoston hozzáállására jellemző, hogy a circumcelliók²³⁸ sorozatos öngyilkosságát a következővel intézte el: „mindig ezt csinálják”. 420-ban pedig, amikor egy donatista püspök a császári csapatok érkezéte bezárkózott bazilikájába, és azzal fenyegetőzött, hogy magukra gyűjtják, Ágoston – immáron időskori predestinációs tanítása birtokában – csak ennyit mondott az aggódo keresztény megbízottak:

„Mivel Isten rejtélyes, de igazságos ítélete egyeseket eleve végső büntetésre rendelt, jobb, ha a donatisták többségét áttérítjük és beolvasztjuk..., és csak néhányan égnek el a maguk gyűjtotta lángokban, mint ha valamennyien a Pokol tüzében égnének el szentségtörő különállásuk miatt.”²³⁹

²³⁶ Vö. Brown 2003, 272. skk. és Chadwick 1999, .o. 209. o. Meglehetősen egybecseng e gondolattal az 1209-ben kezdődött kereszteshadjárat során Breziers ostrománál Arnold Amaury szájából elhangzott hírhedt mondat; arra a kérdésre, hogy a lovagok hogyan tehetnének különbséget katar és katolikus védők között, a hadjárat vallási vezetője s egyben a ciszterci rend feje így válaszolt: *Öljétek meg mindet, Isten majd megismeri az övéit* (idézi John Kekes: *A Gonoszság gyökerei*, Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007, 24. o.).

²³⁷ Hans Küng rámutat, hogy a latinban a *coge intrare* kifejezés szerepel, az eredeti „beszélj rá mindenkit” helyett, és Ágoston felelőssége, hogy a szeretet Istenének nevében „a kényszerszertérítés, az inkvizíció és a mindenféle elhajlók elleni szent háború ... teológiai igazolást adó koronatanúja lesz”, Küng, 2005, 82. o.

²³⁸ Katolikusokkal kegyetlenkedő, a mártírok sírjai körül kószáló fanatikus bandák.

²³⁹ Vö. Brown 2003, 393-394.

Ugyanakkor megjegyzendő, hogy mindig elítélte a kínzást, és egy rövid megingástól eltekintve a halálbüntetés híve sem volt: az ugyanis kizárja a megbánás lehetőségét, ami az erőszakos fellépés tulajdonképpeni célja. A donatisták a 7. sz.-ban mindazonáltal végképp eltűntek a történelem színpadáról. Nem úgy Ágostonnak az inkvizíció által különösen üdvözölt öröksége.

4.5 A személyiség menthetetlen belső megosztottsága

Mielőtt továbbmennénk, térjünk vissza egy pillanatra az Ágoston által önmagában észlelt szembenálló, széthúzó instanciák problematikájára. Platón ezt a lélek három különböző faktórának megkülönböztetése révén írta le, Ágostonnál azonban egyetlen princípium, az akarat az, amely széttöredezett. A *Vallomásokban* így ír erről:

„A lélek parancsol magának és azonnal engedelmességre talál. A lélek parancsol magának és ellenkezésbe ütközik. Kézmozgatást parancsol a lélek és ez olyan könnyedén megtörténik, hogy alig választhatjuk szét a teljesítéstől magát a parancsot. Pedig szellem a lélek, a kéz azonban anyag. Parancsol a lélek, hogy akarjon a lélek. Nem más a parancsoló és nem más a cselekvő, és ez a parancsot mégsem teljesíti. ... Az akarat parancsolja, hogy akarás legyen. Nem más parancsolja, hanem ő maga. Ámde nem parancsol egész teljességgel s azért nem teljesül, amire a parancsot megadta. Ha nem volna megosztott, nem adná parancsba, hogy legyen valami, hiszen az máris meglenne.”²⁴⁰

A manicheus filozófia remek mentség: nem az ember vétkezik, hanem a benne levő gonosz lélekrész. Azonban e dualista megoldás az idő előrehaladtával egyre kevésbé volt Ágoston ínyére, és „pöffeszkedő” manicheus társai között is egyre idegenebbül érezte magát. Ráadásul szerinte nem csak két, egy jó és egy rossz akarat van bennünk: például a manicheus szektába és a színházba irányító akaratok mindegyike rossz. Több jó, s ugyanakkor sok rossz akarat van bennünk, melynek eredménye egy alapvető hasadás az egyénben:

„És ez a hasadás, bár akaratom ellenére történt, nem volt bizonyoság valami másik szellemi lényre bennem, csak a saját lelkem bűnhődésére vallott. Nem az én művem volt ez a hasadás, hanem a bűné, amely bennem vett lakást, a több szabadsággal véghezvitt bűn büntetése révén, mert hiszen Ádám ivadéka voltam.”²⁴¹

²⁴⁰ Ágoston 1982, VIII. IX.21, 233-234. o.

²⁴¹ Vö. Ágoston 1982, VIII.X.22-24, az idézetet ld. VIII.X.22, 235. o.

Az akarat tehát már korántsem szabadság a jó cselekvésére, hanem a bukás következtében bűnössé lett én legmélyén gyökerező alapvető fragmentáltság. Hippói időszakában, a manicheus Fortunatusszal vitázva a rossz újfajta lélektani megközelítését dolgozta ki. Mindketten Pálra hivatkoztak: *az ember azt teszi, amit nem akar, hiába kész a jó akarására*; mint Pál mondja, *tagjaiban egy másik törvényt látok* (Róm 7,18-23). Ám Ágoston szerint a rossz állandó jelenléte nem egy idegen lélekrész ténykedése bennünk, hanem a már említett, az emlékezet által felerősített szokás (*consuetudo*) kényszerítő ereje, melyet az átélt élvezet és az ismétlés alapoz meg. Az ember belső életének rabja; már nem csak a test a lélek „temetője”, hanem a tudat is.²⁴² A megosztott én egy széttöredezett akarat. Platónnál rendezett állapotban az értelem parancsol, Ágostonnál azonban az akarat önmagából nem képes többé egyesíteni saját széttartó akaratait. A megoldás ezért csak az isteni kegyelem lehet, melynek révén képessé válhatunk *saját akaratunk helyett Istenét* elfogadni.

„Van-e gonoszság, melyet cselekedettel, ha nem cselekedettel, szavaimmal, ha szavaimmal nem, akaratommal el nem követtem? Te pedig Uram, jó voltál és kegyelmes. Megpillantottad halálom mélységét, és romlottságom szennyét fenéig ürítette jobbod a szívem mocsarából. Nem jelentett mást ez, mint hogy *ne akarjam többé, amit én akartam és inkább akarjam, amit te akartál*. Hol volt annyi esztendő során és micsonda rejtett mélységes mélységből hívtad elő egy pillantás alatt az én szabad akaratomat, hogy szelíd igádba hajtsam vele nyakam, s vállamra könnyű terhedet vegyem, Segítöm, Megválóm, Krisztus Jézusom?”²⁴³

Ez a kegyelmi állapot a *bűntől való szabadság*. Ezért azt kell most megvizsgálnunk, honnan jön az isteni kegyelem, és vajon mindenkinek jár-e.

4.6 Áteredő bűn, predestináció és szabad akarat kérdése az érett kegyelemtan tükrében

Még meg sem oldódott teljesen a donatista válság, Ágostonnak máris új fenyegetéssel kellett szembenéznie egy példamutató aszkéta, Pelagius (354-420/440) személyében és követői révén.²⁴⁴ A britanniai szerzetes és példamutató aszkéta Ágoston *De libero arbitrio*-ját nagyra tartotta, azonban a *Vallomások* egy többször visszatérő gondolatát – „Add, amit parancsolsz

²⁴² Brown 2003, 172-173. o. Brown arra is rámutat, hogy Ágoston rádöbbsent: a cassiciacumi dialógusok reménnyel teli programnyilatkozatai végképp a múlté, földi életében menthetetlenül tökéletlenségre ítéltetett. A *Vallomások* ezért nem csupán remekbe szabott intellektuális önéletrajz, hanem *öngyógykezelésének része* is.

²⁴³ Ágoston 1982, IX.I.1, 244. o., a kiemelés tőlem.

²⁴⁴ E válságról is bő információkat és szakirodalmat találhatunk Brown (2003) és Chadwick (1999, 2009) könyveiben.

és parancsold, amit akarsz. Megtartóztatást parancsolsz nekünk”²⁴⁵ – lagymatag vallásosság-
nak, az olcsó kegyelem hirdetésének és a morális felelősségérzet aláásásának.²⁴⁶ A példakép
ugyanis Jób: az egyéni hősiesség nyers ereje.

Pelagiust egyszerre jellemezte egyfajta optimista antropológia és ugyanakkor nagyon
szigorú morális perfekcionizmus. Az ember Isten által adományozott szabad akarata révén
képes a büntelen életre. Sőt, „mivel ... képes a tökéletesedésre, tökéletesnek *kell* lennie”. A
tökéletesség tehát kötelező, Isten feltétlen engedelmességet követel; Pelagius írásai ily módon
azok számára készültek, akik „bűn nélkül akartak élni”.²⁴⁷ A legkisebb bűn is szigorúan sérti
az isteni törvényt. Azonban „minden bűn személyes beleegyezést feltételez, és fordítva –
beleegyezés nélkül nincs bűn”. Pelagius visszautasította azt a gondolatot, hogy az ember kép-
telen jónak lenni, hiszen ha Isten erkölcsös életet parancsol, képesnek is kell lennünk rá. Az
eredendő bűn tanítását is ostobaságnak tartotta. Egy Ambrosiasternek tulajdonított (valójában
ismeretlen szerzőségű) Pál leveleihez írott kommentár fogalmazta meg azt a tézist, hogy
„Ádámban mindenki vétkezett” (Róm 5,12 vitatható fordítása), és azóta a bűn átszármazik az
utódokra. Ez felveti a traducionizmus lehetőségét: nem csak a testet, de a lelket is szüleinktől
örököljük.²⁴⁸ Pelagius szerint a bűn nem az emberi „természetben” rejlik valami módon,
hanem Ádám vétkének szabad akarattól függő *utánzása*. Ádám nem halandóvá vált, hanem
halandónak teremtett.²⁴⁹ A környezet és a rossz döntések sorozata ront meg, ez az, ami
gyengíti az akaratot. Ádám vétke az engedetlenség végzetes példája, de sem bünt, sem halált
nem plántált utódaiba. Tény, hogy a mennybejutáshoz szükség van a keresztségre és Krisztus
megváltására, de a keresztleetlen csecsemőket az igazságos és irgalmas Isten talán a pokol
tornácára küldi, vagy valami harmadik helyre, de semmiképp sem örök kárhozatra.²⁵⁰

Pelagius alapvetése szerint Isten minden egyes ember üdvösségét akarja, de az egyénen
magán múlik, hogy elnyeri-e azt. Ellenfelei úgy torzították tanítását, hogy Pelagius tagadta a
kegyelem szükségességét. Valójában azt mondta, a bűnök megbocsátása ki sem érdemelt
kegyelmi ajándék. Van kegyelem (mely elsősorban a büntelen életet élni képes szabad akarat
adományozásában áll, másodsorban a segítő példán és tanításon, mely az Ószövetségben a
Törvény, az Újszövetségben Krisztus példája), de jó és rossz között *választanunk* kell: ez adja

²⁴⁵ Ágoston 1982, X.XXIX.40, 314. o., vö. X.XXXI.45, 319 és X.XXXVII.60, 333. o.

²⁴⁶ Chadwick 1999, 213. o.; 2009, 146. o.

²⁴⁷ Brown 2003, 401. o. skk.

²⁴⁸ Chadwick 1999, 213. o.

²⁴⁹ Uo. 214. o.

²⁵⁰ Uo.

sajátos felelősségünket, erkölcsi és szellemi fejlődésünket.²⁵¹ Akkor szeretjük Istent, ha azt tesszük, amit parancsol.²⁵²

Érdekes történeti tény, hogy Pelagius Ágostonnal nem találkozott, bár járt Hippóban és fel akarta keresni.²⁵³ A botrányt nem is ő, hanem egyik tanítványa, Caelestius robbantotta ki, aki igen kihívóan hangoztatott bizonyos nézeteket, míg végül távoznia kellett Karthágóból.

A gyorsan terjedő és magas rangú pártfogók támogatását élvező tanítás vonzereje abban állt, hogy „egyetemes témát érintett; az egyéni önmeghatározás és értékválasztás szabadságát hirdette a társadalmi szokásoktól gúzsba kötött átlagéletben”. Pelagiusban azonban, aki minden keresztényből szerzetest akart faragni, Ágoston, aki úgy vélte, „a hit alapjait” védi, egy vonatkozásban a donatizmus folytatását látta: egy újabb „folt és ránc nélküli egyházat”.²⁵⁴ Gilson értékelésében Pelagiuson keresztül Ágoston az egész, általa már meghaladott görög-séget, antik erkölccsant bírálta: az ember nem „gyárt” többé boldog életet magának, hanem Istentől kéri, aki egyedül adhatja azt meg.²⁵⁵

Ágoston 412-13-ban néhány levélváltás után röpiratokban kezdte bírálni a pelagianizmust, majd különféle manőverek révén, zsinatokon győzedelmeskedve és pápákkal elítéltetve Pelagius és tanítványai tanait (a „pelagianizmust”) e harcából is győztesként került ki, és újabb ellenfeleivel való ádáz harcában még jobban belekényszerült (vagy inkább belekényszerítette magát) egy jóllehet igen markáns, mégis felettébb antihumanista és mélyen pesszimista álláspontba. A továbbiakban kiemelek néhány nagyon jellegzetes és meghatározó elemet.

Az első az eredendő bűn (*peccatum originale*) immáron kidolgozott tana. E szerint Ádám megtagadta az Isten parancsa iránti engedelmességet, mert gögijében függetlenné akart válni teremtőjétől, saját magát Isten elé helyezte (valahányszor bűnt követünk el, ugyanezt tesszük, s elvágva magunkat a boldogság forrásától nyomorulttá válunk). Bukása megrontotta az

²⁵¹ Brown és Vidrányi Katalin is rámutatnak arra a különös paradoxonra, hogy az öreg Ágoston e nagy ellenfelét épp a fiatal Ágoston értekezéseinek legvoluntaristább szöveghelyei ihlették, melyek akkor az akarat szabadságát voltak hivatottak védelmezni a manicheus determinizmus ellen. „Amit megvédett manicheizmussal szemben polémiáiban [ti. a teremtés jósága, a test és a szabad akarat], elítéli a kontrapelagiánus művekben”, Vidrányi 1998, 318. o. Dihle mutat rá továbbá arra, hogy a *voluntas* kifejezést mindketten használták, azonban míg Pelagius álláspontja az akarat fogalma nélkül is érthető a görög és korai patrisztikus filozófia tradicionális intellektualizmusának keretein belül, addig Ágoston esetében nélkülözhetetlen.

²⁵² Ágoston szerint Pelagius derűlátása az emberi mozgatórugók elégtelen értelmezésén alapul: a jó cselekedeteket bizonyos magatartásformák betartására redukálja, és az egyén vállára helyezi a szabadság irtózatossúlyát. Ám a megkeresztelt ember is csupán *lábadozó*. A szabadságot különben sem lehet a döntés szabadságára redukálni, mert az csupán az akarat szétesésének tünete; „tudás és szeretet végső egyesülésekor az ember azonosul választása tárgyával”, vö. Brown 2002, 440. o. Ez pedig azt jelenti, hogy az igazi szabadság a *keresztény szabadság* (ld. később): amikor a kegyelem munkálkodásának eredményeképp minden rendezetlen vágytól, rosszakarattól és külső befolyástól mentesen, Isten akaratából végül csakis Istent akarjuk.

²⁵³ Chadwick 1999, 213. o.

²⁵⁴ Uo. 406. o. skk.

²⁵⁵ Gilson 2000, 328-329. o.

akaratot, az emberi természet egyik legfontosabb faktorát, amely a rossz okává vált, hiszen általa alávetjük magunkat a bűnös vágyaknak. A bukás következtében a szeretet rendezetlen vágygá, a test gondolkodás elleni lázadásává alakult (*concupiscentia*),²⁵⁶ az alázat (*humilitas*, minden erény forrása) kevélységgé (*superbia*, minden bűn gyökere). A megromlott akarat miatt minden emberi tevékenység és képesség – tudás, megismerés, gyakorlás stb. – hiábavaló, mert szükségképp rosszba torkoll. Innen Ágoston híres paradoxona: *az alázattal kevert bűn még mindig jobb, mint a göggel vegyes erény.*²⁵⁷ Ágostont mind manicheusoktól örökölt pesszimizmusa,²⁵⁸ mind saját tapasztalata arról győzte meg, hogy az emberi természet oly romlott, hogy a kísértések és rendetlen vágyai ellen kizárólag Isten kegyelme révén képes küzdeni, amely egyedül képes megújítani az emberi akaratot és visszaállítani a döntés eredeti szabadságát. Ám ha Istennel (tökéletes jóság) a teljességgel megromlott emberi akarat áll szemben (a rossz), az ember démonizálódik.

„Ágoston volt az, aki a kegyelem kérdését a nyugati teológia középpontjába állította” – írja Hans Küng. Ám ez azért történhetett, mert „a pelagianizmus saját élettapasztalásának gyenge pontját érinti, sőt hitének legbensőbb közepébe talált.”²⁵⁹ Ágoston ugyanis manicheus élettársa mellett – akitől gyermeke lett és akit anyja közbenjárására végül 15 év után elküldött – megtapasztalhatta akarata gyenge voltát, a testi vágy erejét és azt, hogy a megtéréshez végig szükség van az isteni kegyelemre. És itt lelhető fel Ágoston egyik eredendő tévedése is. Az emberek ugyanis nem egyformák; megfigyelhető tény, hogy különböző temperamentummal, adottságokkal és képességekkel rendelkezünk, többek között a jó elhatározások megvalósítását, a hibákból való tanulást és az akaraterőt vagy épp akaratgyengeséget illetően is. „Ágoston egyik fogyatékosága az volt, hogy saját tapasztalataiból levonva a tanulságot az egyetemes emberiségre alkalmazható elveket faragott azokból”.²⁶⁰ Úgy tűnik, pontosan ugyanabba a hibába esett, mint Freud (s milyen érdekes, hogy az ősbűn mindkettejünkél szexuális természetű), ugyanis a híres bécsi orvos éppúgy az emberi psziché általános működés módjára következtetett önmegfigyeléseiből és nem épp reprezentatív terápiás mintájából, ahogy Ágoston is saját akaratgyengeségét, saját rosszul megélt ifjúkori vétkeit és

²⁵⁶ A *concupiscentia* („rendetlen” vagy „rendezetlen vágy”, „bűnös vágy”) a bukás következtében belső kísértővé vált, mellyel szemben az ember egymagában tehetetlen. A kísértések – a test kívánsága, a szemek kívánsága és a világi törtetés – lényege az önismeret, hogy felismerjük saját gyengeségünket és azt, hogy isteni kegyelem nélkül semmire sem vagyunk képesek. Az evilágban csak fájdalmas orvosi kezelés jut, az „egészség”, boldogság a túlvilágon vár, vö. Pesthy 2005, 351. o.

²⁵⁷ Vö. Dihle 1982, 131. o.

²⁵⁸ Teológusunkat többen is megvádolták azzal élete során, hogy gondolkodása nem teljesen keresztény, mert titokban mindvégig megmaradt manicheusnak. Megalius, Numídiá primása éppúgy felhozta ellene ezt a vádat, ahogy eclanumi Julianus, Pelagius ifjú tanítványa is (ld. később).

²⁵⁹ Küng 2005, 83. o.

²⁶⁰ Stead 2002, 255. o.

szexuális tapasztalatait vetítette bele az ember (romlott) természetének lényegébe. Mindketten koruk nagy gondolkodói voltak, s mégis, egyre inkább beleszűkültek saját tanításaik dogmává merevedett tételeibe.²⁶¹

A pelagiánusokkal folytatott harc eredménye az lett, hogy bűnről alkotott elképzelését leszűkítette az egy Ádám bűnére, „*akiben* – mint láttuk – mindenek vétkeznek”, és ezzel az egész emberiség bűnössé vált. (Persze csak ha Ádámot valóban történeti és genetikai ősapánknak tartjuk, és teljességgel elvetjük az allegorikus értelmezés lehetőségét). Ágoston továbbá az eredendő bűnt annak szexualizálása révén áteredő bűnné tette, ugyanis felfogásában az érzékiség bűnétől sosem mentes szexuális ösztön révén átöröklődik minden egyes újszülöttre.²⁶² Ezzel egyrészt megteremtette annak a máig ható káros felfogásnak is legmélyebb alapját, hogy a nemi örömszerzés céljából létesített (vagyis nem gyermek nemzését szolgáló) együttlét bűnös, (sőt, a szexuális aktus élvezete – szélső esetben még mértéktartó formában is – bűn), a nemi vágy értelmében vett libidó ezért teljesen elfojtandó.²⁶³ Továbbá a csecsemők ezáltal bűntől megfertőzve jönnek a világra (ártatlanságuk ellentétben állna a csecsemőkeresztelés már Szent Ciprián által is alapvetőnek tekintett gyakorlatával), és hacsak nem keresztelik meg őket, „kizáratnak Isten Királyságából”. A teológiai kihívás tétje, hogy ha lehet keresztség nélkül üdvözülni (akár csak egy a keresztelése előtt elhunyt újszülöttnak), az semmissé teszi a szentségek erejét. Ha ellenben az újszülöttek keresztség nélkül automatikusan elkárhoznak, Isten mindenkire kiterjedő jóakarata, végtelen jósága, szeretete kérdőjeleződik meg.

Mindazonáltal Ágoston már a *Vallomásokban* is oly modorban írt, hogy a csecsemő a legkevésbé sem egy kis ártatlan lény: szó nem hagyta még el ajkát, de már irigy a tejtestvérré, nyugtalanító mohósággal veti magát anyja mellére, s a méreg veti szét, ha nem tudja megértetni a környezetével kívánságait. Bűnös, mert „ártatlan ugyan a gyöngye csecsemőtest, de a lélek immár nem ártatlan benne.”²⁶⁴ *Az Isten városáról* XXII. könyvében tárgyalja azt a

²⁶¹ Ahogy Freudnál az egész pszichoanalízis az Ödipusz-komplexus általa tartott értelmezésén állt vagy bukott, s vezetett több szeretett tanítványával végső szakításhoz, úgy Ágostonnál is megkérdőjelezhetetlen alapelvvé lett a kísértéssel szemben teljességgel tehetetlen, jót cselekedni képtelen emberi akarat és az ellenállhatatlan, visszautasíthatatlan isteni kegyelem abszolút szükségessége, ennek összes következményével.

²⁶² Ezért lett olyan fontos, hogy Máriát még véletlenül se terhelje a szexualitás „bűne”, s noha Jézusnak a források szerint számos testvére volt – melyet különböző módokon próbáltak értelmezni vagy egyszerűen eltüntetni a tradícióból –, igazi hús-vér anyából nem csupán szeplőtelen, de szűz istenszülővé (theotokosz) is kellett válnia. Később ráadásul arra vonatkozóan is megindult egy mozgalom, hogy már magának Máriának a foganása is szeplőtelen legyen (és minden bizonnyal teljesen ésszerű az a kritika, hogy így Krisztusban egyre kevesebb emberi marad). Ezeket a kérdéseket részletesen tárgyalja Jacques Duquesne: *Mária* c. könyvében, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2007.

²⁶³ Ágoston mindazonáltal árnyaltabban viszonyult a kérdéshez, ld. pl. az új utószót Brown (2003) könyvében.

²⁶⁴ Ágoston 1982, I.VII.11-12, 32-33. o. A csecsemő bűnös voltának tételét néhány Szentírásból vett szöveg-hellyel is megerősíti (pl. Jób 25,4; Zsolt. 51,7), sőt, egy helyen saját fiára is úgy hivatkozik, hogy a „testileg tőlem, vétkeimből született” Adeodatus, IX.VI.14, 256. o.

kérdést, hogy a feltámadást szigorúan testi feltámadásként kell érteni,²⁶⁵ és a korai vagy késői halál, kövérség, kopaszság stb. problémáit úgy oldja meg (hiszen a feltámadott test egyszerre lesz a saját testünk és mégis tökéletes), hogy a feltámadás a „teljesség mértéke”, „rejtett testi elv” szerint fog történni, a már magzatként bennünk rejlő potencialitások szerint.²⁶⁶ Ez alapján a csecsemők is nyilvánvalóan feltámadnak, amennyiben meg lettek keresztelve, ám ha nem, örök kárhozat vár rájuk. Az elvetélt magzatokkal kapcsolatban már óvatosabban fogalmaz, mégis utal rá: ugyanaz történik velük is.²⁶⁷

A korai csecsemőhalál az érintettek számára mindig felfoghatatlan és valószínűleg teljesen soha fel nem dolgozható; a vallás szemszögéből emberi perspektívánk korlátain túlmutató misztérium. Azonban „a csecsemőkkel teli Pokol temetőjének” ágostoni képzele roppant bizarr, s eclanumi Julianus, Pelagius tanítványa nem is túrhette:

„Isten az, állítod te, aki... üldözi az újszülötteket; ő veti örök tűzre a kisdedeket... Az lenne a leghelyesebb, ha érveidről tudomást sem vennénk, mert annyira eltávolodtál a vallásos érzéstől, a civilizált gondolkodástól, a józan észről, hogy azt gondold, az Úristen olyan bűnököt követ el az igazságság ellen, amelyen még a barbárok sem képesek.”

Julianus továbbá azzal is vádolja Ágostont, hogy a romlott embert szinte az Ördög teremtményeként állítja be, miközben lényegében saját kamaszkori ostobaságait és ifjúkori szexualitása miatti büntudatát vetíti bele az isteni teremtésbe. Ám míg Julianus Istenben az „ésszerű és egyetemes érvényű jogot” védelmezi,²⁶⁸ addig Ágoston vele szemben a Bibliára hivatkozik, s úgy véli, Isten nem tévedhet, amikor végigviszi rettenetes vérbosszúját Ádám családjá ellen. Ésszel belátható lehet az újszülött ártatlansága; Isten szemé azonban mélyebbre lát. Julianus továbbá Ágostont főként azzal vádolja, hogy behozta az egyházba manicheista gondolkodásmódját; ám e vitában nem nyerhet, hiszen a manicheizmusról nem sokan tudnak többet a korban Ágostonnál. Ugyanakkor az emberi természet lényegi hasadtsága és gonoszsága, a

²⁶⁵ Ágoston 2005-2009, IV. kötet, XXII.12-nél kezdődő rész, 492. o. ssk.

²⁶⁶ Nem tudom megállni, hogy ne utaljak itt a *Matrix* c. film egy analógiájára: reinkarnálódott testünk lelki önvalónk digitális kivételése lesz, persze valódi anyagból formázva.

²⁶⁷ Uo. XXII.13, 495. o. A Pokol egyébként az évszázadok során egyre jobban konstruált „létesítménnyé” vált, például két tornáca lett, melyből az egyik az erényes pogányok (akiknek, mint láttuk, Ágoston szerint is minden erényét lerontja a bűn), a másik pedig a keresztleetlen csecsemők számára volt fenntartva, vö. Turner már idézett könyvét (2007). Ágoston korábban, a *Szabad akaratról* III. könyvében foglalkozik a gondolattal, hogy a halott kisdedek oka lehet a szülők keménységének megtörése, a hit megedzése vagy a könyörületes megpróbálása, de itt felveti a kiegyenlítés lehetőségét is (mivel „jót ugyan nem tettek, de nem bűneik miatt rótták ki rájuk ezt a sorsot”, és a Heródes által legyilkoltatott aprószenek is felvétettek a mártírok sorába, vö. 230-231, 254. o.). Ugyanakkor 166. levelében Ágoston visszavonja a kiegyenlítés lehetőségét, mivel mind vétkeztünk Ádámban, s az elítéltetés alól csak Krisztus, avagy a keresztség adhat feloldozást (vö. 93. lj.).

²⁶⁸ Brown 2002, 460. o.

szexualitás bűnös volta és a szabad akarat káprázata gyanús tételek. Ágoston mindenesetre tartotta, hogy az újszülöttek mindössze abban az értelemben nevezhetők „ártatlannak”, hogy *saját* bűnt még nem követtek el, mert az Ördög hatalmában, bűnös természettel érkeznek a világba. E nélkül nem léteznének a sokszor orvosolhatatlan testi és lelki defektusok sem.²⁶⁹ A teljesség kedvéért (és némi csodálattal teli iróniával) mindazonáltal megjegyzendő, hogy Ágoston kissé finomított álláspontján, és Julianus ellen írt művében egy helyütt így fogalmaz: „Ki vonná kétségbe, hogy a keresztleletlen csecsemők, akik pusztán az áteredő bűnt, de nem személyes bűnök terhét hordozzák, mind közül a *legenyhébb formában* kárhoznak el?”²⁷⁰

Akkor lenne védhető a szabad akarat, ha a kegyelmet nem új és a miénket felülíró hatóerőként értelmeznénk, hanem mint olyat, amely megerősíti és gyógyítja a megromlott természetünk miatt szolga akaratként működő *liberum arbitriumot*, valódi hatóerővé és szabaddá téve azt. Ágoston azonban már jóval Pelagius felbukkanása előtt, korai hippói időszakában, Simplicianus kérdései által ösztönözve elkezdte kidolgozni kegyelem, szabad akarat és eleve elrendelés egy olyan bonyolult szintézisét, amelyben az ember teljesen Istentől függ. Még abban is, hogy kezdeményezzen és higgyen. Ez pedig a szabad akarat totális elutasításának tűnik. Az ember ugyanis inntől kezdve nem csupán képtelen a jóindulatból fakadó cselekvésre megváltó kegyelem nélkül, de *előzetes kegyelem* nélkül nem is képes Isten felé fordulni és kegyelemért folyamodni. Még a képességet is ő adja vagy tartja vissza, hogy élni tudjunk e kegyelemmel. Mint Stump dohányosa, aki ha a másodrendű dohányzás elleni vágyat is magától a szerkezettől kapja, melyet valaki paternalisztikus módon, előzetes konzultáció vagy bármiféle szándéknyilatkozat nélkül önkényesen beléhelyez (míg a szerkezet nélkül nem is támad effajta igény), akkor az alanynak nincs többé sem szabad akarata, sem felelősség nem terheli azért, ha dohányzik vagy sem, hiszen akaratát rajta kívül álló erő kontrollálja minden szinten.²⁷¹ Ez pedig minden autonómiánkat felszámolja, és teljesen Istenre terheli a felelősséget üdvözülésünkért vagy kárhozatunkért.²⁷²

Ghislain Lafont megjegyzi, hogy a manicheizmus elleni harc „pelagiánus” fordulatot is vehetett volna, ahol is a rossz forrásaként a gonosz istent felváltja az emberi akarat, mely ugyanakkor Isten segítségével a jó életalakítás szükséges és elégséges eszköze lehet.

²⁶⁹ Szent Ágoston: *Against Julian*, Fathers of the Church Inc., New York, 1957, 3.5.11, 116. o. skk.

²⁷⁰ Uo. 5.11.44, 286. o., a kiemelés tőlem. Brown megjegyzi, hogy Ágoston eredendő bűnről szóló tana az afrikai keresztény hiedelmek legősibb rétegeiből meríthetett: egy keresztleletlen katekumen meghalt; anyja elvitte Szent István uzalisi szentélyéhez, ahol feltámadt épp annyi időre, hogy megkeresztelkedhessék. Egy nemes hölgy sem gyógyult meg addig, míg nem álmódott egy feje felett kőröző fekete sárkányról, a *reatusról*: a rég elfeledett (tudatalatti) bűn maradandó tudata, az egész álom a bűnbocsánat szimbóluma, vö. 451-452. o.

²⁷¹ Stump 2001, 136. o.

²⁷² Stead 2002, 252. o.

Ágostonnál az ember azonban eleve felelős a világ teljes romlottságáért, és az általa elszabadult rossz fölött nincs többé hatalma. Önerőből nem születhet újjá, sőt, a kívülről érkező üdvösség (Isten Fiának testet öltése) sem elegendő a folyamat elindításához. Szükség van a kegyelem belső munkájára is. Mindkettő Isten teljességgel ingyenes kezdeményezése.²⁷³

Láttuk, hogy Ágoston korábban a görög teológusokat követve még az üdvtörténet kulcsfogalmaként tételezte a szabad akaratot. Később azonban egyre közelebb került a mindenre kiterjedő eleve elrendelés tanához, s ezzel olyan vitát robbantott ki, amely egészen Kálvinig és Lutherig kihatott, sőt, a mai napig tart. Mindazonáltal a 427-ben írt *Felülvizsgálatokban* azt állítja, hogy későbbi álláspontja nem tartalmaz eltérő tanítást szabad akaratról és kegyelemről, hanem akkor még nem dolgozta ki részletesen erre vonatkozó nézeteit, egyszerűen azért, mert a téma a rossz eredete volt, nem pedig a kegyelem és a jóhoz való visszatérés kérdése.²⁷⁴ Ágoston mindenestre még legkésőbbi írásaiban is ragaszkodott ahhoz, hogy a bukás utáni teremtmény szabad akarral bír, vö. pl. *A kegyelemről és a szabad akaratról* c. írásában:

„Senki se gondolja, hogy szabad akaratunk elveszett annak okáért, amit az apostol mond: »Hiszen Isten maga ébreszti bennetek a szándékot, s hajtja végre a tettet tetszésének megfelelően« (Fil 2,13). Mert ha ez így volna, nem mondta volna közvetlenül előtte: »félve-remegve munkáljátok hát üdvösségeteket« (Fil 2,12).²⁷⁵

Visszatérve a kiindulóponthoz, *Különböző kérdésekről Simplicianushoz* c. írásában ki is dolgozott egy igen érdekes megoldást arra, hogy miközben egy sem megváltó, sem megelőző kegyelemben nem részesülő személy számára lehetetlenség nem vétkezni, mégis felelős tetteiért és ráadásul szabad akaratából teszi a bűnt. E szerint Isten előre kiválasztja azt, akit üdvözíteni akar, s az illető számára olyan külső hatásokról és megfelelő belső inspirációról gondoskodik, melyek által akarata „szabadon”, a jó cselekvés mellett fog dönteni. Akit pedig Isten nem választ ki, annak „ingerküszöbét” (a kifejezés Kendeffy Gáboré) nem fogják meghaladni a külső-belső impulzusok. Isten tehát – mondhatnánk – egy zseniális profilozó, aki tökéletes pszichológiai (és minden más lehetséges területre is kiterjedő) mindentudása révén képes megtervezni és meg is tervezi minden egyes ember számára a megfelelő környezetet, a megfelelő hatásokat, továbbá preracionális impulzusok egy teljes komplex rendszerét. Ezek a sztoikusok által *propatheíának* hívott akarattalan választ hívnak elő

²⁷³ Ghislain Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998, 87. o.

²⁷⁴ Vö. Ágoston 1999, 1.8.2-4, 32. o. skk. Több szöveghelyet is idéz ennek bizonyítására, pl. II.191-et vagy III.172-176-ot. Mint említettem, ez részben igaz, ám hogy a két nézet azonos volna, erős csúsztatás.

²⁷⁵ *On Grace and Free Choice*, in: Augustine: *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings* (ed. Peter King), Cambridge University Press, 2010, 9.21, 158. o. Saját értelmezésében a felszólítás a szabad akarathoz szól, a „félelem és rettegés” pedig arra utal, hogy az ember gögijében nehogy azt higgye, jó tettei az övéi, hiszen Isten az, aki munkál benne.

belőlünk, és ily módon eléri, hogy pontosan azt tegyük, amit – a mi perspektívánkból persze „szabad akaratunkból” – Ő akar.²⁷⁶ Pál már idézett sorát – „Nem az akaróé, sem a futóé, hanem a könyörülő Istené” (Rom 9,16) – pedig a megelőző kegyelem terminusaiban értelmezi. Ám bármily zseniális is ez az elmélet filozófiai szempontból, likvidálja autonómiánkat, mert a szerető Atyából egy teljességgel önkényes, Kozmikus Manipulátort, érthetetlen bábjátékost csinál (akit persze emberi perspektívánkból nincs jogunk sem firtatni, sem megítélni, mert kifürkészhetetlen akarata túl van erkölcsi fogalmaink és az emberi értelem birodalmának határain). Stump szerint Ágoston egyéb kísérletei sem tekinthetők sikeresnek arra vonatkozóan, hogy érett kegyelemtanának teológiai pozícióját (a hit akarása is kizárólag Istentől származhat) összeegyeztesse korábbi szabad akaratra vonatkozó felfogásával.²⁷⁷

Ágoston lényegében újrafelfedezi és szélsőséges módon értelmezi Pál (Róm 9,11-nél kezdődő) predestinációs tanítását. Azáltal, hogy Isten egy bizonyos számú embert kiválaszt és megment az örök kárhozattól,²⁷⁸ Ágoston azt is állítja, hogy a többieket hagyja elkárhozni, sőt, mivel egyedül az Ő birtokában van az üdvösség kulcsa és előre látja a sorsát azoknak, akiket nem választ ki, a többieket eleve örök kárhozatra *teremti*. A kiválasztás pedig teljességgel független bármiféle emberi tevékenységtől, érdemtől vagy vétektől (hiszen már azelőtt eldől örök üdvünk vagy kárhozatunk, hogy megfogannánk). A kegyelem ellenállhatatlan, előre elrendelt és érdemtől független ajándék. Ez pedig *kettős predestináció*, eleve kiválasztás és eleve elvettetés.²⁷⁹

A szabadság mindazonáltal „nem a szabad válogatás, hanem az Istennek ... való önalávetés... Azaz: önmagunkat mint empíriát megtagadva Istent igeneljük, lényegünk nem az Én, hanem az Isten-tudat. ... Ha Isten a maga képmására és hasonlatosságára teremtett minket, akkor ez azt jelenti, hogy annyiban vagyunk, amennyiben Istenéi vagyunk. Szabadságunk nem az autonóm ember választási lehetősége – mert nincs autonóm ember, aki istennel jogviszonyba léphetne s mintegy cserekereskedelmet folytathatna: *do ut des*” (*Adok, hogy adj*).²⁸⁰

²⁷⁶ Vö. Stead 2002, 253-254. o. Stead számára Ágoston e felfogása kompatibilista álláspontot jelent: az emberi szabadság kompatibilis az események tökéletesen determinált folyásával. Annak igen nehéz kérdéséről, hogy Ágoston szabad akaratról alkotott felfogása valóban kompatibilista vagy valamilyen módosított libertariánus nézet lenne, ld. Stump többször említett tanulmányát. Azt mindenesetre nagyon helyesen megjegyzi, hogy ha Isten minden szintű akaratunk végső irányítója, és a kegyelem teljesen tőlünk függetlenül, pusztán Isten önkényes hatalma által működik vagy sem, úgy Ágoston nézete teljes teológiai determinizmus.

²⁷⁷ Vö. Stump 2001, 137. o. skk.

²⁷⁸ Az *Isten városáról* XXII. könyvében vezeti elő azt az érdekes gondolatát, hogy a kegyelme révén kiválasztott lelkek csoportja „a bukott angyalok részét” pótolja ki (vö. Jel 7,4), „Akiknek, gondolhatná valaki – jegyzi meg Stead (2002, 253. o.) – „ezért szívbeli hálával tartozunk!”

²⁷⁹ A „csak eleve kiválasztás” nézete, ha a kiválasztásban nem részesülőknek nincs semmi lehetőségük a későbbiekben sem módosítani állapotukat, a kettős predestináció burkolt vagy tisztességtelen elleplezése.

²⁸⁰ Vidrányi 1998, 321-322. o.

A szenvedés korábban az újjászületést készítette elő, az idős Ágostonnál már, hacsak nem kiválasztott valaki, mindössze az eljövendő pokolbeli kínokra figyelmeztet. A mögöttes tétel, hogy az Ádám bűnében való kollektív részesedés okán *üdvösséget valójában senki nem érdemel* (az alaphivatkozás Lukács 13,1-5), *az egész emberi faj átkozott és gyűlöletes*. Ha az egész emberiség pokolra jutna, az sem lenne más, mint Isten szigorú és igazságos büntetése.

Stead joggal jegyzi meg, hogy jóllehet az isteni kegyelem szükségessége mellett ágostoni érvek rendkívül nagy szolgálatot tettek a keresztény teológiának, a (kettős) predestinációs rendszer semmilyen módon nem egyeztethető össze az Isten szeretetéről és kegyelméről szóló tanítással.²⁸¹ Stead nagy éleslátással mutat rá Ágoston (és követői) alapvető tévedésére: arra, hogy üdvösségünk vonatkozásában a kegyelmet és az emberi erőfeszítést folyamatosan mint két egymással versengő alternatívát kezelik. Stead hasonlata szerint adott mennyiségű fa felfűrészélése esetén, ha az egyik munkás többet dolgozik, a másiknak valóban kevesebb munka jut. Azonban pl. egy tanár-diák viszonylatban ez nincs így: minél gyorsabb felfogású és ezáltal gyorsabban haladó a diák, annál bonyolultabb problémák megvitatását veti fel s fordítva. A kulcskérdés, hogy mifajta kapcsolat képzelhető el végtelen és véges lények között. Lehet ez abszolút függőség és kiszolgáltatottság. De elképzelhető az is, hogy Isten átad bizonyos felelősséget az embernek.²⁸² S míg Ágostonnál az autonóm akarat hasadást, romlottságot és tehetetlenséget jelent, számos elődjénél és utódánál éppenséggel magát az istenképiséget. Mert jóllehet helytelen használata révén elbukhatunk, még sincs annál magasztosabb és értékesebb, mint mikor szabadon, saját akaratunkból választjuk Istent. Bárhogyan is legyen, Ágoston a személyiségen belüli fragmentáltságot és nem épp szociális természetét igen erős és máig ható képekkel írta le. Egy dolog bizonyos: mind az isteni kegyelemnek, mind a szabad akaratnak örök tanítómestere marad.

²⁸¹ A kettős predestinációs tanítás ellen lázadt számos szerzetes is, akiknek Ágoston lényegében egész szerzetesi gyakorlatát és életformáját nyilvánította értelmetlenné és hiábavalóvá, vö. Chadwick 1999, 219. o.

²⁸² Stead 2002, 254-255. o.

5. FEJEZET

SZÁNDÉK, SZABAD ELHATÁROZÁS ÉS SZOLGA AKARAT

Gilson a keresztény filozófia számára a Bibliából és az Evangéliumból adódó legfontosabb következményt úgy nevezi: *az erkölcsiség belsővé válása*.²⁸³ Isten, a létezők teremtője, fenntartója és gondviselője mindent tud, valamennyi lélek valamennyi gondolatát ismeri, hiszen mindennek Ő a végső oka. Mert Isten számára „teremteni, formálni és kormányozni egy és ugyanaz. Az olyan univerzumban, amely Istentől nyeri létét, minden előrelátott, akart és rendezett, és semmi sem történik véletlenül”.²⁸⁴ Isten nem csupán általánosságban vigyáz az emberi fajra, vagy minden egyes egyénre, hanem „minden egyes ember minden egyes szabad tette fölött örökdi”.²⁸⁵ Az ember *rendeltetése* az, ami méltóságának egyik legfontosabb összetevője. Az egyénileg gondviselt ember ugyanis *személy*, akinek személyes tettei az ő mint *eszes lény* szabad döntéséből erednek, ezáltal kiváltságként Isten segítőjévé, „munkatársává” válhat a világ törvényének érvényre juttatásában.²⁸⁶ A teremtő gondviselés pedig lényegileg kapcsolódik az *örök törvény*hez, ami „maga Isten, akinek esze kormányoz minden dolgot, minthogy megteremtette őket”. A teremtéskor pedig ez a törvény, pontosabban ennek a természetes értelemmel megismerhető része (a *természeti törvény*) már a lelkiismeretbe van írva²⁸⁷ (vö. Pál már idézett gondolatát, Róm 2,14-15), melyet a kinyilatkoztatott erkölcsi törvény csupán elénk tárt, szembesített vele. A lelkiismerethez, az észhez fordulni nem más, mint Istenhez fordulni, e renddel való szembehelyezkedésünk pedig az emberi akaratnak az isteni ellen való lázadása. A bűn Isten megsértése, megvetése (Ágostontól jövő megfogalmazás, *contemptus Dei*), a rend rombolása, az istenképiség torzítása. Korábbi, mint a tett: a bűn már a tetteket és szavakat megelőzően megvalósul, mert

„ami elhagyja a száját, a szívből származik s ez az, ami beszennyezi az embert. A szívből törnek elő a gonosz gondolatok, a gyilkosság, a házasságtörés, a kicsapongás, a lopás, a hamis tanúság, a káromlás” (Mt 15,18-19).

²⁸³ Gilson 2000, 320. o.

²⁸⁴ Uo. 157. o.

²⁸⁵ Uo. 163. o.

²⁸⁶ Uo. 164. o.

²⁸⁷ Gilson itt Aquinói Tamás törvényfelfogását és annak négyes felosztását követi. E szerint a legmagasabb szintű törvény Isten *örök törvénye*, mely a teremtmények értelmes isteni irányítását látja el. A *természeti törvény* az örök törvényből való részesedés értelmünk által, alkalmazása pedig az *emberi törvény*, mely lehet általános (*ius gentium*) vagy konkrét (*ius civile*). Létezik továbbá az *isteni törvény*, mely az embert az örök boldogság végső célja felé irányítja, vö. Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica*, I-III & Supplements. Burns Oates & Washbourne LTD, London, 1922, Ia IIae Q90-108, vol.8.

Amit a törvény tilt, szívünkben sem szabad elkövetnünk:

„aki bűnös vágygal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követett el vele” (Mt 5,28).

Gilson rámutat, hogy a görög egyházatyák rögtön magukévá is tették az Evangélium e tanítását.²⁸⁸ Innentől kezdve igaz mivoltunkhoz nem elegendő pusztán a törvény betartása, a vágy is tiltott, hiszen a bűn a szívben kezdődik, mielőtt még szavakká vagy tettekké lenne. Ez az Isten előtti „mezítelenség”, „transzparencia” a saját magunk előtti homályossággal egyetemben központi gondolattá válik, ezért az erkölcsi jó és rossz forrása egyre inkább az akaratba helyeződik, s központi szerephez jut a filozófiai terminussal *szándéknak* nevezett mozzanat, mely a „valamely cél felé haladó akarat valóságos mozgását” jelöli, és még a súlyos hibák, rossz következmények esetén is mintegy átsugárzik az elvétett tetteken. A legtöbb keresztény ezért egy szándéketika irányába mozdult el.²⁸⁹

5.1 Anzelm és Bernát a szabad akaratról

A középkorban vitathatatlanul Canterburyi Szent Anzelm (1033-1109) dolgozta ki a szabad akarat egyik legnagyobb hatásúnak bizonyuló tanítását. Az *akarat szabadságáról* írt dialógusában mindenekelőtt elveti azt a meghatározást, miszerint az a vétkezés és nem vétkezés képessége volna. Ez esetben ugyanis Istennek és az angyaloknak, „akik nem vétőképeseek, nem volna szabad akaratuk, ezt pedig még kimondani is szentségtörés”.²⁹⁰ A normatív definíció szerint a szabad akarat nem lehet más,

„mint olyan akarat, amelyik képes megőrizni az akarat helyességét magáért a helyességért”.²⁹¹

Anzelm is megismétli azt a gondolatot, hogy szabad akaratunkat azért kaptuk Istentől, hogy megtartsuk, s akaratunk helyességét akaratunk ellenére nem is lehetett volna elvenni tőlünk: ugyanis „semmi sem szabadabb a helyes akaratnál, amelytől semmilyen idegen erő nem veheti el helyességét.”²⁹² Hogy ez mégis megtörtént, annak az oka, hogy maga az akarat

²⁸⁸ Vö. pl. Jusztinosz 1984a, 74. o.: „mert nem csupán a tettek nyilvánvalóak Isten előtt, hanem a vágyak is”.

²⁸⁹ Gilson 2000, 319. o. skk. A szándék (*intentio*) ebben az összefüggésben a cselekvést kísérő *helyes lelkiületre* vonatkozik, amely nem teljesen azonos a cselekvés végkimenetelére vonatkozó szándékkal, hiszen akarhatunk jó célt helytelen szándékból kifolyólag is (a kérdésre Abélard, továbbá Kant kapcsán vissza fogok térni).

²⁹⁰ Canterburyi Szent Anzelm: *Filozófiai és teológiai művek* I. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 364. o.

²⁹¹ Uo. 372. o.

²⁹² Uo. 384. o.

fordult egy erősebb akarattal valami más felé.²⁹³ Az igazságos akarat az „Isten akaratából akartat akarja”, melyet tehát senki nem vehet el tőle.

Anzelm szerint két diszpozíció együttes megléte szükséges ahhoz, hogy szabad akaratról beszélhessünk. Az egyik a kellemes és hasznos dolgok iránti hajlam (vagy másképp a boldogságra törekvés; ezt minden ésszel bíró és érzéklni képes lény akarja), a másik az igazságosságra való hajlam (ezt, mint láttuk, még az ésszel bíróknak sem mindegyike akarja, vesztére). Önmagában mindkettő oda vezetne, hogy nem tudnánk nem akarni azt, amire az akaratunk irányul; együttes meglétükkel viszont képesek vagyunk a szabad választásra és az önmeghatározásra, mely a felelősségvállalás, továbbá az igazságos és bűnös cselekedet előfeltétele.²⁹⁴ Ha például valaki élete megőrzése végett hazudik, akkor az igazság elhagyására nem a félelem kényszeríti, mert maga választja a két lehetőség közül azt, amelyiket jobban akarja, vagyis az életét vagy az igazságot, „jóllehet abba a kényszerhelyzetbe, hogy az egyiket el kell vesztítenie, nem önként, hanem akarata ellenére került”.²⁹⁵

Ádám és a Sátán szabad akaratukból vétkeztek, mert semmi nem kényszerítette őket a bűnre. Átadva magukat neki viszont a bűn szolgálivá lettek (a „nem vétkezésre való képtelenség”). Az ember emiatt nem képes többé megőrizni szabadnak az akaratát, csak isteni kegyelem által (ennyiben ellentmondás nélkül szabad és szolga is az akarat: „azáltal, hogy nem lehetséges visszatérnie a szolgaságból, szolga; azáltal, hogy nem lehetséges eltéríteni a helyességtől, szabad”). Az pedig, hogy Isten visszaadja az akaratnak az elhagyott helyességet, Anzelm szerint nagyobb csoda, mint hogy Isten a holtaknak visszaadja az elvesztett életet, mivel a test azzal, hogy meghal, nem követ el bűnt, szemben az akarattal, mely önként hagyta el a helyességet.²⁹⁶ Ádám és a Sátán bűne tehát az volt, hogy a két hajlam közti konfliktus során a kellemes és hasznos dolgokra vonatkozó boldogságot választották.

Máshol (*A Sátán bukásáról*) Anzelm kiegészíti a Sátán bukásának leírását, mint aki nem csupán egyenlővé akart lenni Istennel, saját, senkinek alá nem vetett (vagyis rendezetlen) akaratot bírván, de nagyobb is akart lenni Nála, amikor „azt akarta, aminek az akarását Isten nem akarta, mivel ezzel akaratát Isten akarata fölé emelte”.²⁹⁷ A jó angyalok a birtokukban levő igazságosságot akarták a birtokukban nem levő többhöz képest, míg végül elérték a vétkezésre való képtelenséget. A Sátán viszont, aki (rendezetlen módon és mindenek felett)

²⁹³ Uo. 382. o. skk. Ezzel szemben például egy ló nem szabad módon veti alá magát a test kívánságainak, hanem természeténél fogva van alávetve neki, uo. 377. o..

²⁹⁴ Uo. 431. o. skk.

²⁹⁵ Uo. 385. o.

²⁹⁶ Uo. 386-387. o.

²⁹⁷ Uo. 412. o.

inkább akarta a boldogságot, mint az igazságosságot, miután elveszítette az utóbbit, bűne okán az előbbi sem járt neki többet.²⁹⁸

Anzelm Az *akarat szabadságáról* végén egy felosztást is ad. Isten szabad akarata teremtetlen, az embereké és angyaloké teremtett. Utóbbiak közül az akarat helyességét akaratuktól elválaszthatatlanul birtokolják a véglegesült angyalok és üdvözültek, elválaszthatóan a bukás előtti angyalok és emberek. A helyességet az aktuálisan élő emberek visszaszerezhetik, de a bukott angyalok és haláluk után az elvetett emberek már nem. Ez az „elvetettség” Anzelmnél mindazonáltal nem predestinációt jelent, hanem előre tudást: Isten tudja, hogy kik lesznek azok, akiknél mindenkire kiterjedő üdvözítő akarata önhibájukból kifolyólag nem ér célt.²⁹⁹

Clairvauxi Szent Bernát (1090-1153), a koraskolasztika egyik legfontosabb monasztikus teológusa és spirituális szerzője, a Templomos rend programadója, Abaelardus egyik fő ellenfele is védelmezi autonómiánkat. Kiindulópontja neki is az, hogy jóllehet Ágoston alapján és az eredendő bűn következtében az ember képtelen arra, hogy ne kövessen el bűnt, az elhatározás mégis minden kényszertől mentesen szabad: „Megmarad tehát, még a bűn után is, nyomorúságosan bár, mégis épen. ... Ahol ugyanis nincs akarat, ott szabadság sincs.”³⁰⁰

Teljességgel szabad az elhatározás, ám mégis korlátozott, mert a bűn szolgája; vagyis csak a rosszra szabad, s csak a kegyelem révén válik ismét szabaddá a jóra. Szabad elhatározás és kegyelem tehát együttműködnek: mert „vedd el a szabad elhatározást, és nem lesz, ami megváltasson; vedd el a kegyelmet, és nem lesz, ami által megváltasson”.³⁰¹ A szabad elhatározás kitüntetett: a bennünk lévő *istenkép*más, amely sérthetetlen mindenkiben, nem szenvedett el semmiféle kisebbedést vagy fogyatkozást, jóllehet a jó teremtményekben rendezettebb, a Teremtőben pedig hatalmasabb.³⁰² Ami az eredendő bűnnel elveszett, az a megfontolás (*consilium*) és a tetszés (*complacitum*) szabadsága. Előbbi feladata annak megvizsgálása, hogy mi használ vagy sem, utóbbi pedig csak a szemlélődés önkívületében adatik meg ebben az életben, „de csak részben, meglehetősen kis mértékben, és igen ritka alkalmakkor”. E kettő Istenhez való *hasonlatosság*,³⁰³ melyből az előbbi kegyelem, utóbbi a megdicsőülés által nyerhető vissza, a bűntől való szabadság fokozataiban nyilvánul meg.

²⁹⁸ Uo. 440. o. skk. A rossz Anzelm kezelésmódjában is „semmi”, hiány. Az igazságosság hiánya, vagyis igazságtalanság, vö. uo. 419. o. skk. és 436. o. skk.

²⁹⁹ Uo. 392-393. o. Az isteni előre tudás problémájának megoldása mintegy Ágoston és Boëthius szintézise, továbbfejlesztése, vö. Borbély 2008, 54. o. skk.

³⁰⁰ Clairvauxi Szent Bernát: *A kegyelemről és a szabad elhatározásról – Hogyan szeressük Istent?* Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2002, 92. o.

³⁰¹ Uo. 48. o.

³⁰² Uo. 65-66. o.

³⁰³ Uo. 97. o. skk.

Az ész (*ratio*) kíséri és szolgálja az akarást, de az akarási (*voluntas*) autonóm; az ész épp ezért nem kényszerítheti semmire, csupán taníthatja.³⁰⁴ Mindazonáltal megelőző kegyelem nélkül nem tudjuk választani a jót; ezt a megfontolás szabadsága teszi majd lehetővé a kegyelem révén. „A szabad akaratra teremtve valamiképpen önmagunké vagyunk; a jó akarat által pedig Istenhez tartozókká válunk”.³⁰⁵ Üdvösségünk szerzője Isten, melyre a szabad akarat csupán fogékony, nem kezdeményezheti, de egyetérthet vele. Szabad elhatározásunknak csakis egyetlen érdeme lehet: hogy egyetértsünk Isten üdvözítő szándékával.³⁰⁶

A szabadság három fenti formája (az elhatározás, a megfontolás és a tetszés szabadsága) más módon is leírható. Az első a kényszertől való szabadság, melyet „a teremtésben adott meg nekünk a természet”, és megvan minden jó és rossz ésszel bíró teremtményben. A szabad elhatározás sajátja, amennyiben az *arbitrium* autonóm, kényszeríthetetlen és akaratlagos. (vö. Anzelm). Ezért nevezhető „a természet szabadságának”. A második a büntől való szabadság, melyről az Apostol így ír: *Ahol az Úr Lelke, ott a szabadság* (2Kor 3,17), és a kegyelem állítja vissza, ezért nem más ez, mint „a kegyelem szabadsága”. A harmadik pedig a nyomorúságtól való szabadság, „az élet vagy dicsőség szabadsága”, mely majd mennyei hazánkban vár ránk: *ekkor A teremtmény is felszabadul majd a romlottság szolgálatából isten fiai dicsőségének szabadságára* (Róm 8,21).³⁰⁷ Az élőlények közül egyedül az embernek adatott meg, hogy vétkezhetett, s magasabb dicsőségét mutathatta volna meg azáltal, hogy mégsem vétkezik. Méltóságunk, kitüntettségünk tehát Bernátnál is autonómiánkban rejlik. Ádám azonban visszaélt az első, az elhatározás szabadságával (mert „bár dicsőségére kapta, gyalázatává fordította”), s ezáltal megfosztotta magát a többitől. Ám van még remény, mert ha elhatározásunk e szabadságával helyesen élünk, és egyetértő módon viszonyulunk Isten üdvözítő szándékához, elnyerhetjük kegyelmét.

5.2 Petrus Abaelardus, avagy a szándék minden, a tett semmi

Petrus Abaelardus (1079-1142) felfogásán keresztül – akit tragikus sorsa és hatalmas intellektuális ambíciói miatt többen egyfajta koraszülött reneszánsz mesternek tekintenek, s

³⁰⁴ Bernát 2002, 53. o. skk.

³⁰⁵ Uo. 81. o.

³⁰⁶ Uo. 111-112. o. Bernát finoman elhatárolja magát Ágoston értelmezésétől, és jelzi, hogy Isten egyfelől mindenkit üdvözíteni akar, vagyis mindenkinek felkínálja kegyelmét, másfelől ezt nem ellenünkre teszi: „Az a célja ugyanis, noha elrettent vagy megrendít, hogy önmagunktól is egyetértőkké tegyen, és ne akaratunk ellen üdvözítsen: hogy mialatt rosszról jóra változtatja át az akaratot, átváltoztassa, és ne elvegye a szabadságot”.

³⁰⁷ Uo. 58. o. skk. Krisztus volt az, aki mindhárom szabadsággal rendelkezett.

neve általában Héloise kapcsán ismert – ábrázolhatjuk legjobban az erkölcs belsővé válásának mozzanatát. Átala vitán felül rámutathatunk az erkölcsi autonómia igen erős nyomaira már a középkorban is.

Abélard számára az erkölcs nem külső normarendszer, hanem a „lelkület (*animus*) hibái és erényei, melyek rossz vagy jó cselekedetekre tesznek bennünket hajlamossá” (a lelkület hibájára példa a haragra vagy bujaságra való hajlam).³⁰⁸

A bűn illetve kísértés (*temptatio*) szerkezete a következőképpen néz ki felfogásában:³⁰⁹

- (1) Sugalmazás (*suggestio*): a bűn külső feltétele, kívülről jövő biztatás olyasminek az elkövetésére, ami helytelen. Ez származhat embertől vagy démontól.³¹⁰
- (2) Gyönyör, gyönyörködés (*delectatio*): amivel a kísértés az embert kecsegteti, a kísértés lényegi mozzanata. Alapvető, hogy Abélard felfogásában a testi vágyak jelentkezése természetes, önmagában etikailag semleges, a bűn a következő elem meglétéén múlik. Ha például megkívánunk egy asszonyt, még nem követtünk el bűnt (mivel természetes érzés, vagyis lehetetlen nem érezni, tiltásával Isten lehetetlen kívánna), ám ha egyet is értünk e vágyunkkal, bajban vagyunk.³¹¹
- (3) A rosszal való egyetértés (*consensus*), vagyis a kísértéshez és gyönyörhöz járuló értelmi beleegyezés. Mentális aktus, mely a bűn maga. Abélard a befejezetlen *Etika* legtöbb helyén a *voluntast* (akarat) – egy helyet leszámítva, ahol az egyetértés szinonimájaként szerepel³¹² – a természetesen jelentkező, önkéntelen vágygal (*desiderium*) és a bűnre csábító erőként értett, és szintén természetesként felfogott rendezetlen kívánsággal (*concupiscentia*) azonosítja, melyektől a bűnbeesés előtti kegyelmi állapotban mentesek voltunk. Természetünk gyengesége miatt azonban, szinte szabályszerűen éppúgy megkívánjuk más feleségét, ahogy a szomszéd kertjén átvágva annak lédús gyümölcsét is. Mindezen okokból nem a vágy és a rossz akarat teszi a bűnt (ld. előző pont), hanem az *értelmi hozzájárulás*.

³⁰⁸ Abaelardus: *Etika*, MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1989, 49. o., ford. Turgonyi Zoltán. Jegyzeteinek adósa vagyok.

³⁰⁹ Uo. II-III, különösen 69. o. skk., ahol rendszerezve összefoglalja korábbi gondolatait.

³¹⁰ A démonok Abélard felfogásában azok a nagy tudású entitások, akik ismernek minden természetes erőt, melyek felhasználóiként képesek vágyat szítani, gyógyítani stb. (működésük tehát teljességgel természetes összefüggéseken alapul). A talán vitatott Izidori etimológiát alapul véve a daimón nála „tudós”, vö. IV, 72. o.

³¹¹ „A bűn nem az asszony megkívánásában van, hanem az e vágygal való egyetértésben, s nem az az elítélendő, ha véle akarunk hálni, hanem az, ha egyetértünk ezzel az akarral”, uo. III, 57. o.

³¹² Uo. III, 64. o. skk.

(4) Bűnös cselekedet: az eredmény, a bűn végrehajtása, mely a (belső) egyetértéshez képest teljesen külsődleges, és *semmit* nem tesz hozzá a bűnhöz.³¹³ E radikális felfogás szerint – Abélard jelzi is, hogy kortársai számára e tézis megütközést keltő lehet – a cselekedetek éppúgy teljességgel közömbösek az etika számára, mint a természetes testi vágyakozások és rossz akaratok. Szélsőséges módon külön kell választani tehát a bűn valódi elkövetését és annak külsőleges végrehajtását.

„A cselekvő érdeme vagy dicsősége a szándéktól függ és nem a cselekedettől” – mondja Abélard, és példaként hozza többek között Istent és Júdást. Mindketten odaadták Krisztust. Isten a Fiát, Júdás a mesterét. Azonos tett, mégis eltérő szándék (hacsak nem *Júdás evangéliumának* alap gondolatából indulunk ki, mely Martin Scorsese híres filmjében, a *Krisztus utolsó megkísértésében* is megjelent). Ugyanígy, ha két ember felakaszt egy bűnözőt, csak az igazságszolgáltatás buzgalmától vezérelt bíró lesz büntelen, a bosszúvágy vezérelte lincselő bűnös. Az ördög is, noha csak azt teszi, amire Isten engedélyt ad, saját gonoszságától vezérelve cselekszik. Izsák történetében is egyedül a szándék igazolja Isten parancsát.³¹⁴

Mindazonáltal erőnkön felül, mint már Órigenésznél is láttuk, Isten nem enged kísértést (vagyis irgalmasságból mérsékli, hogy ne érje el a bűnre való kényszerítésnek azt a fokát, amelynek már nem tudnánk ellenállni). A kísértést viszont hasznosítja, gyakorlattá teszi számunkra, hogy „harci tapasztalatot” szerezzünk.³¹⁵ Azok pedig, akik természetüknél fogva hajlamosak a haragra, lustaságra, bujaságra stb., pusztán ezáltal még nem bűnösök, de alkalmat kapnak a küzdelemre, hogy „a mértékletesség erénye által diadalmaskodva önmaguk felett győzelmi babért nyerjenek”.³¹⁶ Nem más emberekkel versenyzünk ugyanis, hanem saját hibáinkkal, hiszen „nem az emberek, hanem a hibák szolgálata szégyellni való, s nem a test szerinti szolgaság, hanem a hibáknak való behódolás alacsonyítja le a lelket.”³¹⁷

Isteni és emberi szempont mindazonáltal szétválik. Ugyanis mi, emberek Istennel ellentétben nem vagyunk sem „a szívek és vesék vizsgálója”, sem „sötétben is látók”, ily módon nem tudunk csak a lelkiület, a szándék alapján ítélni. Épp ezért csak a látható tettekből indulhatunk ki, ez az, amihez hozzáférésünk van, amit büntetni tudunk. A jogrendszer és

³¹³ Lévén egy jó szándék és egy jó tett együttese – tekintve, hogy különféle értelemben jók – éppúgy nem eredményez több jót, mint ahogy Isten és az emberi elem összeadása sem lesz jobb Krisztusban magánál Istennél, uo. IX, 80-81. o. Borbély mindazonáltal rámutat, hogy Abélard a feltehetően korábban keletkezett *Collationes* második párbeszédében még felveti annak lehetőségét, hogy vagy az akarat, vagy pedig a cselekedet a bűnös, továbbá a bünt itt is és egyéb írásában is a rosszakarattal azonosította, vö. Borbély 2008, 101-102. o.

³¹⁴ Abélard 1989, III, 66. o. skk.

³¹⁵ Uo. III, 70-71. o.

³¹⁶ Uo. II, 50. o.

³¹⁷ Uo. II, 51. o.

igazságszolgáltatás ezért kizárólag a külső cselekedetek megítélésén alapulhat. Emiatt azonban sokszor tévedésből vagy a törvény által kötelezve ártatlanokat kell elítélnünk vagy bűnösöket felmentenünk: egy teljességgel jogszerű eljárás eredményezhet erkölcsileg igazságtalan ítéletet.³¹⁸ Mindazonáltal a súlyosabb megbotránkozásért súlyosabb büntetés, nyilvános vezeklés jár, amivel szintén nem az igazságosságot szolgáljuk, hanem a köz hasznát.³¹⁹

Három fontosabb gondolatot érdemes még kiemelni. Az első az eredendő bűnre vonatkozó tanítás: Abélard szerint – s itt igen közel kerül Pelagius egynémely nézetéhez (Szent Bernát nem is habozott lecsapni) – nem a bűn maga öröklődik, csak a büntetés, hiszen a valódi bűn a helytelen dologgal való *személyes* egyetértés. Ádám bűne az ő felfogásában is csekély volt, a fenti gondolatot követve az öröklődő büntetés rettentő súlyossága (az általános kárhozát ítélete) kizárólag a példa, figyelmeztetés kedvéért van. Ebből következően pedig a gyermek is ártatlan lény, nem tekinthető bűnösnek, és mentes az ősszülok bűnétől, csupán a bűn következtében az emberi nemre kiszabott jogos büntetést szenved el.³²⁰

A második, hogy a vággyal való egyetértés eltökéltséget jelent, olyan lelkiállapotot, melyben „nem tartjuk vissza magunkat az elkövetéstől, s készek vagyunk arra, hogy, mihelyt alkalom nyílik rá, megtegyük”.³²¹ Az egyetértés tehát felfogható tartós diszpozícióként.

A harmadik, hogy Abélard számára csak az a fajta beleegyezés bűn, ami a lelkiismeret (*conscientia*) ellen történik.³²² Rendkívül szerencsétlen példát hoz ennek igazolására, mellyel Szent Bernát és Guillaume de Saint-Thierry haragját azonnal ki is vívta: e szerint jóllehet Krisztus üldözői igazságtalan tettet hajtottak végre, de nem követtek el bűnt a szó tulajdonképpeni értelmében, mivel lelkiismeretüknek engedelmeskedtek, s tetteik sokkal súlyosabbak lettek volna, ha ellenére tesznek, s nem üldözik a Megváltót.³²³ Kisgyermek és gyengeelméjű nem lehet bűnös, tekintve, hogy nem rendelkeznek értelemmel,³²⁴ ahogy a tudatlanság és hitetlenség sem szül bűnt, bár utóbbi minőség kizárja az üdvözülést. Ugyanis noha a téves lelkiismeret valóban kötelez, követése önmagában még nem biztosítja azt, hogy az adott dolog objektív értelemben is jó. A jó szándék különösen az *Etika* III. fejezete alapján

³¹⁸ Abélard 1989, V, 73-74. o. Pl. még akkor is, ha egy bírónak magánemberként tudomása van egy gyanúsított ártatlanságáról, de hamisan tanúzó vádlói teljesen szabályos perben állítják bűnösségét, el kell ítélnie. „Csak Isten figyel kevésbé a tettekre, mint a lelkiületre, amellyel cselekszünk, csak ő állapítja meg a bűnösséget valóban a szándék alapján, s hozza meg a valóban helyes ítéletet a vétokról” (uo.).

³¹⁹ Uo. VII, 76. o.

³²⁰ „A gyermekben nincs semmiféle vétek, mert még nem fogja föl értelmével, hogy mit kell tennie; nem mentes azonban ősszüleink bűnének szennyyétől, amely számára nem vétek, hanem büntetés, azaz büntetesként viseli el azt, amit az ősszülok vétke idézett elő”, uo. III, 62. o.

³²¹ Uo. III, 57. o.

³²² Uo. XIII, 84. o.

³²³ Uo. illetve 92. o. Az elv mindazonáltal a tomizmusban is megjelenik.

³²⁴ Uo. XIV, 85. o.

úgy tűnhet, megfelel a szubjektív meggyőződés szerinti helyes dologgal való egyetértésnek, később azonban Abélard pontosítja álláspontját: csak akkor beszélhetünk valódi jó szándékról, ha az az Istennek tetsző, *objektív értelemben is helyes megítélésekkel* összhangban áll.³²⁵ Sőt, az üdvözüléshez szükséges a legalapvetőbb kinyilatkoztatott hitigazságok ismerete és a keresztség is.³²⁶ Erkölcs és hit követelményei tehát nem esnek egybe, és – a korábbi nézetek nyitottságával véleményem szerint kissé feszültségben – mind a kereszttelen csecsemők, mind a keresztyénységet önhibájukon kívül nem ismerők is elkárhoznak. Ami ellenben szintén Abélard tanításának egy eredeti, a szubjektív belsőre hangsúlyt helyező eleme, az a *bűnbánat*: ugyanis a szeretetből, „a szívből jövő töredelem” fájdalomával őszintén végrehajtott ún. „gyümölcsöző bűnbánat” esetén azonnal kiengesztelődünk Istennel.³²⁷ Isten mindazonáltal már minden rendelkezését meghozta:

„mindaz, amit tenni fog, eleve-elrendelése által meghatározottat és gondviselése által rögzítettet, a különböző bűnök megbocsátása éppen úgy, mint bármely más esemény. Ezért szerintünk helyesebb úgy értelmezni, hogy Isten a bűnbánat fájdalmának sugalmazásával bocsájtja meg a bűnt a bűnösnek, ezzel téve bocsánatra méltóvá, azaz olyanná, hogy ne érdemeljen kárhozatot.”³²⁸

Hogy alamizsnát adni akarni éppoly jó, mint akarni és adni is, vagy hogy a ténylegesen és akarattal elkövetett bűnös cselekedet nem súlyosbítja a csak szívében elkövetett bűnt, erősen kontraintuitívnek látszik, és a legtöbb keresztyén filozófus nem is követte Abélardot. Gilson szerint pedig nem azért nem mentek el egy teljeséggel kantianus etikáig, mert nem ismerték fel a lehetőségét, hanem mert felismerve el is vetették.³²⁹

5.3 Tamás és Scotus

Abélard tehát akár az isteni parancsolatokkal szemben is az egyéni lelkiismeretbe helyezi a cselekedet erkölcsi jóságának kritériumát.³³⁰ A 13. sz.-től kezdve mindazonáltal a hangsúly minden korábbinál erősebben az *emberi észre* helyeződik át (mint az Isten-képmás mivolt első

³²⁵ Uo. XII. 83-84. o.

³²⁶ Uo. 90. o.

³²⁷ Uo. XIX, 105. o. és XXIV, 112. o. skk. A pap vagy püspök feloldozó szerepe ezáltal csupán a bűnbocsánat megtörténtének utólagos megállapítása lehet. A gyónásban nagyobb szerepe van a bűnbánatnak, mint a pap feloldozásának, sőt, azt, hogy az oldás és kötés hatalmával a pap pusztán hivatali karizma által vagy méltatlan személyként rendelkezzen, Abélard elutasította. E tételének elítélése a sens-i zsinat részéről ennyiben jogos.

³²⁸ Uo. XX, 108. o. Ám – teszi hozzá Abélard – az állhatatosságban meg kell maradni.

³²⁹ Gilson 2000, 325. o. Gilson Kanttal kapcsolatos tézisére még visszatérek a megfelelő fejezetben.

³³⁰ Vö. uo. III, 64. o. skk.

számú hordozójára), tendencia az erkölcsi gondolkodás naturalizálódása és individualizálódása.³³¹ Az erkölcs mércéje Istenben van, azonban forrása belső, lévén az isteni törvény, amely szabályoz minket, az eszünkön keresztül fejeződik ki bennünk.³³² Az ész egyre növekvő jelentőségét jelzi, hogy már Szent Bernát egyik érve is az volt Abélard ellen, hogy „semmit sem hisz, amíg eszével meg nem vizsgálta”.³³³

A 12. sz.-ban nem csupán Abélard dialektikájának és Petrus Lombardus *Szentenciagyűjteményének* hatására megy végbe komoly átalakulás a módszertant és a teológiai munkát illetően, hiszen kialakul a maga markáns formájában a skolasztikus módszer, de azok az egyházi iskolák is egyre erősebbé válnak, melyek a 13. sz.-ban autonómiát kapnak és egyetemmé (*universitas*) válva a szellemi élet központjaiként működnek. Számos város is jogi önállósággal bír, megélnékül a kereskedelem, és folytatódik a szerzetesi mozgalom megújítása. Erről az átalakulásról, a középkori logikáról és teológiáról, a hozzáférhető filozófiai korpusz terén végbement változásokról, továbbá Arisztotelész újrafelfedezéséről és arab kommentátorainak hatásáról sok helyütt olvashatunk.³³⁴ Arisztotelész mindazonáltal végül A Filozófussá lép elő, és nélküle (és persze arab kommentátorai nélkül) úgy tűnik, nincs igazi teológia. (A másik alternatíva megvalósítására is történtek – persze eredménytelen – kísérletek, miszerint kizárják az oktatásból a pogány filozófus műveit). A 13. sz.-ban új fordítások, revideált verziók is készülnek, továbbá a zsidó filozófia néhány alapműve is elérhető lesz. Ez a szellemi légkör különösképp alkalmas volt arra, hogy újabb lenyűgöző gondolati építmények készüljenek, melyek közül kétségkívül a *Summa Theologiae* a leghatalmasabb.

Aquinói Tamás (1224/25-1274) számára az értelem mellett a szabad akarat az istenképiség hordozója, lévén az ember azáltal hasonló Istenhez, hogy ura cselekedeteinek. Isten legjobb „tükre”, mely azért adatott, hogy megismerhessük Őt. Mindazonáltal nem teljesen helyes a *voluntas* szabadságáról beszélni, mert természetünkben következően szükségszerűen vágyjuk azt, amit jónak ítélünk (a *voluntas* ebben az esetben az arisztotelészi *boulészisz* fordítása: egy jónak ítélt cél utáni vágyakozás),³³⁵ és e cél, melyre akaratunk szükségszerűen törekszik, a boldogság. A *proairészisz* (elhatározás), avagy a célhoz (mely az embernél pusztán

³³¹ E folyamatról részletesen ld. pl. Alexander Murray: *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978. vagy Edward Grant: *God & Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 2001.

³³² Gilson 2000, 330. o.

³³³ Vö. Grant 2001, 64. o.

³³⁴ Például az említett irodalmakon kívül (Murray 1987 és Grant 2001) ld. Joseph Canning: *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 182. o. skk, valamint Borbély 2008, 107. o. skk., illetve a 13. sz.-i fejleményekről 125. o. skk. és 138. o. skk.

³³⁵ Arisztotelész – Platón követve – három fajta vágyat különböztet meg: az *epithümiát* (megkívánás), a *thümoszt* (indulat) és a *boulésziszt* (kívánság, más fordításban akarat, valójában egy racionális törekvés a jövőbeli jóra vagy előnyösre).

ember-mivolta következtében a boldogság) vezető utak, a kontingens eszközök kiválasztása az, amelynek értelmében *liberum arbitrium*ot élvezünk, vagyis szabad megfontolást vagy tudatos döntést. Szabadságunk és erkölcsi felelősségünk a *liberum arbitrium voluntatis*-ban gyökerezik: nem az „akarat szabadságában”, hanem az akarat által gyakorolt „szabad döntésben”.³³⁶ A szabadság az értelem és akarat harmonikus együttműködésén alapul, belőlük eredő appetitív, de főként kognitív, az ész mérlegelésén alapuló döntési képesség.³³⁷ E kettő hozza létre ugyanis a választási aktust, melynek ily módon két eleme egy gyakorlati ítélet és egy akarás. Fontos további elem, hogy az igazságra és a jóra való hajlamban gyökerezik.³³⁸ Isten, a legfőbb jó, valamennyi teremtményét úgy alkotta meg, hogy a maga módján a jóra törekedjék. Az emberi akarat pedig mindig arra törekszik, amit intellektusa mint jót mutat fel a számára.³³⁹

Tamás álláspontja lényegében Duns Scotus voluntarizmusa és Boëthius intellektualizmusa között elhelyezkedő egyensúlyi nézet: a szabad ítélet aktusa lényegileg az akaraté, de az akaratlagos választás a gyakorlati ész racionális ítéletének konklúziója.³⁴⁰ Ezzel szemben Duns Scotus (1265/66-1308) voluntarista alapállásra helyezkedett, melynek alapja a Szent Anzelm által hangsúlyozott akarás spontaneitása. Scotus szembeállítja a természetek és az akaratok rendjét, melyből az előbbi a szükségszerűségé, utóbbi a szabadságé. Az ész sosem lehet egy szabad aktus teljes oka, mert csupán felmutatja az alternatívákat, a lehetséges kimeneteket stb. Az akaratot továbbá valami számára külsődleges tárgy sem mozgathatja, mint Tamásnál, tekintve, hogy ugyanahhoz a tárgyhoz ellentétes módon viszonyulhat: elutasíthatja vagy elfogadhatja azt. A döntési aktus előtt tökéletesen meghatározatlan akarat spontaneitása lesz az, amely a döntés pillanatában megszünteti ezen alternatívákat. Az akarat spontaneitása azonos közömbösségével (*libertas indifferentiae*), önmeghatározásra képes fakultásunk, melyben autonómiánk érhető tetten. „A szabadság tehát itt az akarat radikális meghatározatlanságában van, amelynek előreláthatatlan döntései belülről fakadnak, mintegy olyan determináció-forrásból, amelyet semmi sem determinál”.³⁴¹

³³⁶ Kahn 1988, 250. o.

³³⁷ Tamás 1922, Ia Q83, vol.4, 147-155. o.

³³⁸ Pinckaers 2001, 338. o.

³³⁹ Tamás 1922, Ia Q82.2, vol.4., 132. o., illetve Ia IIae 8.1, vol.6, 114. o.

³⁴⁰ Gilson 2000, 286. o.

³⁴¹ Uo. 283-284. o. Boëthiusnál pont fordított a helyzet: nála az akarat gyökere az észben helyezkedik el: a vágy választása pusztán spontaneitás; a megítélés, a racionális kritika az, amely szabaddá tesz. Scotus motivációja mindazonáltal az antik és arab filozófia determinizmusára épülő gondolati építményekkel szembeni fogalmi újítás lehetett. Érdekesség továbbá, hogy jóllehet nem előzmény nélkül, és nem is használta a fogalmat, de sokak szerint mégis felfedezte és megelőlegezte a lehetséges világok szemantikáját, vö. Borbély 2008, 251. o. Megjegyzendő továbbá, hogy Scotus radikális voluntarizmusát a legújabb szakirodalom – például Tully Andrew Borland – kétségbe vonja, értelem és akarat cizelláltabb viszonyát feltételezve teológusunknál.

Visszatérve Tamásra, az ő teljes teológiai rendszere a *boldogság* fogalmára épül,³⁴² mely mind a Kinyilatkoztatás, mind az ész szerint Isten látása, aki nekünk, teremtményeknek folytonos törekvésünk és végcélunk, s aki Jézus Krisztus kegyelme által vált elérhetővé a számunkra. Pinckaers egyértelműen a boldogságra orientált erkölcteológiai modellt részesíti előnyben a kötelezettség-centrikussal szemben, s méltatja Tamást, amiért a boldogság, szeretet, barátság és bátorság erényeit, minőségeit a Szentírást alapul véve és az egyház-atyákkal összhangban egy igen magas szintű, rendszerezett erkölctanba volt képes illeszteni. Ugyanakkor jelzi azt is, hogy az eudaimonizmus – melyet Kant óta különösen gyanakvóan szemlélünk – csak akkor egocentrikus, ha az embert elsődlegesen szükségletkielégítő lényként fogjuk fel, s utilitarista erkölcsöt alapozunk rá. Ám ha oly lénynek tekintjük, amely képes Isten és a felebarát igaz, önmagáért való szeretetére, nyitottá és nagylelkűvé válik, mások boldogságát is akaróvá és az evangéliumi tanítással összhangba hozhatóvá. E gondolati építménybe pedig a kötelezettség is beépíthető.³⁴³

A predestináció kérdésében Tamás érvelése kissé felemás, s éppoly paradox, mint a probléma maga. A predestinációt képviseli, és a szabad akarat tanát is alapvetőnek tartja. Isten gondviselésének lényege, hogy minden létezőt célra irányít, ám ezek lehetnek különbözők:

„Minden embert szeret, sőt minden teremtményét szereti, amennyiben mindegyiküknek akar valami jót, de nem mindenkinek akar mindenfajta jót. Amennyiben tehát egyeseknek nem akarja azt a jót, ami az örök élet, azt mondjuk, hogy őket gyűlöli, vagyis a pokolra elveti.”³⁴⁴

Van tehát kiválasztás és ebből következően elvetés; az elvetett nem kaphat kegyelmet; az elvetés oka mégis az elvetett szabad akarata. Ugyanis Isten az elvetettek esetében csak az eljövendő életbeli örök büntetésnek oka, de nem a jelenbeli életben levő mozzanatnak, vagyis a bűnnek; az okozat itt csupán az Istentől való elhagyatottság. Ami persze – jegyezhetjük meg – maga után vonja a bünt. Az elvetéssel kapcsolatosan mindenesetre igen finoman fogalmaz: „mivel az isteni gondviselés által irányulnak az örök életre az emberek, *az isteni gondviseléshez tartozik, hogy megengedje, hogy egyesek ne ériék el ezt a célt*”.³⁴⁵ Ugyanakkor az angyalokat illetően Isten sosem gyakorol irgalmat.³⁴⁶ A kiválasztás – hogy miért inkább ezt és

³⁴² Tamás 1922, Ia IIae Q3, vol.6, 34. o. skk.

³⁴³ Servais Pinckaers: *A keresztény erkölcteológia forrásai*, Paulus Hungarus – Kairosz, 2001, 31. o. skk.

³⁴⁴ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* I.1-2, Telosz Kiadó, 1995, Ia Q23, a3, 313. o. Megjegyzendő, hogy Tudós-Takács fordítása csak igen erős kritikával használható.

³⁴⁵ Uo.

³⁴⁶ Vö. uo. a1, 304. o.

ezt az embert választja ki, s nem egy másikat – egyedüli létalapja Isten akarata.³⁴⁷
Ugyanakkor mi is munkálkodhatunk üdvözülésünkön:

„Az előrendelteknek azért kell törekedniük jócselekedetekre és imára, mert az előrendelés okozata az ilyenek által teljesedik be biztosan. ... Az előrendelést a teremtmények segíthetik, de nem akadályozhatják”.³⁴⁸

Erich Fromm a szabadság, és ezen belül a reformáció társadalmi-pszichológiai elemzése során méltatja a középkori gondolkodókat, amiért az ember méltóságát, szabad elhatározását és azt hangsúlyozták, hogy az emberi erőfeszítés számít az isteni ítélőszék előtt.³⁴⁹ Scotus mellett Szent Bonaventura (1217-1274), William Ockham (1285-1349) és Gabriel Biel (1420-1495) nyerne említést. Bonaventura azt tanította, hogy Isten mindenkinek felkínálja a kegyelmet, és azok, akik jótetteikkel alkalmassá válnak a fogadására, részesülhetnek is benne. Biel is az ember szabadságát hangsúlyozta (az akaratszabadságot a spontaneitást, az emberi lény szabadságát pedig a jó és rossz közti választás terminusaiban ragadta meg). Úgy vélte továbbá, hogy az eredendő bűn a szabad akaratot érintetlenül hagyta, csak racionális képességünkre hatott ki negatív módon (az akarat azonban önmagában vak, az értelemnek kell irányítania, megfelelő alternatívák révén). Ám az ember mindig segítségül hívhatja Istent és kérheti kegyelmét.³⁵⁰

Ockham nominalista teológiáját, az első „kötelezettség-erkölcsant” (mely ugyanakkor a szabad akaratként értett autonómiát is radikálisan kezeli) Pinckaers egy atommaghasadáshoz hasonlítja, mert az angol ferences rendi szerzetes új szabadságkonceptiója felbomlasztotta az emberi lélek magját és széttörte a teológia és nyugati gondolkodás egységét.³⁵¹ A nominalizmus számára csak individuális valóság létezik, s ez az erkölcs terén a szabad akarat egyedi döntése. Ockham úgy gondolta, az ember szabad egyén, aki természetéből fakadóan képes jót tenni, s akinek akaratát semmilyen külső erő nem befolyásolhatja. Scotustól átvett radikális autonómiát képviselt, mely szerint az akarat képes kizárólag önmagából kiindulva meghatá-

³⁴⁷ Q23, a5, 327. o.

³⁴⁸ Q23, a8, 341-343. o. A *Summa contra gentiles* III. könyvében is foglalkozik a kérdéssel, és határozottan kijelenti a gondviselés és szabad akarat teljes kompatibilitását, vö. Aquinói Szent Tamás: *Summa Contra Gentiles*, University of Notre Dame Press, 1975, III/1. 73. fejezet.

³⁴⁹ Erich Fromm: *Menekülés a szabadság elől*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993a, 66-68. o. Fromm mindazonáltal kicsit túlértelmezi Tamást, amikor azt a nézetet tulajdonítja neki, hogy az embernek „még az is szabadságában áll, hogy elutasítsa az Isten által felkínált kegyelmet”. Tamás ugyanis valójában azt mondja a *Summa Contra Gentiles* III.2.159-ben, hogy Isten „kész mindenkinek megadni a kegyelmet, mert azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság ismeretére, ahogy az 1Tim2,4 mondja, s a kegyelmet csak azoktól vonja meg, akik kietartóan ellenállnak a kegyelemnek...” Vagyis ha valaki tartósan ellenáll, attól Isten – összhangban az ellenállhatatlan kegyelem fogalmával és az isteni mindenhatósággal – maga vonja meg a kegyelmet. (A fordítást és a meglátást Nyirkos Tamásnak köszönhetem).

³⁵⁰ Vö. Heiko Augustinus Oberman: *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Harvard University Press, 1963, különösen 131. o. és 161. o. skk.

³⁵¹ Pinckaers 2001, 251-252. o.

rozni önmagát a *közömbösség szabadsága* által, lévén az egyes ellentétek vonatkozásában (okoz vagy nem okoz valamely hatást) teljességgel meghatározatlan és esetleges. A szabad döntést Ockham az ember elsődleges, lényegi képességévé tette oly módon, hogy az megelőzi az észet, az akaratot és természetes (jóra, boldogságra, létre, igazságra való) hajlamainkat, alávetve ezeket az egyén esetleges választásának. S e radikális szabadsággal minden egyes pillanatban rendelkezünk, pontszerű aktusok sziget-szerű sorozataként. Az akarat minden pillanatban szabad marad minden előzetes *természetes* meghatározottságtól. Az erkölcsi jó és rossz sem valamilyen megfigyelhető rendet tükröz, hanem kizárólag abban áll, hogy a voluntarista Isten által előírt kötelezettségeknek eleget teszünk-e vagy sem. Az erkölcs uralkodó fogalmai innentől kezdve nem a szeretet és erény, hanem a törvény, kötelezettség és a törvénynek való engedelmeskedés.³⁵² Ockham felfogását érthetjük úgy – Scotuséval egyetemben –, hogy az ember ezen akarata révén saját egyéniségét valósítja meg, mely mögött ott áll jóra és bűnre egyaránt képes természete. Ám Pinckaers szerint, mivel az akarat az elszigetelt cselekedetek mögött inkább egyfajta *önigenlő önkény*ként írható le, „az ember és a természet harmóniáját megbontotta egy olyan szabadság, amely a természet fölötti »közömbös« hatalomként tételeződik, és »nem-természetesként« definiálja magát”. Az alapvető erkölcsstanból többek között ezért is törlik később a boldogságról szóló értekezést.³⁵³ Ez pedig már előrevetíti a modern politikai filozófia liberalizmus és autonómia körüli vitáit is.

Ezzel szemben Tamásnál az igazra, helyesre, jóra, szépre stb. irányuló természetes hajlamok, diszpozíciók alapozzák meg a szabadságot, melyeket minél jobban kifejlesztünk, annál szabadabbak leszünk. Ez nem a közömbösség szabadsága, hanem *minőségi szabadság*,³⁵⁴ amely spontán vonzalmat és érdeklődést tanúsít az igaz és jó minőségeivel rendelkező dolgok iránt. Míg a *libertas indifferentiae*, mely mindent az emberi alanyra vezet vissza és az újkori individualizmus eredeténél jelentkezik, elvben mindenkor jelen van pontszerű módon, addig a minőségi szabadság kibontakozásához erkölcsi nevelés, gyakorlás és tanulás szükséges. A *libertas indifferentiae* lényegéhez tartozik a jó és rossz közötti állandó választás, ezzel szemben az Angyali Doktor rendszerében a fejlődés előrehaladtával párhuzamosan egyre inkább kiküszöbölődik a hibák elkövetésére való képesség, s erkölcsi fejlődésünkben minél közelebb kerülünk Istenhez, annál inkább szabadabbá válván megszabadulunk a bűnre való hajlamtól (lévén a szabad akarat önmagában a jóra irányul, s a rossz – talán immáron nem meglepő módon – nem tartozik természetéhez, pusztá priváció).

³⁵² Pinckaers 2001, 253. o. skk. illetve 339. o. skk. és 352. o.

³⁵³ Uo. 341. o.

³⁵⁴ Tamás Ockhammel szembeállított nézeteit Pinckaers értelmezésében ld. 365. o. skk.

5.4 Erasmus, Luther és Kálvin

Mivel a reformáció két fő vezéralakja számára a szabad akarat problémája kizárólag vallási síkon nyert jelentőséget (Istennel való viszonylatában), a kérdés számukra e képességünk hatóerejének mértéke lett. S mivel úgy vélték, a *liberum arbitrium* semmire nem képes többé az isteni kegyelem nélkül, csakis az a megoldás maradt, hogy tagadták azt. Mint Pinckaers rámutat, a protestantizmust legalább annyira megrémítette az ember gögijének veszélye, mint amennyire az éskultusz és a pogány filozófia beemelése a teológiába. Evangélium és Törvény radikális szétválasztásán túl – mely egyúttal törést idéz elő a hit rendje és az etika között – az *egyedül Krisztus* által nyert kegyelem révén történő megigazolást hirdették, elvetvén az érdemszerző cselekedetek lehetőségét.³⁵⁵ A skolasztikusok számos ponton ki is vívták Luther haragját, ezért 1517-ben egy írásban támadta őket, kitüntetetten Bielt és rajta keresztül többek között a középkori teológiának azt a gyakorlatát, hogy az teljesen visszanyúlt az arisztotelészi filozófiához, bevezette a logikai-szillogisztikus módszer alkalmazását és kiterjedt módon használta a természetfilozófiát.³⁵⁶

Pedig már korábban, a korai reneszánsz idején, a humanista vallásos teizmus olyan univerzális vallás kidolgozásának sikerében reménykedett, mely a világot és a szellemet egyaránt értékeli, s a végtelen isteni lényeket megjelenéseinek teljességében látja megnyilvánulni, s amely azon igyekezett, hogy minél jobban fellazítsa az eredendő bűn dogmáját s egyre inkább helyt adott egyfajta pelagiánus szellemiségnek, az antikvitásból pozitív módon beemelve Platón éroszról szóló tanítását és az akarat autarkijának sztoikus tanát.³⁵⁷ A reformáció azonban visszanyúlt az augustinusi örökséghez, sőt, visszafordíthatatlanul megerősítette és abszolutizálta az emberi természet gyökeres romlottságának tanát, mely önmaga erejéből képtelen visszatérni az istenihez.

Természetesen nem vállalkozhatom a reformáció körüli viták teljességének bemutatására, de érdemes kiragadni néhány jellemző mozzanatot.³⁵⁸ Elsőként Luther harcát mutatom be

³⁵⁵ Uo. 291. o. skk.

³⁵⁶ Vö. Grant 2001, 303. o. Ugyanakkor Pinckaers szerint nem jogos az a vád, hogy Tamás kizárólag logikai és intellektuális egységet vitt volna a *Summába*, Krisztust jelentéktelenítve, etikát és metafizikát szétválasztva. A *Summa* III. része Krisztust és kegyelmének segítségét, a boldogság eléréséhez szükséges utat tárgyalja, a három rész pedig csak együtt, szerves egészként tekinthető. A hit világossága pedig az Angyali Doktor szerint is nagyobb erőt képvisel az emberi észnél, vö. Pinckaers 2001, 232. o.

³⁵⁷ Cassirer 2007, 183. o. skk.

³⁵⁸ A reformáció általános teológiai áramlatairól és kontextusáról jó áttekintést ad a David Bagchi & David C. Steinmetz szerkesztette *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge University Press, 2004, az egyháztörténet oldaláról pedig jól használható Karl Heussi: *Az egyháztörténet kézikönyvének* megfelelő fejezete, Osiris Kiadó – Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000.

Erasmussal, lévén a humanizmus és reformáció (melyek sajnálatosan zárják csak ki egymást) e két nagy alakjának tragikussá váló vitája a mai napig sem veszített tanulságaiból.

Erasmus (1469-1536), a kor egyik nagy tudósfejedelmeként ünnevelt gondolkodó kezdetben rokonszenvezett Lutherrel és életmódjával, ahogy a reformáció számos törekvésével is egyetértett, lévén maga is az egyházi reform híve volt. Azonban megbocsáthatatlan volt számára Luther egyház elleni háborújának módja. *Diatribéje a szabad döntésről*³⁵⁹ 1524-ben látott napvilágot nyomtatásban, mely sorozatos unszolásra született csak meg Luther szabad akaratot tagadó tételei elleni írásként. Erasmus ameddig csak lehetett, semleges akart maradni, ám a felületes közvélekedés Luther oldalára helyezte, és a mind több irányból érkező nyomás hatására végül rákényszerült a megnyilatkozásra. A művet nem szívesen írta meg, s noha nyíltan szembefordul benne Lutherrel, hangvétele leginkább óvatos, mindkét tábort önmérsékletre intő. Ez a Luther által „makacs következetességgel kétértelműen szólásnak”, „hajlékony-ságnak”, „próteuszi” minőségnek nevezett tendencia végigvonul a művön, s nem csupán a szabad akaratot tagadók táborából váltott ki kritikát.

Kiindulópontként Erasmus is a klasszikus meghatározást veszi alapul, miszerint a szabad döntés „az emberi akarat ereje, amellyel az ember képes odafordulni ahhoz, ami az örök üdvösségre vezet, és ugyanettől elfordulni”.³⁶⁰ Ugyanakkor, miután jelzi a Szentírás egyes helyeinek az emberi elme számára jelentkező ellentmondásosságát és homályosságát,³⁶¹ megfogalmazza, hogy a tömegek és a nép számára elegendő a keresztény jámborság bizonyos alapvető és a Szentírásból kiolvasható szabályainak ismerete. Kárhóztatja Luthert, amiért feleslegesen „berontott a mélységekbe”, és e legnehezebb és kényes kérdések firtatását a széles néptömegek nyilvánossága elé dobta, és ezáltal nyugtalanságot, vallási széthúzást és káros tudásvágyat szült. Különösen nem volt bölcs dolog azt a paradoxont, amely

„bizonyos értelemben igaz, amit Witclif tanított, amit Luther állít, hogy mindaz, amit cselekszünk, nem szabad döntésből, hanem szükségszerűen történik ... népszerűsíteni a világ előtt”.³⁶²

Az a gondolat, hogy Isten maga cselekszi, továbbá jutalmazza illetve bünteti bennünk a jót is, rosszat is, „olaj a tűzre”, jókora ablakot nyit az istentelenségre „a halandók ekkora tunyasága, nemtörődömsége, gonoszsága és minden rosszra való javíthatatlan hajlama mellett”.³⁶³

³⁵⁹ Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*, Jel Könyvkiadó, Budapest, 2005. A *Diatribéje* (lat. *Collatio*) jelentése: mulatság, idő mulatása, összeállítás, összehasonlítás, tanulmányozás, beszélgetés. A fordító, Rokay Zoltán magyar kiadáshoz írt előszava bő szakirodalommal ismerteti a kontextust és a megjelenés körülményeit.

³⁶⁰ Erasmus 2005, I.b.10, 93. o.

³⁶¹ I.a.7, 81. o.

³⁶² I.a.10, 84. o.

Az isteni kegyelem segítségével „az ember ki tud tartani a helyes állapotban, ám mégsem mentes a rosszra való hajlamtól”. A kegyelem mérsékli ugyan a bűnt, de nem irtja ki teljesen; nem azért, mintha nem tudná megtenni, „hanem mivel nem válna javunkra”.³⁶⁴ Erasmus sorra veszi és tárgyalja a szabad akarat mellett és ellen szóló szentírási helyeket, végül arra jut, hogy az emberi tevékenység hozzájárulását a kegyelemhez (ún. szünergizmus) egyetlen szöveghely sem zárja ki, ellenben megerősítik például az egyházatyák. „Nem kimondottan” Luther ellen szóló érve, hogy aki a vitában „Isten Lelkének ismertető jelére” hivatkozik, ezt csodákkal és tiszta erkölcsökkel kellene bizonyítania. Ellenkező esetben, továbbá mivel a bibliai és patrisztikus szövegek nem vezettek teljesen egyértelmű konklúzióra, ésszerű az egyházi tekintélyre támaszkodni.³⁶⁵ Luther ugyanazt a hibát követi el, mint Ágoston: a kegyelem fontosságának (túl)hangsúlyozása miatt túlhangsúlyozza az eredendő bűnt és az abból származó romlottságot, ám ezáltal a kifürkészhetetlen Istent kegyetlenné, igazságtalanná és zsarnokivá teszi.³⁶⁶ Luthernél ráadásul még a szentek minden cselekedetei is bűnös tettekké válnak, az akarat pedig nem egyszerűen csak a rosszra képes, hanem „puszta név”.³⁶⁷ Közvetítő álláspont kell, melyben az isteni kegyelem és szabad döntés együttműködéséből a kegyelemé a jóval nagyobb rész.³⁶⁸ A büntetés és jutalmazás pedig – egy már jól ismert érv – éppúgy előfeltételezi a szabad akaratot, ahogy Isten intésének, parancsának és fenyítésének is csak ekkor van értelme. Témánk szempontjából az emelendő ki, hogy Erasmus felfogásában az ember *erkölcsi személy, aki maga cselekszik*, nem pedig Isten benne – „Az isteni kegyelem ugyanis nem annyira a szabad döntésben, mint inkább a szabad döntésen dolgozik bennünk”³⁶⁹ –, ezáltal méltósággal rendelkező és felelős lény, ennyiben tehát autonóm.

Luther Márton (1483-1546) szintén késett válaszával, ám végül megírta *A szolgáló akaratról (De servo arbitrio, 1525)* c. rendkívül markáns művét. Kevés mű létezik, amely ennyire nyíltan és következetesen tagadja az emberi autonómiát és Istennek való tökéletes kiszolgáltatottságát. Luther számára a szabad döntés nem lehet „könnyed csevegés” tárgya, mert a legkomolyabb témát és hittételt érinti mind közül: az isteni kegyelem *feltétlen* voltát. Erasmus minden vádját visszaveri, anélkül azonban, hogy valódi dialógus jött volna létre

³⁶³ Uo.

³⁶⁴ II.a.3, 96. o.

³⁶⁵ I.b.5-9, 89. o. skk. Erasmusnak a konszenzus illetve hagyomány fontosságát előtérbe állító, összehasonlító keresztény szkeptikus módszertanáról ld. Erika Rummell: *The Theology of Erasmus*, in: David Bagchi & David C. Steinmetz (ed.): *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, 28–38, 31. o. skk.

³⁶⁶ Különösen a IV. 13-tól kezdődő rész, 165. o. skk.

³⁶⁷ Erasmus polémiája Karlstadt ellen is irányul, aki szerint a kegyelem teszi a jót, mert a szabad akarat csak gonoszát képes tenni.

³⁶⁸ Ld. különösen a IV.3-nál kezdődő részt, 154. o. skk. illetve IV.16, 169. o.

³⁶⁹ IV.11, 162. o.

kettejük közt; mindenek előtt a szemére veti, hogy „ily fontos kérdésben semmi újat sem mondasz, ami már korábban el ne hangzott volna. Sőt: valójában kevesebbet mondasz erről a témáról.”³⁷⁰ Persze felvethető, hogy maga Luther mondott-e bármi *igazán* újat Ágoston óta.³⁷¹

Luther Melancthonra hivatkozik, amennyiben ő már „széttaposott” minden szabad akaratra vonatkozó érvet, és Erasmus szemére veti, hogy nem foglal állást egy olyan ügyben, amely egy kereszténytől egyértelmű állásfoglalást követel. Luther stílusára jellemző, hogy elnézést kér saját ékesszólásának fogyatékoságaiért, méltatja Erasmus retorikai és szellemi nagyságát, de csak hogy végül megkísérelje összezúzni és lejáratni:

„Valójában megsajnálalak, mivel hatalmas gondolatgazdagságodat és kifejezőképességedet ilyen pizsokkal szennyeztetted be. E méltatlan anyagon felettébb megbotránkoztam, amelyet a retorika oly páratlan ékszerként próbált megszólaltatni, ami hasonlatos ahhoz, mint amikor szennyet, szemetet szolgálnak fel arany- vagy ezüsttálon.”³⁷²

Luther magára oly emberként hivatkozik, mint aki „Isten kegyelméből ... nem alkalmatlan az igazságok felismerésére”. Mivel Erasmus nyitott szellemben zárta könyvét, tanítani akarja az idős tudóst: Isten talán őt is látogatásra érdemesíti általa, „nyomorult és törékeny eszköze által”, hogy e könyve révén talán megnyerjen „egy nagyon kedves testvért.”³⁷³ Mindazonáltal Erasmust elmarasztalja szkepticizmusáért, amiért a Szentírás homályosságával érvel. Luther a szkeptikusokkal szembeállítja a sztoikusok akaratlagos „jövahagyását”, valamint a páli lelkiismeret „teljes, bizonyos, rendíthetetlen és elkötelező bizonyágtevését (*assertio*)”.³⁷⁴ Mert Luther számára a hívő alapvető beszédmódja az elkötelező bizonyágtétel, továbbá

³⁷⁰ Luther Márton: *A szolgálai akarat*, Magyarországi Luther Szövetség, 2006, 15. o. Hogy nagyon nehéz bármi újat hozzátenni a szabad akarat körüli vitához, már Lorenzo Valla is megfogalmazta, ld. Lorenzo Valla: *A szabad akaratról*, in: Vajda Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1984, 160–189. Az itáliai mester Boëthiust vádolja, amiért Krisztust nem is említve, a filozófia csodálójaként „barbár partok” felé hajózva, Pál bölcsességével szembemelve a következő tézist állítja: *nem az előretudó Istené, hanem azé, aki akarja és aki törekszik rá*. Ezt Valla – akit Luther Wyclif és Ágoston mellett maga mellé sorol, vö. Luther 2006, 62. o. – elutasítja, mert noha az isteni előretudás valóban nem korlátozza a szabad akaratot, akaratunknak megvan a maga előzetes oka Isten akaratában – melyről tudjuk, hogy egyeseket megkeményít, másokon megkönyörül –, s akaratának forrása kifürkészhetetlen bölcsessége, melyet firtatni gőg. Az előretudásról felesleges tehát vitatkozni, ha egyszer minden Isten akaratából történik.

³⁷¹ A predestinációs vita Ágoston utáni fontos szereplőiről és alakulásáról (Gottschalk, Hrabanus, Hinkmár stb.) ld. Rokay Zoltán: *Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája*, in: *Teológia XXXIX.* (2000.) 3-4, 145-170, különösen 154. o. skk.

³⁷² Luther 2006, 16. o.

³⁷³ Uo. 17-18. o.

³⁷⁴ Uo. 19. o.

„A Szentlélek nem szkeptikus! Szívünkbe nem kérdéses dolgokat, sejtéseket írt. Sziklaszilárd kijelentései bizonyosabbak és erőteljesebbek az életről és minden tapasztalatnál.”³⁷⁵

Azt is a szemére veti, hogy Krisztust meg sem említi, és a kegyelemről is csak azért mond itt-ott valamit, hogy végül nehogy egészen ateistának tartsák.³⁷⁶ Isten nem személyválogató, és egyetemes igehirdetést írt elő mindama dolgokra vonatkozóan is, melyek firtatását Erasmus elrejtene a nép elől, pedig tudniuk kell, szabad akaratuk és Isten ereje mekkora és mire képes.

„Ezért a keresztényeknek felettébb szükséges tudniuk, hogy Isten nem a véletleneknek szabad teret engedve cselekszik, hanem mindent megváltoztathatatlan, örökkévaló és tévedhetetlen akaratából alkot, tervez és tesz. Ez az a villámcsapás, amely a szabad akaratot teljesen leterítette és megsemmisítette.”³⁷⁷

Luther elveti a „középen elhelyezkedő”, semleges, mindkét irányba törekedni képes szabad akarat eszméjét.³⁷⁸ A szabad akarat „önmagában teljesen hatástalan” „alig pislákoló szikrácska”, egyedül Istené, s közben az ember az ördögnek is foglya és szolgálja.³⁷⁹ Isten és a Sátán egymás művének lerombolói, mint két király pusztítják egymás birodalmát.³⁸⁰ „Hajtói és irányítói” a szolgálai akaratnak. Szabad akaratunk csak az alattunk levő (szekuláris) dolgokra irányulhat (ugyanakkor az alábbi idézet alapján belátható, mennyire valós is ez az autonómia):

„Tudja meg tehát mindenki, hogy pénz és birtok dolgában joga van azt úgy használni és azt tenni vele, amit akar (bár végül is ezeket ugyanúgy Isten akarata irányítja), de Isten, üdvösség és kárhozat dolgában az embernek nincsen szabad akarat, hanem fogoly, vagy az Isten, vagy a sátán akaratának alávetett szolgál.”³⁸¹

Ahogy Richard Friedenthal nagyon érzékletesen leírja, e műben „a gyűlöletről van szó, sőt Isten gyűlöletéről az emberek ellen, az emberi akaratról, amely úgy áll Isten és a Sátán között, mint egy málhás állat; mindketten ráülhetnek, »megszállhatják«, »meglovagolhatják«, neki engedelmeskednie kell. Isten és Sátán viaskodnak érte; ha nem az Erősebb győz, az áldozat a bűn martaléka lesz, és örök kárhozat vár rá.”³⁸² Az egész emberi faj nem más, mint „test”, amelynek minden tette szégyenteljes és gonosz. „Ugyan mi hát az egész emberi nemzetség

³⁷⁵ Uo. 23. o., a kiemelések az eredetiben.

³⁷⁶ Uo. 28. o.

³⁷⁷ Uo. 33. o.

³⁷⁸ Uo. 210. o.

³⁷⁹ Uo. 58-59. o.

³⁸⁰ Uo. 47. o.

³⁸¹ Uo. 60. o.

³⁸² Richard Friedenthal: *Luther élete és kora*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1983, 543. o.

Szentlélek nélkül, hacsak nem a sátán birodalma, vagyis zavaros és sötét dolgok káosza.”³⁸³
Persze szó nincs itt valódi dualizmusról, vagy valamilyen monoteizmusnak alárendelt verzióról: a Sátán is éppúgy alá van vetve Isten mindenható uralmának, mint összes többi alkotása, tehát szintén nem szabad entitás, rajta keresztül is Isten dolgozik:

„Hiszen ha Isten mindent kormányoz, és mindenkben ő munkálkodik, akkor szükségszerűen a sátánban és az istentelenben is munkálkodia kell! Mégpedig úgy hat bennük, amilyenek találja őket. [...] Íme, beláthatod, hogy bár Isten engedi a gonoszt, amikor a Gonoszban és a Gonosz által cselekszik, de mégsem cselekszik gonoszt, noha a gonoszt a Gonosz által végezteti el. Mivel ő maga jó, nem cselekedhet gonoszt, de igénybe veszi és használja őket mint rossz szerszámot, s hatalmának ereje és hatásának érvénye alól nem vonhatják ki magukat!”³⁸⁴

A szentek sem szabad akaratból tették a csodákat, hanem Isten hatalmánál fogva (a szentek predestinációjával már Ágoston is foglalkozott), maguk miatt teljesen kétségbeesve, vádolva minden Istentől elfordult emberi erőt, egyedül Isten kegyelméért könyörögve. A szabad akarat dogmája „sötét és kétértelmű, ezért nem keresztyéni és nem is a Szentírásból való”.³⁸⁵ Ereje és ő maga is üres frázis csupán, „ócska szólam”, „üres fogalom”, mert minden merő szükségszerűségből történik.³⁸⁶ Aki nem tudja, hogy a kegyelem feltétlen, rosszabbul áll, mint a pogányok. Isten parancsolatai sem valók másra, mint hogy tehetetlenségünket felismerjük és eljussunk bűneink felismerésére. A hit aktusa az egyetlen szabadság, az ezzel szembeállított Törvény egyetlen teológiai funkciója az, hogy az emberre rábizonyítsa bűnösségét. Ám a kegyelem nem javítja meg a romlott emberi természetet; annyit jelent, hogy Isten igazként tart számon. Az alap Lukács 11,23: *Aki nincs velem, az ellenem van.* Nincs semlegesség: valaki vagy Istené, vagy a sátáné. Az allegorikus értelmezés is elvetendő: „Jeromos és az ő Órigenésze sok szélhámoszgot zúdított a világra”,³⁸⁷ vö. pl. a Fáraó esete, akinek gonosz akarata önmagától nem mozdulna, de Isten, a „hatalmas hajcsár” úzi-hajtja, így saját ösztönétől mozgattatva kénytelen folyamatosan akarni a rosszat és valóban megkeményedni, amint a Sátántól megszállottan eszeveszett örült módjára viselkedik. Sokat elárul a következő passzus:

„Ha elveszed Isten kiválasztó hatalmát és bölcsességét, mi marad akkor Istenből? Csak egy »sorsbálvány«, aki mindennek fölött vakon cselekszik!”

³⁸³ Friedenthal 1983, 83. o.

³⁸⁴ Luther 2006, 153. o.

³⁸⁵ Uo. 80. o.

³⁸⁶ Uo. 97. o.

³⁸⁷ Uo. 189. o.

A tényleges szabad akarat tehát Luther felfogásában Istent feleslegessé, impotens erővé tenné, aki pedig korlátlan, mindenható és tevékeny hatalom, akinek „valóságos fenségét félelmetes csodáiban és felfoghatatlan ítéleteiben imádjuk.” Az egyetlen tekintély a Szentírás, ám egy meglehetősen radikális értelmezésben. Luther mindazonáltal úgy véli, csak a hittől elszakadt emberi értelem látja Istent kegyetlennek:

„Ezért olyan indulatos az emberi bölcsesség, s ezért mentegeti a jó és igazságos Istent. A hit és a Lélek azonban nem így beszél! Bízik Isten jóságában, még ha valamennyi teremtményét elkárhozná is!”³⁸⁸

Erasmus ugyanis Luther szerint mentegeti Istent, illetve számon kéri rajta, miért jár el úgy, hogy az igazságosságnak még csak látszatát sem kelti, sőt, el mer térni Justinianus *Kódexétől* vagy Arisztotelész *Etikájának* 5. könyvétől.³⁸⁹ „Hiszen amit Isten akar, nem azért helyes, mert így kellett akarnia, hanem éppen megfordítva: azért helyes, mivel ő így akarta.”³⁹⁰ Gyönyörű voluntarista álláspont. Ugyanakkor Luther tagadja, hogy teológiai rendszere az ember minden rezdülését meghatározó teológiai determinizmus volna, mert nem Isten készítet minket a bűnre, hanem mi vagyunk azok, akik a szabadság elvesztése után „akarjuk, mondjuk és tesszük a bűnt és a gonoszt.”³⁹¹ Úgy tűnik, nem csak Erasmus mentegeti Istent. De tekintsük más szempontból a művet. Erasmus jogi és morális oldalról közelít: az *igazságos Isten* és az *erkölcsi felelősség* szempontjaiból, melyekhez elengedhetetlen az emberi autonómia. Luther azonban kizárólag az *isteni megváltás* felől nézi a problémát: ha az emberi törekvés, fáradozás és erőfeszítés bármit is elérhet, úgy Isten ereje nem elégséges a megváltáshoz, sőt, Krisztus is feleslegessé válik. Isten és ember tökéletes függőségi viszonya az, ami Luther számára a kulcs. Maga is megjegyzi, hogy az értelem joggal botránkozik meg azon, hogy Isten kénye-kedve szerint hagy cserben, keményít meg, dönt kárhozatba embereket, sőt ő maga is átélte e mély kétségbeesését, s azt kívánta, „bár sohasem teremtettem volna emberré!” – ám végül arra a felismerésre jutott, hogy ez az állapot már nagyon közel van a kegyelemhez, ahonnan a menekvés származik.³⁹² Ha az ember akár csak a legcsekélyebb mértékben is magának tulajdonít valamicske hatóerőt saját örök üdvé vonatkozásában, kevélyé válik, és nem esik „mélységes kétségbe önmaga miatt”. E nélkül pedig nem fog a mindenható Istenre várni. Luther számára az ad ugyanis biztosságot, hogy Isten, akinek Fenségét egyedül illeti meg a szabad akarat, intézi üdvösségünket (teljességgel kivonva azt a mi hatókörünkből), így sokan

³⁸⁸ Uo. 151. o.

³⁸⁹ Uo. 181. o. Arisztotelész *Etikája* mellel a Sátán munkája.

³⁹⁰ Uo. 158. o.

³⁹¹ Uo. 97. o.

³⁹² Uo. 166. o.

megmentetnek, míg a szabad akarat ereje által senki sem menekülhetne meg, mert bűnös természetünk jóvoltából valamennyien bizonyosan örök kárhozatra jutnánk. Az embernek még firtatnia sem szabad, hogy Istennek tetszően él-e, de ha képes egy minden kételkedés nélküli személyes hit megélésére, mely a Krisztussal való egyesülés jele s azé, hogy saját igazságát felváltotta Krisztusé, biztos lehet benne, hogy üdvözülni fog.

Erasmus a *Diatribénél* jóval terjedelmesebb *Hyperaspistesben* (*Felvértezett*) válaszolt, mely katolikus részről nagy elismerést váltott ki, Luthert pedig végleg az ellenségévé tette. Nem érdemes tovább követnünk e vitát, annyit jegyeznek meg csupán, hogy a Tridenti zsinat (1545-1563) egyrészt a *sola Scriptura* elvével szemben a hagyomány egészét hangsúlyozta, másrészt kánonba foglalta a szabad döntésre és az isteni kegyelemre vonatkozó egyházi tanítást, mely szerint a *sola gratia* eszményével szemben kölcsönösen nem zárják ki és nem is teszik feleslegessé egymást, mindkettő nélkülözhetetlen az ember üdvéhez. Az emberi érdem (*meritum*) megjelenik tehát a folyamatban, ám a jóval nagyobb szerep természetesen a megszentelő kegyelemé.³⁹³ A vita azonban folytatódott a jezsuiták és domonkosrendiek között, majd később újabb fejezetet nyitottak például a janzenisták. Ám – mint Gilson megjegyzi – „olyan emberek számára, akiket maga Isten sem tehet már segítőivé és munkatársaivá, a keresztény filozófiának nem volt többé mondanivalója.”³⁹⁴

Szót kell még ejtenünk Kálvin János (1509-1564) kettős predestinációs tanításáról is. A francia származású svájci reformátor kíméletlen következetességgel vezette le a kettős predestinációt a Szentírásból és Ágostonból, vetette el mint értelmetlent az üdvösségre való predestinációt annak negatív korolláriumával nélkül, s mint korábban már megjegyeztem, ez a predestinációs tanítás logikailag egyedül következetes végiggondolása:

„Sokan bizony, mintha Istent föl akarnák menteni az irigység vádjától, úgy vallják az elválasztást, hogy tagadják, mintha valaki is elvettették. Ezek tudatlanul és gyerekesen szólnak: hiszen nincs kiválasztás, csak úgy, ha vele szemben van elvettetés.”³⁹⁵

³⁹³ E zsinatról ld. például Hubert Jedin: *A zsinatok története*, Ecclesia, Budapest, 1998, különösen 104. o. A szerző támogatja azt a tézist, hogy a hitszakadás elkerülhető lett volna vagy legalábbis más fordulatot vesz, ha már az V. Lateráni Zsinatnak módjában áll megalkotni a megigazulásról szóló dekrétumot. Lafont mindazonáltal megjegyzi, hogy a 17-18. sz.-i hitviták és a tridenti egyensúly utáni mindkét oldalra jellemző mértékvesztések és viták azt jelzik, hogy a kegyelem és eleve elrendelés továbbra is sarkalatos kérdés maradt a magát megreformáltak értelmező kereszténység számára, vö. Lafont 1998, 276. o.

³⁹⁴ Gilson 2000, 292. o.

³⁹⁵ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*, Református Egyház Zsinati Iroda, Budapest, 1995 (az 1909-es kiadás reprintje), XXIII.1. Tekintve, hogy az eleve elrendelésről szóló tanítás Szabó Piroska fordításában külön kis kötetben is megjelent, az egyszerűség kedvéért ebből adom meg az oldalszámokat. Kálvin János: *Az eleve elrendelésről*, Európa könyvkiadó, Budapest, 1986, 64-65. o.

Egy már ismert distinkció az ő számára is alapvető Istent illetően: az eleve elrendelés alapja nem az előre tudás, mert ebben az esetben a későbbi erkölcsös vagy istentelen cselekedetek lennének a kiválasztás alapjai, mert az előre tudás, mely „kiterjed az egész világegyetemre és annak minden teremtményére”, annak kifejeződése, hogy Isten örök jelenben szemléli a dolgokat. Ezzel szemben eleve elrendelésnek

„Istennek azt az örök elhatározását [hívjuk], mellyel önmagában elhatározta, hogy mi legyen minden egyes ember sorsa. Mert nem egyforma feltétellel teremtetnek mindenk, hanem egyeseknek örök életet, másoknak örök kárhozatot rendel el Isten kezdettől fogva. Így tehát, aszerint, hogy ki-ki egyik vagy másik célra rendeltetett-e, azt mondjuk, hogy az életre, vagy a halálra van elrendelve.”³⁹⁶

Isten kifürkészhetetlen „akaratának tetszése szerinti” örök elválasztása értelmében az üdvösség egyedüli forrása Isten ingyen kegyelme. Ítéleteinek, rendeléseinek „nagy mélységét” (Zsolt 36,7) fűrkészni mindazonáltal Kálvin szerint is gonoszság és bűn. Isten Igéje az egyetlen út, melynek határain túllépve homályba jutunk.³⁹⁷

Minden dolog és ember Isten tulajdona. „Aki tehát az eleve elrendelés tanítását gyűlölettel illeti, nyíltan szidalmazza Istent”³⁹⁸ Az eleve elrendelésnek két fokozata létezik: egyes emberekre és népekre is kiterjed (ld. zsidó nép kiválasztása). Ádám bűnbeesése is Isten akaratából volt. Egész nemzetségében nem is méltó senki a kiválasztásra; Isten ugyanis Krisztusban már kiválasztotta az övéit a világ teremtése előtt.³⁹⁹ Az ősbűn miatt Isten ítélőszéke előtt minden ember bűnös;⁴⁰⁰ épp ezért eleve „csak gyűlöletesek lehetünk Isten előtt; a halálra rendelés ezért igazságos.”⁴⁰¹ Sőt, mindaz, amit Isten akar, *éppen azért, mert akarja, igazságos.*⁴⁰² Ez is voluntarista pozíció, ahol minden azáltal igazságos, hogy Isten kifürkészhetetlen akaratát fejezi ki. Nem része az emberi közösségnek, hanem felette áll. Ádám bukása Isten titkos terve szerint történt, ezáltal sokak kárhozatra rendelése is.

„Megvallom, szörnyű végzés ez (horribile decretum) ... Úgy rendezte az emberek és angyalok életét, hogy ebben megmutassa először: mire képes a szabad akarat, azután meg: mit tehet kegyelmének jótéteménye és igazságos ítélete.”⁴⁰³

³⁹⁶ Kálvin 1986, XXI.5, 19. o.

³⁹⁷ Uo. XXXIII.5, 76-77. o.

³⁹⁸ Uo. XXI.4, 18. o.

³⁹⁹ Uo. XXII.1, 34. o.

⁴⁰⁰ Uo. XXIV.14, 139. o.

⁴⁰¹ Uo. XXIII.3, 71. o.

⁴⁰² Uo. XXIII.2, 69. o.

⁴⁰³ Uo. XXXIII.7, 81. és 83. o.

Kálvin predestinációs tanításának háttérében istenfogalma áll: minden lét végső értelme *Isten határtalan megdicsőülése*, melyet éppúgy szolgál a hívők üdvössége, mint az elkárhozottak örök pokolbéli kínjai. A kiválasztás által megtanuljuk félni ítéletét és csodálni könyörületességét, mert végső soron „Isten dicsőségére szolgál”. A kiválasztottakat megóvja attól, hogy jóvátehetetlen bünt kövessenek el, azokat pedig, akiket „az élet gyalázatára és a halál veszedelmére teremtett”, és azt a célt szolgálják, hogy „haragjának eszközei és szigorúságának példái” legyenek, „megfosztja majd attól a lehetőségtől, hogy Igéjét hallhassák, majd pedig éppen az Ige hirdetése által még elvakultabbá és bódultabbá teszi őket.”⁴⁰⁴

A Sátán legsúlyosabb és legveszedelmesebb kísértése, hogy azzal a „kétkedéssel nyugtalanítja őket [a híveket], vajon kiválasztottak-e, és egyszersmind azzal a gonosz vággyal izgatja őket, hogy ezt helytelen úton keressék”.⁴⁰⁵ Isten Krisztusban választ ki minket; „ha egyesülünk Krisztussal, mi is fel vagyunk írva az Élet könyvében.” Krisztus olyan „tükör, melyben kiválasztásunkat meg kell – és lehet is csalatkozás nélkül – látnunk”.⁴⁰⁶

Luther és Kálvin elsöprő erővel hirdették a *csak hit, kegyelem és Krisztus által* evangéliumi üzenetét; ám mindezt olyan áron, hogy az ember gyűlöletes fertelemmé vált, a szerető Istenből pedig félelmetes, önkényes, kifürkészhetetlen zsarnoki hatalom lett, melyről tudásunk egyetlen forrása a Biblia, s annak is kissé megszállott, legtöbbször szó szerinti értelmezése. Ugyanakkor a kettős predestinációs tanítás értelmezhető úgy is, hogy Kálvin egyszerűen arra a tényre reflektált, hogy empirikusan az emberek egy része pozitívan reagál az Evangéliumra, a többség ellenben vagy közömbösen, vagy képmutató módon (hiszen „sokan vannak a meghívottak, de kevesen a választottak”, Máté 22,14), vagy épp ellenségességgel. Wilhelm Niesel azonban óva int attól, hogy Kálvin teológiáját úgy értelmezzük, mint ami az Istentől való feltétlen függőséget, avagy Isten abszolút szuverenitásának téziséét állítja a középpontba. Kálvin a „kijelentés teológusa”, tanításában „minden tartalmak tartalmáról, az élő Istenről van szó”.⁴⁰⁷ Arról az Istenről tesz bizonyosságot, aki Krisztusban jelenti ki magát nekünk. Életünk teljességgel a Krisztuskövetés szempontja alá rendelt: ha Krisztus elhív, s Ővele a Szentlélek által a hitben (mely a Szentlélek által munkált Krisztushoz fordulás) egyesülünk, akkor már megtörtént a döntés mifelőlünk, akkor minden spekulációnak és ezzel együtt minden félelemnek vége. A római kegyelemtan ellen is

⁴⁰⁴ Kálvin 1986, XXIV.12, 131-132. o.

⁴⁰⁵ Uo. XXIV.4, 110. o.

⁴⁰⁶ Uo. XXIV.5, 114. o.

⁴⁰⁷ Wilhelm Niesel: *Kálvin teológiája*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 15. o. Niesel figyelemreméltó könyve Kálvin teológiájának rendkívül logikus, következetes és nagyszerű összefoglalását nyújtja.

megfogalmazott „kiválasztás tana az evangéliumi kegyelemtan végső és szükségszerű összefoglalása. ... Isten dicsőségét magasztalja, minket pedig az igazi alázatossághoz juttat el. Ugyanis ez a tan még egyszer félreérthetetlenül szívünkbe vési azt, amit már a megigazulásról és a megszentelődésről szóló tan is mond, hogy ti. üdvösségünk alapja minden tekintetben egyes-egyedül Istenben van és sehol másutt.”⁴⁰⁸

Egyesek lángelmének tartották Luthert és Kálvint, igazi látnoknak, mások örültnek, vagy épp a Sátán edényeinek. Megint mások szociológiai illetve lélektani magyarázatokat adva próbálták megérteni, hogy milyen társadalmi kontextus, továbbá milyen karaktertípus vagy lelki alkat szülte teológiai tanaikat és politikai ténykedéseiket.⁴⁰⁹ Azon érdemük, hogy az egyház korabeli állapota ellen felléptek, mindenképp értékelendő és nemes. Erősen antihumanista örökségük azonban minden nagyságuk ellenére teher. Mégis, termékenyen hatottak egy vallási és faji különbségeken túlmutató, az emberi természetre alapozott, minden esztét helyesen használó ember számára hozzáférhető és egyetemesen alkalmazható törvényen alapuló katolikus erkölcs kialakulására, melynek legszebb kifejeződése a nemzetközi jog alapítójának tekintett spanyol Francisco de Vitoria.⁴¹⁰ Ágoston e szélsőig értelmezett öröksége mindazonáltal nem csupán elpusztítja az emberi felelősséget, méltóságot, erkölcsi minőséget és autonómiát, de erősen megkérdőjelezi az Újszövetség legfontosabb központi tanítását, miszerint a legfőbb erő a *szerelem*.

Szabad akarat és kegyelem kérdése monergizmus és szünergizmus címszavak alatt mindazonáltal végigvonult az egyház teljes történetén. Az előbbi álláspont szerint az üdvösség egyedül Isten kegyelmének tulajdonítható (és ebből következően ellenállhatatlan), az utóbbi szerint Isten és az ember együtt munkálkodnak rajta (vagyis az ember a neki följáró kegyelmet szabadon elfogadhatja, ebben az esetben az üdvösség rendjében együttműködhet saját üdvösségének munkálásában Isten „partnereként”, de meg is tagadhatja mindezt). A

⁴⁰⁸ Niesel 1998, 133. o.

⁴⁰⁹ Az egyik híres – és igen erős – értelmezés Erich Fromm már említett könyvében található. Szerinte mind Luthernél, mind Kálvinnál – noha nem azonos háttérrel és nem is azonos módon – *ellenségességgel, mások megvetésével átitatott karaktertípus* érhető tetten (Fromm 1993a, 61. o. skk.). A hit szerinte ugyanis „jelentheti az emberiséghez fűződő, belülről jövő kapcsolatot és az élet igenlését, vagy az egyén elszigeteltségéből és az élethez fűződő negatív viszonyából fakadó kételyre adott válaszreakciót. Luther hitének is ilyen kompenzatórikus jellege volt”. Kálvinnál is az újfajta biztonság kényszeres ígérete jelentkezett az önmegalázás, engedelmesség és kettős predestináció révén; ám nála az emberek eredendő egyenlőtlensége is alapvető mozzanatként azonosítható. Fromm végső értékelésében a személyes jelentéktelenség tana és az arra való kondicionálás által, hogy az ember egy sem igazságot, sem szeretetet nem képviselő Isten dicsőségének pusztá eszköze legyen, lélektanilag előkészítették, hogy az ember végül átadja magát egy nagyobb hatalomnak, elfogadja egy gazdasági gépezet s végül akár egy „Führer” szolgájának szerepét (98. o.).

⁴¹⁰ Vö. Pinckaers 2001, 298. o. A minden embert, így az indiánokat is isteni eszes képmásokként és jogalanyokként kezelő teológusról remek tanulmány olvasható Bánki Dezső tollából: *Félreértelmezések elkerülése végett*, in: Ludassy Mária (szerk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*, Áron Kiadó, Budapest, 2007, 27–51.

katolikus egyház mai álláspontja szerint az ember az eredendő bűn miatt nem válik *abszolút* elveszetté. Jóllehet önérejből nem képes kiérdemelni a kegyelmet, de elfogadni és a kegyelem segítségével szabad akaratából megőrizni igen.

Jól fogalmazza meg Gilson a középkori keresztény filozófia nézőpontjából, hogy hol rejlik az alapvető feszültség a reformáció teológiai hozzáállásában. Tézise szerint a keresztény filozófia „lényegi eredménye a természet benső vallásosságának és jóságának reflektált állítása, amit a görögök csak megsejthettek, lévén, hogy nem ismerték eredetét és célját”. Az első századokban a keresztények egyenlő távolságot tartottak a természet alapvető jóságát tagadó Manitól és a természet sebeit, továbbá az azok gyógyítására szolgáló kegyelem szükségességét tagadó Pelagiustól. Luther *Szolgai akaratával* azonban valami még Ágostonhoz képest is radikálisan új elem jelentkezett: a legmegragadhatóbban a reformációval kezdődően egy súlyos perspektívatévesztéshez vezető szemléletváltás történt, miszerint „a kegyelem az embert megváltoztatása nélkül váltja meg, a megigazulás a megromlott természetet helyreállítása nélkül menti meg”. Egy megromlott természetű világban nincs szükség többé Arisztotelész *Fizikájára*, szabad akarat híján pedig nincs harc a hibák ellen, nem tehetünk szert erényre, így többé etikát sincs értelme művelni.⁴¹¹ A kegyelem rendje és a természet rendje radikálisan szétválik.

Cassirer mutat rá arra, hogy a felvilágosodás korában alapvetővé válik az eredendő bűn dogmájával és a teodícea problémájával való szembenézés. Arra is felhívja a figyelmet, hogy már csak azért is jogtalan a felvilágosodással szemben az az érv, hogy „az idők kezdetének” tételezi magát, mert pl. a XVIII. sz.-i teológia teljességgel tudatában volt a korábbi kíméletlen hitvitának. Erasmust nagy tiszteletben tartva, az akarat autarkijának és az erkölcsi akarat autonómiájának védelmében a felvilágosodás filozófiájának legkülönbélebb irányzatai fogtak össze az eredendő bűn tanítása ellen, a Bibliától és egyháztól független alapokon. A legnagyobb ellenfél a korban a Descartes-on és analitikus módszeren iskolázott Pascal volt, különösen a sokat vitatott, de mindenki által forgatott és hivatkozott *Gondolatok*.⁴¹²

Blaise Pascalt (1623-62) „legjobban az a felfedezés döbrent[i] meg, hogy nem mindenki döbben meg gyarlóságán”.⁴¹³ Számára a kereszténység azért lehet az igaz vallás, mert teljesen összhangban van a tapasztalattal, az ember természetével és létmódjával.⁴¹⁴ Az emberi természet hasadt, önmagával meghasonlott; mélyén az értelmet megbotránkozató bűnbeesés

⁴¹¹ Gilson 2000, 385-387. o.

⁴¹² Cassirer 2007, 187-188. o.

⁴¹³ Blaise Pascal: *Gondolatok*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1996, VI. 374, 96. o.

⁴¹⁴ Uo. VII. 433, 110. o.

misztériuma, valamint az igazságosság, boldogság egykor megélt teljességének halovány emlékéből fakadó folyamatos szorongás és hiányérzet.⁴¹⁵ „Miután elveszett valódi természete, minden természetévé válik; éppen úgy, mint ahogyan az igazi jó elveszte után minden azzá lesz számára”.⁴¹⁶ Épp ezért csak hamis célokat követhetünk. Az én mindenkinek ellensége, minden más embert természeténél fogva gyűlöl. Létrehoztuk a politikát, erkölcsöt és igazságosságot, ám ezek csupán rendet adhatnak nekünk, de meg nem válhatnak. Az ember nagyság és nyomorúság paradox kettőse, végtelen és a semmi közt hányódik szüntelen, középben áll, sőt maga ez a közép semmi és végtelen között.⁴¹⁷ A teremtmények legkiválóbbika és egyben a legalávalóbb entitás; „sem nem angyal, sem nem állat, s a legnagyobb baj az, hogy aki angyal akar lenni, állattá lesz”.⁴¹⁸ Egy „érthetetlen szörny” állat és Isten között.⁴¹⁹ A bűnbeesés előtti „igaz” és a bűnbeesés utáni „megromlott természet” titkának kettős hordozója, s erről csak az eredendő bűn dogmája képes számot adni.⁴²⁰ Az ész pedig önmagából kiindulva teljességgel tehetetlen, képtelen bármiféle bizonyosságra; csak Istent szeretve és önmagát gyűlölve, magát a hitnek teljesen alárendelve juthat az igazság birtokába.

„Ismerd meg hát, kevély ember, milyen paradoxon vagy önmagad szemében. Alázkodj meg, tehetetlen ész; hallgass el, elbutult természet; tanuld meg, hogy az ember végtelenül több, mint ember, és halld uradtól igazi állapotodat, amelyről sejtelled sincsen. Hallgasd, mit mond istened.”⁴²¹

Miután tárgyaltuk az ember eredendő és maradandó romlottságára vonatkozó tanításokat, melyek egyaránt kizárják mind a pszichológiai, mind a metafizikai értelemben vett autonómia lehetőségét (Istennel szemben semmik vagyunk, önerőből bármire képtelen, méltóságukat veszített lények), tárgyalnunk kell még egy szempontot. Noha Luther és Kálvin szemében az ember „minden romlottság és rothadás mélységes szakadékává” vált, ugyanakkor a hit és üdvözülés szubjektív, egyéni élménnyé lett. A reformáció továbbá szinte megszentelte a munkát, és ezáltal fel is szabadította az egyént a földi, evilági cselekvés számára: metafizikai-teológiai értelemben vett autonómiája helyébe a modern ember személyes autonómiájának előképe lépett. Az askézis és a kolostorok dolgosága, „munkaerkölcs” polgárjogot nyert az

⁴¹⁵ Uo. VII. 437, 114. o. és 427, 106. o.

⁴¹⁶ Uo. VII. 426, 106. o.

⁴¹⁷ Pascal 1996, II. 72, 19. o.

⁴¹⁸ Uo. VI. 358, 92. o.

⁴¹⁹ Uo. VI. 420, 104. o.

⁴²⁰ Ezen értelmet megbotránkoztató tanításnál nincs „kegyetlenebb, meghökkentőbb tanítás; és mégis, e minden titok legmegfoghatatlanabbika nélkül érthetetlenek vagyunk önmagunk számára; ... az ember felfoghatatlanabb e titok nélkül, mint amilyen felfoghatatlan maga e titok az emberi agy számára”, VII. 434, 112. o.

⁴²¹ Uo.

egyházon kívüli világban is. A feudális megkötöttségektől megszabaduló embernél az *Ora et labora!* benedek-rendi tanításának jegyében az evilági aszkézis és aktivitás került előtérbe. Max Weber rámutat, hogy a kibontakozott kapitalizmus korában a polgárság profitmaximalizáló magatartását érthetően magyarázza a versenyben való talpon maradás kényszere, azonban szellemi gyökerei az uralkodó vallások etikai különbségeihez nyúlnak vissza. A puritán, kálvini típusú protestantizmus révén tömegesen megjelentek az olyan erények, mint a takarékoság, a fogyasztói önmegtartóztatás és a fegyelem; az „evilági aszkézis” a folytonos munkálkodás és a tartózkodó fogyasztás életfilozófiája. Ez a sajátos, felhalmozáscentrikus és fogyasztásellenes vallási gyakorlat, melyben az erkölcsös életvitellel párosult pénzgyarapodás az isteni kiválasztottság jelévé lett,⁴²² elősegítette a kapitalizmus tömegessé és dominánssá válását, miközben igazoló ideológiájává is vált. A vagyonszerzés nem bűn, a polgári gyakorlat a puritán fogyasztás: ez vallásos köntösben polgári praxis.⁴²³ A folyamatot a szekularizáció tetőzte be, valamint a küzdelem a szabadságjogokért, a rendi valláserkölc uralma alóli felszabadulásért és a teljes evilági autonómiáért.

Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy politikai értelemben vett autonómiáról ne beszélhetnénk a reformáció kora előtt. Már Ágoston is foglalkozott azzal a problémával, hogy az evilágban, a „császár birodalmában” mit kell tennie, illetve hogy mit tehet egy keresztény. A vallás legfontosabb előírásait mindenek felett követnie kell, s a mártírium egyik lényege, hogy ahol Isten és a császár törvénye harcban áll (pl. a világi hatalom kötelezően előírja az áldozást pogány isteneknek, vagyis keresztény paradigmában démoni erőknek), ott a kereszténynek harcba is kell szállnia. (Korábban komoly vita folyt arról, hogy egy kereszténynek mindenképp meg kell-e vallania hitét, vállalva a kínzást és mártíromságot, vagy élete és a hit továbbadása a fontosabb). Ugyanakkor mivel a mennyei város célja összhangban áll a földi békével, minden olyan törvényt, ami ezen állapotot célozza, követni és támogatni kell.⁴²⁴ A keresztény szabaddá válik a törvény betű szerinti követésétől, és a Szentlélek munkálkodásának köszönhetően a parancsolatokat belső indíttatásból tartja be (ez is értelmezhető az autonómia egyfajta spirituálisan megalapozott formájaként), továbbá a jó és rossz tettek birodalma között elterül egy semleges, szabad szféra. Ágoston vallásszabadság versus igaz

⁴²² Luthernél a hitből eredő cselekedetek a felebarát szolgálatára irányulnak, Kálvinnál a hitben megelőlegezett üdvösségért való hála kifejeződései, de mindenképp utalnak a kiválasztottságra.

⁴²³ Vö. Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. Ugyanakkor Leo Strauss kritizálja Webert, amiért módszertani elvei – a „Van” és „Legyen” szigorú különválasztására alapozott értékmentes társadalomtudomány (utóbbi szféráról nem szerezhetünk valódi tudást) – károsan hatottak munkásságára. Ugyanis például értékítélet híján a kálvinizmust kénytelen volt annak történetileg legnagyobb hatást kiváltó aspektusával azonosítani, és nem mondhatta, hogy a kálvini teológia *eltorzítása* vezetett a kapitalizmus szellemének megjelenéséhez, vö. *Természetjog és történelem*, Pallas Stúdió – Attraktor Kft, 1999, 48. o.

⁴²⁴ Vö. Ágoston 2005-2009, IV.17, 246. o.

hitre kényszerítés témakörében kiforrott álláspontját a donatisták révén már tárgyaltam. Ugyanakkor az *Isten városáról* I. könyvében a két város teljes földi összekeveredése kapcsán megjegyzi, hogy ami nem a kereszténységből kiszakadt irányzatokat, hanem a tágan vett Római Birodalmat és környezetét illeti, nem csak az egyházon belül vannak végül kárhozatra jutók, de a mennyei városon kívül is vannak jelenleg még meg nem tértek, ez pedig – Isten tervéből kifolyólag – tőrést ír elő.⁴²⁵

A reformáció predestinációs tanítása pedig metafizikai értelemben jóllehet tétlenségre, passzivitásra ítélte a hívőt, de kétségkívül felszabadította őt az egyházi hierarchia és dogma alól, mint a Szentírás legitim interpretátorát. A vallási előjárók megválasztása is egy sokkal szabadabb, autonómabb szerveződés irányába mutat, ahogy a munka említett evilági felszabadítása is az egyén mozgásterét növeli. A kulcs *a kegyelem rendjének és a természet rendjének radikális szétválasztása*, ami akár Ockham, akár a reformátorok szándékával ellentétes, ám mégis nézeteikben inherens következményekhez vezetett. Ugyanez a kettéválasztás érhető tetten Pascal idézett gondolataiban is. Ennek fényében érdekes Luther említett támadása a kései skolasztikusok ellen, hiszen valójában sokat köszönhet nekik. Legalább Tamásig vissza kell mennünk, akinél az *emberi törvény* önállóan szabályozza azokat a dolgokat, amelyek nem állnak nyilvánvaló kapcsolatban az *isteni törvénnyel*.

Ide kapcsolódik a reformáció történetén végighúzó *adiaphora*-vita, vagyis ama kérdés, hogy a hit szempontjából *közömbös dolgok* (legyen az a szertartásrend valamely része, étkezési elv vagy színházépítés) kinek a hatáskörébe tartoznak (az a bizonyos harmadik, semleges szféra, melynek konkrét aktusait Isten vagy a keresztény morál se nem tiltja, se nem támogatja).⁴²⁶ A világi hatalom Isten akarata, „külső gyámolításának” szükségességét pedig megromlott természetünk alapozza meg. Ezen eredendő/áteredő bűnre alapozott kálvini antropológia nem teszi lehetővé ugyan a politikai hatalomtól mentes életet, de Kálvin elveti azt az elvet is, hogy a hatalomnak kizárólag egyetlen formája felelne meg az isteni rendelkezésnek. Ellenállási jog létezik, ám a természetjogi gondolkodók későbbi alapvetése, miszerint teljesen új hatalmat hozhatunk létre, a bűn miatt nem lehetséges. A már fennálló viszonyrendszeren belül van mozgásterünk, a központi hatalom és magisztrátusok erőterében.⁴²⁷

⁴²⁵ Uo. I.35, 122-123. o.

⁴²⁶ Az *adiaphora* fogalmának eredetéről, különböző jelentésváltozatairól, politikai filozófiai jelentőségéről és a reformáció három nagy vitájáról ld. Mester Béla: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2010. A könyv külön érdekessége, hogy a problémakör számos izgalmas magyar vonatkozását is tárgyalja.

⁴²⁷ Uo. 32. o. skk. Ugyanakkor a Szent Bertalan-éji mézszárlásokat követően a kálvini alapfogadatok radikalizálódtak: a monarchomachiánus gondolkodók a zsarnoki uralomnak való ellenállást morális kötelességgé tették.

Az állampolgári kötelesség terén a reformátorok leggyakrabban Róm 13,1-re hivatkoznak.⁴²⁸ A világi hatalomnak (képviseljen bármilyen vallást) a keresztény ember minden olyan téren engedelmességgel tartozik, mely a vallásilag *közömbös dolgok* tartományába esik, vagyis a vallás sérelme nélkül másképp is lehetne. A keresztény szabadság „*belső* szabadság, amely nem mond ellent a *külső* polgári engedelmességnek”.⁴²⁹

E vita ennyiben rendkívül fontos előzménye a modern személyes autonómiának, mintegy előképe és csírája, jóllehet jelentőségét igazán markáns módon csak a liberalizmus korai korszakában fedezik fel és állítják a politikafilozófiai viták középpontjába, hogy megszülessen az önálló, kritikai reflexióval bíró, szabad és független, ésszerű társadalmat és politikai berendezkedést teremteni képes racionális individuum eszménye.⁴³⁰

⁴²⁸ „Mindenki vesse alá magát a *fölöttes hatalomnak*. Mert nincs hatalom, csak az Istentől, ami van, azt Isten rendelte.” A kiemelt kifejezés (*exuszia hüperekhusza*) fordítása és értelmezése vita tárgya, vö. Mester 2010, 22. o. illetve Luther és Kálvin értelmezését, a főhatalomhoz és a magisztrátusokhoz való viszonyát 37. o. ssk.

⁴²⁹ Uo. 23. o. Fontos mozzanat a későbbi fejlemények vonatkozásában, hogy a világi hatalom iránti engedelmisség (vagyis az állampolgári kötelezettség csírája) *individuais* lelkiismereti kötelesség, vö. 46. o.

⁴³⁰ Mind az antik, mind a keresztény szabadságra visszatérek még egy későbbi alfejezetben, azonban tekintve, hogy az antik korszakban nem merült fel az individuum jogokkal körülhatárolt magánszférájának eszméje, a kereszténységen belül pedig elsősorban a metafizikai-teológiai dimenzió uralta a személyes autonómiáról szóló fejtegetéseket, a politikai dimenzió tárgyalását hangsúlyosan a reformációt követő időszakokkal kezdem.

6. FEJEZET

ÚTON KANT FELÉ

6.1. A Felvilágosodás terve

Ideje lassan elhagyni a természeti és/vagy teológiai determinizmussal, Isten voluntarista akaratával szemben álló, sokszor a szabad akarat, szabad döntés, máskor a külső instanciáktól független egyéni ön- és sorsmeghatározás szinonimájaként is értett, de a keresztény filozófiában és teológiában mindig metafizikai, üdvtörténeti dimenzióval bíró autonómia fogalmát. Az erkölcsi autonómiától sok esetben elválaszthatatlannak bizonyult, és több történeti példát is láttunk arra, hogy az emberi méltóságot vagy istenképiséget jelentette. Sőt, mint látni fogjuk, Kantnál is megőriz bizonyos metafizikai felhangokat. A modern politikai filozófiában elterjedt személyes autonómia fogalma is rendelkezhet metafizikai megalapozással, bár ez korántsem szükségszerű. A különféle formációk tárgyalására még visszatérek.

Mint Schneewind rámutat, különösen a vallásháborúk, a reformáció és az ellenreformáció idején képtelenség volt nem vallási terminusokban gondolkodni; az autoritás és hatalommegosztás egy új és általánosan elfogadható igazolására volt szükség, amit egy az értelemhez folyamodó filozófia adhatott csak meg. Sokan feltételezik, hogy épp ezért létezett a Felvilágosodásnak egy arra vonatkozó terve vagy programja (Enlightenment Project), amely meg kívánta mutatni, hogy az erkölcsnek nincs szüksége vallásra, tekintve, hogy megvannak a maga teljességgel racionális alapjai, és a moralitás modern felfogásai ennek fejleményeiként születtek.⁴³¹ Schneewind szerint azonban ez a leírás erősen megkérdőjelezhető, már csak történetileg is, tekintve, hogy a későbbiekben az olyan valóban ateista filozófusok mellett, mint pl. Bentham, többségben voltak azok az antiklerikális gondolkodók, akik csupán az egyházat támadták, nem a hitet. Az erkölcsöt szekularizáló „Felvilágosodás terve” helyett inkább egy olyan törekvést lehet szerinte azonosítani, amely Isten befolyását volt hivatott csökkenteni a földi élet felett úgy, hogy közben megmaradjon esszenciális szerepe az erkölcs számára. Ennek kapcsán pedig két fő álláspont kristályosodott ki.

Az első a *voluntarizmus*: e szerint Isten teremtette az erkölcsöt és írja elő számunkra akaratának önkényes parancsa által. Esszenciális az erkölcs számára, hiszen bármikor

⁴³¹ Schneewind 1998, 8. o. A fogalom Alasdair MacIntyre-től származik, akinek a meghatározása szerint abban állt a terv, hogy a „moralitás független, racionális igazolását” nyújtsa, vö. *Az erény nyomában*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999, különösen 61-62. o. Azonban e program az ő tézise szerint elbukott. (A kérdésre később, a liberalizmus és John Gray kapcsán még visszatérek).

megváltoztathatja azt, például az olyan rendkívüli pillanatokban, mint amelyet Ábrahám és Izsák esete példáz.⁴³²

A másik az *intellektualizmus*: Isten e szerint nem teremtette az erkölcsöt, hanem amikor erkölcsi parancsolatokat ad, akaratát intellektusának örök standardokra vonatkozó tudása irányítja. Ugyanakkor szerepe itt is esszenciális, mert gondviselő felügyelete biztosítja, hogy egy erkölcsileg rendezett világban éljünk.⁴³³

Mindkettő szerint a gyakorlati erkölcs lényege szabályoknak vagy törvényeknek megfelelés, nem a közjó közvetlen keresése, noha abban mindenki egyetértett, hogy az erkölcsnek a közjót kell szolgálnia. Abban is egyetértettek, hogy Isten parancsa nélkül a törvények nem rónának ránk kötelezettséget. A 17-18. sz.-ban mindazonáltal számos vallásos hívő elutasította a voluntarizmus bármely formáját, a vallásellenes gondolkodók pedig úgy érveltek, mintha az erkölcs számára elengedhetetlen Isten koncepciója csak egy erős voluntarizmus talaján lenne tartható, s ha ezt bárki elutasítja, el kellene ismernie, hogy az erkölcs teljességgel független a vallástól. A korai modern morálfilozófiában az ateistákat leszámítva erkölcs és vallás szorosan összekapcsolódott. Egy dolog bizonyos: „az önkormányzás etikájának megalkotói között egyaránt voltak vallásos és vallásellenes filozófusok”.⁴³⁴

Schneewind monumentális munkájában a Kanthoz vezető úton számos, adott esetben kevésbé ismert gondolkodót is felvonultat. Nem állítja, hogy Kant mindezen szerzőket olvasta vagy ismerte, ellenben azt igen, hogy az általuk felvetett és kezelt problémák, hagyományok, gondolkodási stílusok ismerete előkészíti és megalapozza azt a háttérrel, melyből a kanti filozófia kiemelkedhetett, és amelynek révén megérthető. A két fontos vonulat egyike a természetjogi tradíció, melynek klasszikus (pl. Tamás, továbbá Luther és Kálvin) és modern formáiban (pl. Grotius, Locke és Thomasius) az engedelmeskedés mozzanatán maradt a hangsúly: „a megfelelő emberi hozzáállás Isten és számunkra lefektetett törvényei felé az engedelmeskedésre való készenlét”.⁴³⁵ A fő probléma pedig a társadalmi rend fenntartása. E nézet racionalista-perfekcionista alternatívájában (pl. Lord Herbert of Cherbury, Descartes és Leibniz műveiben) az egyre növekvő önkormányzás mozzanata figyelhető meg (az egyik tézis szerint elménk révén hozzáférhetünk Isten elméjéhez, akaratunk pedig kontrollálható tudásunk által). Isten szerepe azonban mindkét hagyományban esszenciális az erkölcs számára. Mind kevesebb közvetlen működését vagy egy teljesen Isten nélküli erkölcs megalapozását a

⁴³² Uo. Schneewind a morálfilozófia későbbi története során bemutatja, hogy a voluntaristák Istent úgy tekintik esszenciálisnak, hogy szerepét végül az erkölcsöt megteremtő kezdeti aktusára korlátozzák.

⁴³³ Uo. 8-9. o.

⁴³⁴ Uo. 9. o.

⁴³⁵ Uo. 12. o.

deizmus és ateizmus különböző formái kísérelték meg a 17-18. sz. során. Noha sokszor Schneewind fonalát követem, el is térek tőle; egyrészt nem célozom etikatörténetet írni, ezt a morális autonómia vonatkozásában már megtette ő maga. Épp ezért egyes általa tárgyalt szerzőket teljességgel kihagyok. Másrészt mert disszertációm hátralevő részében a politikai szabadság felől közelíték, érdeklődésem homlokterében a személyes autonómia immáron politikai szempontja áll, illetve a záró részben az általában vett autonómiaképesség maga.

6.2 A klasszikus természetjogi tradíció és az erkölcsi szkepticizmus⁴³⁶

Az a meggyőződés – mutat rá Schneewind –, hogy az emberi cselekvést nemtől, fajtól, helytől és vallástól független, mindenkire érvényes természeti törvények irányítják, a zsidóságon és kereszténységen kívül született, ám amikor a kereszténység a magáévá tette, centrális lett az európai etikai gondolkodás számára.⁴³⁷ A természetjogi gondolkodás legalább olyan régi, mint a sztoicizmus, a városállam uralkodó formává válásával jelentkezett mediterrán területen, és a sztoikusok közvetítésével került a rómaiakhoz, ahol gyümölcsöző kapcsolatba került a jogi gyakorlattal. Ember és univerzum teleologikus felfogásában gyökerezik, mely szerint „minden természeti lénynek természetes célja és sorsa van, ez határozza meg, hogy milyen tevékenység jó a számára. Az ember esetében az értelem fedezi föl ezeket a tevékenységi formákat: az értelem dönti el, hogy a természet szerint végső soron mi helyes az ember természetes célját illetően”.⁴³⁸ Cicero alapvető forrás: a természeti törvény a helyes értelem diktátumaival azonos. Az értelem a természet hangján szól, feltárván a mindenkire érvényes, örök és változatlan törvényeket, mely az istenek törvénykezése.⁴³⁹

A törvény Tamás felfogásában „az értelem közjóra vonatkozó előírása, melyet az hirdeti ki, aki a közösségre gondot visel”.⁴⁴⁰ Aquinói Tamásnál a megváltás jóllehet nem érhető el kizárólag erkölcsös viselkedés révén, mégis esszenciális szerephez jut, lévén az erények olyan habitusok, melyek segítenek az igazi jótól távolító szenvedélyeket és vágyakat kontrollálni. Az értelem jóra vonatkozó elvei, melyek vezérlik ezen erényeket, nem mások, mint a

⁴³⁶ Schneewind monográfiáján túl a téma egyes aspektusairól más szemszögből jó áttekintést nyújt Stephen Buckle: *Natural Law and the Theory of Property – Grotius to Hume* c. műve, Clarendon Press, Oxford, 1991, illetve Leo Strauss már említett könyve (1999).

⁴³⁷ Schneewind 1998, 17. o.

⁴³⁸ Strauss 1999, 13. o. Strauss nagyszerű leírását adja annak, hogy a klasszikus természetjogi tradíció miként alakult át, és milyen áron a modern individuális formációkba.

⁴³⁹ „A valódi törvény mindenestre az igaz értelem, mely a természettel összhangban áll, amely mindenüvé szétárad, amely tartós, örök”. Cicero: *Az állam*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2005, III.22.(33), 163. o.

⁴⁴⁰ Tamás 1922, Ia IIae 90.4R, vol.8, 8. o.

természet törvényei. A lelkiismeret *synderesis*nek nevezett részébe ugyanis Isten elhelyezte a természeti törvény magvait,⁴⁴¹ melyek mindenki számára ugyanazok, ám bűnös természetünk és a körülmények hatására nem egyformán tudottak (lelkiismeretünk fejlettségében különbözünk). Az első a jóra való törekvést és a rossz kerülését írja elő, a többi az igazi jóhoz szükséges eszközökre mutat rá: ez a társadalmi harmónia és az Istennel való egység. Tamás Arisztotelész kontempláció-fogalmára épít, és célja itt is, mint minden területen Arisztotelész és a kereszténység összhangba hozása, a természeti és természetfeletti rend megkülönböztetése révén.⁴⁴² Arisztotelész nézete szerint az ember *zoón politikon*, „természeténél fogva állami életre hivatott élőlény”;⁴⁴³ a politikai közösség eredete tehát az ember természetében rejlik, s e természet beteljesítése, lehetőségeinek megvalósítása csak a tökéletes közösségben, vagyis a görög városállamban, az önellátó (*autark*) poliszban érhető el. A patrisztikus szemlélet ettől eltérő képet hordoz: az ember igaz természete csak a bűnbeesés előtt létezett, egyedül értelme révén maradt némi szikrája egykori mibenlétének. A természet eredeti rendjének (melyben az emberek szabadok és egyenlők voltak, az összes javak közös használatát élvezvén a Paradicsomban) nem része sem a rabszolgaság, sem a tulajdon, sem a kormányzat; a családon belüli természetes alá- és fölérendeltségen túl minden kényszer és emberek közti hierarchia a bukás következménye (és az egyes szerzőkön múlt, hogy büntetés jellegét vagy gyógyító szerepét hangsúlyozták). Az ember természete szerint társadalmi, de nem politikai lény.⁴⁴⁴ Tamás szintézisében a bűn nem rontotta meg teljesen és véglegesen az emberi természetet, csak a természeti törvény kívánalmainak eleget tenni akaró képességet érintette. Az ember politikai lény, ártatlan állapotában is éppúgy létezett hierarchia, mint az angyalok között. A bűnbeesés előtt az uralom mindazonáltal nem kényszerítő, hanem irányító jellegű volt: szabad embereket irányított a közjó felé.⁴⁴⁵ A cél azonban nem pusztán az erény szerinti élet (Arisztotelész), hanem hogy általa elérjük Isten élvezetét (a transzcendens keresztény végső cél). Az ember képes törvényt hozni a maga számára, ám rendelkezése nem sértheti a természeti törvényt, különben nem igazi törvény többé, hanem annak elferdítése (*perversitas legis*).⁴⁴⁶ Azonban Tamás óva int attól, hogy a Páltól már idézett híres részt (Róm 2,14-15) úgy értelmezzük, hogy radikálisan autonóm módon öntörvénykezünk. Az, hogy

⁴⁴¹ Tamás 1922, Ia IIae 94.1R2, 41. o.

⁴⁴² Canning 2002, 187. o. Mindkettőt Isten teremtette. Az előbbi részben arisztotelészi fogalmakkal szükséges magyarázni, az utóbbit, mely az ember végső, mennyei célját is magában foglalja, a kinyilatkoztatás fogalmaival.

⁴⁴³ Arisztotelész: *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1994, 1253a, 8. o.

⁴⁴⁴ Canning 2002, 67-68. o. és 185. o.

⁴⁴⁵ Tamás 1922, Ia 96.4, vol.4, 332-334. o.

⁴⁴⁶ Uo. Ia IIae 95.2, vol.8, 56-57. o.

bennünk van a törvény, elsősorban arra utal, hogy Isten örök törvényében részesülve nem vagyunk önkormányzók, mert valaki más, ti. Isten kormányoz bennünket.⁴⁴⁷

Tamás intellektualizmusát rögtön számos kritika érte, többek között azon a vonalon, hogy a bűnért való felelősséget nem képes magyarázni; ha csak azáltal tudunk vétkezni, hogy elvétjük annak tudását, mi a jó, ki hibáztatható nem tudásunkért? Láttuk, hogy Anzelm szerint Lucifer esetében ő maga, hiszen akaratának hasznosat, jót kereső aspektusát részeltette előnyben az igazságosság követése helyett. S ez Scotus kiindulópontja is, aki átveszi az akarat e kettős aspektusát. A természeti törvény tradíciója voluntarista fordulatot vesz. Lucifer bukását rendezetlen vágya okozta; ugyanis nem Istent, a legfőbb jót szerette legeslegjobban, hanem saját magát (vö. Ágoston elgondolását a szeretet két fajtájáról).⁴⁴⁸ Tamás és Scotus különbsége Schneewind szerint a Tízparancsolat vonatkozásában ragadható meg legjobban: míg Tamás szerint a parancsolatok önmagukban vett jók, addig Scotusnál azért jók, mert Isten parancsolatai. Scotus az akaratot nemesebbnek tartotta az értelemnél, s voluntarizmusát Krisztus egy mondásával támasztotta alá: „Istennél minden lehetséges” (Márk 10,27). Isten akaratának egyetlen korlátja, hogy semmi olyat nem akarhat, amellyel saját természetét megtagadná; „ennélfogva a természeti törvény csak azt követelheti meg, amit Isten nem utasíthat el anélkül, hogy önellentmondásba ne keveredne saját természetének megtagadása által”. Ennyiben csak az első két parancsolat valódi törvény, a többi nem szükségszerű igazságból fakad. Az első kettő is csak annyit ír elő, hogy nem gyűlöljük Istent, a többivel alkotott közös harmónia abból származik, hogy Isten tökéletes szeretete rendezett.⁴⁴⁹ Isten *abszolút hatalma* révén bármit megtehet; *rendezett hatalma* révén azonban a már kihirdetett parancsolatokat és törvényeket követi. Azonban tekintve, hogy Isten természetéhez az értelme is hozzátartozik, a különbség talán nem ennyire éles; a kulcs inkább az, hogy a természeti törvény leválasztódik az isteni törvényről.

Luther számára az emberi törvény a gonoszság megzabolázására való és arra, hogy természetünk bűnös mivoltára ráébresszen. A törvénynek megfelelő helyes cselekvés motivációját azonban csak a kegyelem teheti tisztává és Isten előtt értékessé, vagyis az isteni törvénynek megfelelővé. Luther és Kálvin is egyetértettek abban, hogy az erkölcs az isteni parancsolatoknak való engedelmeskedés, ám a reformációval olyan elhúzódo társadalmi és politikai konfliktus vette kezdetét, mely erősen a morális és vallási szkepticizmusnak kedvezett.

⁴⁴⁷ Tamás 1922, 90.3, 6. o.

⁴⁴⁸ Schneewind 1998, 21-22. o.

⁴⁴⁹ Uo. 23-24. o.

Ekkor lépett színre Michel de Montaigne (1533-1592), aki elsőként fedezte fel a mindennapi élet számára annak következményeit, hogy egy vallásilag megosztott világban elveszett a nyilvánosan elismert egységes erkölcsi autoritás, és ezért az erkölcs összes korábbi, azt pusztán engedelmeskedésként leíró felfogását – beleértve a természettörvény tant – elvetette.⁴⁵⁰ *Esszéi* nem rendszerteremtő igénnyel léptek fel, hanem megmutatják, hogyan próbálta megelégni a választ az élet és sors legkülönbözőbb kérdéseire. A kérdésre, hogy *Hogyan éljek?* egy teszttel felelt: *Valóban élhetek-e így, érint-e elég személyesen, motivál-e kellőképp?* Ehhez szókratészi önismeretre van szükség, ám mind belső vágyaink és véleményeink, mind a helyhez és időhöz kötött szokás olyannyira változékony, hogy egyik sem szolgálhat vezérfonalként.⁴⁵¹ Fontos meglátása, hogy soha senki nem élt soha teljesen egységben az elméletével, pedig az igaz hit a cselekvésben mutatkozik meg. A legnagyobb mestermű a helyes életvitel: ehhez pedig nincsenek általános szabályok. Azonban kellő reflexióval, éretten felfedezett magában *egy saját vezérlő mintázatot*. E lehetőség pedig mindenki számára nyitva áll, és saját személyes esszenciájához vezet el. Mert – legyen gazdag vagy közember – „minden ember az emberi állapot egész formáját hordozza”.⁴⁵² Vagyis az emberi állapot különböző egyéni mintázatokban nyilvánul meg, tehát a közös emberi természet potenciálisan létezik, nem pedig aktuálisan, mint azt a természetjogi felfogás tételezi. A kulcs Montaigne szerint egyfajta szkeptikus módszertan: természetünk e mintája előáll, leszüremkedik az olvasmányélményeinkre, tapasztalatainkra, betegségeinkre, életünkre, minden előttünk megjelenő dologra adott személyes válaszainkból, mely korántsem valamiféle örök vagy univerzális formát követ, megalapoz viszont egy belső mércét.⁴⁵³ Nincs szükség igazságkritériumra (utalás Pürrhónra). *Szókratész önirányította magát*; „ezt pedig mindnyájan megtehetjük. Mindünknek lehet egy szkeptikus erkölcsi módszertana.”⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Schneewind 1998, 44. o. skk.

⁴⁵¹ A törvényekről például megjegyzi: „Mármost a törvények hitelét nem az tartja fenn, hogy igazságosak, hanem az, hogy törvények. Ez tekintélyük rejtélyes alapja, másféle nincs nekik”, Michel de Montaigne: *Esszék I-III*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002, III.13, 354. o.

⁴⁵² Uo. III.2, 23. o.

⁴⁵³ „Megvan a magam törvénye és törvényszéke, hogy ítéljen fölöttem, és inkább fordulok hozzá, mint másokhoz. Cselekedeteimet mások kedve szerint korlátozom, de csak a magam kedve szerint terjesztem ki”, uo. 27. o.

⁴⁵⁴ Schneewind 1998, 52. o.

6.3 Machiavelli

Nem maradhat ki a történetből Niccolò Machiavelli (1469-1527) sem, aki egyenesen sokkolta a 16. sz.-i keresztény érzékenységet azzal, hogy letiltotta a keresztény erkölcsi tanítás alkalmazását a politika szférájában (hacsak nem hasznos a fejedelem számára a keresztény erényekkel rendelkezés látszata, bár a legfontosabb alapelv, hogy semmiképp ne gyűlöljék, lehetőség szerint inkább féljék).⁴⁵⁵ A kereszténység ugyanis alázatot, kontemplációt és túlvilági életet tanít, továbbá az inzultusok eltűrését, amely elpuhulttá tesz; e helyett pogány természetű minőségre, *virtusra* van szükség. A *virtù* a politikai cselekvést tápláló tevékeny erő, nem erény, mert másfajta természetű: a virtussal rendelkező férfiú energikus, egészséges, kész a közjóért való küzdelemre, ért a hadviseléshez és kész a dicsőség keresésére, legyen szó külső fenyegetések elhárításáról vagy hatalma növeléséről. Lényege továbbá a körülményekhez való alkalmazkodás és a változó helyzet felismerése. A kereszténység ezért a politikában teher. A nem absztrakt elvekből, hanem történelmi példákból és a közvetlen politikai gyakorlatból kiinduló firenzei patrióta Machiavelli szerint (a minta a Római Köztársaság), ha a közösség kialakításáról vagy fenntartásáról van szó, nem lehetséges hivatkozás előzetes normákra, keresztény erényekre vagy Isten által elrendelt vagy szankcionált természeti törvényekre.⁴⁵⁶ A polgárok szabadságának korlátait az érvényben levő törvények adják, az uralkodó érvényes autoritásának pedig nem létezhet természetes limitje. Sőt, az egyeduralkodónak kíméletlenül célratörőnek kell lennie, kegyetlennek, alakoskodónak, késznek a mézszárlásra is, ha szükséges, vagyis teljességgel ignorálnia kell a hagyományos erkölcs értékeit, amennyiben azok nem hasznosak céljai eléréséhez. E cél azonban nem azonos a mai politikai gyakorlatban megfigyelhető mintázattal, így elmondhatjuk, hogy Machiavelli korántsem volt amorális vagy machiavelliánus: fejedelme ugyanis egyedül a köztársaságért, a jó nem egy individuális, hanem közösségi fogalmáért ténykedik. A kulcs mindehhez az emberi természetről alkotott nem túl fényes képe:

„Az emberekről ugyanis általában elmondhatjuk, hogy hálátlanok, ingatagok, színlelők; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak; ha adakozó vagy velük, lábad elé vetik magukat, életüket és vérüket kínálják, amikor nincs rá szükség, ... de mihelyt szorult helyzetbe kerülsz, fellázadnak ellened”.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Vö. Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1996, 69., 76. és 81. o. skk.

⁴⁵⁶ Schneewind 1998, 38. o.

⁴⁵⁷ Machiavelli 1996, 74. o.

Ezen antropológiai pesszimizmus – vagy épp realista éleslátás – talaján az uralkodó nem engedheti meg magának azt a luxust, hogy jámbor keresztény legyen. Vitális, kíméletlen, döntéseiben célratörő, független és autonóm erőként tudja csak betölteni rendeltetését.

6.4 *Egy rövidke kitérő – Autonóm-e Isten és a Sátán?*

Ezt az alfejezetet inkább érdekességnek szánom, az isteni szabadságról való állásfoglalásnak és egy gondolat kísérletnek bemutatásának. Induljunk ki abból, hogy Isten tökéletesen mindenható és szabad. Joggal tekinthetjük őt autonómnak, sőt a legautonómbb cselekvőnek, hiszen mindenfajta külső kényszertől, befolyástól mentes. „Rajta kívül nincs más isten”, sőt, semmi sincs rajta kívül, pontosabban csak a „semmi”, a keresztény teremtés-fogalom egyik kulcsa. Ezért feltétlen hatalmú szuverén úr Ő, teljességgel önkényes és korlátlan akarattal. E gondolat talán legradikálisabb megfogalmazását Ockham rendszerében találjuk. Sem az erkölcsi törvény, sem a teremtés törvényei, sem valami rajta kívüli jó nem határozhatják meg semmilyen módon az isteni akaratot. Amit Isten akar, az szükségszerűen igazságos és jó, pusztán azért, hogy Ő akarja; mindenhatóságánál fogva. Ockham szerint még azt is megtehetné, hogy teremtményeinek azt parancsolja, gyűlöljék Őt, és ezáltal az istengyűlöletet erőssé transzformálná. Éppígy az Isten által megparancsolt lopás, házasságtörés és más (jelenlegi) bűnök is érdemszerző cselekedetté válhatnának.⁴⁵⁸ Abszolút hatóképességénél fogva azt hív be a létezésbe és oly módon, amit és ahogyan csak akar, felülírhatja bármikor a jó és gonosz szabályait, továbbá a természet törvényeit, sőt, bármikor meg is téveszthetne bennünket, létrehozván elménkben valamely nem-létező dolog intuitív ismeretét.⁴⁵⁹ Descartes számára ez az igazi botránykő.

Ám Isten, aki természeténél fogva tökéletesen jó is, ennek megfelelően fog eljárni: vagyis *rendezett hatalmából* következően nem teszi a fent leírtakat. Ez azonban azt is jelenthetné, hogy Istent korlátozza saját természete, avagy tökéletes jósága, igazságossága, szeretete stb. (Egy ember, ha természetének keretein belül szabadon dönt különféle alternatívák között, a szó egy értelmében mindenképp autonóm; Isten azonban deklaráltan korlátlanul szabad, ezért a felvetés vizsgálatra szorul). Itt kell utalni a tomizmus intellektualizmusára. Láttuk, hogy ott az akarat determinált a jó követésére, vagyis az értelem által felkínált jók közül választ. A tévedhetetlen Isten ezért szükségképpen azt a legfőbb jót akarja, ami az Ő saját esszenciája.

⁴⁵⁸ Schneewind 1999, 25. o. és Pinckaers 2001, 256-257. o.

⁴⁵⁹ Vö. Borbély 2008, 300. o. skk.

Ugyanakkor a *liberum arbitrium* értelmében szabadon akar bármit, amit teremt. Ugyanez vonatkozik az angyalok és üdvözültek vétkezési képtelenségére is (melyet Órigenész egyedül Krisztus emberi lelkének tartott fenn): mivel színről-színre látják Istent, „nemcsak nem képesek Őt nem akarni, hanem azon eszközök megválasztásában sem tévedhetnek, amelyeket Isten dicséretére és szolgálatára használnak. Nemhogy nem árt a *liberum arbitrium*nak a választásaiban élvezett tévedhetetlenség, hanem éppen tökéletességét mutatja”. A kulcs nem a szükségszerűség vagy a kényszer, hanem a *tökéletes értelem*.⁴⁶⁰

Ugyanakkor Isten azzal, hogy a (végtelen?) lehetőség közül végül egy konkrét teremtés mellett dönt, az összes többi lehetőséget kizárja és a mindenséget az aktuálisan megteremtett kozmoszra korlátozza. (Hacsak nem létezik párhuzamosan az összes többi lehetséges világ is, és rendezett kozmosz helyett valójában végtelen multiverzumban élünk; a kvantumfizika egynémely eredménye akár utalhat is ilyen irányba). S itt említendő az a leibnizi találmány, miszerint Isten elméjében mintegy végigfut az összes lehetséges világ, s ebből Isten – aki nem a közömbösség szabadsága által cselekszik – a lehető legjobbat választja ki a globális tökéletesség legmagasabb foka szerint: „a legjobb létezik, amit Isten bölcsessége folytán egyáltalán elgondol, jósága folytán választ és hatalma folytán létrehoz”.⁴⁶¹ Leibniz Tamás intellektualizmusához nyúl vissza, s elutasítja azt a többek között Descartes-nak tulajdonított nézetet, hogy „isten művei csak ama formális oknál fogva jók, hogy Isten alkotta őket”.⁴⁶²

„Nem szabad azonban azt képzelni, miként némelyek teszik, hogy az örök igazságok, mivel Istentől függenek, egyszersmind önkényesek és akarától függőek. ... Ez csak az esetleges igazságokra érvényes, amelyeknek az elve az *alkalmasság*, avagy a legjobb választása; a szükségszerű igazságok viszont egyedül Isten értelmétől függenek, és annak belső tárgyai”.⁴⁶³

Isten természete és intellektusának örök standardjai tehát nem nagyobbak nála és nem is külsődlegesebbek, ezért nem sértik korlátlan autonómiáját. Ugyanakkor Istent épp intellektusának ezen örök standardokra vonatkozó tudása vezérli, ahogy Platón Démiurgosza is az ideák alapján formázza meg a kozmoszt (persze nem a semmiből teremt, és a *Timaios*z mesterembere eleve csupán korlátozott analógiája, előképe lehet a zsidó-keresztény Istennek). Órigenésznél Isten azért teremt világot, hogy az elbukó preegzisztens nűszok ne szóródjanak szét, tehát bizonyos értelemben jósága és a teremtmények döntéseiből fakadt össz-állapot

⁴⁶⁰ Gilson 2000, 291. o.

⁴⁶¹ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadológia*, in: *Válogatott filozófiai írásai*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986, 53-55, 317. o.

⁴⁶² Leibniz: *Metafizikai értekezés*, in: Leibniz 1986, 8. o.

⁴⁶³ *Monadológia*, 315-316. o.

kényszeríti ki a teremtést. Plótinosznál pedig az Egy/Jó teremtéssel analóg emanációja tökéletességében, túlaradó jóságában túlsordulván szükségszerűen történik, amit a szabad akaratából, tehát nem természete szükségszerűségéből teremtő keresztény Isten fogalma kizár. A neoplatonikus felfogás ezért igen messze van az isteni személyességtől, kozmikus akaratközponttól és autonómiától,⁴⁶⁴ arra azonban rámutat, hogy Isten autonómiájának korlátlanlansága korántsem egyértelmű fogalom. Pontosabban az a kérdés, hogy mit tekintünk autonómiának: a tökéletes önkényt, mert ez esetben csak a szélsővoluntarista álláspont Istene autonóm, vagy pedig bizonyos önnön tökéletességéből kisugárzó értékekkel, szabályszerűségekkel és törvényekkel való összhangban cselekvést. Az első álláspont inkább tűnik szeszélyvezérelt anarchikus önkénynek, semmint a tökéletesen szabad Istenhez méltó autonómiának. A voluntarista mozzanat rámutat Isten hatalmának elvi korlátlanlanságára, ám természetével csak az intellektualizmus alapvetése áll összhangban.

Hogy Jézus Krisztus szabadsága meddig terjedt, azzal nem foglalkozom; ehhez túl sok filozófiai és teológiai, eretnek és ortodox nézetet kellene bevonni a vizsgálódásba. Egy dolog azonban bizonyos: míg isteni természete az isteni terv betöltésére predestinálta, addig emberi természete szabadon kellett, hogy elvállalja a feladatot. (Tekintsünk el a teológiai determinizmustól, mert abban az esetben minden, a bűnbeesést és megváltást is beleértve csupán felszíni megnyilvánulása az isteni akarat megannyi csápjainak, és ez esetben semmi nem bír valódi jelentőséggel vagy önértékkel, legfeljebb Isten számára). Talán Jézus Krisztusban ragadható meg leginkább autonómia és predestináltság legmagasabb szintű paradox egysége. Egy dolgot jegyeznék csak meg: Elaine Pagels, a jeles gnoszticizmus-kutató és Karen L. King Júdás evangéliumáról szóló könyvükben rámutatnak, hogy a Biblia négy evangéliumának sorában több történet leírásában is fejlődés figyelhető meg: „minden egyes verzió egyre nagyobb kontrollt tulajdonít Jézusnak afelett, ami történik. A sebezhető Jézus evangéliumról evangéliumra egyre hatalmasabbá válik”. Az időrendben későbbi verziókban általában már nem csak előre ismeri sorsát, de maga is irányítja, fokozódó mértékben.⁴⁶⁵ Úgy tűnik tehát, hogy a kérdésben már az evangéliumok írói sem láttak teljesen tisztán, és az inspiráltságon túl némi történeti mozzanat, tudatos emberi szerkesztés és motiváció is manifesztálódott a Bibliában. Ennek eldöntése mindazonáltal nem feladatom, és nem is kompetenciám.

⁴⁶⁴ Arról, hogy a plótinoszai Egy nem azonosítható maradéktalanul a keresztény Istennel, ld. Wallis 2002, 95. és 127. o., illetve a teremtés különböző elképzeléseinek elemző bemutatását ld. Geréby György: *A „semmitől teremtés” a skolasztikában* c. kiváló tanulmányában, in. Fehér Márta (szerk.): *A teremtés – Filozófiatörténeti tanulmányok*, Áron Kiadó, Budapest, 1996.

⁴⁶⁵ Elaine Pagels & Karen L. King: *Reading Judas*, Penguin Books, 2007. Természetesen ez korántsem bevett nézet, és az evangéliumi szövegek időrendbe rendezése módszertanilag erősen kétséges, máig kutatott terület.

Nézzük a Sátán esetét. Régi kérdés, hogy Isten eleve bukásra teremtette, hagyta elbukni, vagy pedig Isten akaratával ellenkező módon, mintegy az isteni tervet szabotálva bukott el. Utóbbi nyilvánvalóan ellentmondana Isten mindenhatóságnak. A második verzió megfelel egy a szabad akaratot tiszteletben tartó teológiai rendszernek, ahol is Isten előretudásánál fogva ismerte a bukás(ok) bekövetkeztének tényét, de ennek ellenére engedte, sőt, végül minden rosszat jóra fordít. Az első álláspont pedig Istent tenné a rossz okává, amit a keresztény tradíció ebben a megfogalmazásban tagad, ám finomított formában – akarta a rosszat, de nem ő az oka – létezik, hamarosan hozok példát is. Az eredetileg feltehetően Lucifer névre hallgató angyal bukásának okaként a következőket szokták felhozni (nem feltétlenül egymást kizáró módon): gög, irigység, saját boldogságának az igazságosság elé helyezése (vö. Anzelm, Scotus) stb. Ugyanakkor a Sátán a legkevésbé sem egyenrangú Istennel: hatalmas szellemi lény, de *teremtény*. A keresztény teológia szerint jó és gonosz angyalok harcolnak értünk és ellenünk kísértésekkel, sugalmazásokkal, inspirációkkal, próbatételekkel stb. A gonosz felfogható úgy is, mint az erő dinamikus része: Goethe híres megfogalmazásában ama rész, amely „örökké rosszra tör, s örökké jót mível”, ahogy Madách Lucifere, a hideg intellektus, a „tagadás szelleme” is „mit rontni vágy, szép és nemesnek új csirája lesz”.⁴⁶⁶ Ám ez esetben nincs valódi dualizmus, mint Mani tanításában, általában a gnoszticizmusban és talán az ősi zoroasztriánus vallásban. Épp ezért olykor talán elgondolkodtató, hogy a monoteizmusnak alárendelt dualizmusban mindenek forrásaként egy tökéletesen jó Istent tételezünk, nem pedig jó és rossz egyfajta misztikus foglalatát. Pontosabban e kettőn túlmutató minőséget (amihez valami hasonlóra utal „Jón túli módon jó” kifejezés a platóni hagyományban illetve a negatív teológiában, bár akkor szentségtörő módon ki kellene egészíteni a „Rosszon túli módon rossz” formulával is). Cusanus Istent *coincidentia oppositorum*-ként fogta fel, vagyis az ellentétek egybeeséseként: Isten minden ellentétes dolgot átfogó, mindenben tükröződő és mindent meghaladó, megelőző, egyszerre legkisebb és legnagyobb végtelenség.⁴⁶⁷ Ebbe pedig elvileg a jónak és rossznak is bele kell férnie. A vallási szimbólumokra igen nyitott Jung fel is fedezte a kereszténység azon vonását, hogy az a *privatio boni* tana révén eltagadja, jelentékteleníti, hátrítja a rosszat. Ami ugyanis a mély-énben (*Selbst*, az össz-személyiség totalitása) paradox egységet alkot (fény és árnyék, természetünk két szükségszerű oldala), az a kereszténységben „olyannyira reménytelenül két

⁴⁶⁶ Goethe: *Faust*, Első rész, Dolgozószoba jelenet és Madách Imre: *Az ember tragédiája*, tizenötödik szín.

⁴⁶⁷ Az autonómia versus előre elrendelt isteni terv kérdéskörét is nagyszerű éleslátással fogalmazza meg Cusanus: „Mert bár megtehetem, hogy olvasok holnap, meg azt is, hogy nem, bármelyiket csinálom is, nem kerültem ki az isteni tervet, mely egybefoglalja az ellentéteket. Ezért bármit teszek, Isten terve szerint történik”, vö. Nikolaus Cusanus: *A tudós tudatlanság*. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999, 55. és 58. o.

összeférhetetlen részre hasadt szét, hogy ez a végén metafizikai dualizmushoz vezet”. Ezáltal a kereszténység egyfajta hasításban létezik: jó és rossz kettősségének elfojtásában szenved, azáltal, hogy miközben minden jót a tökéletes Istenbe projiciál, minden rosszat a róla lehasított és nem egyenrangúként tételezett Árnyékba. (Jung kutatásai szerint Satanael egyes ősi forrásokban Krisztus testvére, Jób könyvében Isten bizalmasa és talán Lactantiusnál is Isten rossznak teremtett fia). Krisztus dogmatikus alakja kiváló és szeplőtelen, de a mély-én e jelképe csak az archetípus egyik fele; ezért „az Antikrisztus eljövetele nemcsak profetikus jövendölés, de könyörtelen pszichológiai törvény”.⁴⁶⁸ Jung szerint tehát a rossz nagyon is szubsztanciális, pszichológiai realitás, melynek tombolása adott világekorszakok szintjén is kikerülhetetlen szükségszerűség, melyet az enantiodromia törvénye is meghatároz. Mindazonáltal az a gondolat, hogy a rossz lényegi módon kíséri, velejárója a jónak, már Platónnál is felmerül: „nem lehetséges, hogy elenyésszen a rossz – merthogy szükségszerű, hogy mindig legyen valami a jóval ellentétes –, s az istenek között sem lelhet szilárd támpontra, hanem óhatatlanul a halandó természetet kíséri, és ezen a tájon kóborol”.⁴⁶⁹ Ugyanakkor adódik még egy további lehetőség: hogy a jó és rossz szimplán emberi viszonyfogalmak.

De visszatérve a legelső angyal autonóm mivoltának kérdésére, mégiscsak megronthatta valami módon a mindenható Isten művét, főleg, miután Évát megkísértve Ádámot is elbukatta (hogy féltékenységből, gyűlöletből, irigységből vagy pusztán daczból és káoszszításból, avagy netán megint csak Isten kifürkészhetetlen tervének előírása szerint, az már más kérdés). Lehet, hogy a Sátán bukása óta egy kozmikus B-tervet élünk, és azóta ki tudja, hányadik betűnél tartunk az abc-ben? Vagy Isten valóban eleve bukásra teremtett minket is? Egy dolog bizonyos: hogy a keresztény Isten a Gonoszt működni hagyja, az egyik legnagyobb kihívás és misztérium. Ugyanakkor az „Örök kétkedő”, a „Nehézség szelleme”, „Isten majma” és a „Hazugságok atyja” intellektusunkat izgató figura, nem véletlenül ihletett annyi nagyszerű (és persze silány) irodalmi művet, filmet, festményt és értekezést. Ugyanakkor más vallások is bőven szolgálnak izgalmas entitásokkal, például az iszlámban is vannak szabad akarattal bíró, füst nélküli tűzből teremtett dzsinnek, akik némelyike jó, mások közömbösek, megint mások gyűlölik az emberi fajt. Az ősi samanisztikus hagyomány mindazonáltal úgy tűnik, nem kezdetektől fogva tartotta a szellemvilág jó és gonosz erőkre történő dualista szétválasztását, ez történeti fejlemény.⁴⁷⁰ Eredetileg a kígyó sem a gonosz és a szexualitás szimbóluma volt,

⁴⁶⁸ C. G. Jung: *Aión*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993, 41. o. skk., különösen 44-45. o.

⁴⁶⁹ Platón 2001, 176a-b, 66-67. o.

⁴⁷⁰ Vö. Mircea Eliade: *A samanizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002, különösen 176-177. o.

ahogy a görög daimónok „démonizálása” is jellegzetesen keresztény vállalkozásként ment végbe.

A gnoszticizmusnak létezik több olyan áramlata, amelyben a Kígyó a paradicsomi jelenet egyetlen pozitív szereplője, aki a távoli, idegen, de igaz Istenről való tudást akarta megosztani az emberrel, megpróbálván kijátszani Yaldabaoth-ot, a tudatlan és vak Démiurgoszt, aki az egy igaz isten szerepében tetszeleg.⁴⁷¹ Egyesek hatalmas és folyamatosan zajló ádáz háborút vizionálnak világos és sötét angyalok között, megint más nézet szerint a Sátán is csupán végzi a többi angyalhoz hasonlóan eleve rá osztott feladatát, mint „morális edzőpartner”, mint feszültségkeltő instancia. S némely keleti tan a pszichiátriai nézőponttal közösen csupán szimbólumoknak, tudati erőknek, belső pszichés erők kivetüléseinek vagy a kozmikus mintázat áramlatainak tekinti őket, utóbbi akár régi korok zavaró örökségének, pusztá téveszméknek, babonaságnak és hallucinációnak. Ha nem személyes entitásként kezeljük, felfogható a teremtés sötét oldalaként, a rendezetlenség és bomlás kozmikus erejeként.⁴⁷²

Számomra az egyik legizgalmasabb irodalmi remekmű, amely e tárgykörben született, az utóbbi időben végre méltán ismertté vált Neil Gaiman egyik novellája, *A gyilkosság misztériuma*. A történet szerint egy különös férfi elbeszél egy történetet a legelső gyilkosságról, mely még jóval Káin tette előtt esett meg. Raguel, Az Úr Bosszúja hivatott fényt deríteni arra a furcsaságra, hogy a Teremtés tervén munkálkodó angyalok egyikét holtan találják. A történetben minden angyal szabad akarattal bír, autonóm cselekvő, de közben ösztönösen ismeri saját feladatkörét (funkcióját), s ha Istentől kapott neve szerint jár el, hatalmas isteni hatóerő pusztá edényévé válik. Ösztönösen tudnak és tesznek sok mindent, jóllehet sokszor nem értik és nem tudják, pontosan miért, mi célból. A beléjük oltott isteni ösztön azonban működteti ezeket. Lucifer pedig, a Seregek Kapitánya, a legelső s büszke angyal az egyetlen, aki olykor a Sötétségben jár, megértést keresvén kívülről tekint a mennyei székhelyre és a teremtés „prototípusára.” Az egész bonyodalom az ő bukását készíti elő, mely már nem része a történetnek, de ott lebeg a befejezésben; a nyomozás során (mintha csak az ágostoni Nagy Manipulátor-elmélet kelne életre) olyan külső hatások, élmények és tapasztalások érik, melyek az ő perspektívájából nézve teljességgel szabad akarati bukást készítenek elő. Ennyiben autonóm szereplője a kozmikus drámának. Isten szemszögéből azonban

⁴⁷¹ Sőt, mint Szántó Veronika felhívta rá a figyelmet, létezik például Milton *Az elveszett paradicsomának* is olyan interpretációja, amely a Sátán Isten elleni harcában a zsarnok ellen lázadó pozitív forradalmár paradigmáját látja. Ennek az értelmezésnek az egyik első képviselője William Blake volt, de a napjainkig vannak követői, ld. pl. William Empson: *Milton's God*, London, 1961. ill. Christopher Hill: *Milton and the English Revolution*, Harmondsworth, 1977.

⁴⁷² Hindu analógiával ő Síva, a pusztító, aki Brahmá, a teremtő és Visnu, a megtartó mellett az egy isteni szubsztancia harmadik aspektusa.

szükségszerűen vezetnek el hozzá, mert – mint az Úr megjegyzi – „Szegény, kedves Lucifer. Az ő útja lesz a legnehezebb az összes gyermekem között; mert az ő szerepe nagyon fontos az elkövetkezendő események során”.

A keresztény tradícióban mindamellett találhatunk példát kifejezetten gonosznak szánt teremtésére is, például a már említett Lactantiusnál: A *rendszeres teológia* szerint Isten másodszülöttje szabad akaratából (irigységből) bukott el, ám a hosszabb változat szerint Isten maga teremtette ilyenné („megadta neki a leleményt a rossz dolgok kitalálásához, hogy legyen benne mind a rossz akarat, mind a tökéletes gonoszság”). Isten a teremtéskor ugyanis azt a célt tűzte maga elé, hogy az emberiséget a jó megértéséhez a rossz révén juttassa el, ezért a rossz a gondviselés programjának eleve benne foglalt része.⁴⁷³ A Rossz lélek, mint a gondviselés kettes számú mediátora azért alapvető fontosságú, hogy Isten ne legyen közvetlenül felelős a szükséges rosszért; ám mégiscsak oka. Ám ez, ha abból indulunk ki, hogy egy csak jót tartalmazó univerzum az unalom és stagnálás univerzuma, nem is feltétlenül baj. Visszanyúlhatunk Órigenész univerzális pedagógiai szellemiségéhez is; ám ez esetben az eredendő bűnre és örök kárhozatra vonatkozó dogmákat igencsak felül kellene vizsgálnunk.

Saját, kissé eretnek színezetű gondolat kísérletemből származó tézisem épp ezzel kapcsolatos. Nem zárom ki, hogy már mások is megfogalmazták előttem, de ebben a formában nem találkoztam a gondolattal. A Bibliában van egy történet, a tékozló fiúé (Lukács 15,11-nél kezdődő rész), melyet ha összekapcsolunk Órigenész értelmezésével – természetesen szembemelve a hivatalos dogmatikával, tekintve, hogy ott egyetlen bukott angyalnak sem lehetséges se visszatérés, se kegyelem, se megváltás – érdekes eredményre juthatunk. Hiszen a Sátán az a teremtmény, aki a legmesszebbre távolodott Kozmikus Atyjától, eltékozolván örökségét, adományait és elmerülve a bűn legmélyebb mélyén; ő az, aki választott útján a legnélkülözőbbé vált; eközben pedig Krisztus emberi lelke és a jó angyalok sosem távolodtak el Istentől, mindig szolgáltak neki és teljesítették valamennyi parancsát. Ha tehát megengedjük, hogy szabad akaratából a teremtés legvégén a Sátán is visszatérjen Istenhez, ő az igazi tékozló fiú, méghozzá kozmikus léptékű módon az. S ha „örvendezés van az Isten angyalainak színe előtt egy bűnös ember megtérésén” (Lukács 15,10), elképzelhetjük, mekkora örvendezés lesz, amikor végül ő is visszatér a kezdeti állapottal egyező végállapotban szerető Atyjához. S egy utolsó eretnek gondolat. Míg a jó angyalok sosem voltak és akartak mások lenni, mint amik, a maguk egyszerű jóságában szolgálva az Urat, az ember és különösen a Sátán sok szenvedése, bukása révén végül tudatosan, valamiféle többlet-

⁴⁷³ Vö. Kendeffy 2006, 104-105. o.

tapasztalat és bölcsesség birtokában tér vissza Istenhez. S a példázatból következően azt is felvethetjük, hogy jóllehet Lucifer a legmesszebbre távolodott és Istentől kapott adományait e során eltékozolta, ennek ellenére mindvégig a legelső és legszeretettebb teremtmény maradt.

6.5 A grotiusi problematika

De térjünk vissza az erkölcsi szkepticizmus problematikájához. Suarez, a Tamás nyomdokain haladó természetjog utolsó nagy katolikus teoretikusa nem érezte szükségét, hogy megfeleljen a Montaigne által felvetett szkeptikus témák kihívásaira. Ezt a feladatot Hugo Grotius (1583-1645) vállalta fel, aki ezáltal az első nagy modern protestáns természetjogi gondolkodó lett.⁴⁷⁴ Eredetisége Schneewind szerint semmiképp sem a szekularizált természetjog megalapításában áll, hanem a probléma taglalásának újszerű módjában. Mindazonáltal idézni kell a híres (hírhedt) *etiamsi daremus* tételt:

„Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.”⁴⁷⁵

Noha Grotius élete végéig őszinte keresztény volt (bár a protestáns ortodoxiától erősen eltávolodott), e szöveghelye mégis hatalmas rést ütött a keresztény természetjog doktrínáján, kaput nyitva a teljességgel racionális természetjog irányába. Nézetei mindazonáltal egy korábbi eset kapcsán kristályosodtak ki, amikor is 1603-ban egy holland hajóskapitány portugál hajót zsákmányolt, Grotiust pedig felkérték, foglaljon állást ama kérdésben, hogy ez vajon jogos volt-e. *A tengerek szabadságáról* (melyet 1609-ben publikáltak, de valójában egy 1864-ben megjelenő hosszabb kézirat, *A szerzemény és hadizsákmány jogáról* 3. fejezete) kulcstézise, hogy nemzetközi ügyekben időpazarlás az írott törvényhez folyamodni: olyan alapot kell találni, amely nem rendeletekből, hanem a természetből származik, „a filozófia legbensőbb szívéből.”⁴⁷⁶ Olyan pozíciót, melyből nemzetközi jogi vita esetén kidolgozható egy ésszerű megállapodás a szemben álló és különböző vallású felek számára. Hiszen szkeptikus állásponttól, ahol is jog és igazságosság kérdésében a legtöbb, ami elmondható, hogy saját országunk szokásait és törvényeit kell követni, egy nemzetközi vitát csak az erőszak

⁴⁷⁴ Schneewind 1998, 58-59. o.

⁴⁷⁵ Hugo Grotius: *A háború és béke jogáról* I-III. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 1999, Bev.11, 11. o. A mű eredetileg 1625-ben jelent meg.

⁴⁷⁶ Idézi Schneewind 1998, 70. o.

dönthet el. Éppígy a Bibliára vagy valamely keresztény tanításra sem lehet hivatkozni, lévén a szembenálló felek eltérő értelmezések talaján álló vallási táborokhoz tartoznak. Egy teljességgel ateista alapállás sem szolgálná az ügyet. A cél tehát kidolgozni a természetjog egy olyan elméletét, amely mindenki számára megfelelő vezérfonalként tud szolgálni és mind a teológiai megosztottságon, mind a közvetlen politikai érdekeken felül tud emelkedni.

Ha a Kinyilatkoztatáshoz nem célszerű fordulnunk, Isten akarata⁴⁷⁷ a dolgok természetében ragadható meg. Az ember kettős lény: egyfelől saját hasznára törő, viszálykodó, másfelől megvan benne a *társas ösztön*, „vagyis az embertársaival való nem akármilyen, hanem nyugodt és értelmének megfelelő módon rendezett együttélésre irányuló vágy”.⁴⁷⁸ Az emberi társadalmak létehez ugyanis a szükség és a gyengeségeinkből eredő hasznosság hozzájárul, de önmagukban nem magyarázzák: „A természetjog szülőanyja ugyanis maga az emberi természet, amely még akkor is a társas életre ösztönözne, ha semmiben sem szenvednénk hiányt”.⁴⁷⁹ Nem a hasznosságban fogan, de hasznos.⁴⁸⁰ Ez nem Arisztotelész nézete (mely szerint az ember *zoón politikon*, vagyis oly entitás, amely természetének realizációját csak a társadalmi élet, mint cél megvalósítása révén érheti el): Grotius számára ugyanis az ember teljességgel ember a társadalmon kívül is. Egyszerre *önző* és *szociábilis*.

Grotius korlátozott voluntarizmusának alaptézise, hogy ha Isten már megteremtett valamit adott természettel – jelen esetben minket, emberi lényeket –, akkor ezt a továbbiakban nem változtathatja meg önkényesen, ahogy a logika szabályait sem írhatja felül, és azt sem teheti jóvá, ami belső lényege szerint rossz vagy fordítva. Ezért „a természetjog olyannyira változhatatlan, hogy még Isten sem változtathatja meg”.⁴⁸¹ A természetjogi gondolkodás ennyiben legfőbb alapelveként veszi védelmébe azt a tézist, hogy létezik olyan jog, mely megelőz minden emberi és isteni hatalmat, és maga nem akaraton vagy hatalmon alapul, hanem a tiszta ész szféráján.⁴⁸² Normái egyetemesek és örökkévalók, ezért Isten törvénykezését és az ember alkotta pozitív jogot egyaránt megelőzi (ugyanakkor a vallás szemszögéből a természetjog

⁴⁷⁷ Grotius egyik alapvető felismerése az volt, hogy egy szkeptikus korszakban a voluntarizmus a természetjogi teória legmegfelelőbb formája, vö. Richard Tuck: *Hugo Grotius*, in: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997, 85–123, 100. o.

⁴⁷⁸ Grotius 1999, Bev.6, 10. o.

⁴⁷⁹ Uo. Bev.16, 13. o.

⁴⁸⁰ A hasznosság fogalmának megjelenéséről a természetjogi gondolkodásban, illetve a pozitív jog alapjává válásáról ld. Horkay Hörcher Ferenc: *Társiasság (socialitas) és hasznosság (utilitas) a „modern” természetjogban*, in: Horkay Hörcher Ferenc: *A gentleman születése és hanyatlása*, Helikon Kiadó, 2006.

⁴⁸¹ Grotius 1999, I.I.x.5, 35. o.

⁴⁸² Vö. Cassirer 2007, 305-306. o. Mint Cassirer rámutat, épp Grotius Bevezetőjében nyilvánul meg legtisztábban a modern természetjog platonizmusa: ahogy a platóni démiurgosz sem teremtője az ideáknak, hanem ezen teremtetlen ösképek mintájára alakítja ki a világot, úgy a törvényalkotó is „egy teljességgel általános érvényű, mind a saját, mind mások akaratára nézve példaértékű és kötelező normára függeszti tekintetét”.

természetesen Isten akaratának foglalata).⁴⁸³ A fent idézett *etiamsi daremus* tétel mindezek fényében azt jelenti, hogy még ha Isten nem is létezne, akkor is érvényes lenne a természetjog, vagyis kötelességünk volna megtenni bármit, ami lehetővé teszi a társadalmi együttélést, és a pozitív jogot ennek megfelelően megalkotni. A természeti törvény pedig noha egyes kérdéseket szabályoz, máshol szabadon mérlegelhetjük cselekvésünket.

Ugyanakkor mégis a hasznosság válik a domináns mozzanattá: mivel a természetjog az egyének önfenntartását szolgálja, az önzetlenség (altruizmus és jóakarát) az önfenntartás egy változatává alakul.⁴⁸⁴ Az *appetitus societatis* ősi, kiolthatatlan ösztöne, mely Grotius felfogásában minden emberi közösség alapja, az önfenntartás alaptörvényét hivatott kiegészíteni, szelídíteni és az állam létrejöttét és fennmaradását magyarázni. Mert a grotiusi modellben Arisztotelész alapvetését, a közösségre, erényekre és barátságra alapozott *közös boldogulást* felváltja a társadalom céljának hasznosságra alapozott meghatározása:

„A társadalom célja ugyanis az, hogy közös erővel és együttműködéssel biztosítsa mindenki számára annak sérthetetlenségét, ami az ő sajátja”.⁴⁸⁵

Az élet egyik alapténye a *viszály*, ennek szélsőséges formája a háború. Grotius nem állítja, hogy a Teremtő törvényének való engedelmeskedés automatikusan elvezet a kozmikus jóhoz és saját jóllétünkhöz, vagy hogy előírná tökéletesedésünket vagy egy adott életformát. Az eredendő bűnt sem említi, még *A keresztény vallás igazságáról* írt művében sem.⁴⁸⁶ A megfigyelhetőből indul ki, a társadalmi és emberi tapasztalatból. Azt sem állítja ezért, hogy a társadalmi lét a legfőbb jó vagy hogy valamely kormányforma (melyet minden nép valójában szabadon megválaszthat)⁴⁸⁷ kiválósága lenne a kulcs. (Ezzel el is utasítja a klasszikus kérdést: *mezik a legjobb államforma?*) A természettörvény értelmünk által megismerhető, empirikusan feltárható direktívákat tartalmaz, melyek egyszerűen megmutatják, miképpen tudunk társadalomban boldogulni. A szervezett társadalmi lét alapelvei a természettörvény alapelvei. Mert a következő évszázadokra hátrahagyott nagy kérdés, a grotiusi problematika ez:

⁴⁸³ A természetjog „pragmatikus” változatát, absztrakt normák gyűjteménye helyett inkább egyfajta kontextusba helyezett esetjogként történő értelmezését ld. Horkay Hörcher Ferenc: *Konzervativizmus, természetjog, rendszer-váltás* c. kötetének különösen *Mit jelent a pragmatikus természetjog fogalma?* c. tanulmányában, L'Harmattan Kiadó, 2008, 135–161.

⁴⁸⁴ Horkay 2006, 13-14. o. Az önfenntartásra alapozott természetjog gondolatát szigorú következetességgel Hobbes fogja majd képviselni.

⁴⁸⁵ Grotius 1999, I.II.5, 48. o. Ez a pozitív törvényt megelőző „valaki sajátja”, a *suum* az életet, a testünket, a szabadságot és a magántulajdont foglalja magában.

⁴⁸⁶ Schneewind 1998, 69. o.

⁴⁸⁷ Vö. Grotius 1999, I.III.viii.2, 96. o.

*viszálykodó, de mégis szociális lények hogyan képesek harmóniában együtt élni? Miféle korlátozásokkal kell élnünk ahhoz, hogy kielégíthessük társas igényeinket?*⁴⁸⁸

Grotius jogok és kötelességek terminusaiban definiálja mind az erényt, mind az igazságosságot, feloldva ezeket a törvénynek való engedelmeskedésben. A törvények azt mondják meg nekünk, mi van vagy mi nincs összhangban racionális lények ama társadalmával, melyet mindnyájan másokkal együtt élve önmagáért akarunk. A törvény ugyan a jóra irányul, de az igazságtalanság terminusaiban meghatározva.⁴⁸⁹ A két alapforma pedig a *teljes* és *nem teljes* jog. Az előbbi képesség, ténylegesség, a *suum* védelmét ellátó törvényes jog szigorú kötelezettségekkel, melyek megsértése jogos háborút von maga után (szélső eset, ha pl. valaki az életünkre tör),⁴⁹⁰ ám ha lehetséges, törvényszék előtt kell elrendezni az ügyet. Utóbbi alkalmasság, lehetőség, mely a másokkal való jótéteményekhez kapcsoló erkölcsi minőségeket öleli fel; nem kikényszeríthető jog, de a „szeretet törvénye” áll mögötte, dicséretes (pl. bőkezűség, önfeláldozás).⁴⁹¹

Összefoglalásként elmondható, hogy Grotius az individuális jogok nagy úttörője, akinél az önirányítás csírája is megjelenik. Ugyanis – amennyiben eleget teszünk kötelességeinknek – mindnyájunknak joga van saját jóra vonatkozó felfogását követni, persze mindenképp másokra tekintettel.⁴⁹²

⁴⁸⁸ Schneewind 1998, 72-73. o.

⁴⁸⁹ Uo. 79. o.

⁴⁹⁰ Grotius 1999. I.II.i.4-6, 47-49. o. és II.I.i-nél kezdődő rész, 160. o. ssk.

⁴⁹¹ Uo. I.I.iii-től kezdődő rész, 30. o. ssk.

⁴⁹² Schneewind 1998, 81. o. Grotius filozófiájának lehetséges értelmezéseit, tulajdonelméletét vagy más izgalmas kérdéseket nincs mód e disszertáció keretein belül kifejteni, ld. erről pl. Buckle (1991) Grotius-fejezetét.

II. RÉSZ

SZEMÉLYES AUTONÓMIA ÉS POLITIKAI SZABADSÁG

7. FEJEZET

A SZABADSÁG LEHETSÉGES FOGALMAI

7.1 Fogalmi bevezető

A szabadság filozófiája feltehetően egyidős az emberiség öntudatra ébredésével, mégis, különböző korok, kultúrák és irányzatok más és más aspektusát tartották fontosnak. Szabadság alatt eltérő vagy akár teljesen ellentétes, mégis egybefonódó minőségeket és dimenziókat értettek. Először fogalmi, majd történeti szempontból mutatok be néhány fő variánst.

A szabadság (*freedom*) különféle formáit Joel Feinberg elemezte szisztematikusan. Legalapvetőbb jelentésében a 'szabad' kifejezés a rabszolgákéval szembeállított jogállást fejezte ki. Később a jogokon és kötelességeken túl a szabad emberhez illő erényekre, jellemvonásokra is utalt, szembeállítva kiválóságait a „szolgai”, szabad emberhez nem méltó vonásokkal.⁴⁹³ Feinberg szerint, ha a szabadság kérdését firtatjuk, három kérdéssel kerülünk minden esetben szembe: hogy *mitől* szabad valaki, hogy *mit* szabad tennie, és végül hogy *ki* szabad. Elemzése szerint első megközelítésben a szabadság, mivel a korlátozással és kényszerrel szembeállítva valami jó dolog, lehetne *a tehetetlenségből eredő boldogtalanság hiánya*, vagyis mikor egy vágyunk teljesítése nem ütközik korlátokba. A korlátozás és a tehetetlenség érzése azonban logikailag nem jár együtt. Ilyen eset, ha például valaki nem bírálhatja ugyan szabadon a zsarnokot, de valójában esze ágában nincs ezt tenni, mivel rajong érte, vagy csak egyetlen dolgot engedélyeznek neki, de azt maga is akarja tenni. Ugyanakkor azt mégis jóleső érzés tudnunk, hogy adott esetben meggondolhatnánk magunkat: ily módon bevezethető a *feltételezhető* vagy *rendelkezésre álló mozgástér* értelmében vett szabadság fogalma is.

A sztoikusok számára Feinberg megfogalmazásában az a hiánytalan szabadság, ha mindig képesek vagyunk azt tenni, amit pillanatnyilag ténylegesen tenni akarunk, vagyis *szabad az, aki kívánsága szerint él* (Epiktétosz). Ehhez azonban vagy igazi hatalmasságnak kellene lennünk, vagy oly embernek, aki rugalmas, és akarátát mindig az események alakulásához képes igazítani (vagyis akkor leszünk szabadok, ha kiküszöböljük összes akadályba ütköző vágyunkat). Feinberg fontos konklúziója itt az, hogy a szabadságot semmiképpen sem lehet a

⁴⁹³ Feinberg 1999, 15. o.

szükségletek pusztán kielégítésére vagy az elégedettség érzésére redukálni. A két szembenálló eszmény a „ténylegesen érzett” és a „rendelkezésre álló” szabadság, bár ez utóbbi közelebb áll a szabadság mindennapi felfogásához.⁴⁹⁴ Feinberg példájával *t* időpillanatban Szabó János bármit tehet, kivéve azt, amit leginkább akarna, Kovács pedig csak egy dolgot tehet, de épp azt, amit leginkább akar. A mozgástér szerinti szabadság szerint Szabó a szabadabb, sőt, Kovács egyáltalán nem szabad (mert csak egy dolgot tehet, hiába teszi azt örömmel és önként), míg a tehetetlenség érzésének hiánya szerint Kovács a szabadabb.⁴⁹⁵ A szabadság jóllehet az értékes dolgok egyike, de nem azonos a boldogsággal; a boldogság felé vezető út olykor a korlátozás. Viszont nem tekinthetjük korlátozásnak a képességek hiányát (például nem tudunk repülni, nem vagyunk okosabbak, ügyesebbek) vagy az óhaj értelmetlenségét vagy lehetetlenségét (mint amilyen számos gyermekkori vágy), továbbá az olyan belső korlátokat sem, mint az akarategyengeség. Ezek természetes konstitúciónkból (genetika, alkat, temperamentumtényezők stb.) adódnak. Ha azonban belső negatív korlátok (mint pl. nyomor, betegség vagy tudatlanság) társadalmi intézmények közvetett eredményei, úgy beszélhetünk ezekről úgy, mint a politikai szabadság korlátairól.⁴⁹⁶ A politikai szabadság Feinberg szabatos sémája alapján 'X-nek szabadon Y-tól/től [valamilyen kényszerítés, korlátozás] szabad Z-t [cselekvés, nem cselekvés, állapot, birtoklás] tenni (vagy nem tenni, ezzé vagy azzá válni, ezt vagy azt megszerezni)'.⁴⁹⁷ Ennek kapcsán arra is felhívja a figyelmet, hogy a félreértéseket elkerülendő, a „nagy ékesszólással és tettett szabadosággal” és igen nagy előszeretettel használt „valamilyen jelzővel módosított szabadságok” esetén mindig ki kellene tölteni a séma mindhárom helyét, a visszaélések vagy félreértések elkerülése végett.⁴⁹⁸

Isaiah Berlin a szabadság fogalmát elemezve két központi fogalomhoz jutott el, a *pozitív* illetve *negatív* szabadsághoz, melyből az utóbbit védelmezte.⁴⁹⁹ Az előbbi szabadságot jelent valamire, az utóbbi szabadság valamitől. Az előbbi annak a vágynak a kifejeződése, hogy az egyén a saját maga ura legyen, *szubjektum* és nem objektum: ez volna az *aktív politikai részvétel* vagy *önkormányzás* (autonómia). De erre hivatkoznak a totalitárius rendszerek is, az egyén „igazi énjét” azonosítva a nemzettel, egy vallással, a történelem menetével stb., közben

⁴⁹⁴ Feinberg 1999, 18. o.

⁴⁹⁵ Ugyanakkor ha Szabó azt is teheti, amit leginkább akar, akkor a tehetetlenség hiánya modell szerint nincs is köztük különbség, noha Kovácsot kényszerítik.

⁴⁹⁶ Uo. 22. o.

⁴⁹⁷ Uo. 24. o., a formáján kicsit módosítottam. Léteznek kétértelműségek; például ami a *ki szabad* kérdését illeti. Például az amerikai polgárháború idején mindkét fél a szabadságért harcolt, de míg az északiak a rabszolgák azon szabadságáért, hogy tetszőlegesen mehessenek bárhová tulajdonosaiktól szabadon, a déliek az állam azon szabadságáért, hogy a szövetségi kormányzattól szabadon hozhassák meg saját törvényeiket.

⁴⁹⁸ Uo. 25. o.

⁴⁹⁹ Isaiah Berlin: *A szabadság két fogalma*, in: Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó, 1990a.

szembeállítva azt alacsonyabb rendű „empirikus énjével”. A cél kivívni ezen fensőbbrendű én nevében a tagok „igazi” szabadságát. A negatív forma épp ezért megad egy szférát, melyen belül az egyén mások beleszólása nélkül saját akaratának tetszően tevékenykedhet. Sőt, a liberális tradíció szerint a személyes szabadság egy minimális terének mindenképpen léteznie *kell*. A különbség két kérdés formájában is megjeleníthető: „ki kormányoz engem?”, illetve „milyen mértékig avatkozik be a kormányzat az én dolgaimba?”⁵⁰⁰ Feinberg megjegyzi, hogy miközben Berlin distinkciójának lényege az volna, hogy csak a negatív szabadság fogható fel a korlátozás hiányaként, valójában a két fogalom között szoros logikai kapcsolat van: *nem létezik „pozitív” szabadságunk valamire, ami ne lenne ugyanakkor szabadság „valamitől”*. A „valamitől” és a „valamire” való szabadság nem a szabadság két alapvetően eltérő fajtája, hanem *az érem két oldala*. Ugyanakkor ez nem mond ellent Berlin elemzésének, aki maga is megjegyzi, hogy egy-egy gondolkodó szabadság-fogalma sokszor átfogalmazható mindkét aspektus szerint. Mindazonáltal – mint rámutat – noha szorosan összetartoznak, történetileg mégis más utat jártak be, a pozitív szabadság eszméjével inkább és könnyebben éltek vissza. Magam sem gondolom, hogy ez a megkülönböztetés fölösleges volna: a két fogalom részben eltérő logikát követ, a distinkció pedig árnyaltabb elemzéseket tesz lehetővé.

Feinberg talán legfontosabb meglátása az, hogy a szabadságnak vannak teljességgel *összemérhetetlen dimenziói*; például ha Szabó bárhová mehet, de nem írhat kritikát, míg Kovács sehová sem mehet, de bármit mondhat, nem egykönnyen dönthető el: a fizikai vagy a vélemény-kifejezés szabadsága-e a fontosabb? Hogy valaki „mindent mérlegre téve” szabadabb-e, homályos és intuitív megítélés kérdése, továbbá preferenciafüggő. A klasszikus elvvel kapcsolatban pedig, miszerint *a szabadság korlátja a másik ember szabadsága*, megjegyzi, hogy – bármennyire is helyes – önmagában üres, pusztán formális, hiszen számos szabály kielégítheti. Erre példaként Hobhouse-t idézi: *nekem jogom van éjjel zongorázással ébren tartani a szomszédomat, ő pedig erre válaszul joggal tart egy vonyító kutyát.*⁵⁰¹

Feinberg az *autonómia* kitüntetett dimenziójára is felhívja a figyelmet: az egyén belülről vezérelt, elvei a sajátjai, nem külső erők kormányozzák vagy kényszerítik.⁵⁰² Előfeltétele más elismert értékeknek, mint *méltóság, önbecsülés és felelősség*. Felfogásában „éppen azon az alapon lehet szabadságnak nevezni, hogy egy meghatározott vágy, illetve lehetőség mindent felülmúló jelentőségét hangsúlyozzuk. Azét ugyanis, hogy mindenki maga dönthesse el, mit kell tennie. E tényleges vagy lehetséges vágyat illetően még a bölcs és jóindulatú külső

⁵⁰⁰ Berlin 1990a, 358. o.

⁵⁰¹ Feinberg 1998, 43. o.

⁵⁰² Uo. 30. o. skk.

irányítás [ti. a paternalizmus] is korlátozás.” Az önirányítás érvényesülése (ami lehet akár saját magunk valaki más, vagy egy szervezet kormányzásának való önkéntes és szándékolt alárendelése) tehát szabadság.⁵⁰³ (Erre később még visszatérek).

7.2 Szempontok egy lehetséges szabadság-tipológiához

Mint láttuk, Berlin megkülönböztette a szabadság *negatív* és *pozitív* fogalmát. Feinberg elkülönítette a *ténylegesen érzett szabadságot* a *feltételezhető vagy rendelkezésre álló mozgáster* értelmében vett szabadságtól. Huoranszki felfogásában is két fő értelemben beszélhetünk az akarat szabadságáról: vonatkozhat egyrészt a *döntés* szabadságára, ekkor a lehetséges cselekedetek közti választás értelmében használjuk, továbbá a *cselekvés* szabadságára, mely arra utal, hogy a cselekvőnek fizikailag és társadalmilag mely cselekvési lehetőségek állnak rendelkezésére. Mindazonáltal a cselekvés szabadsága se nem elégséges, se nem szükséges feltétele a döntés szabadságának, amit egy lekötözött, továbbá egy pisztollyal fenyegetett banki pénztáros példáival igazol. Előbbi esetben nem dönthetett volna úgy, hogy nem adja át a kassza tartalmát (mivel ha akart is volna, nem volt képes beavatkozni), utóbbi esetben azonban választhatta volna a lefegyverzés megkísérlését, ám ezzel valószínűleg a hősi (adott esetben értelmetlen) halált, miközben ennek hiányában jogi vagy erkölcsi értelemben egyáltalán nem mondanánk azt, hogy szabadon adta át a pénzt.⁵⁰⁴ A középkor kapcsán találkoztunk a *közömbösség szabadságával*, szembeállítva azt a teleologikus, *jóra irányuló, vétkezéstől mentes* szabadságformával. Beszéltünk a *fátummal szembeállított* szabad akaratról, *sorsválasztó* szabadságról vagy az *élet kényszerűségeitől való* (gazdasági) szabadságról is, mely igen gyanúsán előfeltétele több formának is. A *politikai szabadság* is mozgásteret és lehetőségeket nyújt a törvények, rendeletek és szokásjog alkotta kereteken belül, ugyanakkor elvontabb szinten jelentkezik, mint a cselekvés szabadsága. (A specifikus tartalmú szabadságokat, mint vélemény-, gondolat-, vallás-, szexuális stb. szabadság illetve jog a politikai szabadság általános kategóriája alá sorolom). Egy politikai/társadalmi törvényt vagy szabályt áthághatunk,⁵⁰⁵ illetve fel is lázadhatunk (még ha nincs is erre vonatkozó pozitív jogunk). A fizika törvényei

⁵⁰³ Feinberg 1998, 31. o.

⁵⁰⁴ Vö. Huoranszki 2001, 285-286. o. A probléma Lactantiusnál is felmerül a pogány isteneknek való áldozás vonatkozásában, ő azonban nem ismeri el a kényszert felmentő körülményként, pontosabban azt, hogy egyáltalán volna kényszer: a halál vállalásával ugyanis mindig ellenállhatunk, vö. Kendeffy 2006, 195-196. o.

⁵⁰⁵ Feinberg a „meg lehet tennie” (jogi szabályozás) és „meg tudja tenni” (szociológiai nézőpont) dimenzióiként vezeti be e distinkciót: pl. New Yorkban tiltják az otthoni pénzben pókerezhést, de a rendőrség színvonalát stb. jellemzi, hogy mégis bárki szabadon megteheti, vö. Feinberg 1999, 33. o.

ellenben – legalábbis evolúciónk és technológiai állapotunk jelen szintjén – kiküszöbölhetetlen végső korlátok (egyelőre pl. csak sci-fi szereplők vagy módosult tudatállapotban levők mehetnek át a falon). Nem úgy a *képzelet szabadságának*, mely szintén nem korlátlan, ugyanis ésszerűen hangzik az, amit már Hume megfogalmazott, hogy még a legkreatívabb fantázialényekben is csak a valaha észlelésünkben adott elemek variációt vagyunk képesek kombinálni egymással.⁵⁰⁶ Láthattuk továbbá, hogy az *autonómia* is sokféle jelentésben fordulhat elő, és hozzákapcsolható, alapvető szabadság az *önkifejezés*, *önmeghatározás* és *önmegvalósítás* pozitív szabadsága. Továbbá nem hagyhatjuk ki az autonómia tökéletes ellentétét, a szabadság teljességgel negatív, mert csak a bármiféle külső korlát hiányaként értett formáját, az *anarchikus* szabadságot sem, ahol az alany egyszerűen azt teheti, amit csak akar. Ez azonban vezérlő elv, szabály vagy törvény híján feloldódik a pillanatnyi szeszélyeknek, random gondolatoknak, legerősebb vágyaknak és impulzusoknak való szolgálai önátadásban, ennyiben inkább önkényt jelent, semmint valódi szabadságot.

A történeti rész és az eddigiek egyik fő tanulsága, hogy a 'szabadság' szót lényegében annyiféle értelemben használhatjuk, ahány mozzanatot csak fontosnak tartunk kiemelni, ráadásul sokszor nem is különböző, hanem egyazon megközelítésmód más dimenziói ugranak elő vagy más kontextusban, más kényszerekkel és korlátozásokkal szembeállítva jelennek meg (gondoljunk csak Feinberg szabatos sémájának három üres helyére). Ily módon minden további nélkül beszélhetünk egy megvilágosodott buddhista mesternek az újjászületések kényszerétől való szabadságáról, egy alkalmazottnak az egész vállalatot érintő döntések terhetől való szabadságáról, egy ügyesen elillanó színésznek a paparazzik zaklatásától való szabadságáról, egy rettentő titok meggyónása után a nyomasztó lelki tehertől való szabadságról, egy rangjáról lemondott személynek a társadalmi státuszával járó kötelezettségektől való szabadságáról vagy egy politikusnak mentelmi joggal való visszaélése révén az igazságszolgáltatástól való szabadságáról stb. De említhető Nietzsche emberen túli emberének egyedi és kivételes szabadsága, az Ágoston által említett „keresésben rejlő első szabadság”, avagy egy vallási szekta káros kötelekeitől és dogmatikájától való megszabadulás. Fontos, külön alfejezetet érdemlő kategória a *keresztény szabadság*, mely mindazonáltal kibővíthető egy általános *vallási vagy spirituális szabadsággá*, és ebben az esetben a fent említett buddhista szabadság (az újjászületések kényszerétől, vagy pl. májja fátylától való szabadság) is belefér, minden más hagyomány speciális spirituális tartalmú szabadságaival egyetemben. Teljes, mindenre kiterjedő szabadság-tipológiát mindazonáltal a dimenziók, hangsúlyozni

⁵⁰⁶ David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*, Nippon Kiadó, Budapest, 1995, 18-19. o.

kívánt minőségek, érdekeltségek és motivációk sokfélesége alapján tézisem szerint nem lehetséges adni. Ugyanakkor bármely formájával vissza lehet élni, és lényegében annyiféle módon értelmezhetjük, amennyit nem szégyellünk.

7.3 A keresztény szabadság

Speciális, a történeti részben már érintett szabadságfajták egyfajta foglalatára. A kifejezés általánosságban a megváltás és megtérés következtében előállt állapotra utal. Különböző állapotait az azokat kormányzó különböző törvényekkel összefüggésben meghatározza Pál:

„A bűntől megszabadulva az igazság szolgái lettetek. Földies gyarlóságok miatt emberi módon szólok. Ahogy tagjaitokat a tisztátalanság és gonoszság szolgálatában a bűnre adtátok, adjátok most tagjaitokat az igazság szolgálatára, a megszentelődésre. Míg ugyanis a bűnnek szolgáltatok, az igazsággal szemben szabadok voltatok. Mi hasznotok volt akkor abból, ami miatt most szégyenkeztek? Hiszen annak vége a halál. Most azonban felszabadultatok a bűn alól, és Isten szolgái lettetek. Gyümölcsötök a megszentelődés, célotok az örök élet. Mert a bűn zsoldja a halál, Isten kegyelmi ajándéka azonban az örök élet Jézus Krisztusban, a mi Urunkban.” (Róm 6,18-23).

Az ember tehát a bűn szolgájaként szabad az igazságosságtól; az igazságosság szolgájaként azonban szabaddá válik a bűntől. Az igazi szabadság a jó megtételére való vagy vétkezési képtelenségként értett szabadság. Utóbbi jellegzetesen a jó angyalok és üdvözültek számára fenntartott (bár Órigenésznél csak Krisztus preegzisztens emberi lelke által megvalósított) szabadság-típus. Ám ne feledkezzünk meg a démonokról sem: Milton Sátánja remekül kifejezi a lázadó, önrányításra igényt tartó szabadságfogalmat, mikor így szól: „Inkább Pokolban úr, mint szolga Égben...”⁵⁰⁷

A *liberum arbitrium* középkori osztályozása szerint a sajátosan jellemző lélektani szabadságot a *libertas a necessitate* névvel jelölték, ezzel szemben a vallási szabadság két típusa a bűntől megszabadító *libertas a peccato* és a *libertas a miseria*, mely a szenvedéstől és a haláltól tesz mentessé. Olykor a fogalmakat szigorúan különválasztották, máskor feloldódtak a *kegyelem általi megszabadulás* egyesített fogalmában.⁵⁰⁸ A bűntől, a kárhozattól és a törvény betűjétől való szabadság mozzanatait érzékelteti a következő két passzus:

⁵⁰⁷ Milton: *Az elveszett paradicsom*, in: *John Milton válogatott költői művei*, Európa Könyvkiadó, 1978, 64. o.

⁵⁰⁸ Gilson 2000, 288. o.

»Bizony, bizony, mondom néktek: Mindenki szolga, aki bűnt követ el. A szolga nem marad ott mindig a házban, a Fiú azonban mindvégig ott marad. Ha tehát a Fiú szabaddá tesz benneteket, akkor valóban szabadok lesztek« (Jn 8,34-36).

„Ha a törvényben kerestek az igazsá válást, elszakadtatok Krisztustól, és elvesztettétek kegyelmét. Mi a hit által a Lélek közreműködésével várjuk a megigazulásból fakadó reményt. Krisztus Jézusban ugyanis nem az számít, hogy valaki körülmetélt vagy körülmetéletlen, hanem csak a hit, amely a szeretetben teljeseedik ki” (Gal 5,4-6).

A törvény alá vetettség, a törvény görcsös, betű szerinti követése és ragaszkodás bizonyos kultikus előírásokhoz (mint a körülmetéléshez) keresztény szemszögből a szolgaság és „kiskorúság” állapota, a „kereszt botrányának” semmibevétele. Ezzel szemben a Krisztusba vetett hit és szeretet (Isten és a felebarát szeretete, szolgálata), mint legfőbb parancs követése szabaddá tesz: „Az Úr ugyanis a lélek: ahol az Úr Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17).

Innen fakad a kálvini aktivizmus is: Krisztus betöltötte a törvényt, a keresztény pedig lévén az Ő tulajdona, aggodalom nélkül járhatja élete útját, hiszen nem teljesítményeink szerint ítéel meg minket. Immáron szeretetből követheti a törvényt, nem félelemből. A törvény ugyanis „nem az igazért van, hanem a törvénytaposókért” (1Tim 1,9). A semleges, *közömbös dolgok* terén pedig teljes a szabadság, ami már Pálnál is tetten érhető például a házasság kérdése kapcsán, a bármiféle törvényi-jogi megkötöttség hiányaként értett választás kontextusában.⁵⁰⁹ A bálványoknak áldozott hús kapcsán pedig megjegyzi, hogy jóllehet egy meghívott keresztény nyugodtan ehetne belőle, mások téves ítéleteivel mégis számolnia kell.⁵¹⁰

Ágoston kezelésmódja itt is paradigmátikus: a pogányokat és zsidókat egyaránt szolgának tekinti. Előbbiek „haszontalan dolgok jeleit” tisztelik (pl. Neptunus szobrában az összes tengereket, mely a jelben továbbra is csak valamely teremtmény imádata), a zsidóké pedig a „gyermekek tanító alatti szolgasága” (mely tanító, még emlékezhetünk, a pálcát sem mellőzi): minden mulandó dolog az egy Istent nyilvánította ki számukra, de a szellemiekre utaló jeleket dolgoknak értették. Ugyanakkor pozitív hozadék, hogy egyesek közülük megerősödtek az egy Isten hitében, így mikor Krisztus eljött, különösen alkalmassá váltak a Szentlélek befogadására. A keresztény szabadság őket, akik hasznos jelek uralma alatt álltak, felszabadította.⁵¹¹

⁵⁰⁹ „Az asszony le van kötve, amíg férje él, de ha férje meghal, felszabadul. Férjhez mehet, akihez akar, de csak az Úrban. Boldogabb azonban, ha úgy marad, ahogy van” (1Kor 7,39-40).

⁵¹⁰ „Ha meghív egy hitetlen, és el akartok menni, egyetek mindenből, amit feltálatnak, és ne csináljatok belőle lelkiismereti kérdést. De ha valaki azt mondja: »ez áldozati hús«, ne egyetek belőle, egyrészt a figyelmeztető, másrészt a lelkiismeret miatt. Nem a ti lelkiismeretetekről beszélek, hanem a figyelmeztetőéről. Miért vessem alá szabadságomat egy másik lelkiismeret ítéletének?” (1Kor 10,27-29). A páli lelkiismeret fogalmának részletes elemzését ld. Kránitz 2008, 144. o. skk. Mester Béla rámutat, hogy az *adiaphora* e keresztény értelme komoly közösségi aspektussal bír. Továbbá míg a keresztény szabadság fogalmát Pál leveleivel kezdődően a mózesi törvények alól való felszabadulás összefüggésében használták, a kora modern vitákban – jórészt átfedésben – a keresztény embernek a *közömbös dolgokra* vonatkozó szabad cselekvésére, vö. Mester 2010, 18. o. skk.

⁵¹¹ Ágoston 2002a, III.5.9-8.12, 160. o. skk.

8. FEJEZET

POLITIKAI SZABADSÁG

Mint láttuk, legalapvetőbb jelentésében a *rabszolgákéval szembeállított jogállást* fejezi ki. Arisztotelésznél *függetlenséget* jelent, egyenlők viszonyrendszerét; a demokraták eszménye.⁵¹² Thomas Hobbes (1588-1679) mutat rá arra markáns módon, hogy politikai és metafizikai szabadság egyáltalán nem feltételezik egymást. Mechanisztikus filozófiájából következően a szabadság definíció szerint *a mozgás külső akadályainak hiánya*,⁵¹³ ezáltal semmiféle transzcendens tartalommal nem bír, és tökéletesen összeegyeztethető egy tisztán determinista rendszerrel: pl. a víz szükségszerűen áramlik végig a csatornán, és ha semmi sem akadályozza a mozgását, akkor definíció szerint szabad. Éppígy az ember is, noha minden cselekedete szigorú oksági láncokra vezethető vissza (vagyis szükségszerű), mégis szabad, amennyiben „akadály nélkül megtehet mindent, amit akar, amire vágyódik, vagy ami után vonzódik”. Hobbes politikai filozófiája ily módon abba a nagy tradícióba illeszkedik, mely a szabadságot a *beavatkozás hiányával* azonosítja.⁵¹⁴ Az akarat sem más, mint a cselekvés előtti törekvések sorában (mely egyfajta deliberációs processzus) az az utoljára felmerülő vágy vagy averzió, amely közvetlenül megelőzi a cselekvést. Metafizikai értelemben vett szabad akarat nem létezik tehát, ellenben politikai tartalmú szabadságról nagyon is beszélhetünk.⁵¹⁵

A következőkben a politikai szabadság néhány alaptípusát tárgyalom.

8.1 A liberális szabadságeszmény

Schneewind fonalát követve a régi típusú, *engedelmességként* értett erkölcsi szemléletből a legtöbb ember számára egy sajátos pozíció is adódott: az, hogy nem csupán Istennek, de más embereknek is engedelmességgel tartozik. Isten mindnyájunk feletti uralmát az értelem, a kinyilatkoztatás és a papság tárja fel. Azonban hiába van az erkölcs a szívünkbe vagy a lelkiismeretbe vésve, legtöbbünknek instrukcióra van szüksége a vonatkozásban, hogy az élet megannyi helyzetében mit helyes tenni. Továbbá az erkölcsi rend megvalósításához szükség

⁵¹² Arisztotelész 1997, 1131a28, 154. o. Arisztotelész rabszolgaságra vonatkozó nézeteire még visszatérek.

⁵¹³ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Magyar Helikon, 1970, II.21, 180. o.

⁵¹⁴ Uo. 181. o. E nagy tradícióba illeszkedett később John Stuart Mill is. A fő ellenfelek a kényszer és az erőszak; Hobbes esetében azonban – részben – még egészen más implikációk adódnak a látszólag közös kiindulópontból.

⁵¹⁵ Hobbes szabadság-felfogásának elemzését ld. Richard Tuck: *Hobbes*, Atlantisz, Budapest, 1993, 67-68. o. Tuck rámutat e felfogás egy igen fontos politikai implikációjára, miszerint – lévén senki nem lehet szabad – „nincs értelme kinyilvánítani, hogy az ember csak egy bizonyosfajta alkotmányos rezsím alatt lehet szabad”.

van jutalmazásra és büntetésre. Az újabb keletű nézet szerint viszont, amely az erkölcsöt *önirányításként* tételezte, *egyenlő képességünk* van az erkölcs követelményeinek azonosítására, és ennek fényében a bármiféle jutalmazástól, büntetéstől független cselekvésre. Ma már magától értetődőnek és adottnak vesszük, hogy az emberek, mint *morális ágensek* egyenlő mértékben *kompetensek*.

„Az önirányításként felfogott erkölcs fogalmi keretet nyújt egy olyan szociális térhez, melyben mindnyájan teljes joggal kívánhatjuk magunk irányítani cselekvéseinket az állam, az egyház, a szomszédok és mindazok beavatkozása nélkül, akik nálunk jobbnak vagy bölcsőbbnek állítják magukat. Az erkölcs régebbi, engedelmességként való felfogása nem járt ezekkel a következményekkel. A korai modern erkölcsfilozófia, melyből az önkormányzasként felfogott erkölcs kiemelkedett, ily módon alapvetően hozzájárult az egyén és társadalom megfelelő viszonyrendszeréről alkotott nyugati liberális vízió felemelkedéséhez. Ez az életforma nem jöhetett volna létre az erkölcsfilozófusok munkája nélkül”.⁵¹⁶

E gondolat mintegy folytatásaként idézhetjük Ernst Cassirer egy szöveghelyét, ahol igen szépen írja le azt a folyamatot, melynek során a felvilágosodás gondolkodói az anyagi és lelki rend után az állam és társadalom rendjét sem fogadják el adott valóságként:

„Az ember ebbe a rendbe is beleszületik, nem ő teremti, és nem ő alakítja, egyszerűen ott találja maga körül, azzal az elvárással és követeléssel együtt, hogy beilleszkedjen ebbe a készen talált formába. Itt is megvannak azonban a passzív elfogadás és engedelmesség határai: mihelyt feltámad az emberben a gondolkodás ereje, feltartóztathatatlanul nekitámad ennek a valóságnak is, ítélőszéke elé citálja, és jogcímeiről, igazságának és érvényességének alapjairól faggatja.”⁵¹⁷

Az önirányítás, szabadság és autonómia fogalmi tehát elválaszthatatlanul összefonódtak a liberális gondolati hagyománnyal, modern értelmükben jelentős mértékben benne és általa kezdtek kikristályosodni. Ezért a politikai liberalizmussal nagyon röviden foglalkoznom kell, különösen, hogy a jelentős komunitárius és konzervatív bírálatok válaszként születtek például a túlzott individualizmus és a vele összefüggő absztrakt emberkép veszélyeire, és felhívják a figyelmet többek között az ember közösségi, kulturális beágyazottságára. (Itt jegyezném meg, hogy amit az egyes szerzők bírálnak – például minden jó meglátása ellenére sajnos ez John Kekesnél is maximálisan tetten érhető⁵¹⁸ – az sokszor a liberalizmus eltorzult változata, vagy egy különféle elemekből önkényesen összeszerkesztett nem létező gondolati rendszer). MacIntyre tézise is érdekes, amely szerint erkölcsi nyelvünk a teljes rendezetlenség

⁵¹⁶ Schneewind 1998, 4-5. o.

⁵¹⁷ Cassirer 2007, 37-38. o.

⁵¹⁸ Vö. John Kekes: *A liberalizmus ellen*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999.

állapotában van: szerinte olyan etikai fogalmakkal operálunk, amelyek eredeti jelentése részben elveszett. „Egy fogalmi rendszer töredékeivel, olyan részelemekkel rendelkezünk, amelyek nélkülözik azokat a kontextusaikat, amelyekből jelentésük származott”.⁵¹⁹ Az „erkölcsi pluralizmust” épp ezért „önelégült fogalomhasználatnak” tartja, mert egymással szemben álló nézőpontok rendezett dialógusát éppúgy jelentheti, ahogy rosszul csoportosított és eredeti kontextusától megfosztott fragmentumok harmóniátlan elegyét is. Az olyan fogalmak, mint az „erény”, „igazságosság”, „irgalmasság”, „kötelesség”, „kell” stb. az idők során nagyon is megváltoztak. E gondolatra Berlin pluralizmusa kapcsán még visszatérek.

Liberalizmusról beszélni a 19. sz. előtt nem teljesen problémamentes: maga a kifejezés a latin *liber* (szabad) szóból ered, az elnevezés pedig szélesebb körben csak egy haladó spanyol polgári párt fellépése után (1810) terjedt el.⁵²⁰ Ugyanakkor maga a liberalizmus, mint politikai és szellemi áramlat, jellegzetes gondolkodási stílus és megközelítésmód gyökereit tekintve a 17. sz.-ban alakult ki. Szorosan összefonódott a modern *természetjogi gondolkodással* és az erre épülő *társadalmi szerződés-elméletekkel*, miszerint a politikai állam eredete, konstituáló mozzanata és legitimációjának forrása egy (eredeti, hipotetikus vagy módszertani) szerződés szabad, független és racionális individuumok között. Adam Smith (1723-1790), aki „az egyenlőség, szabadság és igazságosság liberális tervére” hivatkozott, alapvető szereplő, ám a kifejezés sokáig a *nagylelkűségre és nyitott szellemiségre* utalt. Mai, sokak számára pejoratív értelmét még egyáltalán nem vette fel. A liberális szellemiséghez továbbá hozzátartozik az az erkölcsi imperatívusz, hogy dolgoznunk is kell a liberális alapértékek megvalósításáért.

Eszmetörténeti közhely, hogy A liberalizmus nem létezik. Bizonyos jellegzetességeket azonban minden liberálisnak nevezhető gondolati építmény és szellemi áramlat felmutat. John Gray négy fő mozzanatban próbálta megragadni e nézetek közös magvát, mely elemek ember és társadalom egy sajátosan modern felfogását tükrözik. E felfogás szerint a liberális koncepció *individualista*, mert szerinte a személy erkölcsileg elsőbbséget élvez mindenfajta közösséggel szemben, *egalitárius*, amennyiben minden embernek azonos erkölcsi státuszt biztosít, *univerzalista*, mert az emberi fajt erkölcsi szempontból egységesnek tekinti és végül *meliorista*, vagyis úgy véli, hogy a kritikai ész használatával az összes társadalmi és politikai intézmény jobbítható és tökéletesíthető, egyáltalán maga az emberi élet egyre jobbá tehető.⁵²¹

⁵¹⁹ MacIntyre 1999, 15. o.

⁵²⁰ A tagok először 1812-ben kezdték el használni magukra a „liberális” jelzőt, vö. John Gray: *Liberalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996a, 13. o. és Bayer József: *A politikai gondolkodás története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 183. o.

⁵²¹ Gray 1996a, 14. o. A kötet külön érdekessége, hogy második kiadásának *Poszliberalizmus* c. zárófejezete tartalmazza Gray saját korábbi nézeteinek és általában a liberalizmus egy megfontolandó kritikáját is.

Értékelésében a liberalizmus jellegzetesen a modern kor politikai elmélete: részben mert a reformáció és a vallásháborúk során kialakult világnézeti sokszínűsége született válaszként, részben pedig – jóllehet gyökerei az antikvitáshoz, a szofista filozófiáig nyúlnak vissza – MacIntyre alapján a Felvilágosodás szülötte, lelkesítő tervének („az erkölcs független és racionális igazolása tervének”) egyik változata.⁵²² Ugyanakkor a liberalizmus, és a szerteágazó liberális elméletek közös mozzanatait egyáltalán nem könnyű megragadni. Általában egy bizonyos típusú emberképet kapcsolnak hozzá (pszichológiai hedonizmus, racionalizmus és individualizmus). Továbbá a pluralizmust, a szabadság negatív fogalmát, a személyes autonómia kitüntetett voltát, egyenlőséget, az alapvető és elidegeníthetetlen emberi jogokat, végül a toleranciát és a jog uralmát szokták megnevezni. Az állam demisztifikált instrumentum, ellenőrizhető és leváltható. Mindehhez általában optimista haladás- és az ember alakíthatóságába vetett hit, ezáltal a jövőbe vetett remény is társul. Kapcsolódhat hozzá az elosztó igazságosság követelménye (ld. például Rawls), de a liberális gondolat éppúgy öltheti keresztény politikai elmélet formáját, ahogy lehet nemzeti liberalizmus vagy elágazhat Herbert Spencer szociáldarwinizmusának irányába is. Érdeemes mindehhez hozzátenni, hogy a liberalizmus mint politikai mozgalom első körben nem épített, hanem sokkal inkább eltörölt (ti. a korlátozásokat – gazdasági, vallási korlátok, cenzúra, rendi kötöttségek stb.) és felszabadított. Megjegyzendő az is – és ez a liberális politikának történetileg is az egyik nagy ellentmondása – hogy az ún. 3. és 4. generációs jogok, mint pl. a szociális alapjogok sokáig nem képezték a liberális krédó részét. További probléma a globális exportálhatóság (ezzel későbbi fejezetben foglalkozom). Továbbá értékei körül számos vita létezik: például az egyenlőség mindenképp jelent egyfajta metafizikai értelemben vett egyenlőséget és törvény előtti egyenlőséget, lényegében esélyegyenlőséget is, de állami beavatkozással járó gazdasági egyenlőség-teremtést már korántsem feltétlenül.

Pierre Manent a liberális nézőpont kialakulását egy sajátosan európai, ún. „teologiko-politikai”-nak nevezett problémára adott válaszból eredezteti. Értelmezése szerint a nyugat-római birodalom bukásáig kell visszanyúlnunk, melyet a barbár betöréseket követő „bomlás” és négy politikai modell küzdelmének korszaka követett. Az első az *egyház*; Manent szerint az európai fejlődés csak az általa felvetett problémákra adott válaszok történeteként érthető meg.⁵²³ Két lényegi mozzanata, hogy egyrészt történetileg kénytelen volt társadalmi és politikai funkciókat magához ragadni, másrészt az, amit Manent az egyház inherens „ellentmondásának” hív: vagyis hogy a nem evilági *üdvösség* elérésének kizárólag az *evilági*

⁵²² Uo. 121. o.

⁵²³ Pierre Manent: *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994, 14. o.

egyház az eszköze. Az önmagában közömbös, érdektelen evilág, „a császár világa” ily módon mégis elsőrendű fontossághoz jut, „beleszólási kötelezettséget” ró az egyházra az ezen üdvösség elérését veszélyeztető területeken, vagyis kitüntetetten az uralkodók tetteire, valójában minden emberi cselekedetre vonatkozóan.⁵²⁴ Az egyház tehát „egyszerre hagyja, hogy az emberek maguk szervezzék meg evilági életüket, s erőtlet rájuk egy »teokráciát«”.⁵²⁵ De mivel az egyház nem kívánt kikényszeríteni konkrét politikai berendezkedést, csupán befolyását kívánta kiterjeszteni mindre, „a küzdelmet az egyház teokratikus oldalával szemben az egyháznak az az oldala tette lehetővé s igazolta bizonyos fokig, amely a »császár« birodalmát szabadnak nyilvánította”.

A másik három formációból kettő „természetes politikai eszme”: a *városállam*, amely az emberi együttműködés eszméje; „egy olyan nyilvános tér eszméje, ahol az emberek, a polgárok megfontolják és eldöntik mindazon kérdéseket, amelyek »közös ügyeikkel« állnak kapcsolatban”, egy zárt világ, amely lázad az egyház befolyása ellen, az emberek pedig ragaszkodnak szabadságukhoz, függetlenségükhöz. Hátránya a belharcok sora valamint partikuláris volta. A másik a *birodalom*, amely *egyetemes* eszme: az ismert világ összefogása *egyetlen hatalom* alatt. E két modell harcából végül a kettő között helyet foglaló negyedik került ki győztesen: az *abszolút* vagy *nemzeti monarchia*. Ennek lényege, hogy a király közvetlenül Istentől függ, több idő jut a túlvilági ügyeknek, alapvető beállítódása pedig az *engedelmesség*. Manent elemzésében a monarchia *folymat*: statikus oldala a trón és oltár egysége, dinamikus oldala viszont a királynak az a hajlama, hogy a politikai testet teljességgel függetlennek nyilvánítsa az egyháztól. A történelem során küzdelmük végül oly módon alakul, hogy „a királyság »nemzetté« válik, s e nemzet »képviselői« rákényszerítik a papságra a »polgári alkotmányt«, amely szentesíti az egyház teljes alárendelését a politikai testnek”.⁵²⁶

8.2 Antik szabadság

Az antik szabadságeszményről Constant máig méltán híres írása, *A régiek és a modernek szabadságának összevetése* a legjobb kiindulópont. Constant a francia forradalom tapasztalataiból okulva él e megkülönböztetéssel, megelőlegezve Berlin már említett distinkcióját.

⁵²⁴ A liberalizmus klasszikus korszakában – mint már utaltam rá – a viták egy része épp a körül forog, hogy a *jó* illetve *rossz* tettek között elterülő harmadik szféra, vagyis az egyéni szabadság szférájába tartozó *közömbös* cselekedetek territóriumai vajon meddig terjed.

⁵²⁵ Manent 1994, 15. o.

⁵²⁶ Uo. 18. o.

Célja diszkreditálni Rousseau filozófiáját, melynek egyik lehetséges kifutása Robespierre terrorjában igen hamar manifesztálódott is. Rousseau példaképe az antik erény: a polgárok felosztják egymás között a társadalmi hatalmat, részt vesznek a kollektív döntéshozatalban és feláldozzák egyéni függetlenségüket a politikai jogokért (a „kevesebbet a többért”). Erényük a katonai erény. Számukra ez a szabadság: a *közvetlen politikai részvétel* joga. Ezt azonban bizonyos speciális körülmények tették lehetővé: az ókori köztársaságok kicsik voltak, állandó harcban álltak másokkal (eredendően háborúra rendezkedtek be), és rabszolgák híján „húszezer athéni polgár sem tanácskozhatott volna mindennap a főtéren”.⁵²⁷ Athén esetében mindazonáltal kicsit más volt a helyzet; Constant a kereskedelem ottani virágzásával magyarázza a nagyobb egyéni szabadság meglétét.⁵²⁸

Az antik szabadság Hannah Arendt értelmezésében eleve térhez kötött szabadság: a görög polisz piacteréhez kötött. Az *agóra* jelentette azt a nyilvános és politikai teret, ahol a polisz polgárai mint egyenrangú szabad felek egymással interakcióba léptek. „Szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette”. Ugyanakkor ahhoz, hogy valaki szabad legyen, már más értelemben szabadnak kellett lennie: nem lehetett rabszolga (vagy nő, ill. metoikosz). A szabadság nem az embert mint embert illette meg, hanem a polisz polgárát; ehhez szükséges volt az „élet szükségszerűségeinek kényszerétől” való felszabadulás is, amit a rabszolga-gazdaság segített. A szabad férfiú a háznép és család világából lépett ki e térbe. A szabadság képezte a politikum értelmét: azt, hogy az emberek „szabadságban, erőszak, kényszer és hatalom nélkül érintkezzenek egymással”. A véleménynyilvánítás szabadsága rendkívül fontos elem: „Háború idején parancsoltak és engedelmeskedtek, egyébként minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek”. Arendt számára az ideál mindig is ez maradt: a kezdeményezés, a politikai cselekvés, a közügyekért való lét, akár az élet kockáztatásával. Platón és Arisztotelészt kárhoztatta is azért, amiért kivonultak e térből. Szűk körben tanítottak, a politikai szabadsággal szemben a tudományos vitatkozás

⁵²⁷ Benjamin Constant: *A régiak és a modernek szabadságának összevetése*. In: Benjamin Constant: *A régiak és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, 1997b, 244. o.

⁵²⁸ Érdekes, hogy a kétféle szabadságéleszmény különbözőségének már Hobbes is tudatában van. Az ókori görög és római szabadság „nem az egyén szabadsága, hanem az államé [...] Lucca városának tornyain még ma is olvasható a nagybetűs felírás: LIBERTAS – ebből azonban senki sem következtethet arra, hogy ott az egyénnek nagyobb szabadsága van, vagy hogy az állami szolgálat alól nagyobb mentességet élvez, mint Konstantinápolyban. Mert akár királyságról, akár népi államról van szó, a szabadság egy és ugyanaz”, Hobbes 1970, 184. o. Hobbes szabadság-definíciójából kifolyólag azonban ennek semmiféle jelentősége nincs politikai filozófiája számára, sőt, célja éppenséggel aláásni és hatálytalanítani a republikánus szabadságéleszményt, vö. Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998, 10. o.

szabadságát és a teóriát értékelték fel, elindítva ezzel a polisztól való elfordulás attitűdjét és a politika, a politikai szabadság filozófia általi leértékelését.⁵²⁹

8.3 Modern archetípusok – negatív individuális szabadság I. – Hobbes

Ideje áttérnünk arra az időszakra, melyben mind a liberalizmus szabadságésszménye, mind a személyes autonómia modern fogalmának első formaváltozatai megszülettek. A következőkben ezért a Kantot és Millt megelőző korszakból hozok néhány példát. Ebben az időszakban tézisem szerint három fő szabadság-felfogás kristályosodott ki jól elkülöníthető módon: a *negatív individuális*, a *republikánus közösségi* és a *konzervatív ún. minőségi szabadság*. Nézzük az első típust, melynek a liberalizmushoz való kapcsolata is alapvető.

Legmarkánsabb korai képviselője a már említett Thomas Hobbes, akinek politikai filozófiájára Schneewind szélső pontig vitt grotianizmusként hivatkozik. Ugyanakkor a fő különbség kettejük között, hogy Hobbest eredendően nem a nemzetközi, hanem a polgárháború foglalkoztatta, továbbá semmiféle eredendő szociális ösztönt nem feltételezett a lényegileg önző egyénben. A korporealista Hobbes⁵³⁰ főműve, a *Leviatán* (1651) révén számos követőt, tisztelőt és még több ellenséget szerzett; a mű megítélése ma sem egységes.⁵³¹

Hobbes módszertani kiindulópontja⁵³² a minden felsőbb földi hatóságtól, központi kormányzattól mentes természeti állapot, melyet minden egyes egyén tökéletes szabadságának és

⁵²⁹ Hannah Arendt: *Mi a politika?* In: Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*, Gond-Palatinus, Budapest, 2002, 55-57. ill. 72-74. o.

⁵³⁰ Alaptézise szerint, mint a *De Cive*-ben olvashatjuk: „A filozófia tárgya [...] minden test”, vö. *A filozófia elemei* I., *De corpore*, I.1, in: Boros Gábor (szerk.): *Az ész aranykora*. Z-Press Kiadó Kft, Miskolc, 1997, 59. o., ebbe a kategóriába pedig mind a természeti, mind a társadalmi test (body politic) beletartozik. Utóbbi két része az etika és politika, avagy társadalomfilozófia, uo. 70. o. Mivel Hobbes számára a ‘testetlen szubsztancia’ önellentmondás (‘testetlen test’), filozófiájában csak testek léteznek.

⁵³¹ A standard álláspont szerint a kulcs Hobbes mechanisztikus metafizikája és naturalista pszichológiája, ám például Strauss nagymonográfiájában amellet érvel, hogy ez csupán látszat és félreértés; a kései művek tudományos nyelvezete mögött mindvégig tetten érhető egy részben Arisztotelészre, részben Thuküdidészre (akit Hobbes fordított is, s előszóval látott el) alapozott szenvedélytan, amely mindig is jelen van nála a háttérben, ld. Leo Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Midway reprint, 1984. Máshol úgy jellemzi Hobbest, mint aki a természeti törvény eszméjét úgy őrzi meg, hogy leválasztja azt az ember tökéletesedésének eszméjéről, és hogy hatékony legyen, nem állítja szembe a létező, reális szenvedélyekkel, hanem épp ellenkezőleg, minden szenvedélyek leghatalmasabbikából, a halálfélelemből vezeti le, vö. Strauss 1999, 130-131. o.

⁵³² A hobbesi, mozgástörvényeket központba állító, részben empirikus rezolutív-kompozitív metódusról ld. Gregory Kavka: *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, 1986, 4. o. skk. A monográfia Hobbes rendszerének talán legteljesebb bemutatása és újra- illetve továbbgondolása. Orthmayr Imrét illeti a köszönet, amiért felhívta a figyelmet e könyvre.

egyenlőségének állapotaként jellemez.⁵³³ Alapvetése a *természeti ember* motivációs pszichológiája, mely politikai elméletének deskriptív oldalát jelenti. E szerint minden szenvedélyünk visszavezethető két alaptörekvésre, a *vágyra* (*étvágyra*) illetve *ellenszenvre*. „Bármilyen legyen is vonzalmunk vagy vágyunk tárgya, azt a magunk részéről *jónak* nevezzük, gyűlöletünk és ellenszenvünk tárgyát *rossznak*”.⁵³⁴ A természet értékneutrális, minket pedig vágyaink és averzióink hajtanak. A vágy azonban nem csupán pillanatnyi jókra vonatkozik, hanem sokkal több ennél: „a jövőbeli vágyakhoz vezető út biztosítása”. Az állat leginkább csak reagál, a gyermek az észlelt tárgyat akarja; a felnőtt ember azonban abszolút uralmat kíván minden dolgok felett. A mindent a hatalom terminusaiba átfordító Hobbes⁵³⁵ számára „az egész emberiség általános törekvése ... az újabb és újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágy”.⁵³⁶ Hobbes az embert olyan individuális lénynek tekinti, aki kizárólag saját egzisztenciájának fenntartására és a javak (beleértve a vagyont, mások leigázását és a hírnevet) lehető legnagyobb tömegének birtoklására törekszik. A javak szükségessége és saját vágyvezérelt, önző természete jóvoltából⁵³⁷ épp ezért a híres *bellum omnium contra omnes* („mindenki harca mindenki ellen”) állapota áll elő. Az egyenlőség ugyanis nem csak azt jelenti Hobbes számára, hogy az egyén eredendően hasonló képességű, mint bárki más, bármely hiányosságát pedig kompenzálhatja egy másik minőséggel (pl. testi gyengeségét ravaszsággal) vagy összefogással, továbbá hogy hasonló módon mindent akarunk, hanem hogy egyenlő fenyegetést jelentünk egymás számára, alvás közben mindnyájan egyformán sebezhetőek vagyunk, a haláltól mind egyformán rettegünk és mindenekelőtt egyenlő módon meg is ölhetjük a másikat.

A hadiállapot további oka annak egy következménye, hogy e nyers individualizmus és önérvényesítés állapotában, mint már utaltam rá, önmagában semmi sem jó vagy rossz. E szavaknak ugyanis csupán saját viszonylatunkból van bármilyen jelentése: „olyan nevek, amelyek vonzalmainkat és ellenszenveinket jelölik meg, ezek pedig az emberek különböző vérmérsékletének, szokásainak és elveinek megfelelően különböznek egymástól.”⁵³⁸ Ebből következően a természeti állapotot a *magánítéletek és -vélemények anarchiája* jellemzi, amely további háborúskodás forrása. Nem létezik sem *végső cél*, sem *legnagyobb jó* (*summum bonum*). Az

⁵³³ Azon állapotról van szó, amely akkor állna elő, ha hirtelen minden társadalmi és politikai kötelék eltűnne az individuumok között. (Ugyanakkor úgy beszél, mintha itt-ott létezne ma is: ilyen kormány nélküli állapot uralkodik pl. Amerikában bizonyos vademberek között, vö. Hobbes 1970, I.13, 109. o.)

⁵³⁴ Hobbes 1970, I.6, 46. o.

⁵³⁵ Vö. I.10, 75. o.

⁵³⁶ Uo. I.11, 85.

⁵³⁷ Hobbes embere eredendően egoisztikus, mindazonáltal Kavka meggyőzően érvel amellett, hogy a klasszikus interpretációkkal szemben Hobbes nem egy merev pszichológiai egoizmus pozícióját képviselte, hanem ún. „predomináns egoizmust”; e szerint önző motívumaink nem *kizárólagosan* uralkodnak, hanem *tendenciaszinten* megelőzik a nem önző, avagy altruista motívumokat, vö. Kavka 1986, különösen 44. és 64. o. skk.

⁵³⁸ Hobbes 1970, I.15, 136. o.

élet ugyanis egy dinamikus folyamat: ahol megállunk, ahol már nincsenek további vágyaink, az a *halál*, amely viszont – itt egy érdekes aszimmetria – nem más, mint a *végső rossz* (*summum malum*). Különösen, ami a másoktól elszenvedett, *erőszakos halált* illeti. Az ettől való félelem Hobbes kulcsmozzanata, a legerősebb szenvedély, amely mindenek legfőbb mozgatója.⁵³⁹ Alapjában véve az embernek nincs semmiféle magasabb rendű „racionális énje”, „homo noumenonja”, amelyhez fel lehetne (kellene) emelkednie és amelynek révén uralkodhatna vágyain: az ember maga ez a bonyolult, vágyak vezérelte ösztöngépezet.

Kavka 6 fő mozzanatot azonosít a természeti állapot hobbesi leírásában: ezek az egoizmus, halálfélelem, dicsvágy, előrettekintés, konfliktusban álló vágyak és nyers egyenlőség.⁵⁴⁰ Mások megtámadásának pedig négy oka áll elő: a hódítás élvezete, versengés, inzultusra történő válasz és megelőző védelem (akár kisebb önvédelmi csoportok összeállásával, melyek később védegyletekké és végül társadalomszerveződéshez vezethetnének el; mindazonáltal ez nem Hobbes, hanem Nozick útja Locke alapján, ld. később); továbbá a háborús aktivitás és stratégia szempontjából léteznek „dominátorok” és „mérészeltek”.⁵⁴¹ Olyan sincs tehát, hogy tulajdon: az az emberé, *amit meg tud szerezni*, és addig az övé, *amíg meg tudja tartani*. Jóllehet a behódolás is rendelkezésre álló lehetőség, a legracionálisabb stratégia a *megelőzés*: „vagyis az a törekvés, hogy erővel vagy csellel mindenkit leigázzon, akit csak tud, míg aztán már nem lát maga körül oly nagy hatalmat, amely fenyegethetné”.⁵⁴² Ezáltal pedig végképp egyetemes háborúhoz és nyomorúsághoz jutunk, ahol „ember embernek farkasa”. A racionálisan előrettekintő, ám túlnyomóan önző egyének zéró summájú játszmában küzdenek meg egymással a szűkösebb javakért és a mind nagyobb hatalomért, az élet pedig nem csupán kölcsönös bizalmatlanságban és szüntelen félelemben telik, de Hobbes híres jellemzésében „magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid”.⁵⁴³

A halálfélelem mindent domináló mozzanata és korolláriuma, az önfenntartás- és biztonságvágy, továbbá (ezek szolgálatában, mintegy eszközként) racionális fakultásunk arra ösztönöznek, hogy hagyjuk el e kiszámíthatatlan, zord és veszélyes állapotot a társadalmi létért.

⁵³⁹ Hobbes szerette felemlíteni, hogy édesanyja akkor kezdett vajúdni, mikor híret vette, hogy közeledik a spanyol armada; „úgyhogy a félelem és én ikertestvérekként születtünk” (Tuck 1993, 14. o.) A vallási viszály által megosztott, polgárháborúk által bomlasztott politikai közösség tapasztalata is eleven élmény volt a számára, sőt egész életét végigkísérte a fenyegetettség érzése és a börtön vagy száműzetés lehetősége.

⁵⁴⁰ Kavka 1986, 33-34. o. Ehhez hozzávehetjük az eltérő ítéletek anarchiáját is. Maga Hobbes egy helyütt a viszály három fő okát nevezi meg: ezek a versengés, bizalmatlanság és dicsvágy, vö. Hobbes 1970, I.13, 108. o.

⁵⁴¹ Kavka 1986, uo. 96-100. o.

⁵⁴² Hobbes 1970, 107. o.

⁵⁴³ Hobbes 1970, I.13, 109. o. Hobbes alapszituációját játékelméleti szempontból klasszikusan a fogolydilemmával szokás jellemezni, vö. Kavka 1986, 109. o. skk., számos későbbi fejezetben is módosítva a modellt, továbbá klasszikus mű David P. Gauthier könyve, a *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, 1969, vagy Jean Hampton: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1986.

Ám mivel nem létezik objektív morál, a politikai rend alapja nem lehet sem valamely objektív erkölcsi világrend visszatükröződése, sem már eleve létező metapolitikai elvek adaptálása.

„Ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, ahol nincs törvény, ott igazságtalanság sem létezik” – szól egyik híres megállapítása.⁵⁴⁴ A természeti állapotban csupán a szubjektív magánítéletek anarchiája létezik, és az egyének nem formálnak semmilyen valódi közösséget; erre pedig még egy Montaigne típusú tradicionális, szokáson alapuló etika sem épülhet rá. Egyetlen jog uralkodik, a *természetjog*: ez pedig nem erkölcsi tartalmú, hanem egyszerűen „mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következésképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart”.⁵⁴⁵ Vagyis semmi sem igazságtalan, amit az ember életének védelmében tesz: a háború minden eszköze megengedett. Ebből pedig levezethető kötelesség-párja, a természeti törvény, mely „olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy olyasmit tegyünk, ami életünket kiolthatja, vagy ami a megoltalmazására szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá, hogy elmulasszunk valamit, amivel véleményünk szerint életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk”.⁵⁴⁶ Mindenestre számos további előírás következik ebből, melyek betartása kiutat kínál azáltal, hogy az önfenntartás eszközéül a *békét* írják elő. A természeti állapot „pokla” a társadalmi létet és kormányzatot konstituáló szerződés révén hagyható el.⁵⁴⁷ A kötelességeket és engedelmeskedést létrehozó szerződéssel kölcsönösen korlátozzuk vágyainkat, és feladjuk a privát ítélkezésre vonatkozó egyéni jogainkat. A szerződés egy mesterséges személyt konstituál, az abszolút szuverént, akit a szerződés *korlátlan hatalommal* ruház fel,⁵⁴⁸ mely Hobbes felfogásában az egyetlen garancia arra, hogy a szerződők valóban be is fogják tartani a megállapodásban foglaltakat (mert korlátlan hatalma révén mindenkit kényszeríteni fog, hogy be is tartsa). A szerződők valamennyien átruházzák jogait (egy kivétellel, ld. később) egy személyre vagy gyülekezetre. S e jogfeladási aktus révén meg is

⁵⁴⁴ Hobbes 1970, I.13, 110. o.

⁵⁴⁵ Uo. I.14, 111. o.

⁵⁴⁶ Uo. Mind a 19 természettörvény rövid, rendszerezett listáját megtaláljuk Kavkánál (1986), 343. o.

⁵⁴⁷ „Erkölcson nem a tisztes viselkedést értem ..., hanem azokat a tulajdonságokat, amelyek az emberiség békés együttélését és egyetértését érintik”, Hobbes 1970, 85. o. Az erkölcsöt Hobbes tehát a hosszú távú, racionális önérdelkekre alapozza, ugyanakkor mindezt szenvedélyvezérelt alapon, elsődlegesen a bizonytalanságtól és az erőszakos haláltól való félelem által motiválva.

⁵⁴⁸ „A legnagyobb emberi hatalom az emberek sokaságának együttes hatalma, amit közmegegyezéssel egy természetes vagy jogi személyben egyesítenek, s ez aztán mindazoknak hatalmával rendelkezik, akik az akaratától függenek” (Hobbes 1970, 75. o.). Mint Leo Strauss megjegyzi, „Hobbes egész filozófiáját a hatalomról szóló első filozófiának nevezhetjük”. A *hatalom* fogalma kétértelmű: egyszerre jelent *fizikai* és *jogi* hatalmat, és csak akkor garantálható az igazságos társadalmi rend megvalósítása, ha e kettő lényegileg összetartozik. (Strauss 1999, 138. o.). Aki pedig a szerződés megkötése után nem veti alá magát a többiek határozatának, az megmarad hadiállapotban, és jogtalanság elkövetése nélkül megölhető.

születik a gigantikus, apró emberalakokból (akik az állam „alkotói és anyagai”) összeálló emberóriás a könyv eredeti borítójáról (az emberi művészet és intelligencia produktuma, egy gigantikus gépezet a kormányzottak védelmének funkciójával):

„Az ennek megtörténtével egyetlen személlyé egyesült sokaságot ÁLLAMNAK, latinul CIVITASNAK nevezük. És így születik meg a nagy LEVIATÁN, vagy hogy tiszteletteljesebben fejezzem ki magamat, az a halandó isten, amelynek – a halhatatlan isten fennhatósága alatt – békénket és oltalmunkat köszönhetjük”.⁵⁴⁹

Európa teologiko-politikai problémájára Hobbes markáns választ ad: egy politikai közösségben két szuverénnek nincs helye. „Ha ugyanis az egyházi hatalom magának követeli azt a jogot, hogy kinyilvánítsa, mi a bűn, ezzel magának követeli azt a jogot, hogy kinyilvánítsa, mi a törvény – hisz a bűn nem egyéb, mint törvénszegés”.⁵⁵⁰ Az államban ezért egyféle, a szuverén által meghatározott vallásnak („egyöntetűségnek”) kell uralkodnia; Hobbes célja, hogy „a lelkiismeretre hivatkozó hitviták gerjesztette polgárháborút egyszer és mindenkorra kizárja az államéletből”.⁵⁵¹ Egy politikai testben csak *egy* hatalmi centrum létezhet, mely teljességgel szuverén módon dönt minden kinevezésről, magánszervezetről, tudatformáló intézményről stb. Nem érheti be a korlátlannál kisebb hatalommal, de nem is oszthatja meg azt.⁵⁵²

Hobbesnál, mint láttuk, nem létezik metafizikai szabadság, a szuverén pedig korlátlan hatalommal bír. Miért fontos Hobbes mégis a modern személyes autonómia szempontjából? Hiszen „Hobbes elméletének egésze a természeti állapoton kívül igen kevés teret ad bárkinek az erkölcsi önrányításra. Azok, akik megértik a tanítását, talán önkormányzóak abban az értelemben, hogy úgy döntenek, a szuverén uralma alatt maradnak. Ám ezen túl egy stabil társadalomban senki sem önrányító, leszámítva azon területeket, ahol az uralkodó törvénye hallgat.”⁵⁵³ Ám épp ez a lényeg, sőt, éppenséggel a klasszikus liberális szabadságfogalom:

⁵⁴⁹ Hobbes 1970, II.17, 149. o. Az állam eredete lehet hódítás vagy institúció; itt értelemszerűen az utóbbi esetről van szó. Az önrányításra vonatkozó jogoknak a szuverénre való átruházásával egy mindenként mindenkivel összekapcsoló kétoldali szerződésrendszer révén megszületik a politikai test, majd második körben többségi elvvel megválasztják a konkrét szuverént, vö. Kavka 1986, 180-181. o. J. W. Gough Gierke nyomán mindazonáltal jelzi, létezik olyan értelmezés, amely nem két fokozatot, hanem két szerződést azonosít, vö. J. W. Gough: *The Social Contract*. Clarendon Press, Oxford, 1963, 109. o. Az első verzió hübb képet fest. Ennél sokkal fontosabb arra rámutatni, hogy míg Rawls vagy Gauthier kortárs szerződéselméletei a társadalmi igazságosság elvét vezetik le e hipotetikus szerződésből, addig Hobbes kizárólag az engedelmeskedés keretfeltételét alapozza meg általa. Továbbá, mint már utaltam is rá, a szerződés nem egy már fennálló közösségen belül megy végbe, mert csupán a szerződés révén jön létre bármi olyasmi, mint nép. A szerződés előtt az egyének csupán egyfajta „aggregátumot” alkotnak.

⁵⁵⁰ Hobbes 1970, II.29, 278. o.

⁵⁵¹ Ludassy Mária: *Hobbes: Leviatán – természetünk mesterséges szörnyszülöttje*, in: Ludassy Mária: *Elhiszem, mert ésszerű*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 19. o. Hobbes nézete radikális eraszianizmusában gyökerezik, vagyis abban az alapvetésében, hogy a *közömbös dolgok* szférája *teljesen* alárendelt legyen a világi hatalomnak.

⁵⁵² „Mert mi mást jelent az államhatalmat megosztani, mint az államot felbomlasztani? Hisz a megosztott hatalmak kölcsönösen elpusztítják egymást”, Hobbes 1970, II.29, 276. o.

⁵⁵³ Schneewind 1998, 94-95. o., Hobbes 1970, II.21, 182 és 188. o.

„Az alattvalók minden, törvény által nem szabályozott dologban mindazt szabadon megtehetik, amit értelmük sugalmazása alapján önmaguk számára a legelőnyösebbnek tartanak”.⁵⁵⁴

Mint Ludassy Mária fogalmaz, „az államhatalom épp »értékmentes« érdekkalkulációi alapján nem kívánja – mert nem tartja szükségesnek, hasznosnak – az »erkölcsök kikényszerítését« ... bízhatunk a *Leviatán* logikájában, mely ha nem is morális, de prudenciális megfontolásokból elveti a túlszabályozás gyakorlatát ... bár sokmindent megtehetne – hisz hatalmának nincs erkölcsi-természetjogi korlátja –, sok mindent nem tesz meg, mert sem maga, sem alattvalói számára nem tartja kötelezőnek erkölcsi előírások erőltetését. ... Ennyiben a politikai-jogi szféra »demoralizálása« hozzájárult a személyes szabadságjogok kereteinek kialakításához – még abban a politikafilozófiai alaplumban is, mely olyan keveset szól az egyén szabadságáról és olyan sokat a politika államhatalmáról”.⁵⁵⁵ A rousseau-i gondolatrendőrség ötlete Hobbestól teljesen idegen, továbbá helyet kap a jogbiztonság is: *nincs visszaható hatály*. A szuverén által meghatározott államvallás is csakis a praxis terén jelent komformizmust, a *hit* szférája teljességgel szabad marad. Mind-mind olyan témák, melyek a liberalizmus témakörét érintik, és a modern értelemben vett autonómia csíráit jelentik.⁵⁵⁶

Carl Schmitt azonban épp ebben látja a *Leviatán* veszét. A *Leviatán*, mint bibliai démon szimbolikájának izgalmas összefüggéseiről és e provokatív kép politikai erejéről írt remek könyvének (melynek értékét még a minduntalan felbukkanó, kötelező és felesleges antisze-mita fejtegetések is csak csekély mértékben gyengítik) tézise szerint a vallás és politika egységét megtestesítő „roppant bálna” oldalán a privát szféra e magánszabadságai végzetes repedést hoztak létre. Spinoza, aki elsőként ismerte fel a gondolat lényegét, kultusz és belső

⁵⁵⁴ Hobbes 1970, 182. o. „Ezek közé tartozik például az adásvétel vagy egyéb egymás közti megállapodás szabadsága, a lakhely, a táplálkozási mód, a foglalkozás, a gyerekek megfelelő neveltetése megválasztásának szabadsága és más hasonlók”.

⁵⁵⁵ Ludassy Mária: „*Előbb szabály, aztán morál*”, in: „Sem vele, sem nélküle”, T-Twins Kiadó, Lukács-Archívum, 1996, 17-18.

⁵⁵⁶ További liberális elemek a szuverén fogalmában benne rejlő *képviselő*, az *engedelmesség* liberális felfogása, a civil társadalom és az állam szétválasztásának mintája. „Hobbes azért nevezhető a liberalizmus megalapítójának, mert ő dolgozta ki a törvény liberális értelmezését: pusztán emberi eszköz, amely szigorúan külsődleges mindenkihez képest; nem formálja át, nem alakítja az egyéni atomokat, csak arra szorítkozik, hogy békés együttélésüket biztosítsa”. Hobbes öröksége az az erkölcsi és politikai nyelv, melyben a *jó* helyét a *jog* veszi át, hiszen az abszolút szuverenitás alapja az *egyén joga*, melynek forrása az önvédelem, a halál elkerülésének vágya: „Az embereknek nem a javak vagy a jó után kell igazodniuk, hanem azon jog szerint, amely a rossz elkerülésének szükségéből ered”. Továbbá Hobbes megalkotja a demokrácia eszméjét is, hiszen kidolgozza a minden egyes egyén beleegyezésén nyugvó szuverenitás elméletét, vö. Manent 1994, 39-40. és 47. o. Ugyanakkor a „mindenki” és a „szuverén” akarata nem azonos. Manent megjegyzi, hogy miközben ez a gondolat egy demokrácián nevelkedett ember számára abszurd lehet, mégis rámutathat a demokrácia problémáira. Elegendő csak Karl Jaspersre utalnunk, aki modern demokráciánk egyik fő jellemzőjét a demokráciát látszattá silányító, a népet megvető, mégis annak nevében kormányzó zárt elitben látja. Mint fogalmaz, „Négyévenként az járja, a nép választott, a nép mehet” (idézi Bayer 2003, 363. o.).

meggyőződés ellenpárját, kifordította a Leviatánt és a belső meggyőződést tette meg alapnak. Más zsidó filozófusok pedig hasadékká szélesítették a sebet azáltal, hogy tönkretették és összezagyválták az államműködést, ideológiát és szabadságot. Végül elkezdtek feldarabolni az életerőtől duzzadó Leviatán húsát, és a régi-új ellenségek, az egyház és más érdekcsoportok nem-politikainak álcázott „indirekt” erői (kereskedelmi szövetségek, társadalmi szervezetek és torzult modern politikai pártok, „a társadalom erői”) „megölték és kiherélték” az „óriáscetet”.⁵⁵⁷

A liberális tradíció által örömmel üdvözölt negatív szabadság és körülhatárolt individuális magánszféra (még ha mégoly kicsiny is) Schmitt számára tehát végzetes hiba: „Noha Hobbes a szekuláris és spirituális hatalom természetes egységét védelmezte, épp az ellenkezőjének nyitott ki egy kaput, mert a magánhit vallási elkülönítése által az indirekt erők minden eddiginél veszélyesebb fajtáinak és formáinak engedett szabad utat”.⁵⁵⁸ Politikafilozófiai fogalmi szembementek kora Angliájának politikai realitásával, spirituális fegyverei, melyeket forgatott, nem szolgálták ügyét. Ugyanakkor Schmitt végső értékelésében mindenképp egyedülálló politikai tanító marad, egy méltatlanul félreértett, magányos újító.

Strauss fogalmazza meg a legkifejezőbben, miért tekinthető Hobbes a liberalizmus megalapítójának: „Mivel a jog és nem a kötelesség az alapvető és abszolút erkölcsi tény, a civil társadalom funkcióját és korlátait az ember természetes joga és nem a természetes kötelessége alapján kell meghatározni. Az államnak nem az a funkciója, hogy erényes életet teremtsen vagy tartson fenn, hanem az, hogy minden egyes ember természetes jogát oltalmazza. És az állam hatalmának abszolút korlátja ebben a természetes jogban és nem valamilyen más erkölcsi tényben van. *Ha a liberalizmus az a politikai doktrína, amely az ember kötelességektől megkülönböztetett jogait tekinti politikai ténynek, és amely az állam funkcióját ezen jogok védelmével és oltalmával azonosítja, akkor azt kell mondanunk, hogy Hobbes a liberalizmus megalapítója*”.⁵⁵⁹ E ponton megválaszolható az a kérdés is, hogy Hobbes miért abszolutista:⁵⁶⁰ azért, „mert szigorúan individualista”.⁵⁶¹ Engedelmességre az

⁵⁵⁷ Carl Schmitt: *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes – Meaning and Failure of a Political Symbol*, Greenwood Press, 1996, 82. o. Értékelésében a Hobbes által megjelenített isten, ember, állat és gép egységéből álló kép a leghatalmasabb totalitás, amit emberi lény csak felfoghat, ám a technikai totalitás és technokrácia korában már nem bírhat az eredeti erővel, maximum elavult kuriózzummá válhat egy állatkerben. Anglia pedig valójában sosem alkalmazta az állami abszolutizmus eszközeit és formáit, pont ellentétes utat járt be, mint amit Hobbes kidolgozott. Az eredetileg életerőt és politikai egységet kifejező leviatán eszmetörténetileg szörnnyeteggé és a horror szimbólumává lett; a totalitárius állam rémképévé.

⁵⁵⁸ Uo. 83. o.

⁵⁵⁹ Strauss 1999, 131. o., a kiemelés tőlem.

⁵⁶⁰ Itt érdemes megemlíteni, hogy Anthony Quinton Hobbes konzervatív gondolkodóként történő értelmezését elutasítja: ugyanis nem organicista, gondolkodása történetietlen (társadalomfilozófiája egy racionális „geometriai” dedukció), jogfelfogása voluntarista (a jog a szuverén akarata), a szokások, tradíciók „szentségével” pedig

egyént csak egy másik, külsődleges akarat kényszerítheti, aki bír az ehhez megfelelő erővel és joggal. Szépen példázza ezt, hogy szemben az arisztotelészi tradícióval, Hobbes szerint „az embereknek az együttélés nem örömet, hanem ellenkezőleg sok kellemetlenséget okoz, hacsak nincs egy olyan hatalom, amely mindannyiukat képes megfélemlíteni”.⁵⁶² Valóban társas lényé csak a korlátlan államhatalom tehet minket.⁵⁶³

A Leviatán addig áll fenn logikailag, amíg képes megőrizni a békét, garantálni a biztonságot és prosperálást, mely a szerződés tulajdonképpeni célja. Azt a lehetőséget Hobbes alaposan körülbástyázza, hogy a szuverén eltávolítható, megölhető vagy egyáltalán kritizálható volna. Ugyanakkor az engedelmeskedés csak a kielégítően működő államokban köt, az elnyomó vagy gyenge formációk veszélyeztetik az egyén egzisztenciáját és ezáltal a szerződés eredeti okát. Schmitt Hobbes államelméletének központi fogalmaként a *védelem-engedelmeskedés elvet* azonosítja (és veszi át), melynek lényege, hogy mindaddig engedelmeskedni kell az államnak, ameddig védelmet biztosít, ám ha a védelem megszűnik, az engedelmeskedés is alapját veszti, és visszaáll a természeti állapot. A Leviatán szimbólumpárja azonban Behemót, „a vallási fanatizmus és szektarianizmus által teremtett anarchia, ami elpusztította az angol nemzetközösséget a Puritán Forradalom idején [...] a kvintesszenciális természeti állapot maga ... nem más, mint a polgárháború, melyet mindössze az állam, avagy Leviatán mindent átívelő ereje képes csak megfékezni”.⁵⁶⁴ Épp ezért a szuverén hatalmi egység és a politikai test szétesését mindenáron meg kell akadályozni. Hobbes egy igen haladó gondolata is ezt célozza azáltal, hogy a lázadás (például egy éhséglázadás) elkerülése érdekében alapvetőnek tartja egy létminimum garantálását mindenki számára.⁵⁶⁵ A káosz, lázadás, polgárháború mindennél rosszabb alternatíva; épp ezért még *a legnagyobb zsarnokság is jobb az anarchiánál*.⁵⁶⁶ (Adott esetben pedig arra, hogy a szuverén nem él vissza hatalmával, valójában sosincs több garanciánk, mint hogy remélhetjük: *fogalmának megfelelően fog eljárni*).

nemigen törődött, vö. Anthony Quinton: *A tökéletlenség politikája*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995. Totalitárius gondolkodóként történő értelmezése pedig egyértelműen modern visszavetítés és a kontextus félreértése.

⁵⁶¹ Manent 1994, 42. o.

⁵⁶² Hobbes 1970, I.13, 107. o. A félelem általi uralkodás gondolata Lactantiustól sem idegen, Isten haragjának kontextusában: „Ez az ország, mármint a földi birodalom felbomlik, ha a félelem nem tartja fenn. Vond meg a királytól a haragot, nemcsak hogy nem engedelmeskedik majd neki senki, de még le is taszítják hatalma csúcsáról”, vö. Lactantius 1985a, 152. o.

⁵⁶³ Az abszolút szuverenitás mindazonáltal sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele a polgárháború elkerülésének (ha gyülekezet, kettészakadhat, ha pedig egyetlen személy, pl. az örökösödés körül vitája támadhat hivatalnokaival), vö. Kavka 1986, 167. o. Az USA létező és alapvetően stabilnak tekinthető példa a fékek és ellensúlyok alkotmányosan rögzített, korlátozott hatalmakra épülő rendszerére.

⁵⁶⁴ Schmitt 1996, 21. o.

⁵⁶⁵ Vö. Hobbes 1970, 292. o.

⁵⁶⁶ *A tökéletes zsarnokság paradoxonáról* (miszerint a zsarnok mindenki által gyűlölt, és rendszerét kizárólag a félelem tartja fenn) ld. Kavka 1986, 256. o. skk. A konklúzió, hogy egy kölcsönös elvárások hálóján alapuló

A természettörvény státuszáról mindazonáltal komoly vita folyik. Leo Strauss számára egyértelmű, hogy Hobbes rendszerében az önfenntartás elidegeníthetetlen joga alapvető és teljes, a kötelesség ellenben származtatott és csak addig él, ameddig összhangban van eredeti önfenntartásra vonatkozó természetjogunkkal.⁵⁶⁷ Ezzel szemben áll az ún. Taylor-Warrender tézis, mely szerint Hobbes elméletében azért kötnek a természet törvényei, mert Isten parancsolatai.⁵⁶⁸ (Taylor még deontologikus tant is próbált faragni belőle, amely Kantéval állítható párhuzamba az erkölcsi törvény imperatívusz-jellege folytán). Azonban maga Hobbes úgy hivatkozik rájuk több helyen, mint a helyes értelem diktátumaira, melyek sokkal inkább a racionális okosság szabályai, semmint törvények.⁵⁶⁹ Schneewind ugyanakkor rámutat, hogy Hobbes a voluntarista hagyomány követője, és megengedi annak lehetőségét is, hogy nem ateista volt, hanem egy igencsak sajátos hívő. Hobbes rendszerében minden legitim hatalom forrása az akarat, a szuverén egyéni akaratok felett uralkodó Isten pedig maga is szuverén Úr.⁵⁷⁰ Ugyanakkor teológiai jellegű fejtegetéseinek mögöttes motivációját és olykor komolyan vehetőségét igen nehéz megítélni.⁵⁷¹ A „halandó isten”, aki élet és halál, jó és rossz teljhatalmú ura, sőt, arról is dönt, hogy mit kell hinni a halhatatlan Istenről, Schneewind megfogalmazásában „a voluntaristák istenségének ember-alkotta verziója”.⁵⁷²

Tallár Ferenc ezzel kapcsolatban egy fontos dologra hívja fel a figyelmet. Mivel a személyes vágyainktól független önmagában vett jó lehetősége Hobbes rendszerében kizárt, elesik az autonóm akarat lehetősége, amely saját szubjektív törekvéseivel és céljaival

rendszer mindenképp instabil. A másik érdekes mozzanat az ún. *forradalom paradoxona*: ez egy olyan helyzetre referál, ahol jóllehet kollektív társadalmi erő rendelkezése állna egy zsarnok elűzéséhez (mely üdvösebb is volna a jelen állapotnál), ám az egyéni részvétel igen kockázatos (üdvösebb learatni egy az alany nélkül végrehajtott felkelés gyümölcseit), ezért „racionális egyén nem vesz részt benne, és racionális polgárok tömeglázadása nem fog bekövetkezni egy mégoly zsarnoki, elnyomó vagy kizsákmányoló rezsim ellen sem”, vö. 267. o. skk.

⁵⁶⁷ Strauss 1999, 131. o.

⁵⁶⁸ A. E. Taylor: *The Ethical Doctrine of Hobbes*, in: Keith Brown (ed.): *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, 35–55. és Howard Warrender: *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1957.

⁵⁶⁹ Az értelem e parancsai „csak végkövetkeztetések vagy tantételek arra vonatkozóan, mi az, ami az emberi élet fenntartását és védelmét szolgálja” (ugyanakkor Isten parancsaiként mégiscsak törvénynek nevezhetők), vö. Hobbes 1970, I.15, 137. o. és Kavka 1986, 361. o. Kavka szerint az erkölcs Hobbes számára nem csupán instrumentum, valamiféle érvényessége már a természeti állapotban is van. A Taylor-Warrender tézist azonban elveti. Hobbes rendszere az ő felfogásában *szabály-egoizmuson* alapul, vagyis azon, hogy bizonyos általános viselkedési szabályok készletét (a természet törvényeit) követve mindig a legjobb kimenetelhez jutunk (359. o.).

⁵⁷⁰ Isten joga az emberek feletti uralomra nem teremtő vagy könyörületes mivoltából fakad, hanem mindenható voltából következik, „ellenállhatatlan hatalma” a kulcs, vö. Hobbes 1970, II.31, 302. o.

⁵⁷¹ A *Leviatán* kevésbé ismert III. és IV: könyve izgalmas és eredeti teológiai levezetéseket tartalmaz pl. a csodákról, a mártíriumról vagy a testi feltámadásról egy teljességgel materialista fogalmi keretben, melynek számos eleme feltehetően saját kálvinizmusában is gyökerezik. Rengeteg bibliai idézete és témája azonban szolgálhatja ateizmusa elleplezését is (David Gauthier „gyakorlati ateistának” nevezi, ami azt jelenti, hogy ha Isten létezik is, annak a jónan emberi viselkedésre nézve nincs semmilyen gyakorlati következménye), továbbá egyes elemek célja – például amely az egyetemes és világi hatalmi igényekkel fellépő katolikus egyházat a sötétség birodalmává nyilvánítja – egyértelműen politikai.

⁵⁷² Schneewind 1998, 99. o.

szemben kötelességből követné a jó objektív törvényeit. „Ha a kiindulópont nem »maga a jó«, hanem az, hogy »nekem mi a jó«, az akarat csak heteronóm lehet a kanti értelemben, a hozzá kapcsolódó imperatívusz pedig hipotetikus, azaz feltételes: amit akarok, nem önmagáért akarom, hanem vágykielégítem eszközeként.” Ezáltal pedig a társadalmi együttműködés szabályai is csupán feltételesek lesznek, „egy kalkuláció tárgyai.”⁵⁷³

Hobbes leírása az emberi természetről és annak társadalmi hatásairól vetélkedik Ágoston, Luther és Kálvin komor képével, ám álláspontja mégsem az övék. Hobbes számára világunk nem „bukott”, természetünk nem bűnös.⁵⁷⁴ Mindez csupán „tudományos leírása” a megoldani hivatott problémát okozó faktoroknak, vagyis Grotius dilemmájának, ám a hobbesi természet-jog olyannyira szélsőig vitt individualizmuson alapul, hogy konkrétan egymás ellenségeinek nyilvánít minket.⁵⁷⁵ A teológiai bűnt továbbá felváltja a *szükség*, avagy az emberiség kényszerítő helyzete (erkölcsi fogyatékoság helyett természetes hajlamaink a kulcs), a kegyelem helyét pedig a művészet veszi át: a *nem erkölcsi rosszra egy politikai jó megalkotása a válasz*.⁵⁷⁶ Ugyanakkor mégis adódik egy Ágostonnal közös bűn, mégpedig a *gőg*. Strauss ennek keretében értelmezi a természeti állapotot, mert a gőg mindenki más fölé helyezi az egyént, aki – eltelve önnön kiválóságától – mindaddig mindenki másnál jobbnak gondolja magát, amíg nem találkozik a fizikai világ ellenállásával. Felsőbbrendűségének igazolása végett támadnia kell, de fájdalmat tapasztal; ez pedig felébreszti (halál)félelmét, dühét, a rivalizálás élet-halál harccá válik, s elő is állt a „mindenki harca mindenki ellen”.⁵⁷⁷ A nagy és halandó Leviatán pedig, mint Jób könyvéből megtudjuk, nem más, mint a *gőgösök királya*: „Nincs a földön hozzá hasonló. Úgy teremtetett, hogy ne ismerjen félelmet. Felülről néz minden magasra, és király a gőg gyermekei felett”.⁵⁷⁸ Megfékezni csak kardjával bír minket, hataloméhes, szenvedélyvezérelt és eredendően antiszociális lényeket.

⁵⁷³ Tallár Ferenc: *A szabadság és az európai tradíció*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999, 105. o.

⁵⁷⁴ „A vágyak és az ember egyéb érzelmei önmagukban nem bűnök. És éppoly kevésbé bűnök az érzelmekből eredő cselekedetek, ameddig nem ismerünk oly törvényt, amely megtiltja őket”, Hobbes 1970, I.1, 109. o.

⁵⁷⁵ Tallár 1999, 154-155. o. és Hobbes 1970, I.13, 107. o. (itt jelenik meg a megelőző támadás, mint a természet-jogból levezethető legésszerűbb stratégia).

⁵⁷⁶ Vo. Manent 1994, 38. o. Oakeshott is méltatja Hobbest, amiért politikai filozófiája *az akaraton és a műalkotáson* alapuló kompozícióként „az első nagy eredmény az európai gondolkodás ama régóta elhatározott kísérletében, hogy egy új mítosz formájában újra megfogalmazza az emberiség bűnbeeséséről és üdvözüléséről szóló ágostoni eposzt” (Michael Oakeshott: *Bevezetés a Leviatánba*, in: Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001, 329-331. o.).

⁵⁷⁷ Strauss tézise szerint a korábbi művekben szereplő *hiúság* az az alapvető minőség, amely szép lassan átalakult a *hatalom iránti szüntelen vágygá*, vö. Strauss 1984. Oakeshott ugyanakkor rámutat, hogy az egyéneknek, miközben ellenségek, szükségük is van egymásra: „ha nincsenek mások, nincs aki elismerje a felsőbbrendűséget, s ilyenformán nincs igazi sikeröröm; márpedig egy ember sikeröröm igényét jórészt talán azok a reakciók elégítik ki, amelyeket kicsikarhat másokból” (Oakeshott 2001, 313. o.). Ez a hobbesi gondolat felidézheti, és feltehetően inspirálta Hegel úr-szolga viszonyról adott elemzését.

⁵⁷⁸ Hobbes 1970, II.28, 271. o. illetve Jób 41,25-26.

Utolsó témánk az önfenntartás elidegeníthetetlen természetjoga, melyről a szerződés során sem mondhatunk le (ily módon a fő cél, a béke sosem válhat „önmagában vett jóvá”, mindig csak az önfenntartás eszköze marad).⁵⁷⁹ Ami számunkra most érdekes, az az, hogy mint Strauss rámutat, adódik egy igen komoly feszültség a hobbes-i elméleten belül: miközben Hobbes egész politikafilozófiáját a *szélsőséges eset* figyelembevételével dolgozta ki (hiszen a természeti állapotról alkotott koncepcióját a polgárháborúk tapasztalata alapozta meg), mégis, pont a szélsőséges esetben nem működik: amikor *háborús helyzet* áll elő. Az alapvető elv ugyanis, hogy az élet védelmét semmilyen megállapodással nem lehet hatálytalanítani. A halálraítélt vonatkozásában Hobbes következetes is marad, hiszen az illetőnek – annak ellenére, hogy elfogadta azokat a törvényeket, melyek alapján halálraítélték – joga van megszökni. Viszont ha egy katona megfutamodik a harcból, tette nem igazságtalanság, hanem pusztán *gyávaság* (amennyiben persze nem szerződéses zsoldos). Ezzel a gondolattal Hobbes egyrészt elismeri, hogy „föloldhatatlan ellentmondás van a kormányzat jogai és az egyén önfenntartásának természetes joga között” (a halálbüntetés eltörlése megoldás a halálraítélt problémájára), azonban a második nézettel „tönkretette a honvédelem morális alapjait. E nehézség egyetlen megoldása, amely ugyanakkor megőrzi Hobbes szellemiségét, ha a háborút törvényellenesnek nyilvánítjuk vagy világállamot alapítunk”.⁵⁸⁰ Erre Kant tesz majd egy kísérletet *Örök Béke* tervezetében. Egymáshoz képest ugyanis az államok természeti állapotban vannak, Hobbes pedig nem foglalkozik a Leviatánok feletti szinttel. Határtalan cinizmusával csupán annyit jegyez meg a világ túlnépesedésére vonatkozóan, hogy „és ha az egész világ túlnépesedett, az utolsó orvosság a háború, amely mindenkinek a baját megoldja, győzelem vagy halál által”.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Az elidegeníthetetlen önfenntartási jog problematikáját Kavka igen részletesen tárgyalja, hozzákapcsolva az „ought implies can” tétel korlátozott verziójához, vö. Kavka 1986, 315. o. skk. Érdekesség, hogy az önfenntartás egyetemes törvénye alól egyetlen kivétel mégis adódik: mégpedig az eredeti, küldetéssel bíró mártírok, vö. Hobbes 1970, III.42, 427. o.

⁵⁸⁰ Strauss 1999, 131. o. Ugyanakkor úgy tűnik, Hobbes is érezte e feszültséget, a *Visszapillantás és végkövetkeztetés* c. zárófejezetben így fogalmaz: „A tizenötödik fejezetben kifejtett természeti törvényeket szeretném még kiegészíteni azzal, hogy minden embernek természettől fogva kötelessége háború idején képességei szerint védelemben részesíteni azt a hatóságot, amely békében megvédi őt. Mert aki a természet jogán testi épségének védelmére igényt tart, természeti jogként nem igényelheti, hogy elpusztítsa azt, akinek ereje megvédi őt – ez saját személyét illetően nyilvánvaló ellentmondás volna” (Hobbes 1970, 601. o.).

⁵⁸¹ Uo. II.30, 292. o.

8.4 Modern archetípusok – negatív individuális szabadság II. – Locke

John Locke (1632-1704) filozófiája kapcsán először is fontos megjegyezni, hogy felfogásában nem az akarat az, ami szabad. Ugyanis mind az akarat (melynek révén elménk különböző tevékenységeinek vagy testünk különböző mozgásainak megkezdését vagy elkerülését, folytatását vagy befejezését elrendeli), mind a szabadság (annak mértéke, hogy mennyire vagyunk képesek leállítani vagy folytatni, megkezdeni vagy elkerülni valamely meghatározott külső vagy belső cselekvést, preferenciánknak megfelelően) egyaránt a cselekvő alany képessége. Nem az akarat szabad, hanem a személy.⁵⁸² Locke klasszikus példája szerint ha egy alvó embert bezárnak egy szobába, ahol mindazonáltal olyasvalaki tartózkodik, akivel maga is beszélni akart, szívesen marad, tehát ott *akar* maradni; ám mivel szorosan be van zárva, *nem áll szabadságában nem maradni*.⁵⁸³ Az akarat, melyet az adott állapotban való „jelen kielégülés” illetve „bántó érzés” határoz meg, pusztán annyit jelent, hogy „előnyben részesítünk egy cselekvést annak nem létével szemben”. A boldogság („a legnagyobb fokú gyönyör”) keresése nem kötelesség, hanem természetes jog. A jó és rossz ideái a gyönyörön és fájdalomon alapulnak, kauzális kapcsolat révén;⁵⁸⁴ keressük a jót és a boldogságot, azonban ez az előnyben részesítés egyáltalán nem foglalja magában valamiféle legnagyobb jó előmozdításának előírását. A gyönyör a szabadon cselekvő személytől függően bármi lehet.

Locke, akit általában a liberalizmus atyjának szokás tartani, a *Two Treatise of Government* második könyvében megkülönbözteti a természetes szabadságot és a kormányzat alatt élő emberek szabadságát.⁵⁸⁵ Előbbi lényege nem a törvénynélküliség, mert még ha „a szabadság állapota is ez, mindazáltal mégsem a szabadoság állapota”.⁵⁸⁶ Locke számára a szabadság racionális, valamifajta *rendhez kötött*, a világ rendjéhez, ami az ész saját rendje, és egyben a Teremtő által megalapozott rend. *Csak annyiban létezik és jelent valamit, amennyiben összefonódik egy ésszerű és morális rend megvalósításának kötelességével*.⁵⁸⁷ Mint Locke fogalmaz, „a törvényekkel kormányozható teremtmények összes rendjére érvényes, hogy ahol

⁵⁸² John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003b, II.XXI.5, 8-14, 21-29, 257-262. és 266. o. skk.

⁵⁸³ Uo. II.XXI.10, 259-260. o. A példát Feinberg is említi a ténylegesen érzett versus mozgástér értelmében vett szabadság lehetséges szembenállására.

⁵⁸⁴ Uo. II.XX.2, 248-249. o.

⁵⁸⁵ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1986.

⁵⁸⁶ Locke 1986, II.6, 42. o. E nézetét is éppúgy Sir Robert Filmer ellen fejt ki, mint az uralkodó tulajdonjogként értelmezett, abszolút, isteni eredetű hatalmának Ádámmal kezdődő leszármazási tanának cáfolatát, Filmer ugyanis a szabadságot az anarchiával azonosítja, vö. Sir Robert Filmer: *Patriarcha és egyéb írások*, Polis, Kolozsvár, 2003.

⁵⁸⁷ Vö. Raymond Polin: *John Locke's Conception of Freedom*, in: John W. Yolton (ed.): *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1969.

nincs törvény, ott nincs szabadság”.⁵⁸⁸ Apolitikus, de nem amorális rend. A korlátlan, mindenféle külső és belső korlátozástól mentes „anarchikus” szabadság a Durkheim által bevezetett *anómia* fogalomköréhez hasonlatos, ami kifejezetten destruktív állapot és jelenség mind az egyén, mind a közösség vonatkozásában; bizonyos értelemben az autonómia ellentéte.

Ez a szabály a természeti állapotban nem más, mint a természeti törvény. Ez pedig Isten törvénye, az ész parancsa. A természeti törvény védi a *szabadságot, életet és tulajdont*,⁵⁸⁹ és az önfenntartás mellett („mindenki köteles megvédeni önmagát”) a többi ember védelmét is megkívánja, sőt, „*az egész emberiség békességét és védelmét*”.⁵⁹⁰ Örök szerepünkre azonban nem mutat rá a kozmikus harmóniában; csupán korlátozza vitás ügyeinket.⁵⁹¹ A kormányzat alatt élő emberek szabadságát pedig az jellemzi, hogy az állampolgár nincs alávetve egy „másik ember változékony, bizonytalan, ismeretlen és önkényes akaratának”, hanem szabadon követheti sajátját, és mindent szabadon megtehet, amit nem tilt a törvény (ismerős gondolat).⁵⁹² Az ember elidegeníthetetlen jogokkal bír (melyeket Condorcet szerint Locke nem feltalált, hanem felfedezett), és melyeket a szerződés révén konstituált kormányzat hivatott védelmezni. Ismét tetten érhető tehát az individuális negatív szabadság-fogalom.⁵⁹³

A locke-i természeti állapot leírása Schneewind értékelésében Grotiust követi, hobbesianizmus nélkül,⁵⁹⁴ bár erősen a hatása alatt. A társiasság és a szükség egyaránt összehoz minket.⁵⁹⁵ A természeti törvény érvényes módon adja meg a helyes cselekvés normáit, háború pedig jóllehet létezik, de nem elkerülhetetlen és nem is oly gyakori. Ugyanakkor elég viszály

⁵⁸⁸ Locke 1986, VI.57, 77. o.

⁵⁸⁹ Uo. II.6, 42. o. Míg Hobbes-nál minden hatalom, Locke-nál minden tulajdon.

⁵⁹⁰ Uo. II.7, 43. o. Nyilvánvaló, hogy az *Értekezés* szenzualista-hedonista erkölcsfilozófiája és a *Two Treatise* racionális-természeti jogi megközelítése között ellentmondás feszül, ám nincs módom erre a kérdésre kitérni. A problémát és lehetséges okait röviden tárgyalja például John Dunn: *Locke*, Atlantisz, 1992, 43. o., illetve részletesen elemzi a természeti állapotnak az isteni célok teleológiájába helyezett locke-i leírását nagymonográfiájában ugyanő: *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1969. Az értelmezői által Locke-nak tulajdonított vallási nézeteket és e kérdés problematikáját bő szakirodalommal tárgyalja Mester 2010, 64. o. skk., aki a szintézis lehetőségét Locke neveléstudományában látja (vö. különösen 152-153. o.). Annyi bizonyos, hogy Locke – a Szentháromság ortodox értelmezése mellett – az eredendő és áteredő bűn tanát elvetette, ami visszaköszön a természeti állapot inkább békés, bár egyéni bűnbeesésekkel tarkított leírásában. Továbbá abban, hogy a jóllehet nem tökéletesnek születő, de mégsem romlott természetű ember – legalábbis elvben – eredendően nem hatalom alá, hanem szabadnak születik, ezáltal rendelkezik az államalkotás képességével, és esetleges felbomlása esetén a kormányzat újraalkotásának lehetőségével.

⁵⁹¹ Schneewind 1998, 143. o.

⁵⁹² Locke 1986, IV.22, 55. o.

⁵⁹³ Még akkor is, ha Locke filozófiájából akár bizonyos kollektivisták felhangok is kiolvashatók lehetnek. Egy ilyen értelmezést képviselt Willmore Kendall, aki Locke-t, az „individualisták hercegét” mint a „többségi uralmi demokraták” nézeteihez igen közel kerülő gondolkodót elemzett, Rousseau előfutárát látva benne, vö. Willmore Kendall: *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*, The University of Illinois Press, Urbana, 1941.

⁵⁹⁴ Schneewind 1998, 142. o. Ugyanakkor korai írásaiban nagyon is hobbesianus modorú értekezéseket találunk, különösen ami az államvallást illeti, vö. *Első és Második traktátus a kormányzatról*, in: John Locke: *Értekezés a vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 2003a.

⁵⁹⁵ „Mivel Isten olyan lénynek teremtette az embert, hogy ... nem jó egyedül lennie, ezért a szükség, a célszerűség és a természetes hajlandóság erejével arra indította, hogy *társaságban* éljen”, Locke 1986, VII.77, 92. o.

van ahhoz (mert mindenki maga ítéli meg, hogy tette megengedhető-e vagy sem), hogy előbb-utóbb racionális igény támad egy gyógyírként szolgáló „felsőbb földi bírót” után nézni. Az érvelés fő menete ugyanakkor sokkal inkább egyfajta „gazdasági” megalapozás; Locke az esetleges háborúskodás okai közül ugyanis törli a „tisztá rivalitást” (hatalom, presztízs, hírnév), s csupán a „gazdasági rivalitásra” (a javak birtoklásáért folyó versengésre) összpontosít. Mint Manent fogalmaz, az önfenntartás elsőszámú fenyegetője itt nem a többi egyén, hanem az *éhség*.⁵⁹⁶ Épp ezért mindenki dolgozik. Locke tulajdonelméletének alapja, hogy „mindenkinek *tulajdona* a saját személye”; és ez éppúgy igaz „testének *munkájára*” és „kezének *művére*”.⁵⁹⁷ A *közös* természeti források (amelyek korlátlanul állnak rendelkezésre és ebben a formában értéktelenek) *munkával* és *műveléssel* (mely befektetett munka az érték forrása) történő kisajátítása elegendő alapot nyújt a *tulajdonjog* megszerzésére.⁵⁹⁸ A magántulajdon létrejöttéhez tehát nem szükséges sem konszenzus, sem közös földi autoritás; a tulajdonhoz való jog *természetes* jog.

A természeti törvény magában foglalja a *pazarlás tilalmát*, hiszen pl. hatalmas mennyiségű, megrothadó gyümölcs felhalmozása a többi embert károsítja meg (a birtokba vett, majd elhanyagolt föld ismét megműveletlen, kisajátítható parlaggá válik). E gondolatból Locke eljuthatna valamilyen igazságos elosztási rendszer erkölcsi követelményéhez, ám ehelyett megalapozza a bármekkora vagyoni különbségek legitim létét. Az először csak tartósabb javakat (dió, majd arany stb.) ugyanis felváltja a *pénz*; ezáltal végképp megszűnik a tulajdonszerzés morális gátja, és megindulhat a korlátlan vagyongyűjtés. A munka világa mellett létrejön a *haszon* világa. Tulajdonunkat megőrzendő pedig megkötjük egymással a társadalmi szerződést és kormányzatot alapítunk, hogy innentől fogva védve legyen.⁵⁹⁹

Nagy különbség Hobbeshoz képest, hogy Locke megkülönbözteti egymástól a társadalmi létet és kormányzatot. Utóbbi felbomlása nem vezet rögtön civil anarchiához, a társadalom, a nép újrakonstituálhatja a hatalmat. Természeti állapot, s ennek részeként hadiállapot pedig előállhat a civil léten belül is, ha pl. egy tolvaj az életünkre tör. A politikai vezetők hatalma nem abszolút, hanem delegált, visszavonható: ha a hatalom birtokosai elveszítik a bizalmat, a

⁵⁹⁶ Elemzését a locke-i tulajdonelméletről ld. Manent 1994, 57. o. skk.

⁵⁹⁷ Uo. V.27, 58. o.

⁵⁹⁸ Ezt egy képlettel úgy ábrázolhatnánk, hogy: természeti forrás + munka = tulajdon. Locke egyik példájával egy szarvasra egyformán joga van mindenkinek, de azé az indiáné lesz, aki elejti.

⁵⁹⁹ Locke ezzel a gondolatával ki is vívta C. B. Macpherson haragját. Macpherson már Hobbes filozófiájában is a kapitalizmus egyik első érvényes leírását fedezte fel, a piacon való versengés állandó küzdelmének egyik első teoretikusát látva benne. A locke-i polgári társadalmat is úgy értelmezte, hogy azt kizárólag a tulajdonosok hozzák létre és kormányoznak a tulajdon védelme érdekében; a munkások egyáltalán nem részei. A tulajdonosi individualizmus ugyanis az egyén lényegét nem abban látja, hogy az alany egy társadalmi egész része vagy morális egész, hanem hogy önmaga tulajdona. A szabadság ennyiben a tulajdon egy funkciójává degradálódik, vö. C.B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.

hatalom visszaszáll azokra, akik előzőleg azt a törvényhozó szervnek adták. Létezik az *ellenállás* természetjoga is, amennyiben a zsarnok alattvalói ellen tör. Ám a többször ismétlődő formula, miszerint ilyenkor „az éghez lehet folyamodni”, többféleképpen is értelmezhető; sokkal passzívabb jelentést is társíthatunk hozzá, mint egy dinamikus forradalmi jog.

Áttérve a locke-i vallásszabadságra, a háttérben megbúvó premissza, hogy minden ember életének alapvető kötelessége *saját üdvösségének* biztosítása. Ennek eszközei a vallásos hit és a vallásgyakorlat, de ezek egyikére sem terjedhet ki a kormányzat hatásköre. Polgári törvényekkel nem szabad előírni sem a hitelveket, sem meghatározni az istentisztelet módját. Hobbeshoz hasonlóan Locke is a közömbös gesztusok gondolatát veszi alapul, de teljesen ellentétes konklúzióra jut. A polgári hatóság hatalma a kényszerítőerőben rejlik, az igazi vallás ellenben a lélek *belső hitében* áll.⁶⁰⁰ Végző értékelésben a vallásszabadság *par excellence* liberális szabadság: az egyén lelkiismerete a kulcs, és bármit szabad, amit nem tilt a törvény.⁶⁰¹ Locke-nál fontos szerepet kap a törvénynek való engedelmesség,⁶⁰² ám minden fontos klasszikus szabadságot megtalálunk nála. Ily módon létezik *személyes autonómia*: szabadon követhetjük saját jóra vonatkozó felfogásunkat, megválaszthatjuk és gyakorolhatjuk vallásunkat, (törvényesen) szerezhetünk magántulajdont és zavartalanul élvezhetjük azt stb.

⁶⁰⁰ „Ugyanis bármit hangoztatsz a száddal, bármit mutogatsz az istentisztelet külsőségeiben, ha lelked mélyén nem vagy meggyőződve róla, hogy az igaz, és tetszik Istennek, nemcsak hogy nem szolgál az üdvösségedre, hanem épp ellenkezőleg, ártalmára van annak, minthogy ily módon a vallás révén kiengesztelni akart bűnökhöz hozzáadja, mint azok betetőzését, magának a vallásnak a színlelését, az Istenség megvetését, mert olyan tiszteletben részesítéd a legjobb, legnagyobb Istent, amelyről magad is azt hiszed, hogy ez neki nem tetszik”, John Locke: *Levél a vallási türelemről*, in: John Locke: *A vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 2003a, 200. o. Továbbá: „a polgári hatalom vagy mindent megváltoztathat a vallásban a fejedelem megítélése szerint, vagy semmit. Ha szabad a szent dolgokba valamit törvénnyel, erőszakkal és büntetéssel belevinni, hiába keresünk mértéket: mindent ki lehet majd fegyverekkel kényszeríteni az igazság normája szerint, amelyet az előjáró maga eszel ki” (Uo. 226. o.). Ha a haza törvényei alapján kellene tisztelni az istent, az örök boldogság vagy szenvedés a születési hely alapján jutna mindenkinek osztályrészül. Azonban a lelkiismereti szabadság tulajdon, így a polgári kormányzat köteles azt is megvédeni.

⁶⁰¹ Uo. 224. o. Minden vallás gyakorolható tehát, amely liturgiáiban nem követ el bűncselekményt. Ezen az alapon Locke kizárja például a gyermekáldozatot (hiszen az gyilkosság), de megjegyzi, hogy miután nem ütközik törvénybe, állatáldozatot be lehet mutatni (lévén a gazda is levághatja saját borját). Az persze már más kérdés, hogy Isten örvend-e ennek. (Természetesen állatot áldozni is csak addig lehet, amíg valamilyen állatvédő mozgalom – megnyerve eszméinek a többséget – nem tiltatja be kormányzati szintről). Úgy vélem, egyetérthetünk Mester Béla elemzésével, miszerint Locke az *adiaphora*-vitához szervesen kapcsolódik – melynek hagyományos megoldásai leginkább csak a világi és egyházi hatalom fennhatóságának határvonalait húzták meg máshol – és megkísérli lezárni azt. Érdekes ugyanakkor, hogy a szabad vallásgyakorlás alól a katolikusok és ateisták kivételt képeznek: előbbi csoport – a mohamedán vallás analógiájára – vallása révén átkerül egy másik uralkodó védelmébe és szolgálatába, így nem ismeri el az illető ország szuverenitását, mintegy természeti állapotba kerül vele szemben. Utóbbi pedig nem hisz a transzcendens szankciókban (ezáltal hűsége, szerződése és esküje „nem szilárd”) és vallás címén különben sem igényelhet türelmet, vö. uo. 238-239. o.

⁶⁰² Már az *Értekezés*ben is úgy definiálja az erkölcsi jót és rosszat, mint akaratlagos cselekvéseink „megegyezését ama törvénnyel vagy eltérését ama törvénytől, amely által jó vagy rossz származik reánk, a törvényhozó akaratából és hatalmából kifolyólag”, s e jó vagy rossz a jutalom avagy büntetés, vö. Locke 2003b, II. XXVIII.5, 388-389. o.

8.5 Modern archetípusok – republikánus közösségi szabadság – Rousseau és Tocqueville

Térjünk át most egy másfajta szabadság-koncepcióra, de még a társadalmi szerződés tradícióján belül maradva. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) *Első értekezésében* bemutatja, hogy a tudományok és művészetek „haladása” hogyan tette tönkre az antik erényt,⁶⁰³ az egyenlőtlenség eredetéről írott *Második értekezésében* pedig a természeti állapot erkölcs előtti világának félrefejlődését írja meg.⁶⁰⁴ Ő is visszanyúl a hipotetikus egyénig, de addig viszi az absztrakciót, amikor az eredeti ember már lényegében *nem ember* többé; módszere elvonatkoztatni az emberek minden társadalmi és *történeti* viszonyától, célja feltárni, hogy az emberek „morális vagy politikai egyenlőtlensége” honnan származik.⁶⁰⁵ Rousseau prehumán természeti embere nem háborúzik (Hobbes), és nem is dolgozik valamiféle kooperatív puritán erkölcsiségben (Locke). Vad, magányos, se nem jó, se nem rossz (az eredeti ártatlanság premorális állapota), tiszta ösztönök és érzéki szenvedélyek vezérlik, nem társas lény (csak a szexuális ösztön hozza időnként össze egy nősténnyel), egyedül az *önszeretet* (önfenntartás) és *szánalomérzet*⁶⁰⁶ képességével rendelkezik. Nem ismer tekintélyt, hierarchiát, hiúságot és enyém-tied megkülönböztetést. Az állatok közül szabad akarata révén emelkedik ki, nem az észképessége által (a gondolkodó ember csupán romlott állat).⁶⁰⁷ Nincs benne semmi, ami jogalannyá tehetné, ily módon a pozitív jog és a tulajdon nem alapozható semmilyen természetjogra. Ami a vesztét okozza: a *tökéletesedés* képessége.

A hobbesi „mindenki harca mindenki ellen” a polgári társadalom emberére igaz: modern és nem természetes hajlamok visszavetítése.⁶⁰⁸ A halálfélelem megjelenése is már az állati léttől való eltávolodást jelzi. A mesterségek, találmányok, munkamegosztás és az egyre szélesebb körű szükségletek fejlődésével párhuzamosan mindinkább a boldogtalanság és nyomorúság időszaka jön el, az ember lealacsonyodik, „fösvénnyé, becsvágyóvá és gonosszá” válik, végül erkölcsileg teljesen félrefejlődik az egész emberi civilizáció. Függség, vetélytársi viszony, egyenlőtlenség, hiúság és önimádat termelődnek ki. Az ősbűn az *összehasonlítás*, a *valaminek lenni és látszani* kettéválása, továbbá a magántulajdon.

⁶⁰³ Jean-Jacques Rousseau: *Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* In: J-J Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, 1978b.

⁶⁰⁴ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*, in: J-J Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, 1978a.

⁶⁰⁵ Avagy más megfogalmazásban hogyan lehetséges, hogy az ember szabadnak született és mégis mindenütt láncokat visel, vö. Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. PannonKlett Kiadó, 1997, 13. o.

⁶⁰⁶ Rousseau 1978a, 110. o. A szánalomérzet a másik ember szenvedése láttán átélt velünk született irtózás; „a természeti állapotban ez az érzés tölti be a törvények, az erkölcsök és az erény helyét” (113. o.).

⁶⁰⁷ Rousseau 1978a, 95-96. o.

⁶⁰⁸ Rousseau 1997, *Függelék*, 94. o.

„Az első ember, aki bekerített egy földdarabot és azt találta mondani: *ez az enyém*, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat”.⁶⁰⁹

A kialakult hadiállapotot a legtöbb veszténivalóval bíró „bitorló” gazdagok fordították javukra, amennyiben rávettek mindenkit egy elvileg a gyengét és a tulajdont törvényekkel védelmező, békét teremtő kormányzat megalapítására, ám valójában „néhány becsvágyó ember érdekében immár az egész emberi nemet munkára, szolgaságra és nyomorra kárhoztatták”.⁶¹⁰ A nép pedig szép lassan hozzászokott a függéshez, beletörődött a szolgaságba, a vezetők örökletessé tették a hatalom intézményét, és elkezdtek tulajdonuknak tekinteni az államot. Az önkényuralommal zárul be a kör: itt minden jog visszaalakul az erősebb jogává, és „újból egyenlő lesz minden ember, mert valamennyien a semmivel lesznek egyenlővé”.⁶¹¹

Messzire vezetne részletesen tárgyalni Rousseau valamennyi gondolatát. Mindazonáltal megemlíthető a *d’Alembert levél*, mely a színház kritikája mellett az enciklopédistákkal való szakításának is dokumentuma; a *Politikai gazdaságtan* szócikk, melyben erényfanatikus szükséglet-korlátozó koncepciót dolgozott ki; továbbá a több művében is megjelenő emotív etika, természetes jóság (mely valójában a történelmi társadalmakban működő rossz hiánya) és a természetes szabadság utáni sóvárgás. Fontosak különféle alkotmánytervezetei (korzikai, lengyel), melyek bezárkózó nemzeti közösségek koncepcióját fejtik ki – a határon akasztófákkal, tekintve, hogy aki más kultúrát megismervén reflexió alá vonja a sajátját, eltávolodik a közvetlen nemzeti erkölctől és elidegenedvén állambomlasztó erővé válik (itt is éppúgy az összehasonlítás az ősbűn, amikor is az ember elkezd magát és kultúráját más szemüvegén keresztül nézni). A kozmopolita kifejezés is általa és Robespierre révén vette fel a modern „hazaáruló” értelmét. Ennek kapcsán fontos megkülönböztetése a *citoyen*, az erkölcsös honpolgár és a *burzsoá*, a magánjavait és érdekeit követő modern individuum – akár egy személyen belül feszülő – ellentéte. Az angol nép is csak addig szabad, amíg megválasztja a parlament tagjait; utána, két választás között „rabszolga, senki és semmi”.⁶¹²

Nagyon fontos szöveghely található *Politikai töredékeiben*, ahol szintén közösségi erényen alapuló önálló kis gazdaságokban gondolkodott:

⁶⁰⁹ Rousseau 1978a, 122. o.

⁶¹⁰ Uo. 138-139. o.

⁶¹¹ Uo. 154. o.

⁶¹² Rousseau 1997, 65. o. Rousseau számára minden képviselő elidegenedés, az emberi lényeg, szubsztantív szabadság delegálása a legrosszabb rabszolgaság.

„Az emberi nyomorúság oka az az ellentmondás, mely helyzetünk és vágyaink, kötelességeink és hajlamaink, a természet és a társadalmi intézmények között, ember és polgár között található. Tegyétek az embert eggyé, és olyan boldoggá fogjátok tenni, amilyen boldog csak lehet. Adjátok az embert teljes egészében az államnak, vagy hagyjátok meg egészen önmagának, mert ha megosztjátok szívét, széttöritek.”⁶¹³

A személyiség ágostoni széthasadságának legmarkánsabb filozófiai esete a modernitás korában és kontextusában Rousseau. Az egyén nála csak ember és polgár, hazafi és magánember ellentmondásának felszámolásával tehető boldoggá.⁶¹⁴ Rousseau rendet akar teremteni, ám olyan államban gondolkodott, melyben Jean-Jacques többé nem álmodozhatott volna. A fő modell, mely által az ember „teljességgel az államnak adható”, a *Társadalmi szerződés* artificális államnemzete. Ugyanakkor ezt nem csupán szabad és tudatos beleegyezés, valamint tervezés alapozza meg (Hobbes), hanem morális konzekvenciái is vannak. A szerződés megkötése után a legsúlyosabb organikus modell mintájára működik az állam, miután egy ideális-isteni törvényhozó, aki tudja, mit akar a nép *valójában*, megalkotja magát a politikai testet. Rousseau több ponton is Hobbeshoz nyúl vissza: ő is tartotta, hogy a modern politika problémái a kereszténységből erednek, és dicsérte Hobbest, amiért egyedül ő merte javasolni, hogy egyesítsék a Sas két fejét (állam és egyház) és ezáltal állítsák helyre a politikai egységet.⁶¹⁵

Az elv, hogy mindenki lemond természetes szabadságáról (ama korlátlan természetjogáról, hogy mindent a magáévá tegyen) az egyezményes szabadságért (ami az *általános akarat* kijelölte korlátok elfogadása). Vagyis lemond önmagáról és minden jogáról az *egész közösség* javára.⁶¹⁶ Mint Manent rámutat, Rousseau itt teljesen rokon eljárást folytat, mint Hobbes: észreveszi, hogy ha szigorúan az egyénből indulunk ki, nem kerülhetjük el az abszolutizmust. Ugyanakkor az akarat szerinte nem jöhet kívülről (a hobbes-i korlátlan szuverén); a megoldás, hogy az ember *képes maga hozta törvénynek engedelmeskedni*. A

⁶¹³ Jean-Jacques Rousseau: *Politikai töredékek*, in: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*, szerk: Ludassy Mária, Gondolat Kiadó, Budapest, 1975, 255. o.

⁶¹⁴ Később Marx is diagnosztizálta a modern társadalmak azon összefüggését, hogy egymással összhangban nem álló alrendszerei mind mást és mást kívánnak az embertől, aki ezáltal már nem csak citoyenre és burzsoára szakad szét, hanem totálisan szétdarabolódik. Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok – Magántulajdon és kommunizmus*, in: Karl Marx & Fridrich Engels Művei, Kossuth Kiadó, Budapest, 1981, 42, 104–116.

⁶¹⁵ Uo. 84-85. o. Szerinte Hobbes-ot nem „szörnyű” nézeteiért, hanem ezért az „igaz és helyes” gondolatáért gyűlölték. A helyes vallás az egyszerű tantételekből álló *polgári vallás*, egyfajta teokrácia. Hobbes nyomdokain híve volt a vagyoni nivellálásnak is (24. o.), ugyanakkor ingadozott: a tulajdon hol *szent*, hol *jogbitorlás*. Nincs sajtószabadság, nincs pluralizmus. A civil társadalom és a politikai állam nem válik el, sőt a kettejük közti liberális különbségtétel lehetetlen. Mindkettő a „társadalom” nevű harmadik fogalomból ered, de kettéválását e két szférára meg kell akadályozni.

⁶¹⁶ Uo. 20. o. Rousseau szerint „ha az ember az egész közösségnek rendeli alá magát, akkor nem rendeli alá magát senkinek” (Rousseau 1997, 20. o.). Azonban mint már Constant is megjegyzi, az ember éppen hogy nem senkinek veti alá magát ilyenkor, hanem a közösség nevében beszélőknek.

puszta egyéni akarat, mint olyan lemond önmagáról, és a továbbiakban az általános akaratban, a *volonté générale*ben létezik és fejt ki működését (amely egy és oszthatatlan, képviselhetetlen, elidegeníthetetlen és tévedhetetlen). „Az értelem alapjában autonómia, vagyis olyan törvénykezés, amelynek során az ember saját maga számára hoz törvényt”. Az ember lényének legmélyét tekintve „nem természet, hanem *szabadság*”; saját természetét le tudja vetkezni.⁶¹⁷ Az a személyes szabadság, amit Rousseau polgára a szerződés révén elnyer, *morális autonómia*: az önmagának való törvényadás képessége, a maga által belsőleg elfogadott egyetemes erkölcsi elveknek való engedelmeskedés, a partikuláris vágyak és szenvedélyek tökéletes visszaszorításának képessége.⁶¹⁸ A szabadság lényege, hogy olyan szigorú és megfellebbezhetetlen törvény betartására kötelezzük magunkat, amelyet mindnyájan állítunk önmagunk fölé. A társadalom csak úgy őrizheti meg a természeti ember modernitásban szétszakadt *eredeti egységét*, ha az egyén azonosul a *kollektív entitással*.⁶¹⁹ Ez a szerződés morális célja: a híres-hírhedt szabadságra és erényre kényszerítés.⁶²⁰

Érdemes e ponton visszatérni Constant-hoz. Korábbi gondolatmenetét folytatva, szerinte (Rousseau mellett) Mably abbé az antik szabadságésszmény modern képviselőinek paradigmatis esete, aki „úgy véli, hogy a polgárokat a nemzet szuverenitásának érdekében teljességgel el kell nyomni, az egyénnek rabszolgának kell lennie avégett, hogy a nép szabad legyen”.⁶²¹ Ezzel szemben a modern társadalmak nagyok, így csökken az egy személyre eső politikai jelentőség, és békére törekszenek (hiszen egy háború többre kerül, mint amennyi hasznot hajt). Rabszolgák híján szabadidő sincs. A modern államok polgára *kereskedő* (akit Locke, mint láttuk, legitim tulajdonossá tett): azt akarja, hogy hagyja békén a hatalom. Célja a *magán*-élvezetek biztonsága. Ő ezt nevezi szabadságnak: hogy az intézmények biztosítják javainak zavartalan élvezetét. Nincs egységes értékrendszer, de a modern ember nem is akar egy homogén közösség anonim tagja lenni. A modern szabadság *individuális szabadság*. Az

⁶¹⁷ Manent 1994, 43. és 99. o.

⁶¹⁸ Ami ugyanakkor paradigmatis esete annak, amit Berlin a pozitív szabadsággal való visszaélésnek tart. Rousseau magánpreferenciáit követő egyéne, mint az ember romlott, alacsonyabb rendű énje feláldoztatik az erkölcsös *citoyen* által a *köz*, avagy az *általános akarat* oltárán.

⁶¹⁹ Manent szerint a liberális tradíció szempontjából az Rousseau rendkívüli jelentősége, hogy míg a liberalizmus saját alapelvét, az egyént csak a természeti állapot kerülőjével érheti el, mely egyént azonban meghatároz az önfenntartás, belsőleg nem szabad, addig Rousseau-nál teljes mértékben az: „ő adja tehát a liberális társadalmaknak azt a benső és közvetlen érzést, amellyel minden egyén öntudatra ébred, amellyel az ember egyénnek bizonyul vagy annak nyilvánítja magát” (Manent 1994, 99. o.). Rousseau végigviszi a liberalizmus eredendő lendületét és logikáját, ezért fordul ellene: a radikálisan független és szétszóródott egyének fölé emeli a forradalom fenyegetését, amely rájuk kényszeríti a *politikai egységet*.

⁶²⁰ Rousseau 1997, 22. o.: „Aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja kényszeríteni, hogy szabad legyen”, vagyis a fizikai ösztönök és magánérdekek vezette egyént reintegrálni kell a morális közösségbe, hogy ezáltal független honpolgárrá váljon. (Ludassy Mária megfogalmazásában ez nem más, mint a *népszuverenitás nevében önnön szuverenitása tiszteletben tartására kényszeríthető nép paradoxona*).

⁶²¹ Constant 1997b, 248. o.

ennek megfelelő politikai rendszer pedig a *képviselési demokrácia*, melynek lényege, hogy a néptömegek felhatalmaznak néhány embert, hogy védjék meg érdekeiket, miközben nekik megmarad a szabadidejük magánfoglalatosságaik számára.⁶²² Az államforma pedig garantálja a civil társadalom ellenőrző hatalmát a politikai állam döntései felett. Ama kor küszöbére érkeztünk szerinte, amikor a kereskedelem a háború helyébe lép.⁶²³ Rousseau számára az autonómia abban áll, hogy az egyén az általános akaratban az erkölcsi egész közös törvényhozásának válik szerzőjévé és alanyává; Constant-nál a kereskedelem és a mindenfajta magánélvezetek individuális, kényszer és korlát nélküli szférájának szabadságát jelenti.

Rousseau mögöttes alap gondolata azonban sajnos ma sem veszített aktualitásából: az eddigi sebeket a történelem kerekének visszaforgatása nem orvosolhatja, mert a társadalmi kötelék formája csak eszköz; a probléma valódi forrása az *akarat*, amely mindaddig, amíg kiváltságos csoportok szolgálatában áll, „mindazon szenvedés és jogtalanság élharcosa és védelmezője lesz, amit az emberek kölcsönösen okozhatnak egymásnak”.⁶²⁴

Az ethosz, melynek érzés- és gondolatvilágától Rousseau megittasult, igen régi hagyomány. Nem csupán az antikvitásban találkozhatunk vele, hanem Machiavellinél éppúgy, mint például a 17. sz.-i Britanniában Harringtonnál. A republikánus felfogás szerint a köztársaság kormányzása a szabad állampolgárok közügye. E szabadságnak részét képezik a *hazafias erények*, a *közéleti szellem*, a *politikai részvétel*, a *bölcs alkotmányos elrendezés* és a *közjőban gondolkodás*. A politikai közösség egésze és tagjai is akkor szabadok, ha nincsenek valaki más uralma alá vetve. A szabad közösség törvényei megvédik a polgárokat, ők pedig e törvényeket, legyen az ellenség akár külső hódító, akár belső ellenség.

Ez a republikánus szabadság-eszmény köszön vissza Alexis de Tocqueville (1805-1859) filozófiájában is, aki noha az egyéni szabadságot igen sokra tartotta, nem képviselte a Constant-féle szélső-individualizmust (magánszféra szabadsága vagy közösségi lét). Az egyik legnagyobb veszélynek viszont épp a magánjavak élvezetét és az ebbe való bezárkózást tekintette. Tocqueville-t annak a kérdésnek a kibontása tette híressé és nagy teoretikussá, hogy vajon szabadság és egyenlőség létezhet-e együtt, harmóniában, anélkül, hogy az egyenlőség

⁶²² Rousseau szerint azonban a főhatalom nem képviselhető; „Mihelyt azt mondja valaki az államügyekre: *Mi közöm hozzá?*, tudnunk kell, hogy az állam elveszett”, Rousseau 1997, 64. o. Az angolokkal kapcsolatos példáját már idéztem.

⁶²³ Constant 1997b, 242. o. „A háború és a kereskedelem nem más, mint két különböző eszköz egyazon cél elérésére: hogy megszerezzük, amire vágyunk. [...] A kereskedelemre az a tapasztalat ösztönöz, amely ráébreszt, hogy a háború, azaz tulajdon nyers erőnk alkalmazása mások erejével szemben ellenállásba ütközhet, kudarcba fulladhat. A kereskedelem szelídebb és biztosabb eszköz arra, hogy megnyerje a többiek érdekeink támogatására”, vö. Benjamin Constant: *A hódító szellem*, in: Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, 1997a, 41. o.

⁶²⁴ Ernst Cassirer: *Rousseau, Kant, Goethe*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2008, 104-105. o.

felszámolná a szabadságot. Szerinte míg utóbbi túlzásaival sokan foglalkoztak, előbbi veszélyeit kevesen látják; ráadásul az egyenlőséget, ha már kialakult, igen nehéz megváltoztatni, ellenben a politikai szabadság elvesztéséhez elég, ha már nem ragaszkodunk hozzá.⁶²⁵

Amikor Tocqueville 1831-ben Amerikába ment Gustave de Beaumont-nal az amerikai büntetőszisztéma tanulmányozásának ürügyén, a társadalmi egyenlőség nem volt hipotézis többé. Hazájához képest ott sosem létezett arisztokrácia; a „létfeltételek egyenlősége” (mint a demokratikus elv társadalmi vetülete) már eleven adottságként létezett.⁶²⁶ Amerikában az emberek „egyenlőnek születtek, s nem azzá válnak”. Arisztokratikus függőségi viszonyok híján pedig pejoratív értelemben vett individualizmus jött létre, mely struktúrában az egymás mellé állított, elszigetelt atomok egyfajta apró magánjellegű univerzumba zárnak, amely legfeljebb baráti körükig terjed. Mindent átható önzés és egoizmus uralkodik el, szűklátókörű anyagiasság, melynek eredményeképpen az emberek kivonják magukat a közügyek intézéséből, miközben családjuk anyagi jóléte, a kényelem és további javak utáni sóvárgás válik életük legfőbb mozgatórugójává.⁶²⁷ Az újfajta zsarnokság nem konkrét elnyomással operál, mert nincs szüksége rá: a kívánt javakat és tevékenységeket az egyéneknek juttató, lágy despotizmusba átcsúszó központi hatalom teljes elfogadásnak örvend. A létrejött „erényes materializmus” talajáról egy gyámkodó, gondoskodó, „tolakodóan jóakarató” paternalista hatalom teljesen felszámolhatja a szabadságot. Ez pedig autonómiánkra nézve sokkal nagyobb veszély a nyílt kényszernél vagy önkényuralomnál, mert fel sem tűnik, hogy szép lassan elveszítjük. A másik nagy veszély, melyet Tocqueville azonosít, a többség erkölcsi uralmából elfajuló „többség zsarnoksága”, mely kizárólag a középszert erősíti, nem tűri a másságot és az újítást, és nem nézi azt, akit „útja során széttapos”. A többség által elfogadott attitűdökhöz és mintákhoz való konformitást részben a társadalmi szankciók kényszerítik ki. Egy nonkonformistát nem büntetnek meg politikailag, de kiközösítik, ellehetetlenítik. „Lánc és bakó – ezek voltak hajdan a zsarnokság brutális eszközei; ám manapság a civilizáció magát a despotizmust is tökéletesítette, pedig úgy tűnt, aligha szorul tanításra”.⁶²⁸

⁶²⁵ Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993, 707. o.

⁶²⁶ Alapvető fontosságú, hogy a *demokrácia* terminus Tocqueville számára nem konkrét intézményrendszert jelent, hanem egyfelől azt, hogy az öngazgató egyének szabadon dönthetnek arról, milyen kapcsolatba lépnek másokkal (mindenki bír a szükséges ésszel ahhoz, hogy a dolgait maga tudja kormányozni, vagyis csak saját magának vagy a képviselőinek engedelmeskedik), másfelől *társadalmi állapotot* (az arisztokratikus függőségi viszonyok hiánya). Az így értelmezett demokrácia azonban nem csupán szabadságon alapuló társadalmi berendezkedésekkel egyeztethető össze, hanem az önkényuralommal, sőt, a „despotizmus új fajtájával” is. Ez pedig nem csak a szabadságot, de magát a szabadság akarását is veszélyezteti.

⁶²⁷ Uo. 711. o. és 716. o. skk.

⁶²⁸ Tocqueville 1993 367. o.

Az egyetlen megoldás, ha a depolitizált emberek kénytelenek ismét közügyekkel foglalkozni. Ennek eszközei a decentralizálás, a városi és községi szintű helyi hatalmak megerősítése, a szabad társulások támogatása, egyesülési szabadság, önkormányzat. Ekkor az egyének szükségképpen kilépnek egyéni érdekkörükből. Az egyetlen hatásos szer tehát, mellyel leküzdhetők az egyenlőség által előidézett bajok, a *politikai szabadság*.⁶²⁹ A demokráciát elviselhetővé és a szabadsággal összeegyeztethetővé Tocqueville számára pontosan a republikánus elemek teszik.

8.6 Szabadság a kötődésben

A szabadság harmadik típusa, melyről mindenképp szót kell ejtenünk, az ún. *minőségi szabadság*, avagy *szabadság a kötődésben*. E konzervatív nézet összefügg a renddel, az erénnyel és az autoritással. Társadalmi szabadság, melyet bölcs törvények szabályoznak és jól konstruált intézmények biztosítanak. Az ideál tekintély és szabadság középkori-feudális szintézise. Egyensúlyi rendszer, középpontjában az autoritás háromszögével (az egyén, az állam és a közbülső testületek között). A középkori múlt a jó társadalom történelmi példája. Edmund Burke (1729-1797) számára az alap a *létezők nagy láncolatának* középkorból és reneszánszból örökölt víziója, mely szerint a fizikai és társadalmi világ hierarchikusan elrendezett, de egymásba fonódó és egymást kiegészítő funkciójú láncszemekből áll (a hierarchia csúcsán Istennel). A teremtő saját akaratának megfelelően osztott bennünket rendbe, kötelezővé téve ezáltal számunkra, hogy a kijelölt helyünkhöz tartozó szerepet játsszuk, ami nem választás kérdése. Önkéntes alapú kapcsolat pl. a házasság (lévén ember-ember közti viszony), de a kötelelességek itt is kötelező erejűek. A tekintély láncolata pedig a létezők nagy láncolatának, mint teológiai elvnek alkalmazása, leképeződése a politikában. De Bonald (1754-1840) szerint a szuverenitás egyedül Istené, ezt ruházza át kisebb-nagyobb mértékben a családra, az egyházra és a kormányzatra. Bármely szféra autoritása és autonómiája a maga területén szent és sérthetetlen, a zsarnokság e szférák határainak átlépése. Ezt a plurális és egyensúlyi rendszert vette át később Hegel is. Burke és De Maistre (1763-1821) egyaránt úgy vélték: minden társadalomnak a forradalom *ellentétére* kell épülnie. A

⁶²⁹ Uo. 720. o.

jelenkor nagy problémája, hogy a társadalmi, testületi szemlélet helyére egyre inkább az egyének tömegeivel számoló szemlélet lépett.⁶³⁰

Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne léteznének individuális jogok: ám ezek konzervatív felfogásban nem „elidegeníthetetlen”, az emberi társadalmakat megelőző szubsztanciális valóságok, hanem szerves fejlődés eredményeképpen kialakult *hasznos és jó intézmények*, melyek megőrzése kívánatos. (A hasznosság sem pusztán érdekkalkulációt jelent). Mint Burke fogalmaz (a kontextus a liberális természetjogi gondolkodók):

„E teoretikusok összes állítólagos joga csupa túlzás; s amennyire igazak metafizikailag, olyannyira hamisak erkölcsi és politikai szempontból. Az emberi jogok amolyan *középpúton* helyezkednek el; képtelenség definiálni őket, de rájuk ismerni nem lehetetlen. A kormányzat alatt élő emberek jogai azok az előnyök, amelyek gyakran a különféle jó dolgok kiegyensúlyozásából fakadnak; olykor a jó és a rossz, olykor pedig a rossz és a rossz közötti kompromisszumból. A politikai racionalitás a számolás elvére épül; igaz erkölcsi értékek összeadására, kivonására, szorzására és osztására – nem metafizikai vagy matematikai, hanem etikai alapon”⁶³¹

A kormányzás tehát gyakorlati jellegű, nem szabad *a priori* tanítani, a szabadságjogok pedig szerves fejlődés eredményei, melyekben egyfajta történeti és kollektív bölcsesség nyilvánul meg. Mint John Gray fogalmaz, a francia forradalom – mely Rousseau számos eszméjének cáfolatához vezetett a gyakorlatban – Burke írásai révén Angliában „a konzervativizmus olyan formájának kialakulásához vezetett, mely a liberális értékeket megőrizte, a liberális illúziókkal azonban leszámolt”.⁶³²

⁶³⁰ Charles Parkin: *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge University Press, 1956, 30-31. o. illetve Robert Nisbet: *Konzervativizmus: álom és valóság*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996, 51-63. o.

⁶³¹ Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1990, 150. o.

⁶³² Gray 1996a, 39. o. Burke a francia forradalmárokat és brit követőiket kora brit rendjének védelmében támadja, mely a múlt szervesen kifejlődött örökségeként jóízűség, finomság és gyakorlati bölcsesség egy felettébb előnyös ötvözetét. Olyan *status quo*, amely pusztán fennállása révén megérdemli a tiszteletet.

9. FEJEZET

KANT, MILL ÉS NÉHÁNY KORTÁRS KIÁGAZÁS

9.1 Kant közvetlen előzményei

A morális önirányítás jellegzetesen modern gondolatának legkorábbi előhírnökei Schneewind felfogásában Montaigne és Lord Herbert of Cherbury (1581/2-1648) voltak.⁶³³ Lord Herbert perfekcionista intellektualizmusának alapvetése, hogy jóllehet abban nem vagyunk szabadok, hogy az Örök Boldogságot vágyjuk, az eszközök megválasztásában szabadságot élvezünk. Ám ebben is csak addig, míg nem ragadtuk meg elménk tökéletesítése révén világosan a jót. Tekintve, hogy megannyi vallás állítja magáról egy igaz mivoltát, a tét pedig örök üdvünk, Isten igazságos bíró lévén nyilván megadta nekünk mindazon képességeket, melyek révén eldönthetjük, hogy mit kell (helyes) tennünk: a kulcs tehát, hogy képesek vagyunk saját erkölcsi ítéleteket alkotni és követni.⁶³⁴ A hobbesi és kálvini vágyelméletet a Cambridge-i Platonisták majd Lord Shaftesbury (1671-1713) váltották fel egy reménytelibb verzióra, olyan pszichológiai elméleteket kidolgozva, melyek megalapozhatták az új, önkormányzásként értett erkölcsstant. Samuel Clarke (1675-1729) és Thomas Reid (1710-1796) etikai racionalizmusa tetőzte be ezt a folyamatot, ám náluk már minden ember jóllehet egyértelműen *egyenlő kompetenciával bír és önkormányzó* az erkölcs vonatkozásában, még nem autonóm a kanti értelemben; ugyanis az az erkölcsi rend, melyet az ész felfedez, *független* tőlünk.⁶³⁵

⁶³³ Schneewind 1998, 513. o.

⁶³⁴ Uo. 182-183. o. Lord Herbert nézetét, miszerint az erkölcs alapelvei velünk születettek és általános egyetértés övezi őket, Locke bírálta behatóan, vö. Locke 2003b, I.III.15-19,72. o. skk. A Locke nyomdokain haladó 18. sz.-i francia és angol filozófusokat a velünk született eszmék rendszerének elvetésekor az a törekvés hatotta át, hogy a gondolkodás teljesen önmagát megalapozó és igazoló rendszerré váljon. Az innata ideákra, mint az elménkben eleve benne rejlő idegen instanciákra való hivatkozással pontosan az *autonómia* követelményét szegezték szembe: azt akarták, hogy a megismerés ne Isten létére és lényegére alapozódjék, vö. Cassirer 2007, 165. o.

⁶³⁵ Schneewind 1998, 513-514. o. Ez a leírás természetesen nagyon leegyszerűsített. A perfekcionista hagyományból számos példa lenne még hozható – Descartes, a részlegesen érintett Leibniz, továbbá Malebranche, Spinoza –; alapvető szerző Pufendorf és Hutcheson, ám nagyon messzire vezetne mindnyájukkal akár csak érintőlegesen is foglalkozni. Fontos az ateista vonal is, kiemelten La Mettrie híres-hírhedt *Az ember-gép* c. írása és Holbach báró, aki minden természeti folyamatot, beleértve a különféle eszméket és a világ morális rendjét, az anyagban és annak teljességgel determinált mozgásaiban oldott fel, vö. *A természet rendszere*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954, 13. o. skk. Arra, ami különösen fontos az ő vonatkozásában, Cassirer mutat rá: ha a 18. sz.-i materializmust természettudományos dogmaként értelmezzük, elvétjük a lényegét, azt, hogy sokkal inkább „imperatívusz. Nem csupán a dolgok természetéről alkotott tézis felállítására és alátámasztására törekszük, hanem parancsol és tilt”, vö. Cassirer 2007, 99. o. Holbach báró valódi célja leszámolni a vallási dogmatikával és mindenfajta intoleranciával, hogy az ember végre saját világának rendjét érvényesíthesse a politikában és a világban (vö. Holbach 1954, 99. o. skk.). Sajnálatos tény, hogy Holbach mindezt igen fanatikus és intoleráns módon tette, továbbá érdekes paradoxon az ember eredendő autonómiáját és szabadságát (abban az értelemben, hogy bármivé teheti magát) egy teljességgel determinista alapvetésből levezetni.

Kant közvetlen előzményeként David Hume (1711-1776) és Rousseau filozófiája mutatható fel; ők ketten mélyebbre hatoltak elődeiknél. Kezdjük az akaratszabadság problémájával. E kérdést taglalván Hume megállapítja, hogy nem csak a külső testek működnek szükségszerű módon, de az emberi viselkedés sem szeszélyes, „szabálytalan és bizonytalan”, hanem éppolyan állandóság figyelhető meg a cselekvések, indítékok, vérmérséklet, jellemvonások és helyzetek közötti kapcsolatokban, mint az oknak és okozatnak tekintett egyéb jelenségek esetén. (Minél inkább ismerjük a mozgatórugókat, ez annál nyilvánvalóbb). Ez alapján pedig nincs okunk feltételezni a szabadság olyan kitüntetett szféráját, melyből hiányozna a szükségszerű kapcsolat. A szabadság tehát nem lehet más, mint a külső kényszer kizáró *spontaneitás*.⁶³⁶ Ami pedig a korábbi természetjogi gondolkodókat illeti, Hume elveti a természeti állapot képzetét,⁶³⁷ továbbá az olyan racionalista alapokon álló eszméket is, mint a természetjog és a társadalmi szerződés. Ugyanakkor feltételezhető az ember „vad és műveletlen” állapota, melyből természetes hajlamok révén létrejövő együttélés során szép lassan *összecsiszolódás* és *mesterséges intézkedések* révén lábal ki, melyek oly módon erősödnek meg, hogy újra és újra megtapasztaljuk az áthágásukkal járó kellemetlenségeket. Például a tulajdon szabályai úgy alakulnak ki fokozatosan, hogy „észreveszem, hogy saját érdekeimet szolgálja, ha nem háborgatok valakit javainak birtoklásában, *feltéve*, hogy az illető szintén ugyanígy jár el velem szemben”.⁶³⁸ Konzervatív evolucionista logikájának megfelelően az igazságosság és valamennyi belőle származó intézmény (tulajdon, jog, kötelezettség) konvenció, melyek az együttélés szabályainak kialakulásával párhuzamosan váltak elterjedté. (A vad és műveletlen ember nem tudna eljutni az őket illető felismerésekhez; a társadalom eredete már csak ezért sem lehet egy eredeti racionális érdekkalkuláció eredménye). Továbbá jóllehet mesterségesek, mégsem önkényesek; mint Hume fogalmaz, akár *természeti törvénynek* is lehetne őket hívni, persze csak abban az értelemben, mint ami megszokott dolog és elválaszthatatlan a fajtól.⁶³⁹ Az ígélet is ezek közé tartozik. A társadalom békéjét célozzák, biztonságot biztosítanak, *kölcsönös önérdéken* alapulnak, és a *megszokás* rögzíti őket. Egyedül azért szentek és sérthetetlenek, mert különben borul az egész társadalom. Hume az elsők között értette meg a jogállami normativitás rendkívüli fontosságát is, azt, hogy az egyes esetek egyedi morális megítélésével a jogrendszer maga esne szét. A társadalmi és politikai intézmények tehát mintegy az emberi állapot kényszerhelyzeteire adott válaszokként

⁶³⁶ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1976, II.II.1-2, 526. o. skk.

⁶³⁷ Uo. III.II.2, 670. o.

⁶³⁸ Uo. 666. o.

⁶³⁹ Uo. III.II.1, 659. o.

alakulnak ki.⁶⁴⁰ Az engedelmesség nem a kormányzathoz való aktuális hozzájárulásunkból származik (Locke), bár az eredeti legitimációnak ez az alapja, de nem is hallgatólagos beleegyezés, hanem hogy az idők során önálló, minden szerződéstől független kötelező erőre és tekintélyre tett szert, és mintegy úgy érezzük, erre születünk.⁶⁴¹

Hume a *moral sense* filozófusa: valaminek az erkölcsi jellegét „inkább megérezzük, mintsem megítéljük”.⁶⁴² Emotivizmusa értelmében minden értékítélet, és ezen belül az erkölcsi ítéletek csakis preferenciákat, attitűdöket vagy érzéseket fejezhetnek ki. Az értelem önmagában képtelen a motiválásra, szenvedély vagy vágy is kell hozzá: „Az ész csak rabszolgája a szenvedélynek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmeskedni neki.”⁶⁴³ Az etikai intellektualizmus teljes képtelenség, ám az etikai racionalizmus sem áll; az erkölcs elveit nem tudjuk megismerni. Morális lényként *semmilyen külső rendet nem követünk*; a megfigyelhető tettekben és embe-
rekben nincs semmilyen morális entitás. A világ maga értékneutrális; saját morális érzéseink projekcióit észleljük. Az erkölcsi törvények nem adottak eleve, mi alkotjuk őket, jóllehet saját természetünk kifejeződésai. Az erkölcs forrása ily módon teljességgel az *egyénbe helyeztetett*.

Rousseau esetében, mint láttuk, a társadalmi szerződés eredményeképpen képessé válunk a szerződés által konstituált morális közösség erkölcsös polgáraiként cselekedni, természetes vágyaink rabságát megtörve, általunk választott törvényeknek engedelmeskedvén szabaddá válni. Kant felől nézve azonban ezek egyike sem igazi autonómia. Hume rendszere determinisztikus, Rousseau esetében pedig csak egy speciális közösség tagjaként nyerjük el a szabadságunkat, csak e közösség tagjaiként vagyunk autonómok. Természettől fogva, individuálisan nem (ahogy Hobbes-nál, úgy Rousseau-nál sincs erkölcsi okunk elfogadni a szerződést).⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ A *szimpátia* (ma inkább empátiát mondanánk) révén mások rossz érzését is képesek vagyunk a magunkévá tenni, ezáltal egy igazságtalanság már nem csak saját érdeksérelem esetén vált ki belőlünk erkölcsi helytelenítést és fordítva: „Tehát eredetileg az önérdék indítására alakítjuk ki az igazságosságnak a rendszerét, de annak, hogy ez az erény erkölcsi helyeslést vált ki belőlünk, a közérdek iránti szimpátiánk a forrása” (Uo. III.III.2, 678. o.).

⁶⁴¹ Vö. uo. III.II.8, 732. o. skk. Filozófusunk frappáns és meglehetősen realista érvekkel cáfolja Az *eredeti szerződésről* c. esszéjében is azt a tézist, miszerint hatalmat ma is csak az egyenlőnek születő emberek ígérete konstituálna, vö. in: David Hume: *Összes esszéi* II, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994. Hume megjegyzi, hogy a kormányzat iránti engedelmesség kötelezettségét az ígérettel egyetlen antik szövegben hozták csak összefüggésbe, ez pedig Platón általunk is tárgyalt *Kritón* c. dialógusa, „ahol Szókratész azért nem él a szökés lehetőségével, mert hallgatólagosan megígérte, hogy betartja a törvényeket. Így ő az eredeti szerződés *whig* kiindulópontjából a passzív engedelmesség *tory* következtetését vonja le” (246. o.).

⁶⁴² Hume 1976, II.I.2, 642. Az erkölcsi érzék evolúcióját Lord Shaftesburytól Hutchesonon át Hume-ig ld. Buckle 1991. Ugyanakkor az emotivizmus első koherens megfogalmazójának Hobbest tekinthetjük.

⁶⁴³ Hume 1976, II.III.3, 545. o. Mert „nincs semmi ésszerűtlen abban, ha inkább az egész világ pusztulását választom, mint azt, hogy egy karcolás essék a kisujjamon. Nem ésszerűtlen akár saját romlásom árán is megmenteni egy indiánt vagy más, számomra ismeretlen embert a legkisebb kellemetlenségtől”, uo. 546. o.

⁶⁴⁴ Vö. Schneewind 1998, 514-515. o.

9.2 A szabadság mint erkölcsi autonómia – Kant

Immanuel Kant (1724-1804) Schneewind meglátása szerint nem egyszerűen szintetizált vagy továbbfejlesztett korábbi tanokat, hanem az erkölcs forradalmi újragondolását hajtotta végre: *feltalálta* az erkölcs, mint autonómia koncepcióját.⁶⁴⁵ E szerint önirányítók vagyunk, mivel autonómok vagyunk, oly módon, hogy önmagunk számára hozunk erkölcsi törvényt. Akaratunk ezen törvényhozó tette révén pedig létrehozuk az engedelmeskedés kötelező erejű motivációját is. Ugyanakkor minden eszes lény végrehajtja ugyanezt a törvénykezést; ennyiben a morál nem pusztán érzületen vagy szubjektív ítéleten nyugszik, hanem egyetemlegesen objektív, valamennyi morális törvényhozó közös erkölcsi birodalma. Ez az erkölcsi autonómia erős értelme, mely mellett Kant érvelt elsőként, s amellyel valami új jelent meg a korábbi autonóm erkölcsfelfogásokhoz képest.⁶⁴⁶ Lássuk, hogyan.

Kant híres megállapítása szerint a magunk számára hozott törvénynek engedelmeskedni szabadság. Mindazonáltal messzire vezetne Kant intellektuális fejlődését a maga részleteiben tárgyalni.⁶⁴⁷ Amit témánk szempontjából fontos kiemelni, hogy míg a metafizika terén Hume ébresztette fel „dogmatikus szendergéséből”, addig a morál vonatkozásában Rousseau hatására döbrent rá arra, hogy az egyszerű ember is tiszteletet érdemel, és – elhagyván „az örökkévalóság szemszögét” – általa vált Kant az „emberi álláspont” és az egyenlő morális képességek védelmezőjévé. (Ez az életút híres antropológiai fordulata). Rousseau-t továbbá az erkölcs Newtonának tartotta: ahogy Newton felfedte az addig rendezetlenként és sokféleségben megmutatkozó természeti világban a rejtett isteni törvényt, úgy mutatott rá Rousseau is arra, hogy az erkölcsi világ rendezetlensége nem Isten hibája, hanem a miénk, és rendet csak a társadalmi szerződés és a rendkívüli, istenszerű törvényhozó hozhat tökéletes törvényalkotása révén. (Rousseau az emberi természetet illetően korántsem volt optimista:

⁶⁴⁵ Mint Schneewind (1998) rámutat, Kant maga használta ezt a kifejezést Leibniz monásza kapcsán (3. o.).

⁶⁴⁶ A magam részéről elfogadom Cooper érveit, miszerint Dión és a sztoikusok autonómia-fogalma szabadság és autonómia viszonylatában, a politikai közösség autonómiájától független egyéni autonómia felfedezésében és az ember, mint törvényt követni képes, egyben öntörvénykező eszes lény fogalmában *részben* analóg a kanti koncepcióval. Azonban Diónnál a természetben megfigyelhető kozmikus rend forrása Isten, az erkölcsi törvények pedig ennek az emberi létállapotban és közösségben megnyilvánuló, annak helyes természetét kifejező instanciái. Kant számára azonban, mint látni fogjuk, semmi empiria nem szennyezheti a kategorikus imperatívuszt, a kozmikus értelem (Isten) pedig csupán posztulátum, semmiképp nem kiindulópont.

⁶⁴⁷ Kantról nagyon sok monográfia és tanulmány létezik. Schneewind (1998) Kant-fejezetén túl jó áttekintést ad Kant szellemi fejlődéséről Tengelyi László kismonográfiája (*Kant*, Áron Kiadó, Budapest, 1995), az életmű egészének elemző bemutatásáról pedig máig a klasszikus alapmű Ernst Cassirer monográfiája: *Kant élete és műve*, Osiris Kiadó, 2001. Szintén átfogó képet kapunk Kant munkásságáról és gondolatairól a Paul Guyer szerkesztette *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy* c. kötetből (Cambridge University Press, 2006), Rousseau-val és Goethével való viszonyáról pedig érdekes és fontos adalékokkal szolgál Cassirer Rousseau kapcsán már hivatkozott könyve (2008). *Az erkölcsök metafizikájának alapvetését* részletekbe menően és problémacentrikusan tárgyalja például Robert Paul Wolff: *The Autonomy of Reason*, Harper & Row, 1973.

úgy vélte, tökéletes demokrácia csak az isteneknek való). Kant azonban olyan törvényt akart, amelyről *egyénileg* szerezhethünk tudást azáltal, hogy *magunkban* fedezzük fel, s ennek szellemében dolgozta ki érett felfogását.⁶⁴⁸

Kant egyik alapvető distinkciója a *magukban való dolgok* birodalma és a jelenségvilág között húzódik. Ellentétben az empiristákkal nem gondolta, hogy az elme csupán passzív elszenvedője a külvilágból érkező érzetadatoknak (melyek mintegy ideákként bepecsételődnek az elmébe), sőt, épp ellenkezőleg, úgy vélte, az észlelés nagyon is aktív folyamat. Mindaz, amit észlelünk, elménk szemléleti-fogalmi rendszerén keresztül nyer alakot, formát, minőséget és struktúrát. (Ez Kant híres kopernikuszi fordulata, mely szerint nem ismereteink alkalmazkodnak a tárgyakhoz, hanem a kizárólag tapasztalat révén adott tárgyak igazodnak szemléletünkhöz).⁶⁴⁹ Az ember eszes lény, racionális létező, aki a *magukban való dolgok* birodalmát (melyet közvetlenül sosem vagyunk képesek megragadni) kategoriális hálóján átszűrve, ezáltal törvényszerűségeket ráróva teremti meg a *jelenségvilág* térbeli, időbeli stb. rendezettségét. E rend, vagyis a tapasztalatban adott természeti rend alávetett a szükségszerűségnek. Magunkat viszont szabadnak tapasztaljuk. Ez a tiszta ész harmadik antinómiája: szabadság és szükségszerűség problémája a világ okozatiságának vonatkozásában.⁶⁵⁰ Az ember kettős lény: egyfelől mint empirikus egyén része a természeti világnak, másfelől a szabadság birodalmában képes az önmeghatározásra és új oksági sorok elindítására. A transzcendentális szabadság ezért az *ok abszolút spontaneitása*, mindenfajta érzékiségtől, empiriától és tudattalan tényezőtől megfosztva, ami előfeltétele a racionális cselekvésnek, autonómiának és gyakorlati szabadságnak. Kant megoldása, hogy míg az ember a jelenségek szintjén, természeti entitásként szigorúan meghatározott, addig magábanvalóan, intelligibilis erkölcsi lényként szabad. Az empirikus én ugyanis csak pusztá megjelenése, megnyilvánulása a valódi (noumenális) énnel, mely a racionális fakultás székhelye.⁶⁵¹

Az ember továbbá képes arra, hogy cselekvését *maximák*, vagyis akaratlagosan elfogadott cselekvési elvek alá rendelje.⁶⁵² Ez azonban önmagában még kevés ahhoz, hogy viselkedésünk erkölcsi minőséggel bírjon. A maximák vonatkozhatnak jártasságra, lehetnek okossági

⁶⁴⁸ Schneewind 1998, 490-491. o.

⁶⁴⁹ Vö. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Ictus, 1995, a továbbiakban TÉK, 34-35. o.

⁶⁵⁰ TÉK, 427. o. skk.

⁶⁵¹ Annak problematikájáról, hogy a noumenális én, az empirikus én, továbbá a jelenségvilágot észlelő, a természeti világ struktúrájának és egységének kreatív forrásul szolgáló transzcendentális ego és az erkölcsi én pontosan milyen viszonyban állnak egymással, ld. pl. Wolff 1973, 10. o. skk.

⁶⁵² „Minden természeti dolog törvények szerint működik. Csak az eszes lény képes arra, hogy a törvények *képzete*, vagyis elvek *alapján* cselekedjék: csak neki van *akarata*”. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998, 37-38. o.

szabályok vagy erkölcsi törvények. Előbbi kettő *hipotetikus imperatívusz*,⁶⁵³ vagyis mindig valamilyen feltételhez kötöttek, empiriához kapcsolódnak és jelentőségüket is szükségleteinkből, vágyainkból, hajlamainkból merítik. *Előírások*, melyek valamely problémát hivatottak megoldani vagy valamely meghatározott célra szólnak. Kant klasszikus példája a kereskedő: ha mindig megbízható, tisztességes viselkedése (sosem veri át a vevőt) kizárólag jó hírét hivatott biztosítani és ezáltal gördülékeny üzletmenetét, úgy viselkedése nem erkölcsi jellegű. A kulcsfogalom a *kötelesség*, és kötelesség csak *kategorikus imperatívusz* alakú szabálykijelentés lehet. A hipotetikus imperatívuszok tartalma csak valamilyen „*lehetséges* vagy *valós* szándék szempontjából jó”, a kategorikus imperatívusz ellenben a tiszta gyakorlati ész törvényhozása, a cselekedetet „minden szándékra való vonatkozás nélkül, azaz minden külső cél nélkül, önmagáért valóan objektíven szükségszerűnek nyilvánítja”.⁶⁵⁴ Az erkölcsi parancs mindig *feltétlenül kötelez*. (Vagyis a kereskedőnek sosem szabad átvernie a vevőt, függetlenül attól, hogy ez hasznos-e vagy a vevő megérdemli. Vagy vegyük a „Ne ölj!” parancsát: még egy túsdráma esetén sincs helye semmilyen mérlegelésnek, haszonelvű *keveset a többért* jellegű megfontolásoknak). Az erkölcsi cselekvés továbbá elválik az általa kiváltott örömeztől vagy boldogságtól is; Kant célja vállalkozása kezdetétől az erkölcsiség *a priorijának* megalkotása, az erkölcsi szféra, mint olyan elválasztása az öröm és örömtelenség érzésétől való bármilyen függőségéből.⁶⁵⁵ A deontologikus *kell* minden mást megelőz.⁶⁵⁶

„Sohasem járhatok el másként, mint úgy, hogy *egyúttal akarhassam, hogy maximám általános törvénné váljék*” – szól a híres kategorikus imperatívusz egyik első megfogalmazása.⁶⁵⁷ Kant egyik jellegzetes példája, hogy kivághatom-e magam hazugsággal szorult helyzetemből? (Itt egyértelműen ütköznek az okosság elvei és az erkölcs szigorú követelménye, miszerint hazudni nem szabad). A megoldás szerint „akarhatom ugyan a hazugságot, ámde egyáltalán

⁶⁵³ „Az akaratot valamire készítő objektív elv képzete a parancs (az ész parancsa), a parancs formulája pedig az *imperatívusz*”, Kant 1998, 38. o. Az egyik alapfogalom az egyetlen önmagában vett jó, a *jó akarat* (akárcsak az ifjú Ágostonnál), mely mozzanatnak szándéktól és a tett következményeitől függetlenül jelen kell lennie ahhoz, hogy a cselekvés erkölcsi minőséggel bírjon, nélküle egy külsőleg jónak számító tett (ld. alább a kereskedő példáját) sem elegendő. Az *isten* és *szent* akarat az, amelynek nincs imperatívuszra szüksége, mert eredendő összhangban áll az objektív törvénnyel, belülről motiváltan (mely ugyanakkor, mint utaltam rá, nem abban az értelemben objektív, hogy valamilyen előzetes erkölcsi világrendre utalna).

⁶⁵⁴ Uo. 39. o.

⁶⁵⁵ Kant tehát szakít az eudaimonisztikus etika minden formájával; ily módon kerülhetett Shaftesbury a maga kifinomult és szublimált öröm-fogalmával Epikurosz társaságába, vö. Cassirer 2001, 256. o. Az ok, hogy az örömezt bármely formája passzívan jelentkezik, egyén- és helyzetfüggő, szubjektív elv, ezáltal nem vezet az erkölcsi akaratok összhangjához, erkölcsi törvény helyett egyetemleges vizsályt eredményez. Összhang és etikai objektivitás csak akkor állhat elő, ha mindenki aláveti magát egy univerzális és átfogó alapelv uralmának. Kant ezért minden szubjektivitást száműzni kívánt etikai rendszeréből, uo. 259. o. skk.

⁶⁵⁶ A kifejezés a görög *to deon* szóból származik, ami *kötelességet* jelent. Kötelességet következményektől, szubjektív kísérelésektől stb. függetlenül.

⁶⁵⁷ Kant 1998, 27. o.

nem akarhatom, hogy általános törvény legyen”.⁶⁵⁸ A *kötelességgel szemben (Ne hazudj!)* minden egyéb indítóoknak háttérbe kell húzódnia, mert ez az önmagában vett *jó akarat* feltétele. A jó akarat pedig nem más, mint a törvény fenti értelemben vett akarása.

Kant rendszerében a moralitás tehát a *racionális önirányítás*, mint *univerzális emberi (minden eszes lényre jellemző) képesség* helyes használatán alapul. Az autonómia lényege az *ésszerű önuralom*.⁶⁵⁹ Ennek egyik mozzanata, hogy az egyén mentes minden külső kényszer-től, és cselekedeteit saját döntései eredményeképpen hajtja végre. Csak ezáltal szabadulhat fel a természettörvények uralma alól. Elvállik a szabadságon alapuló „kellés kauzalitása” a „lét kauzalitásától”.⁶⁶⁰ Ám jóllehet az erkölcsi törvények is általános szabályszerűségeket tartalmaznak, mint a természettörvények, ugyanakkor érvényességük magán a cselekvőn múlik, hiszen őt – ilyen lévén az emberi természet – vágyai, hajlamai, önös érdekei is motiválják. Ép ezért a második mozzanat, hogy mindig oly módon kell cselekednie, hogy saját hajlamai, vágyai, szenvedélyei vagy előítéletei se befolyásolják, melyeket mindazonáltal teljesen eltörölni nem lehet, csupán a tiszta gyakorlati ész elveinek megfelelően szabályozni.⁶⁶¹ Az ilyen ember döntéseit és akaratát az *ész* kormányozza, nem külső tényezők vagy hajalmok. Az akarat ekkor önmaga számára törvény, hiszen egyetemessé tehető elveknek való megfelelés. Amennyiben pedig maximáink a kategorikus imperatívuszon alapuló egyetemes erkölcsi törvény rendszerének részei, melyeket külső-belső befolyásoktól független módon, minden empíriától mentesen, pusztán a gyakorlati észre alapozottan alkotunk meg a magunk számára, autonómok vagyunk, ami előfeltétele a valódi szabadságnak is.⁶⁶² Kant szerint épp az etikai törvény alapvető bizonyosságában jelentkezik a szabadság tudata a legerősebben. Ezért a törvényhozás egyedi méltósággal rendelkezik: *az emberi természet méltósága autonómiaképességében áll.*

⁶⁵⁸ Hiszen ez esetben maximám általános törvénné tétele oda vezetne, hogy szorult helyzetéből mindenki folyamatosan hazugsággal vágná ki magát, vö. uo. 27-28. o.

⁶⁵⁹ Mivel a cselekedeteknek törvényből való levezetéséhez *észre* van szükség, ezért az akarat nem egyéb, mint gyakorlati ész”, Kant 1974a, 38. o.

⁶⁶⁰ Cassirer 2001, 274. o.

⁶⁶¹ Vö. Paul Guyer: *Kant on the Theory and Practice of Autonomy*. In: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller & Jeffrey Paul (ed.): *Autonomy*. Cambridge University Press, 2003, 70–98, 73. o. skk.

⁶⁶² Vagyis ha autonóm módon cselekszünk, szabadok vagyunk a szenzoros impulzusaink és hajlamaink gerjesztette empirikus céloktól éppúgy, mint más személyek és egyéb külső körülmények befolyásától, hiszen a tiszta gyakorlati ész törvényeit követjük. Ugyanakkor Guyer mellett érvel, hogy a transzcendentális szabadság nem lehet szükséges és elégséges feltétele az autonómiának (amit Kant az *Alapvetésben* képviselni látszik), mert ekkor az erkölcsileg heteronóm tettek kizárnák a szabadságot, ha pedig valaki nem cselekedhet másként, nem lehet felelős sem tetteért. A *Vallás a puszta ész határain belül* alapján is szükséges, de nem elégséges feltétel, vagyis a transzcendentális szabadság nem garancia az autonómiára; bármikor szabad uralmat adhatunk hajlamainknak, illetve feladhatjuk autonómiánkat az önszeretetért, vö. Guyer 2003, 76-81. o. A tanulmány konklúziója, hogy az autonómia nem valamiféle noumenális „tett”, hanem *állapot*, melyet fenntarthatunk vagy lerombolhatunk. Itt is tetten érhető a sztoikus analógia, miszerint szabadságunkkal helyesen élve autonómiára teszünk szert, ez esetben pedig elnyerhetjük a valódi szabadságot.

A kategorikus imperatívusznak számos megfogalmazása létezik. Az általános törvény szerinti formula úgy szól, hogy

„csak olyan maxima alapján cselekedj, amelyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen.”

Pár sorral alább Kant egy analógiát von a természettörvényekkel:

„cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvénné kellene válnia.”⁶⁶³

Az eszes lények tehát képesek egyénileg törvényt alkotni a maguk számára, továbbá egyéni célokat állítani. Ám mindez csak akkor számít erkölcsinek, ha alá van vetve a *kategorikus imperatívusz* univerzális elvének. Vagyis ha oly elvek mentén hozunk törvényt a magunk számára, amelyet minden más eszes lény is elfogadna törvényként (az univerzalizálhatóság racionális *tesztje*, mely a morális törvényt kifejező maximákat hivatott elkülöníteni a többitől). Épp ezért alapvető fontosságú, hogy az erkölcsi törvény „parancsnokló módja”, E/2 személyű felszólítása, a belőlünk eredő, velünk szemben támadó belső döntésgény akaratunkra rótt és tiszteletet parancsoló késztetése az „ész hangja”, amelytől „még a legvakmerőbb gonosztevő is megreszket”.⁶⁶⁴ A kategorikus imperatívusz empirikusan hozzáférhetetlen, mégis, „mintegy az ész faktumaként” adott. Szükségszerűsége és objektivitása abban áll, hogy *minden eszes lény* törvénye, mert minden eszes lény szükségképp megalkotja a maga számára.

Mielőtt lezárnám ezt az alfejezetet, nagyon röviden szólnom kell Kant társadalomfilozófiájának is egy-két mozzanatáról. Meg akarta oldani Rousseau dilemmáját, miszerint a nagy kérdés, hogy miképpen kell továbbhaladnia az erkölcsileg félrefejlődött emberi kultúrának ahhoz, hogy megszűnjön az ellentét *erkölcsi* és *fizikai* nem között.⁶⁶⁵ Kant megoldása, hogy mindaz, ami fizikai téren bajok egész tömege, erkölcsi téren pedig bukás az egyén számára, a nem szempontjából nyereség, hiszen az emberi nem rendeltetése a tökéletesség felé való haladás, az, hogy képességeit rendeltetésének megfelelően kifejlessze.⁶⁶⁶ Az ember

⁶⁶³ Kant 1998, 43. o.

⁶⁶⁴ Vö. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, in: Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991, a továbbiakban GYÉK.

⁶⁶⁵ Immanuel Kant: *Az emberi történelem feltehető kezdete*. In: Immanuel Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, 1974b, 99. o. Fontos megjegyezni, hogy Kant e művét nem az ember ősalapota történeti leírásának vagy erről szőtt hipotézisnek szánta, hanem „etikai észigazságok” megfogalmazásának, a „gondolat kémiajának”, vö. Cassirer 2008, 104. o.

⁶⁶⁶ Ez pedig az ember esetében csak a nemben lehetséges, vö. Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. In: Immanuel Kant: *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*,

az ész vezetésére bízva magát kilépett az „ösztön pórása” és „a természet gyámkodása” által jellemezhető tudatlanság és ártatlanság eredeti állapotából, ám ezáltal belépett életébe a bűn; Kant számára a bűnbeesés ugyanis gyakorlatilag nem más, mint az ember emberré válása. „A természet története tehát a jóval kezdődik, mert *Isten műve*, a szabadság története a rosszal, mert *emberi mű*.”⁶⁶⁷ Ahol Rousseau hanyatlást látott, ott Kant rejtett (posztulált) teleológiát: az emberi nem erkölcsi rendeltetésének végső célja, hogy végül „ismét természetessé válik az, ami mesterséges ugyan, de immár tökéletes.”⁶⁶⁸

Kant ugyanis az emberi természet ama vonását, hogy egyszerre társas és antiszociális lény – a híres „társiatlan társiasság” – üdvözölte, mert ez a haladás voltaképpeni motorja:

„A tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet árkádiái pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség. Az emberek jámboran, mint legelő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem töltenék ki azt a teret, amelyet a teremtés eszes természetüknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott. Hála hát a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem elégtűl uralom- és bírvágyért! Ezek nélkül örökre kifejeletlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai.”⁶⁶⁹

Az ember állat, amelynek úrra van szüksége, de az úr maga is állat, amelynek úrra van szüksége; „*az olyan göcsörtös fát, amelyből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni*” – szól egyik híres megállapítása.⁶⁷⁰ Azonban az ember, mint láttuk, morális öntörvénykezésre képes autonóm lény, aki képes a *nyilvános kritikai észhasználatra*. Mint Kant egy másik híres megfogalmazása szól: a felvilágosodás nem más, mint „*az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából*”.⁶⁷¹ Ez pedig csak egy „általánosan jogszerű polgári társadalom” megteremtése révén lehetséges. Több művében is visszatér e gondolat, és hangsúlyozza, hogy ehhez az államok külső viszonyai is törvényessé kell váljanak. Kant célul a *népszövetséget* tűzi ki. Condorcet-val ellentétben, aki az elmaradott kis népek sorsát asszimilációként képzelte el egy „haladottabb” nagyhatalomba, Kant érzékenyebb a nemzeti sajátosságok iránt,

Gondolat Kiadó, 1974a, 63. o. Ezzel szemben áll Herder álláspontja, aki egyén és nem, természet és kultúra ellentétét folyamatosan feloldhatónak tartotta, továbbá úgy vélte, „ha csupán egyetlen ember lépett volna a Földre, általa is beteljesült volna az emberi lét célja”, vö. J. G. Herder: *Eszméek az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 448. o. Kant és Herder történelemfilozófiájáról, továbbá nézeteik viszonyáról ld. Kelemen János: *Az ész képe és tette*, Atlantisz Kiadó, 2000.

⁶⁶⁷ Kant 1974b, 98. o.

⁶⁶⁸ Uo. 100. o.

⁶⁶⁹ Kant 1974a, 67. o.

⁶⁷⁰ Uo. 69. o.

⁶⁷¹ Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?*. In: Immanuel Kant: *A vallás a pusztai ész határain belül és más írások*, Gondolat Kiadó, 1974c, 80. o. Kant saját korát úgy jellemzi, hogy az nem felvilágosodott, hanem a *felvilágosodás kora*; az első olyan kor, amely maga adott nevet magának. Mindazonáltal az ember a kiskorúság állapotát szívesen választja, mert kényelmes.

és mint írja, „*a népjognak szabad államok föderalizmusán kell alapulnia*”.⁶⁷² Ennek motorja pedig egy már köztársasággá alakult „hatalmas és felvilágosult” nép lehet, amely központi magja, elindítója és egyben katalizátora lesz a föderatív egyesülésnek. Efelé hajtanak minket részben a belénk oltott hajlamok (mint biztonságvágyunk, a pénzhajhász kereskedőszellem stb., avagy a hegei „ész cselét” előlegező „természet ravaszága”), részben a gyakorlati ész törvényhozása, hogy végül megvalósulhasson a történelem *a priori* vezérfonala szerinti rejtett teleologikus cél.⁶⁷³

Visszatérve az erkölcsi törvény problematikájára, a szabadság negatív megfogalmazásban Kant számára *spontaneitás*, külső determinációtól való függetlenség, pozitív megfogalmazásban *autonómia*. Ahhoz, hogy erkölcsi minőséggel bírjunk, a természetes hajlam vezérelte jóakarató cselekvés kevés. Jártassági vagy okossági maxima is csak annyit mond, hogy *bizonyos helyzetben, bizonyos cél elérése végett így és így kell cselekedni*. Az erkölcsi törvény írja elő azt, hogy *minden ilyen helyzetben minden eszes lénynek így és így kell cselekednie*. A hajlamból fakadó, eszközjellegű illetve külső hatóokok vezérelte cselekvés heteronóm (valami más határozza meg az akaratot), az erkölcsi törvénynek való engedelmesség révén azonban általános szabályt, a saját magunk számára hozott és minden más eszes lény által is megalkotott törvényt követjük. Az autonómia az akarat szabadságának azon tulajdonsága, hogy önmaga törvénye legyen. Azáltal, hogy egyénileg minden eszes lény megalkotja az erkölcsi törvényt, a benne foglalt és belőle levezethető köteleességeket pedig mintegy meg is parancsoljuk magunknak, adott az engedelmesség motivációja is.

Kant alapvetése, hogy minden eszes lény önmagában vett cél: *személy*, nem pedig dolog. *Öncél*, aki sosem kezelhető pusztán eszközként. A morális cselekvés révén jöhet létre minden

⁶⁷² Immanuel Kant: *Az örök béke*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985, 25. o.

⁶⁷³ Vö. pl. uo. 49. o. vagy Kant 1974a, 62. és 67-68. o. Kant érzékeltette rendszerében a generációk közötti igazságtalanság mozzanatát, hogy a természeti célfogalom egy véget implikál: egy *végző nemzedéknek* építünk. Mint fogalmaz: „A természetnek itt mintha nem annyira az ember jóléte, mint inkább értelmes *önbecsülése* lett volna a szándéka. ... Mindeközben taszítóan hat az, hogy a korábbi generációk szemlátomást a későbbiek kedvéért végzik fáradtságos munkájukat”, Kant 1974a, 65. o. Ám az antagonizmus pozitív hajtóereje révén az emberi nem története mégis halad előre. Mindazonáltal Ralf Dahrendorf, a nemrég elhunyt kiváló szociológus és filozófus, aki a szabadságot sosem állapotként, hanem mindig is „tevékeny szabadságként”, az „élet esélyeit megvalósító tevékenységként” értette, rámutat: Kant nem végállapotról, hanem világpolgári *szemzőgről* beszél. Mint idéztem is, az arkádiai pásztoridill összeférhetetlenség és konfliktus nélküli állapota stagnálás, „annak a mozdulatlan világnak az unalma, ahol minden probléma meg van oldva”, vö. Ralf Dahrendorf: *Egy új rend nyomában*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2004, 120. o. Ez azonban nem fér össze az ember természetével. Dahrendorf úgy alakítja át a kategorikus imperatívuszt, hogy „*Cselekedj úgy, hogy a cselekvés parancsa egyszersmind általánosan jogszerű világpolgári alkotmány elvéül szolgálhasson!*” Mint írja, „világdemokrácia sohasem lesz, legalábbis a szó szoros értelmében. A jog világalma azonban legalább elképzelhető”. Épp ezért „cselekvésünknek nem szabad megnehezítenie – vagy akár elzárnia – a liberális világalkotmány felé vezető utat”. Hogy zsarnoksághoz vagy a társiasság új formáihoz jutunk-e, csakis rajtunk áll; ám szerinte „főként akkor kerül veszélybe az életésélyek növelése és vele együtt a szabadság, ha felhagyunk azzal, hogy új dolgokat próbáljunk ki, kockáztatva a tévedést”, 132. o.

eszes lény célközössége, a *méltósággal bíró személyek univerzuma*: a jog és erkölcs birodalma.⁶⁷⁴ A magáról mint autonóm akarattal bíró lényről gondolkodó ember a dolgok egy másik rendjébe tartozik, mint amikor a jelenségvilág pusztá részeként tekinti magát. Ez Kant talán legfontosabb tanítása. A világ morális rendje nincs előzetesen rögzítve, mi hozzuk létre a célok birodalmát azáltal, hogy minden öntörvénykezésre képes egyén a morális törvényt követi (a törvényalkotás tehát Kantnál is megelőzi a jót, ugyanakkor persze egy bizonyos jóra fog irányulni). „Jónak lenni annyi, mint az erkölcsi törvény kormányozta akarattal akarni. Mind Isten, mind a mi akaratunk ilyen” – vonja le a konklúziót Schneewind, akinek értékelésében Kant „elképesztő állítása az, hogy Isten és mi magunk csak akkor lehetünk egyazon morális közösség részei, ha mind egyformán törvényhozói vagyunk annak a törvénynek, melynek engedelmeskedünk”.⁶⁷⁵ Kant a voluntaristákkal együtt vallotta, hogy az erkölcsi jó és rossz nem definiálható az erkölcsi törvényt megelőzően, ugyanakkor az antivoluntaristák közé sorolódott, amennyiben az erkölcs alapvetését az emberben és Istenben közös racionalitásban lelta meg.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), aki bírálta a sztoikus szabadságfelfogást is – amiért az értékelésében egyfajta menekülés, visszavonulás a gondolkodás szabadságába, konfliktusokba bele nem menés, „nem élő szabadság”⁶⁷⁶ – a kanti erkölcsstan klasszikus kritikáját is megfogalmazta. A kategorikus imperatívusz absztrakt és történetietlen (bár levezethető belőle konkrét tartalmak); Hegel a *Sittlichkeit* (erkölcsiség) fogalmát állítja szembe vele, az erkölcsi élet intézményeiben manifesztálódó *közösségi gyakorlatot*, amely történeti, szociológiai és pszichológiai fogalom; a formális procedúrák élettelen gyűjteményének titulált kanti moralitás teljes ellentéte. Hegel szerint ugyanis az erkölcsi élet a szokásokban, tradíciókban és a közösségi cselekvésekben gyökerezik. Egy életforma, specifikus jogokkal és kötelességekkel. Kant ezzel szemben Hegel értelmezésében leválasztja az erkölcsi törvényt a személyek közötti közvetlen viszonyokról, és nem nyújt orientációt a konkrét cselekvéshez. A kanti etika az egyéni érdekre és közerkölcsre való kettéhasadás, megkettőzöttség tulajdonképpeni legalizálása, továbbá üres formalizmus, mert sem tiszta ész, sem tiszta akarat nem létezik. Önromboló és elidegenítő, mert az „én” – és e gondolatából nagyon is érthető, hogy Charles Taylor és mások miért Hegelhez nyúltak vissza a neokantiánus liberalizmust

⁶⁷⁴ A célok formulája így szól: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget [ti. „a személyünkben rejlő emberiséget”] mind saját személyedben, mind mindenki máséban mindenkor egyúttal célként is kezeld, sohase pusztá eszközként”, uo. 48. o. A méltóság önmagában vett benső értéket jelent, s Kant felfogásában méltósága egyedül az erkölcsiségnek és az erkölcsiségre képes emberiségnek van, uo. 51-52. o.

⁶⁷⁵ Schneewind 1998, 512. o.

⁶⁷⁶ Vö. G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961, 108. o. ssk.

illető bírálataikban – eleve közösségi kapcsolatok által konstituált, értelmét is csak általa kaphatja meg. Az erkölcs nem autonóm reflexió eredménye, hanem az emberek prereflektív szokásaiból származik.⁶⁷⁷ A liberalizmus – jóllehet felszabadította az embert a szokás és tradíció béklyójából – szenvedélyei rabszolgájává tette, és létrehozta a polgári társadalom ún. „szellemi állatkertjét” (vagyis a kölcsönösen saját önérdekbe zárt szélsőindividualizmust). A francia forradalom az, amely a végletekig viszi a felvilágosodás alapeszméit és kisiklik: a szabadság, ész és autonómia torz megvalósulása, mely csak rombolni képes.⁶⁷⁸ Az abszolút szabadság nem valósulhat meg az egyén ellenében (jakobinizmus), de az egyéni szabadság sem a közösség ellenében (utilitarizmus). Hegel számára az igazi szabadság és autonómia egy megfelelően kibomlott állam törvényeinek és gyakorlatának való engedelmeskedés, mely struktúrában ezen értékek is képesek realizálódni. Az akarat nem egy „deszocializált self”, hanem olyan mozzanat, amely „szubsztantív célját” csakis az állami létben tudja elnyerni. Az állam maga pedig *Rechstaat*, szervezett törvények gyűjteménye, mely lehetővé teszi a modern szabadságokat. A modern állam magja ezáltal a *szabad személy, mint olyan* tisztelete.⁶⁷⁹

MacIntyre értelmezésében Kant erkölcsisége konzervatív, amennyiben a teszt saját örökölt lutheránus erkölcsiségének maximáit hivatott igazolni (például soha, semmilyen körülmények között nem szabad hazudni, nem szabad öngyilkosságot elkövetni stb.).⁶⁸⁰ Gilson is kiemeli a keresztény hatást,⁶⁸¹ és megjegyzi: „A kanti etika talán nem egyéb, mint

⁶⁷⁷ „Hegel a közösséget nem tételezi szükségszerű rossznak vagy »heteronóm« természetünkkel való kellemetlen kompromisszumnak, hanem bizonyos erkölcsi minőségek kifejlődése és realizációja helyes kontextusának látta, melyeket nem áll módunkban elutasítani vagy nélkülük létezni”, Steven B. Smith: *Hegel's Critique of Liberalism*, University of Chicago Press, 1991, 72. o. Ez egy kvázi-arisztotelianus felfogás, mely szerint a közösség egy olyan viszonyrendszer, melyben morális erőink kifejlődhetnek. Az erkölcs pedig a társadalmi létezés más területeihez kapcsolt, melyek közül egyiket sem lehet elvonatkoztatni és a többi okává tenni, mert az egész együtt alkot egy „expresszív totalitást”.

⁶⁷⁸ A „rombolás fúriája”, vö. Hegel 1961, 303. o.

⁶⁷⁹ Vö. Smith 1991, 111-112. o. Hegel klasszikus és híres megállapítása szerint „a keletiek csak azt tudták, hogy egy ember szabad, a görög és római világ, hogy néhány ember szabad, mi pedig azt, hogy minden ember magánvalósága szerint szabad, az ember mint ember szabad”, vö. G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 43. o. E szabadság azonban mindig korhoz, kultúrához, adott közösséghez és intézményrendszerhez kötődik, abban realizálódik, továbbá a legkevésbé sem lehet anarchikus, hiszen Hegel híres megfogalmazásában a szabadság *felismert szükségszerűség*.

⁶⁸⁰ MacIntyre 1999, 68. o.

⁶⁸¹ Ami Kant posztulátumaiból is egyértelmű. Híres tétele szerint korlátoznunk kell a tudást (ti. a magukban való dolgokra vonatkozó tudást), hogy helyet adjunk a hitnek: a hitnek Isten létezésében, a noumenális self szabadságában és halhatatlanságában. Ha kötelességünk (autonóm módon megalkotott törvényünk) egyben Isten parancsa is, akkor esélyünk van a legfőbb jóra, melyhez a célok birodalmának polgáraiként méltókká válhatunk, és ezáltal az erkölcsi világtörvény elmozdításának kötelességéhez a siker reménye társulhat. A természet oksági rendje ezáltal konvergál a célok rendjéhez. Kant is azt vallotta, hogy minden lény a boldogságra törekszik, de csak úgy van értelme bárminek, ha az ember a „boldogságra méltóságon” túl el is nyerheti azt a jövőben: ez az Istenfogalom gyakorlati értelme. E tételeket azonban nem igazolhatjuk, csupán a „morális észhit” révén posztulálhatjuk, vö. GYÉK, 244. o. skk. Ha Isten és a törvény léte demonstrálható tudás tárgya volna, akkor „az emberek magatartása pusztá mechanizmussá alakulna át, ahol, miként a bábjátékban, mindenki jól *gesztikulálna*,

keresztény etika az igazolására szolgáló keresztény metafizika nélkül; még impozáns, de romos maradványa egy templomnak, amelynek alapjait aláásták”.⁶⁸² Gray pedig jelzi, hogy Kant alapvetése – az egyén mint autonóm, racionális cselekvő, aki saját értékrendje teremtője – olyannyira a modernitáshoz és az európai individualizmushoz kötődik, hogy nem tekinthető az erkölcsi élet univerzális eszméjének.⁶⁸³ Ugyanakkor a neokantiánus gondolat a 20. sz. legmeghatározóbb politikai filozófiáiból többnek is alapjául szolgált (ld. a megfelelő alfejezetben). Schneewind úgy véli, Kant válaszai segíthetnek a ma emberének is szembenézni saját erkölcsi problémáival, mert erkölcsfilozófiájának magja – és ezzel talán akkor is egyetérthetünk, ha metafizikáját el is vetjük – korfüggetlen módon alapvető gondolatokat fogalmaz meg. A cél például sosem szentesíti az eszközt. A kevés nem áldozható fel a többért. A kis nemzetek is önértékek, ha nem kívánnak beolvadni egy nagyobb hatalomba. Az embert fajtól, nemtől stb. függetlenül ugyanazok a jogok illetik meg, és sosem használhatók eszközként vagy pusztá számként egy haszonelvű kalkulusban. Schneewind könyvének zárszava szerint, amennyiben „osztjuk [Kant] szenvedélyes meggyőződését a minden normális emberi lény egyenlő erkölcsi képességét és méltóságát illetően, talán helyesen gondolhatjuk, hogy erkölcsi alapelve még mindig adekvátabb megoldást kínál jelen problémáinkra, mint bármely más eddig feltalált princípium.”⁶⁸⁴

Ugyanakkor érdekes, hogy miközben Kant a hagyományos liberális értelmezés szerint az autonóm egyén ünnepezt filozófusa, Berlin nem egészen így látja a dolgot. Szerinte minden kiválósága ellenére a kanti tan a személy korábban említett kettéosztásán alapul, és nem más, mint a pozitív szabadsággal való visszaélés:⁶⁸⁵ az „empirikus én” feláldozása a „valódi én” nevében, a természetes hajlamokkal bíró „állatias én” elnyomása a tiszta ész rangjára emelkedett énünk törvényhozása nevében és által. Ennyiben a paternalista és zsarnoki rendszerek logikáját alapozza meg ő is. Ugyanakkor, mint John Gray rámutat, az autonómia nem feltétlenül zárt, vagyis nem feltétlenül foglalja magában, hogy az egyéneknek ugyanazokat az erkölcsi igazságokat kell magukévá tenniük (egyaránt e nézethez sorolható Spinoza vagy a sztoikusok); jelentheti pusztán az *ész szabad használatát*. Ráadásul „a szabadságot fenyegető modern jelenségek – a propaganda, a média manipulatív hatalma és a

az alakokban mégsem lenne *élet*.” A kulcs, hogy a fentiek *szellemében* határozzuk meg magunkat és akaratunkat, vö. Cassirer 2001, 285-286. o.

⁶⁸² Gilson 2000, 312. o. Később azt is hozzáteszi, hogy talán akkortól hiszi azt a modern ember, hogy a kereszténységtől megszabadulván megalapozta saját erkölcsét, amikor a kereszténység már annyira természetessé vált számára, hogy saját eszének törvényeivel elkerülhetetlenül összekeveri annak tanításait.

⁶⁸³ Gray 1996a, 76. o.

⁶⁸⁴ Schneewind 1998, 554. o. Kant legnagyobb kritikussai is el szokták ismerni, hogy erkölcsi következtetései – az egyén mint öncél, emberi méltóság stb. – oly elemek filozófiájában, melyek bátran képviselhetők.

⁶⁸⁵ Vö. Berlin 1990a, különösen 394-395. o. és a 405. oldalon kezdődő lábjegyzet.

divat zsarnoksága – kizárólag egy efféle autonómiakoncepció segítségével érthető meg. A szabadság nem csupán kényszerrel korlátozható, és az autonómiaként értelmezett szabadság eszméjének erénye, hogy (ellentétben a szigorúan negatív koncepcióval) számot tud adni arról a tényről”.⁶⁸⁶ Noha a pozitív szabadság révén teljesebbé válhatunk, valósíthatjuk meg saját természetünket és tehetünk szert az önálló, érett, autonóm és független egyén státuszára, Berlin nagyon is tudatában volt a zsarnoki hatalmak finom manipulációs technikáinak és más rokon mechanizmusoknak, ezért védelmezte a negatív szabadságot. A polgárok valódi érdekeire hivatkozó paternalista (vagy még rosszabb) hatalmakkal szemben ugyanis az egyetlen garanciánk, ha a polgárok „ésszerűtlen” és „ostoba” tetteit, akár excentrikus életformáit is védelmezzük – persze a büntetőjog keretein belül. Ez pedig máris átvezet John Stuart Mill filozófiájára, mely értelmezésben kiteljesíti a kanti autonómia-koncepciót.

9.3 Autonómia és életforma-pluralizmus – John Stuart Mill

A 20. sz.-i liberális tradíció egyik markáns vonulata számára az autonómia azért központi és kitüntetett fogalom, mert ennek talajáról választhatunk a versengő *jó élet* koncepciók közül és követhetjük a nekünk tetszőt. A liberális etikát épp ezért szokták úgy jellemezni, hogy az a *jog elsőbbségét* hirdeti a *jóval* szemben.⁶⁸⁷ A társadalmat irányító elvek nem előfeltételezhetik a jó egy fogalmát, az igazságos társadalom ugyanis nem bizonyos célok előmozdítására törekszik, hanem lehetővé teszi, hogy minden polgár a saját céljait és életformáját kövesse, amennyiben ezek összeférnek mások hasonló szabadságával (vagyis két tradícióval is szembemegy, egyrészt a haszonelvűséggel, másrészt bármilyen teleologikus felfogással). A gondolat egy korai, sajátos módon utilitárius (bár nem teljes mértékben, ld. később) alapokon történő kidolgozása John Stuart Milltől (1806-1873) származik, akié a mai napig az egyik legkövetkezetesebb liberális rendszer. Igen szerteágazó gondolatainak és témáinak komplexitásából csak a legfontosabbakat emelem ki: híres Szabadság Princípiumát, utilitarista etikáját, az emberi természetről vallott nézetét és végül vélemény szabadság-modelljének alapvetését, mely az emberi szabadság és autonómia egyik legfőbb instanciája. Ez az alfejezet nagyrészt szakterületem továbbgondolt eredményeire és korábbi előtanulmányomra, továbbá John

⁶⁸⁶ Gray 1996a, 85. o.

⁶⁸⁷ Vö. Michael Sandel: *A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én*, in: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 162. o. Írása e liberális nézet rövid és frappáns kommunikatív kritikáját nyújtja, melyre még visszatérek.

Gray kiváló monográfiájára támaszkodik, melynek Mill értelmezése terén mind adósai vagyunk.⁶⁸⁸

Érdeemes a Szabadság Elvét, mely a negatív szabadság máig legmarkánsabb megfogalmazása,⁶⁸⁹ teljes terjedelmében idézni:

„Az önvédelem az egyetlen olyan cél, melynek érdekében az emberiségnek – kollektívan vagy egyénileg – joga van beavatkozni bármely tagja cselekvési szabadságába. Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni: mások sérelmének a megakadályozása. Az ő saját – fizikai vagy erkölcsi – joga nem elégséges indok erre. Nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől azért, mert ez jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert – mások szerint – ez lenne a bölcs, netán a helyes dolog. Mindez jó ok lehet arra, hogy rábeszéljék, megkérjék vagy meggyőzzék őt, ám arra nem, hogy kényszerítsék, vagy hogy ha másként cselekszik, megbüntessék. Ahhoz, hogy az utóbbit igazolni lehessen, ki kell mutatni arról a magatartásról, amelytől el kívánjuk téríteni, hogy bajt hozna valaki másra. Az egyén csak annyiért felelős a társadalomnak, amennyi viselkedéséből másokat érint. Mindabban, ami csak őt érinti, jogos függetlensége korlátlan. Önmagának – saját testének és lelkének – mindenki korlátlan ura”.⁶⁹⁰

Mill szerint az emberi tevékenységek eredendően két szegmense létezik: egyfelől a *belső szféra*, melybe a gondolatok, érzések, érzelmek, a lelkiismeret és azok a cselekvések tartoznak, amelyek csak az illetőre magára bírnak hatással, illetve a *külső szféra*, ami az egyén másokkal (a társadalommal) való interakcióit foglalja magában: azon tettei, amelyek befolyással bírnak mások életére. A kormányzat beavatkozását az egyének életébe Mill még olyan esetekben is megengedhetetlennek tartotta, amikor *irracionális* vagy *ostoba* motívumok alapján cselekszenek. Azon liberális elv kifejeződése érhető itt tetten, miszerint *az egyének maguk tudják, mi a legjobb nekik* – hosszú távon mindenképp jobb hagyni őket akár tévedni és rossz döntéseket hozni, mint egy idegen felfogást rájuk erőltető kormánynak teret

⁶⁸⁸ John Gray: *Mill on Liberty: A Defence*, Routledge, London, 1996b. Gray, aki valaha a klasszikus liberalizmus képviselője volt, e '83-as könyvében igen meggyőző érveket hozott fel Mill védelmében.

⁶⁸⁹ Említettem korábban, hogy Mill és Hobbes filozófiája is abba a nagy tradícióba illeszkedik, mely a szabadságot a beavatkozás hiányával azonosítja. Hayek is úgy fogja fel a szabadságot, mint „olyan állapotot, melyben az ember nincs kitéve egy másik személy vagy személyek önkényes akarata általi kényszerítésnek”, vö. F. A. Hayek: *The Constitution of Liberty*, Routledge, 2006, 11. o. Később természetesen árnyalja a definíciót: további mozzanat, hogy megfontolt akaratunkból történjék a cselekvés (ne emóciók eluralkodásából vagy gyengeségből), és az is számít, hogy a rendelkezésünkre álló döntési alternatívák terjedelme mekkora. Berlin is a negatív szabadságot tartja alapvetőnek, és *Négy esszé*hez írt előszavában jelzi, hogy szabadságon nem csak a vágyak teljesülése útjában álló akadályok hiányát érti, vagyis a frusztráció hiányát (mert akkor a sztoikus vágykioltás is szabadabbá tehetne, sőt, az „igazi” szabadság Epiktétosz, „az erkölcsileg autonóm rabszolga állapota” lenne), hanem „a lehetséges választások és tevékenységek előtt álló akadályok hiányát” is. A politikai szabadság a potenciális választások akadálytalansága, az, hogy „döntésem szerint cselekedhetek-e”, vö. Berlin 1990, 60-64 o.

⁶⁹⁰ John Stuart Mill: *A szabadságról*, in: John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*, Magyar Helikon, 1980a, 27. o.

engedni. Ennek okát ld. később. Egy individuum öndestruálása jogos, amíg magánügy. Mill klasszikus példájával élve egy léha borissza ösztönözhetné a gazdaságot több pénzt keresvén, szeretteinek és barátainak pedig szomorúságot okoz, de amíg *igazi jogsérelmet* nem követ el másokkal szemben (például részegen megveri a családját), az állam nem avatkozhat be erőszakkal az életébe. Maximum erkölcsi rosszallás ébredhet irányában, ennyiben lehet része társadalmi büntetésben, például kiközösítésben. „Senkit sem lehet pusztán azért megbüntetni, mert részeg, de egy rendőrt vagy egy katonát meg kell büntetni, ha szolgálat közben részeg”.⁶⁹¹ Az öngyilkosság is, amennyiben az illető tudatosan (autonóm módon) követi el, legitim döntés, hiszen „önmagának – saját testének és lelkének – mindenki korlátlan ura”. E gondolatok problematikájára visszatérek, először azonban nézzük meg erkölcsfelfogását.

Mill kiindulópontja Jeremy Bentham (1748-1832) és atyja, James Mill (1773-1836) utilitárius öröksége. Alappremisszái szerint az élvezet az *egyedüli jó* és *önmagában kívánatos* dolog, valamint a boldogság nem más, mint az *élvezet megléte* és a *fájdalom hiánya* (a boldogtalanság pedig fájdalom és az élvezettől való megfosztottság). A boldogság az egyedüli célként kívánatos dolog, minden más csak e cél elérésének eszközeként az.⁶⁹² A „hasznosság vagy a legnagyobb boldogság elve” szerint tehát mindig azt a cselekedetet kell választanunk, amely *a legnagyobb valószínűséggel a legnagyobb fokú boldogságot* fogja eredményezni.⁶⁹³ A kormányzatnak is ezen elv szerint kell kormányoznia. Ugyanakkor Bentham leegyszerűsítő és rugalmatlan nézetét továbbfejlesztve⁶⁹⁴ úgy érvel, hogy az élvezetek között nem csak

⁶⁹¹ Mill 1986a, 160. o.

⁶⁹² Vö. pl. John Stuart Mill: *Haszonelvűség*, in: John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*. Magyar Helikon, 1980b, 240. és 295. o. Az utilitarizmus és Mill ún. „naturalista hibájáról” ld. George Edward Moore: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1971, III. fejelet.

⁶⁹³ Ez azonban nem pusztán pszichológiai hedonizmus vagy egoizmus: nem arról van szó, hogy az ember önnön vágyainak pusztán instrumentuma, hanem hogy az öröm és a fájdalom *kauszálisan* kapcsolódnak hozzá minden akaratlagos tettünkhöz, közvetve vagy közvetlenül (Gray 1996b, 42. o.). Ezen kívül a boldogság nem csak a cselekvő önnön boldogsága, hanem a *cselekedet által érintett személyeké* (Mill 980b, 260. o.). Az utilitarista etikáról és ezen belül Mill filozófiájáról remek összefoglalót nyújt Anthony Quinton: *Utilitarian Ethics*, Duckworth & Co. Ltd., Trowbridge, 1989. Figyelemreméltó Isaiah Berlin: *John Stuart Mill és az élet céljai* c. tanulmánya (in: Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó, 1990b), az egyik legjobb korabeli Mill-kritika pedig James Fitzjames Stephen: *Liberty, Equality, Fraternity*, Liberty Fund, Indianapolis, 1993.

⁶⁹⁴ Bentham alapvetése úgy szól, hogy „a természet az emberi nemet két szuverén úr – a fájdalom és az élvezet – kormányzata alá helyezte”, a Hasznosság Princípiuma pedig előírja, hogy mindig a boldogság növelése a cél, nem csupán egyéni, de közösségi szinten is; s mivel az egyenlőség értelmében „mindenki egynek számít és senki sem számít többnek”, Bentham híres-hírhedt tétele szerint a *legnagyobb szám legnagyobb hasznát* kell előmozdítani minden esetben, vö. Jeremy Bentham: *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe*, in: Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. sz.-ban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977, 680. o. skk. A társadalmi cél ily módon relatív, azon múlik, hogy egy adott társadalmat mi tesz épp a leginkább boldoggá (többek között az arénába vetett keresztények, a középkori boszorkányégetések, a vallási megosztottság és a még mindig népszerű antiszemitizmus példáiból tudhatjuk, hogy ez ebben a formában bármilyen kisebbségre nézve igen veszélyes gondolat). Bentham nézeteinek rövid, elemző ismertetése és az effajta haszonkalkuláció igen frappáns kritikája megtalálható Jean Hampton kiváló könyvében: *Political Philosophy*, Westview Press, 1997, különösen 125-128. o. illetve egy érdekes büntetéssel kapcsolatos példa bemutatását ld. 131-132. o.

mennyiségi, hanem *minőségi* különbségek is vannak, és adott esetben egy értékesebb erkölcsi élvezethez fájdalomon keresztül vezet az út. Az élvezetek e rangsorolása nem problémamentes (hiszen nem egyértelmű, hogy a magasabb és alacsonyabb élvezetek mely elrendezése számít többnek),⁶⁹⁵ a distinkció fontossága az *intellektuális és morális képességek* „magasabb képességekké” nyilvánításában rejlik.⁶⁹⁶ Az a társadalom pedig, amely lehetővé teszi e magasabb rendű élvezeteket eredményező tevékenységek művelését, magasabb rendű; ennyiben ezek keresésének lehetővé tétele elősegíti a *haladást*. Ez pedig csak olyan társadalmakban lehetséges, amelyek szabadok: amelyek lehetővé teszik az *életformák szabad kipróbálását* és az *uralkodó felfogások bírálását*. A gondolkodás nélküli szokáshoz alkalmazkodás ugyanis a szellemi és erkölcsi képességek elsorvadását vagy ki sem fejlődését vonja maga után, míg az autonómia lehetővé teszi e képességek kibomlását. A zsenialitásból mindenkinek haszna van, de az gyakran önfejűséggel és különcködéssel jár együtt; Mill szerint nem fog szárba szökkeni ott, ahol kikényszerítik a konformizmust. A szabad individualitás ellenben szellemi elevenséget, gazdasági prosperitást, effektívebb össztársadalmi kihatást eredményez. Mindennek előfeltétele pedig az *állandó választás* (mely az ember megkülönböztető jegye az állatvilághoz képest). Mill szerint tehát a legmagasabb rendű jó a *fejlődés és önmegvalósítás dinamikus folyamata*, mely bizonyos erkölcsi és szellemi erők és képességek kifejlesztéséből áll. A társadalmi szabadság „azért előz meg minden más jót, mert az életformák és gondolkodásmódok sokféleségének előmozdítása konstitutív az ember mint autonóm személy fejlődésében”.⁶⁹⁷ *A társadalmi fejlődés nem választható el a szabadság előmozdításától.*

Ehhez az alapot a második, igen alapvető téma szolgáltatja: Mill *paradox esszencialista nézete* az emberi természetről. E szerint „az emberi lényeg ama felfedezésben azonosíttatik, miszerint az emberből hiányzik bármifajta fajilag meghatározó természet. ... Az emberiség a felfedezésre váró természet által jellemzett faj, mely természet Mill hite szerint minden emberben e fajon belül egyedi”.⁶⁹⁸ Az emberi természet tehát nem egy statikus valami, hanem egyénenként különböző. Csak akkor tárható fel általánosságban, és fejleszthető ki individuálisan, ha *szabadon kialakuló sokféleség* van. Az egész politikai elmélet alapjául az *individuális*

⁶⁹⁵ A problémáról ld. Wendy Donner: *Mill's utilitarianism*, in: John Skorupski (ed.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, 1998, 255–292.

⁶⁹⁶ Egy magasabb képességekkel bíró embernek többre van szüksége a boldogsághoz a pusztán empirikus vágykielégítésnél, és mélyebben is tud szenvedni. Úgy érezheti, a világ tökéletlen; de „jobb elégedetlen embernek lenni, mint elégedett disznónak, jobb elégedetlen Szókratésznek lenni, mint elégedett ostobának” (Mill 1980b, 246. o.) Az ilyen embernek mindössze jellemgyengeségéből ered az, ha alacsonyabb rendű élvezeteket hajszol. Mill egy Platónéhoz hasonló gondolatmenettel élve úgy véli, azok többsége hivatott meghatározni az élvezetek hierarchiáját, akik mind a magasabb rendű, mind az alacsonyabb rendű (állatias) élvezeteket ismerik.

⁶⁹⁷ Gray 1996a, 85. o.

⁶⁹⁸ Uo. 86. o.

természetek pluralizmusa szolgál. Mill számára az egyéniség szabad kibontakozása nem csupán a jellem előfeltétele, de az emberi boldogság elengedhetetlen része; nem csak a boldogság kívánatos önmagáért, hanem mindaz, ami a *boldogság instanciája*.

Az utilitarizmus inherens logikai gyengesége, hogy bármikor jöhet egy újabb haszonkalkulátor, aki a legnagyobb szám legnagyobb hasznát egészen más konstrukcióban képviseli el. (Talán ez az egyik oka annak, hogy Mill legtöbb példája a keresztényüldözések és a keresztények általi üldözések problémaköréből származik). A természetes jogok nyelvezetét elvető Millt sok kritika érte amiatt, hogy liberális politikai filozófiáját nem védheti meg sikeresen utilitárius alapokon. Részletekbe menően ezzel a kérdéssel itt most nem foglalkozhatunk, John Gray mindazonáltal úgy érvelt, hogy Mill haszonelvűsége valójában *indirekt utilitarizmus*. A Hasznosság Elve (a boldogság az egyedül önmagában értékes létező) ugyanis *axiologikus*, általános értékelő elv, vagyis társadalmi rendszerek *egészére* érvényes, nem konkrét cselekvések vagy szabályok helyességét határozza meg közvetlenül. Épp ezért nem is ír elő minden egyes esetben közvetlen haszonmaximalizációt. Az erkölcs konkrét szabályai az emberek *vitális érdekeit* (mint biztonság, autonómia stb.) védeni hivatott instrumentumok, a fő cél pedig a másoknak való károkozás kivédése. Mill emberi érdekekre vonatkozó koncepciója egyfelől univerzális, körülír egy az ember jóllétéhez esszenciális területet, ugyanakkor ez történeti módon fejlődik ki. A „morális jog” fogalma az ember elsődleges, lényegi vagy vitális érdekeinek terminusaiban védhető, melyre törvények, morális konvenciók épülnek rá.⁶⁹⁹ Viszont „amint egy személy vagy közösség megfoghatóan károsodik vagy megfogható esélye van annak, hogy károsodni fog, az esetet ki kell vonni a szabadság tartományából és az erkölcs vagy a törvény hatáskörébe kell utalni”.⁷⁰⁰ Jogaink tehát nem velünk születettek, nem metafizikai konstitúciónkban foglaltak, hanem történetileg váltak alapvető módon védelmezett instanciákká.⁷⁰¹ Konkrét cselekvések esetén ezek védelme mélyebben gyökerezik és fontosabb, mint a közvetlen empirikus élvezet pusztá mennyisége; az autonómiára képes egyén Millnél sem használható mások boldogsága eszközeként.

Az erkölcs Mill felfogásában tehát egyfajta *történetileg kialakuló kollektív önvédelem*, amelyben az igazságosság központi helyet foglal el. A büntetésvágy természetes érzés a megtorlásra, melynek alapja az önvédelmi impulzus és a rokonszenv érzése. Erkölcsivé

⁶⁹⁹ „S az a tény, hogy társadalomban élünk, elkerülhetetlenül maga után vonja, hogy mindenkinek kötelessége a többiekkel szemben bizonyos viselkedési formákat betartani. Mindenekelőtt nem sértheti meg mások érdekeit, pontosabban mások bizonyos érdekeit, azokat tudniillik, amelyek kifejezett törvényes intézkedés vagy hallgatóságos megállapodás értelmében jogoknak tekintendők”, Mill 1980a, 146-7. o.

⁷⁰⁰ Uo. 160. o.

⁷⁰¹ „Ha bármit egy személy jogának nevezünk, ezen azt értjük, hogy igényt tarthat rá, hogy a társadalom megvédje őt ennek birtoklásában akár a törvény, akár a nevelés vagy a közvélemény erejével”, Mill 1980b, 332. o.

azonban csak a társadalmi együttélésnek való alárendeléséből lesz.⁷⁰² Az igazságosság „bizonyos erkölcsi követelmények neve, amelyek együttesen tekintve magasabban vannak a társadalmi hasznosság mércéjén és ezért jóval nagyobb kötelező erővel rendelkeznek bármilyen másnál”.⁷⁰³ Az erkölcs e felfogásban olyan *társadalmi instrumentum*, mely az emberi tevékenység haszonmaximalizáló koordinációját végzi.⁷⁰⁴ Ám „csak a nevelés és a közvélemény által szentesített, megszokott erkölcs jelenik meg a lélek számára azzal az éréssel párosulva, hogy *önmagában kötelező*”;⁷⁰⁵ ily módon az erkölcsi érzék sem velünk született, hanem tanult. Az erkölcsi képesség, „ha nem is része természetünknek, természetesen bontakozik ki belőle”.⁷⁰⁶

Mill Kantra hivatkozik: „[Kant] elismeri, hogy a cselekvő személy lelkében benne kell hogy legyen az emberiség együttes érdeke, vagy legalábbis az emberiség megkülönböztetés nélkül, amikor tudatosan dönt a cselekedet erkölcsös voltáról.”⁷⁰⁷ Vannak ugyanis esetek, amikor egy adott társadalmi kötelesség, valaki vitális érdekének védelme olyannyira fontossá válhat, hogy felülír minden más igazságossági szabályt: példája szerint ha valaki haldoklik, kötelező akár ellopni vagy erőszakkal megszerezni a gyógyulásához szükséges orvosságot, illetve elrabolni vagy hivatása teljesítésére kényszeríteni az első elérhető orvost.⁷⁰⁸ Az *igazságosság a moralitás, a moralitás pedig a hasznosság részét képezi*. Ugyanakkor a Szabadság Elve és a többi morális elv nem „végső valóságok”, hanem publikus és gyakorlati elvek; Mill egyáltalán nem állít olyat, hogy mindenkinek minden morális joga egyszer és mindenkorra szent és sérthetetlen. Viszont, mint John Gray megjegyzi, a Szabadság Elve mellett szükség van valamiféle Méltányossági Elvre is, melyre Mill – ha közvetetten is – de

⁷⁰² Önmagában minden kellemetlen dolog megtorlására sarkallna, de „az igazságos emberek megtorolják a társadalmat ért sérelmet akkor is, ha az őket nem sújtja, a maguk sérelmét viszont – bármennyire fájó – csak akkor torolják meg, ha olyanfajta sérelem, amelynek megbüntetésében közös az érdekük a társadalom érdekével”, uo. 329. o.

⁷⁰³ Uo. 352. o.

⁷⁰⁴ Gray 1996a, 32-36. o.

⁷⁰⁵ Mill 1980b, 279. o.

⁷⁰⁶ Uo. 287. o. Mill nézetem szerint itt – felfogásuk minden különbözősége ellenére – nagyon közel kerül ahhoz, amit Hume a maga konzervatív evolucionista logikájának alapvetésével „összezsizsolódás”-nak nevezett.

⁷⁰⁷ Uo. 330. o.

⁷⁰⁸ Vö. uo. 353. o. Emiatt azonban Berlin és Alan Ryan joggal mutatnak rá arra, hogy végső soron Mill nem sikeres a jogok utilitarista alapokon történő megalapozásának kísérletében, mert nem nagyon képes más módon megvédeni e jogokat, mint ha *természetes jogokat* védene; ugyanis jóllehet nem természeti állapotba születünk, hanem társadalomba, „a társadalom egy kölcsönös védelmi rendszer, amely ama célból jött létre, hogy megvédje vitális érdekeinket”. Ezek pedig boldogságunk szükségzerű részét képezik, vö. Alan Ryan: *Mill in a liberal landscape*, in: John Skorupski (ed.): *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, 1998, 497–540, 503. o. és Berlin 1980b, 479. o.

hivatkozik.⁷⁰⁹ A Szabadság Elv és kiegészítése, e definiálatlan Méltányossági Elv együtt alkotják Mill Szabadság Doktrínáját.⁷¹⁰

Berlin rámutat arra a gyengeségre, hogy az emberi génusz fejlődésének a szabadság nem feltétlenül szükségszerű feltétele; Mill eszménye ráadásul összeegyeztethető egy autokrata rendszerrel is, vagy legalábbis az önkormányzat hiányával.⁷¹¹ Mill azonban nyíltan letette voksát a képviseleti kormányzás mellett. Úgy vélte, az államnak joga van beavatkozni néhány olyan területen, mint az oktatás, az egészségügy, balesetek elhárítása (pl. egy barlang lezárása), adó beszedése, tudományos kutatás vagy világítótornyok fenntartása.⁷¹² Túlnépesedés közvetlen fenyegetése esetén még valamilyen racionális születésszabályozás is megengedett.⁷¹³ Továbbá a klasszikus kategóriák – a gyermekek, a szellemileg visszamaradottak és az örültek – is a paternalizmus esetei, ahogy a „barbárok” is.⁷¹⁴ A paternalizmus egyéb formáit ellenben nagyon erélyesen elutasította. A beavatkozást kizárólag olyan típusú esetekben tartotta jogosnak, mint amikor valaki pl. át akar kelni egy veszélyes hídon, és nincs idő figyelmeztetni; ilyenkor vissza lehet (kell) rántani erőszakkal szabadsága megsértése nélkül, lévén *nem akar* lezuhanni.⁷¹⁵ Mill számára is – mint Tocqueville számára – roppant fontos

⁷⁰⁹ Minden embernek részt kell vállalnia „azokból a munkákból és áldozatokból, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a társadalmat vagy tagjait meg lehessen védelmezni a bántalmazásoktól és a megtámadtatástól”; méghozzá „valamilyen méltányos alapelv meghatározta mértékben” (Mill 1980a, 147. o.).

⁷¹⁰ Gray 1996b, 67. o.

⁷¹¹ Berlin 1990b, 358. o. Már Tocqueville is felhívta rá a figyelmet, hogy nincs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzat között. A tömegek konformista szürkeségétől Mill is rettegett, így bizalmatlanul szemlélte a demokráciát. Mint G. W. Smith fogalmaz, Mill maga is észlelte az alapvető konfliktust szabadság, valamint a „passzivitáson és konformitáson alapuló demokratikus ethosz” között, mely a nép nevében megtámadhatja az individuális szabadságot. Ugyanakkor a képviseleti kormányzásról írt művében Mill – Tocqueville felismeréséhez hasonlóan – úgy véli, a helyi politika alkalmas az egyén erőinek pozitív aktivizálására (vö. John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*, in: J. M. Robson (ed.): *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 19: *Essays on Politics and Society*, University of Toronto Press, Toronto, 1977). Sőt, másutt úgy ír, hogy az iparban a munkások participációja védelmet jelent a tulajdonosokkal (és a megfontolatlan filantrópokkal) szemben, és az autonómia kifejeződése; ennyiben a szabadság még elő is feltételezi a demokráciát, vö. G. W. Smith: *J. S. Mill on Freedom*. In: Zbigniew Pelczynski és John Gray (ed.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. The Athlone Press, Cambridge, 1984.

⁷¹² A *Politikai gazdaságtan elveiben* megkülönbözteti az autoritatív és nem-autoritatív kormányzati beavatkozás fogalmát. Az előbbi olyan típusra utal, amelynek során a kormányzat tilt vagy engedélyhez köt bizonyos cselekedeteket, előír bizonyos teendőket vagy magatartási mintákat, míg utóbbi tanácsadásra, információ-kihirdetésre, nem-beavatkozó jellegű intézkedésekre vonatkozik. A Szabadság Elve nyilvánvalóan az autoritatív típus indokolatlan használatától és túlkapásaitól hivatott védelmezni, a vö. Gray 1996b, 62. o.

⁷¹³ Vö. Mill 1980a, 211-212. o.

⁷¹⁴ Mill egyáltalán nem volt az erőszakos civilizálás híve, amit bizonyítanak például az általa sem kedvelt mormon közösségről elmondottak (vö. Mill 1980a, 178-182. o.). Lehet misszionáriusokat odaküldeni, agitálni, felvilágosítani, de erőszakkal elhallgattatni és különösen fizikailag megsemmisíteni a közösséget nem. Ugyanakkor úgy vélte, Indiának a brit jelenlét egyértelműen fejlődést hozott, és a paternalizmus ilyen formáját támogatta. „Barbárok” esetében pedig a despotizmust tekintette a kormányzás „megfelelő módjának”, mert nekik az engedelmességet kell megtanulniuk, mielőtt magasabb civilizációs fokra léphetnének (vö. Mill 1977, 340. o.). De „egyetlen közösségnek sincs joga rá, hogy egy magasabb civilizációs fokra kényszerítsen”, és az „elmaradottabb” kultúra feletti gyámkodás is csak ideiglenes lehet.

⁷¹⁵ „Szabadság az, ha valaki azt teszi, amit kíván, a folyóba esni pedig feltehetően nem kíván”, Mill 1980a, 188. o.

volt, hogy a „többség zsarnokságával” szemben megvédje a kisebbségeket, illetve hogy mások vagy a kormányzat beavatkozásaival szemben az egyén magánszféráját.

Erre hivatott a Szabadság Elve, ám mint Feinberg, Berlin, és lényegében Mill minden kritikusa rámutat, szinte nincs olyan magánügyünk, mely ne hatna ki egyúttal másokra is. Wolff pedig jelzi, hogy egy drogfüggő esetében a kényszerkezelés mind saját (állapota feltehetően pszichikai-fizikai addikció eredménye, ily módon nem tekinthető racionális, autonóm cselekvőnek), mind a társadalom érdeke, pl. potenciális bűnözésnek is gátat lehet vetni általa, ráadásul a társadalom többsége a kényszerkezelés híve.⁷¹⁶ Az autonómia hierarchikus elmélete – az alany le akar szokni a drogról, de nem tud, vagy nem tudja, hogy a halálát okozhatja és képtelen leállni – az autonómiavesztés igazát erősítik.

Gray szerint Mill paternalizmushoz való viszonyának egy lehetséges értelmezése, hogy paternalista haszonmaximalizáció helyett szabadságmaximalizáló paternalizmusban gondolkodott. Ugyanakkor a Szabadság Elve önmagában még nem a pozitív autonómia kifejeződése, csupán eltávolít egyes kényszerítő akadályokat az egyének önmegvalósítása útjából. Az viszont bizonyos, hogy Mill számára a *szabadság léggömbje* alapvetőbb jó, mint amekkora rosszat jelentenek benne a korábban részben említett károsabb életformák. Mindenkinek joga van ahhoz, hogy életvitelét, véleményét és erkölcsét maga határozza meg. Akár a többség által elfogadott nézetekkel szemben is. Ez a gondolat pedig átvezet a szabad véleménynyilvánítás kérdéskörére, mely Mill filozófiájában központi helyet foglal el.

Hobbes megelégedett azzal, ha a szuverén biztosítja a békét; a véleményszabadság a legkevésbé sem önérték.⁷¹⁷ Mill nyilvánosság-modellje főként két fontos kritériumon alapul: eszerint (1) egyetlen vélemény sem zárható ki a nyilvánosság szférájából mint abszolút téves, és (2) egyetlen vélemény sem állítható érinthetetlenként egy piedesztálra, mint abszolút igaz. Nem lehet arra hivatkozni, hogy egy nézet elterjesztése vagy el nem terjesztése hasznos-e, hiszen hasznosságának megítélése maga is csak egy újabb vélekedés, ami megvitátást implicál. Egy megkérdőjelezhetetlenné vált dogmának pedig elsikkad a lényege, előítéletből képviselt formális hitvallássá válik, mely többé „nem ösztönöz jóra, csak béklyóba szorítja a lelket, s megakadályozza, hogy akár az értelem, akár a személyes tapasztalat hatására bármilyen új és szívből jövő meggyőződés kialakuljon benne”.⁷¹⁸ Az igazság ugyanis az

⁷¹⁶ Robert Paul Wolff: *The Poverty of Liberalism*, Beacon Press, Boston, 1968, 8. o.

⁷¹⁷ „Mert kétségtelennek tartom, hogyha e tétel: *bármely háromszög szögeinek összege egyenlő egy négyzet két szögének összegével* bárkinek uralmi jogát vagy az uralmon levők érdekeit sértené, akkor ezt az igazságot, ha nem is vitatnák, de – mielőtt az érintetteknek erre lehetőségük volna – az összes geometriai könyvek elégetésével elnémítanák”, vö. Hobbes 1970, I.11, 90. o. Úgy tűnik, e téren ő az igazi haszonkalkulátor.

⁷¹⁸ Mill 1980a, 106. o.

ellentétes nézetek, a pro és kontra érvek ütköztetése, az értelmező vita során tárul fel. Bármely vita elhallgattatása *csalhatatlanságot* feltételez abban az értelemben, hogy valaki vállalja, hogy *mások helyett* dönt anélkül, hogy megengedné nekik az ellenérvek megismerését (ennyiben nem számít, hogy igaza van-e; autonómiáját sérti, ha helyette döntenek vagy megtagadják tőle a racionális mérlegelést).⁷¹⁹ Mill nyilvánosság-modelljének legfőbb jellegzetessége, hogy minden vélemény, még a „szélsőséges” vélemények is helyet kapnak benne (azok véleménye is, akik hatalmi pozícióhoz jutva elsőként hallgattatnák el Mill liberális érveit; a modell ezáltal egyfajta meta modellként működik).⁷²⁰ Ugyanakkor Robert Paul Wolff megjegyzi, hogy a szabad vita inkább a nézetek megjelenítésének eszköze, mintsem az igazság kiderítéséé; „az igazságosság és nem az igazság az az ideál, melyet a szabad vita szolgál”.⁷²¹ Ráadásul vannak, akik eleve kívül definiálják magukat a racionális vitán. Ugyanakkor a kulcs itt az, hogy a vélemény szabadság nem egyszerűen mint instrumentum fontos, hanem az, hogy egy *szabad, autonóm ember karakterisztikus sajátossága*.⁷²²

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

- (1) *sztoikus önrendelkezés*: az alternatívák racionális mérlegelése, racionális önirányítás (akár külső kényszer mellett is),
- (2) *negatív szabadság* az adott cselekedet vonatkozásában: vagyis erő, akarat és racionális életterv nélküli mindenféle kényszertől mentes cselekvés,
- (3) *autarkia*: negatív szabadság plusz mindazon erők birtoklása, melyek a racionális döntések meghozatalához szükségesek (ennek ellentéte az ún. „heterarkia” – ennek esetei például azok a nők, akiket szerződéssel házasságra kényszerítenek, ezért Mill erősen fel is lépett e jelenség ellen),
- (4) *autonómia*: autarkia valamint a konvencióktól, a mások befolyásától való bizonyos távolság, oly elvek alapján való cselekvés, melyeket az illető maga alkotott *kritikai reflexió* révén – magába foglalja a másik hármat.⁷²³

⁷¹⁹ „Ha az emberiség egyetlen ember kivételével azonos véleményen volna, még akkor sem lenne joga ezt az embert elhallgattatni, ahogy annak sem lenne joga – ha hatalma volna is rá – az emberiséget elhallgattatni”, Mill 1980a, 39. o.

⁷²⁰ John Milton Mill több érvét is szépen megelőlegezte, vö. Mester 2010, 109. o. skk. Továbbá Condorcet-val együtt a könyvnyomtatásban látta annak garanciáját, hogy többet egyetlen nézet sem nyomható el cenzúra révén.

⁷²¹ Wolff 1968, 18. o.

⁷²² Gray 1996b, 107. o.

⁷²³ Uo. 73-77. o. A korábban említett gyermekek, szellemileg visszamaradottak és örültek pontosan azért nem lehetnek instanciái a Szabadság Princípiumának, mert nem érik el még az autarkia státuszt sem (ami pedig szükséges feltétel az autonómiához).

A társadalmi haladásnak Mill szerint lépcsőfokai vannak, minden szinten egy „leckével”, melynek elsajátítása jellemvonássá alakul. A barbárság civilizáció előtti állapotában az *engedelmesség* az első „lecke”, ezt a *munka* követi (az erővel kormányzó hatalomközpontot felváltja az általános elvekkel irányító kormányzat), majd végül jöhet az *önkormányzás*. A legmagasabb fejlődés haladott civilizációt, ez pedig nagy államot feltételez, *képviselési kormányformával*.⁷²⁴ Ugyanakkor a barbarizmus visszatérése ha nem is valószínű, de örökké alternatíva marad, ezért olyan fontos Mill számára, hogy kijelentse: akik megtapasztalták a szabadság előnyeit, nem akarnak többé visszatérni korábbi formációkhoz. A társadalmi fejlődés egy bizonyos pontjától ugyanis az emberek olyan tevékenységekben találják meg boldogságukat, amelynek a választás vagy individualitás immáron szükségszerűen része.

Millt gyakran érte három alapvető vád. Az egyik individualizmusa és negatív szabadság- eszménye ellen irányult. Robert Paul Wolff igen markánsan fogalmazta meg ezzel kapcsolatban, hogy Mill felfogásában a másik ember eredendően szabadságom külső korlátja, nem pedig annak harmonikus kiteljesedési lehetősége. Pedig „örültség volna például feltételezni, hogy egy vonósnegyes alapproblémája az, hogy meghatározza, hol végződnek az elsőhegedűs jogai és hol kezdődik a csellista szabadsága. Valódi problémájuk a harmonikus interakció megvalósítása”.⁷²⁵ Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy Mill az embert alapvetően társas lénynek tekintette, és hangsúlyosan írt arról a „vágyról, hogy egyesüljünk embertársainkkal, mely már most is erőteljesen működő elve az emberi természetnek, s remélhetőleg azon elvek közé tartozik, amelyek egyre erősebbé válnak majd, még kifejezett nevelés nélkül is, a civilizáció fejlődésének hatására”.⁷²⁶ Továbbá mint Wendy Donner megjegyzi, „egy adekvát interpretációnak Mill kvalitatív hedonizmusáról éppoly értékesnek kell tartania a törődést és más viszonyokat, a barátságot és gyermeknevelést, mint az intellektuális tevékenységek élvezetét”.⁷²⁷

Mill a társadalmi szokások, normák reflektálatlan követését és a társadalmi minták passzív újratermelését legalább annyira veszélynek tekintette a szabadságra és autonómiára nézve, mint a tradíciók teljes lerombolását. Ezzel pedig elesik a második ellenérv, miszerint Mill a szokások teljes elutasítása révén szétrombolja a közösséget. Tény, hogy Mill egynémely helyen szinte gyűlölettel ír róluk,⁷²⁸ máshol azonban elismeri: szilárd erkölcsi tradíciók és

⁷²⁴ Mill 1977, 340-341. o.

⁷²⁵ Wolff 1968, 50. o.

⁷²⁶ Mill 1980b, 288-289. o.

⁷²⁷ Donner 1998, 272. o.

⁷²⁸ Például: „az emberi haladás örök akadályja a szokás zsarnoksága”, Mill 1980a, 138. o.

társadalmi konvenciók nélkül egyetlen társadalom sem maradhat fenn sokáig.⁷²⁹ Gray szerint az igazi liberális autonómia nem a társadalmi környezetével egyáltalán nem törődő belülről vezérelt egyént jelenti (ahogy azt általában a kollektivista és konzervatív kritikusok a liberalizmus szemére vetik), hanem a „kritikusan és önkritikusan gondolkodó embert, aki szellemi képességeit gyakorolva követi társadalmának normáit”.⁷³⁰ A másokkal szolidáris, a közérdekre figyelmet fordító *felelős attitűd* elvárás a milli rendszerben. A nonkonformitás sem pusztán önérték; Mill azért értékelt fel rendkívüli módon, mert egyrészt saját környezetében azt látta, hogy veszélyesen „kevesen mernek különlegesen lenni”,⁷³¹ másrészt hogy a haladás útjában álló szokásokkal és a káros hagyományokkal leszámolhasson (ilyen volt például a nők alávetettsége, a házassági szerződések, a munkások helyzete stb., melyek ellen igen erélyesen fellépett).

Mill a *Képviselői kormányzásról* írt művében Coleridge-t továbbgondolva a Rendet és Haladást teszi meg a kormányzás céljává, majd megadja a jó kormányzat két kritériumát: (1) milyen mértékben fokozza a népesség erényességét és értelmét (az a fok, amellyel elősegíti a jó minőségek növekedését mind kollektív, mind individuális szinten), mely mozzanatnak fontos eleme a nemzeti nevelés, (2) a kormányzat gépezete mennyire képes előnyre váltani a lakosság már meglévő jó tulajdonságait (az adott fejlettségi szintet szervező funkció).⁷³² Ez alapján pedig felvethető egy analógia a klasszikus arisztotelészi társadalomképpel (persze komoly megszorításokkal), ugyanis Millnél az életforma-próbálgatás és az individuális szabadság körülbástyázott szférája éppenséggel a „tökéletesedést”, vagyis a sajátosan az adott egyénre jellemző képességek, kiválóságok felfedezését és az *erények gyakorlását* hivatott lehetővé tenni és védelmezni.

A kormányzat egyik felelős célja tehát *megfelelő nevelés* biztosítása révén a magasabb örömök keresésére való ösztönzés, ennek alapjaként pedig az életformák szabad próbálgatásának megengedése és a szabad vita lehetőségének biztosítása. Ideális esetben a társadalom erkölcsi nevelését a kritikai reflexió szintjén álló, morális és intellektuális képességeiket régóta kamatoztató autonóm egyének végzik. Ám mint már James Fitzjames Stephen, Mill korabeli kritikusa felhívta rá a figyelmet, az erkölcsi nevelés természeténél fogva *beavatkozó*

⁷²⁹ Vö. Gray 1996a, 85-86. Például *A logika rendszerében a Törvény fogalma* fejezetben ír arról, hogy bizonyos szabályok vagy konvenciók elengedhetetlenek egy társadalom stabilitásához vagy túléléséhez; ezek megsértése is a sérelem/károkozás-elv hatókörébe tartoznak. Erkölcsfelfogása kapcsán is idéztem a nevelés, közvélemény és megszokás fontosságába vetett hitét.

⁷³⁰ Gray 1996b, 86. o.

⁷³¹ Mill 1980a, 132. o. „Manapság azonban az egyszerű nonkonformizmus, pusztán az, hogy valaki nem hajt fejet a szokásnak, önmagában szolgálat ... A különlegesség mennyisége egy társadalomban általában egyenesen arányos az ott található szellemi elevenség, zsenialitás és erkölcsi bátorság mennyiségével.”

⁷³² Mill 1977, 337. o.

rendszer,⁷³³ továbbá rámutatott Mill filozófiájának perfekcionista vonására, arra, hogy „a haszonelvű standard nem a legnagyobb mennyiségű együttes boldogság ..., hanem az ideális élet lehető legnagyobb méretű kiterjesztése, melyet azok a személyek formálnak meg, akik a standardot felállítják”.⁷³⁴ John Gray először úgy érvelt, hogy Mill nem volt szigorúan perfekcionista (ami bizonyos fajta emberi kiválóság előmozdítását jelenti, modern értelemben egy ideális legjobb élet gondolatát), noha „előnyben részesítette a vállalkozó szellemű, nagylelkű, nyitott szellemű beállítottságot a gyáva, kicsinyes és szüklátóköruvel szemben”. Később azonban úgy vélte, Mill perfekcionizmusa mégis tetten érhető egy igen erős formában, a magasabb képességek *viktóriánus* felfogásában (vagyis abban, hogy a magasabb képességek szükségszerűen *morálisak* és *intellektuálisak*); Mill a széttartó emberi vágyakat, preferenciákat valójában mégsem tartja egyenrangúnak. Hibája, „hogy úgy vélte: a legjobb életnek központi és legfontosabb vonatkozásaiban ugyanannak az életnek kell lennie mindenki számára”.⁷³⁵

Mill felfogására a zárófejezetben még egyszer visszatérek. Életforma-pluralizmusát mindazonáltal Berlin fejlesztette tovább, elhagyva a milli logikában inherens kulturális homogenizációt egy mélyebb, teljesebb értékpluralista alapállásért (ld. később).

9.4 Variációk egy témára – radikális autonómia, méltányosság és önbirtoklás, avagy Wolff, Rawls és Nozick kantianizmusa⁷³⁶

Ugorjunk egy kicsit előre az időben. Robert Paul Wolff írt egy könyvecskét *Az anarchia védelmében* címmel (1970), melyben a személyes autonómia fogalma felől bírálta az államot. Rawls 1971-ben jelentette meg máig nagy hatású főművét, *Az igazságosság elméletét*, a

⁷³³ Stephen 1993, 13. o.

⁷³⁴ Uo. 171-2. o. Maurice Cowling egyenesen a mellett érvel, hogy Mill autoritárius gondolkodó, mert „Bentham-kritikája azt vonja maga után, hogy ... ‘a magasabb elmék’ ... képzési formájának oly mértékben el kell terjednie az általános kulturális közegben, amennyire csak lehetséges”, vö. Maurice Cowling: *Mill and liberalism*, Cambridge University Press, 1990, 36-37. o. Vagyis Cowling szerint az intellektuális és morális milli elit saját racionális viselkedésmintáit, értékeit, módszereit tökéletesen ráerőlteti az egész társadalomra.

⁷³⁵ John Gray: *Two Faces of Liberalism*, The New Press, New York, 2000, 60. o. Noha „Mill pártfogolta az életformák sokféleséget, sosem vonta kétségbe, hogy a legjobb élet ... az autonóm individuum élete. Ezért ragaszkodott annyira ahhoz, hogy a magasabb élvezetek mindenki számára azonosak”, uo. 61. o. Berlin szerint azonban „nem valószínű, hogy magas fokon civilizált és öntudatos emberek kicsiny csoportján kívül bárki valaha is hangoztatta volna ezt a különlegesen nagyfokú szabadságigényt. Az emberiség nagy tömegei ezt a fajta szabadságot hajlandóak voltak feláldozni más célok érdekében: a biztonságért, a státusért, a jólétért, a hatalomért, az erényért vagy a túlvilági boldogságért ... vagy legalábbis az egyéni szabadság nem előfeltétele e célok megvalósításának”, Berlin 1990b, 422. o.

⁷³⁶ Ezt a fejezetet kibővítve és több változtatással korábbi tanulmányomból (2008) vettem át.

legenda szerint életre keltve a politikai filozófiát, a Peter Laslett által halottnak diagnosztizált diszciplínát.⁷³⁷ Annyi bizonyos, hogy ez a mű jó időre meghatározta a politikafilozófiai viták tárgyát és tartalmát, számtalan kritikát, Rawls részéről is nézetei továbbgondolását és alternatív utakat inspirálva. Ezek közül az egyik legeredetibb, legkreatívabb és legkövetkezetesebb Robert Nozick 1974-es libertariánus alapvetése, az *Anarchia, állam és utópia*. E három nagy hatású műnek van egy közös vonása: mindhárman Kantra hivatkoznak, mindhármuk teóriájának középpontjában ott áll a kanti autonómia-gondolat. Mégis, a három álláspont igencsak különböző.

Wolff abból indul ki, hogy ha az ember felelős a tetteiért (ami a morálfilozófia alapvető feltevése), akkor metafizikai értelemben szabad (azaz képes eldönteni, hogyan és mit cselekedjen). A felelősségvállalás információgyűjtést, mérlegelést és reflexiót von maga után, illetve bizonyos erkölcsi kötelek elismerését, de *egyedül ő ítélhet* e kötelek felől. „Mivel a felelősségteljes ember erkölcsi döntései imperatívuszok formáját öltik, joggal mondhatjuk, hogy törvényeket ad magának, vagy öntörvényű. Röviden, *autonóm*. Mint Kant mondta, az erkölcsi autonómia a szabadság és felelősség kombinációja; olyan törvényeknek való engedelmeskedés, melyeket magunk hoztunk a magunk számára”.⁷³⁸ Az autonómiáról lemondhatunk (például amikor elfogadjuk egy orvos tanácsát egészségügyi kérdésben), de a tetteinkért ilyen esetben is felelősek maradunk; még a rabszolgák is erkölcsileg felelősek tetteikért. „Az autonóm ember – amennyiben autonóm – nem veti alá magát mások akaratának. Esetleg megteszi, amit valaki más mond neki, de nem *azért*, mert ezt mondták. Ezért a szó politikai értelmében *szabad*”.⁷³⁹ „Az autonóm ember számára valójában nem létezik olyan, hogy *parancs*”. Süllyedő hajón engedelmeskedünk a kapitány utasításainak, de nem azért, mert tényleges autoritással bír felettünk, hanem mert a zűrzavar elkerülése érdekében ez ésszerű. Egy utast is követnénk. Ezzel szemben az állam megkülönböztető jegye épp az autoritás, a kormányzáshoz való jog, a parancsolás joga, az, hogy mások engedelmeskedjenek. Az embernek azonban „elsődleges kötelessége az autonómia, annak elutasítása, hogy mások kormányozzák”. Mivel „minden autoritás egyformán illegitim”, nem kötelességünk engedelmeskedni „az állam törvényeinek *pusztán azért, mert törvények*”. Saját hazánkhoz sem fűz erősebb vagy másabb erkölcsi kötelek, mint bármely más külföldi államhoz. Röviden: nincs legitim állam.⁷⁴⁰

⁷³⁷ Ennek körülményeit ld. Horkay Hörcher Ferenc utószavát in: uő. (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997, 290. o. skk.

⁷³⁸ Robert Paul Wolff: *In Defense of Anarchism*, University of California Press, 1998, 13-14. o.

⁷³⁹ Uo. 14. o.

⁷⁴⁰ Uo. 15-19. o.

Rawls központi témája a *méltányosságként értett igazságosság*, a keret a klasszikus szerződéselméleti tradíció újjáélesztése. Amire reagált, az egy hosszú történeti folyamat, melynek során a közösségi életformákat, illetve a jó élet, igazságos társadalom és morális közösség harmonikus egységét egyre inkább felváltotta a világnézetek pluralizmusa és az életformák fokozódó individualizálódása. Az egyének pedig nem értenek egyet abban, hogy melyik életforma a legjobb, ezért a kormányzat nem preferálhat egyetlen egyénileg kialakított jó élet-koncepciót sem. A jogos/helyes elsődleges a jóhoz képest, épp ezért a kormányzat feladata tolerancia és korrekt eljárások révén egy olyan *jogokat biztosító keret* fenntartása és védelme, amely az egyéneket mint saját értékválasztásra és célállításra képes, szabad és autonóm lényeket kezeli, akik függetlenek minden nem általuk választott erkölcsi jellegű köteléktől. A társadalom Rawls felfogásában egy *méltányos együttműködési rendszer*, amely lehetővé teszi, hogy minden polgár a saját célját kövesse, amennyiben ez összefér mások hasonló szabadságával. A világnézetileg semleges állam által formált közélet e képzetét a méltányos eljárások célokkal szembeni elsődlegessége miatt Sandel *procedurális köztársaságnak* nevezi.⁷⁴¹ E fejleményekkel az erkölcs- és igazságosság elméletei végleg elváltak a jó életre vonatkozó tanításként értett etika útjától.

Rawls főművének kulcsmozzanata a természeti állapotot lecserélő „eredeti helyzet”⁷⁴² és a „tudatlanság fátyla”; itt senki sem ismerheti a társadalomban betöltött későbbi rangját, pozícióját, anyagi helyzetét, képességeit, jóra vonatkozó sajátos felfogását stb. Ezen kívül e „kiinduló állapotban a szerződő felek ésszerűen gondolkodnak, és egymás érdekei iránt kölcsönösen elfogulatlanok”, szuverén, erkölcsi törvényalkotók, akiket semmilyen már létező értékrend nem befolyásol; „érvényes igények önálló forrásai”. A klasszikus tradícióhoz képest adódik egy nagyon fontos különbség: a szerződés nem legitimál, hanem kiértékel, egyfajta heurisztikus procedúra.⁷⁴³ Mint Jean Hampton rámutat, a szerződés e koncepcióját Rawls Kanttól kölcsönözte: a szerződés az *értelem ideája*, képes meghatározni az igazságos törvényhozás formáját és tartalmát (egyfajta teszt: ha az adott törvényhez a nép nem járulna

⁷⁴¹ Judith. N. Shklar javaslatára, vö. Michael Sandel: *Az elégedetlen demokrácia. Amerika a közfilozófia nyomában*, in: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*, Századvég, Budapest, 2002, 213. o. Amit Sandel a liberális szabadsággal szembeállít, az a republikánus szabadságfogalom, amely, ellentétben vele „olyan alakító politikát igényel, ami a polgárok azon személyiségjegyeinek kiművelésére törekszik, melyek az önkormányzáshoz szükségesek” (214. o.). Sandel értékelésében a kettőnek korántsem kell kizárnia egymást.

⁷⁴² Az eredeti szerződést megelőző állapot státusza Rawlsnál sem történeti jellegű, hanem „magyarázó eszköz”, erkölcsi viszonyainkhoz megfelelő látószöveget biztosító és irányt jelző „intuitív gondolat”, vö. pl. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 32. és 42. o.

⁷⁴³ Chandran Kukathas & Philip Pettit: *Rawls: A Theory of justice and its Critics*. Polity Press, 1992, 27. o.

hozzá, akkor igazságtalan).⁷⁴⁴ Amiben végül megegyeznek, mint az igazságos társadalmat vezérlő két fő elv: (1) „az alapvető jogokkal és kötelességekkel mindenki egyenlően legyen felruházva”, illetve (2) bármely egyenlőtlen megoszlás (pl. vagyon, hatalom) „csak akkor igazságos, ha ez kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, kiváltképp a társadalom kevésbé kedvező helyzetű tagjainak”.⁷⁴⁵ Az e helyzetben mindenki által elfogadott elveket Rawls „kategorikus imperatívuszokként” értelmezi: ezek alapján minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra, és szabadságot csak szabadság érdekében lehet korlátozni. Nem lehet bizonyos politikai jogokról lemondva azokat anyagi előnyre cserélni (például eladni magunkat rabszolgának). A második elv pedig kiköti, hogy az alapszerkezet megengedhető egyenlőtlenségei mindenkinek előnyök kell legyenek.⁷⁴⁶ Az igazságtalanság tehát „olyan egyenlőtlenség, ami nem mindenkinek előnyös”.⁷⁴⁷ Fontos megjegyezni, hogy Rawls teljesen szakít azzal a hagyománnyal, amelyben a természetes jogok racionálisan egyetemes érvényűek, „és inkább azt a kérdést teszi fel, hogy milyen alkotmányos elveket fogadnának el az egyének, ha nem ismernék a jó életről alkotott elképzelésük speciális részleteit”.⁷⁴⁸ Ez az igazságosság nem metafizikai vagy a társadalom alapszerkezetére alkalmazott általános etikai, hanem *politikai* fogalma.⁷⁴⁹

Megtaláljuk az utilitarizmus bírálatát is, mely gondolati rendszer végső értékelésben nem képes az egyének között különbséget tenni, önértékként, öncélként kezelni őket a maguk különbözőségében.⁷⁵⁰ Ami igazán érdekes témánk szempontjából, hogy Rawls nem csak a szerződés funkcióját vette Kanttól, továbbá néhány olyan témát, mint amilyen pl. a nemzedékek közti igazságosság problematikája,⁷⁵¹ de *személyiség-elméletének* is ő nyújtja alapjait (melyet a következő évtizedekben Rawls elmélyített és továbbfejlesztett). A „tudatlanság fátylával” kiegészített eredeti helyzet általa kidolgozott változata ugyanis éppenséggel a kanti autonóm választás feltételeit hivatott biztosítani. Rawls neokantianizmusa

⁷⁴⁴ Hampton 1997, 134. o. Mint megjegyzi, Rawls logikájának szépsége, hogy minden egyes embert bevon az igazságosság-koncepciók közötti szelekciós folyamatba, melyben az ő elmélete nyer végül.

⁷⁴⁵ Rawls 1997, 34. o. A különbségelv értelmében a rosszabb helyzetben lévő emberek körülményeinek javítása mindig elsőbbséget élvez.

⁷⁴⁶ Két alapelvet Rawls többször, több formában megadja és körülírja, első konkrét megfogalmazásukat ld. 87. o. Uo. 88. o.

⁷⁴⁸ Gray 1996a, 81. o. Rawls „nyíltan az alkotmányos demokráciákra jellemző hagyományokra és meggyőződésekre épít. A szerződéselméleti módszert csupán arra használja, hogy megfogalmazza az alkotmányos rendszerek reprezentatív polgárának intuícióját”, uo. 126. o.

⁷⁴⁹ John Rawls: *A méltányosságként felfogott igazságosság*, in: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 174–188.

⁷⁵⁰ Rawls 1997, 43. o. skk. A másik irányzat, melytől elhatárolódik, az intuicionizmus.

⁷⁵¹ Vö. 342. o. skk. Az igazságos megtakarítás elvének fényében újra is fogalmazza a két alapelvet, vö. 361. o.

szerint az egyén *erkölcsi egység*, aki képes mind az igazságosság elveinek követésére, mind *saját életterv* kialakítására és követésére:

„Meggyőződésem, hogy Kant úgy vélte, az ember akkor cselekszik autonóm módon, amikor cselekvésének elveit természetének – mint szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lénynek – a lehető legmegfelelőbb kifejezéseként maga választotta. Az elveket, amelyek alapján cselekszik, nem társadalmi helyzete, természeti adottságai, az őt körülvevő meghatározott fajtájú társadalom vagy az általa történetesen kívánt sajátos dolgok következtében tette magáévá. ... Azt mondhatjuk: amikor az emberek ezeket az elveket követik cselekedeteikben ... természetüket fejezik ki, az emberi élet általános feltételeinek alávetett, szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lényekként.”⁷⁵²

E ponton térjünk át Nozickra. Módszertani kiindulópontja egy teljesen újraértelmezett locke-i természeti állapot, melyből védügynökségek harcán keresztül vezet az út a – szigorúan minimális – államig.⁷⁵³ Két ellenfél között kell ugyanis egyensúlyoznia: az (individuális) anarchisták illetve a kiterjedt hatáskörrel bíró állam hívei között. Célja annak bemutatása, hogy miért van szükség államra, s ugyanakkor hogy az miért nem léphet túl legitim módon a minimális állam keretein.⁷⁵⁴ Alapvetése, hogy a személyek kantiánus értelemben „öncélok és

⁷⁵² Rawls 1997, 305-306. o. Kései alapművében (*Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.) módosítja, letisztázza, pontosítja korábbi gondolatait, többek között jelzi, hogy kantianizmusa nem üres és absztrakt, ahogy azt kritikusan a szemére vetették: az eredeti helyzetben lévő egyének rendelkeznek szubsztantív értékkel, de elvonatkoztatnak sajátos nézőpontjuktól. Igazságosságelméletét ugyanis nem teljességgel univerzálisnak és értéksemlegesnek szánta, hanem olyannak, melynek alapelveit a modern liberális demokráciákban szocializálódó egyének elfogadják. Rawls ezáltal tudatosan épített bizonyos közös normatív elvárásokra és intuíciókra. Már a „politikai” jelzővel érzékelteti, hogy egy gyakorlatban működő modell érdekli. Nem vonatkoztat el tehát a létező társadalmak morális gyakorlataitól. A politikai liberalizmus ugyanis „feltételezi, hogy az ésszerű, ám egymással összeegyeztethetetlen átfogó világnézetek egy alkotmányos demokrácia szabad intézményrendszerében a racionális észhasználat természetes következményei. A politikai liberalizmus azt is feltételezi, hogy egy ilyen ésszerű átfogó doktrína nem ellentétes a demokratikus rezsím alapelveivel. Természetesen egy társadalomban lehetséges, hogy némelyek ésszerűtlen, irracionális, akár őrült átfogó tanokat tesznek a magukévé. Az ő esetükben azonban meg kell akadályozni, hogy aláássák a társadalom egységét és igazságosságát” (xvi-xvii). Ez a mű elsősorban a különböző átfogó világnézetekkel rendelkező egyének békés, rendezett politikai együttélésének lehetőségeire koncentrálnak. Rawls megannyi kritikájával nem áll módomban foglalkozni; a főbb irányokat megtalálhatjuk Jean Hamptonnál (1997, 141-144. o.), jó összefoglaló és további kiindulópont Rawls tanulmányozásához Kukathas & Pettit már említett könyve (1992). Kommunitárius szemszögből rövid és frappáns kritikát nyújt Sandel (1998, a további kommunitárius szerzőket ld. később), konzervatív szemszögből pedig pl. John Kekes meglátásai magyar nyelven is olvashatók (1999). Véleményem szerint a legtalálóbb érv Rawls eredeti helyzete ellen az, amely arra mutat rá, hogy mivel Rawls nem csak képességbeli, etnikai stb. különbségeinket, hanem ugyanazokat a társadalmi szerepeket és egyenlőtlenségeket is áttemeli a „tudatlanság fátyla” mögé, amelyek a jelenlegi állapot egyenlőtlenségeit és igazságtalanságait is jellemzik, valójában konzerválja a meglévő társadalmi struktúrát és bajokat.

⁷⁵³ A politikafilozófia alapkérdése Nozick számára így hangzik: „vajon szükség van-e egyáltalán államra? Miért nem inkább anarchia van?”, Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford, 1980, 4. o.

⁷⁵⁴ Nozick elgondolásainak ismertetését, elemzését és kritikáját részletesen megismerhetjük Jonathan Wolff remek monográfiájából: *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Cambridge, 1991. J. Wolff szerint Nozick eljárása a minimális állam igazolására újszerű, bátor, ötletgazdag, ám mégis sikertelen, amennyiben a domináns védügynökségből lett ultraminimális állam és a belépésre nem kényszeríthető belépni nem akaró kívülállók stádiumából saját előfeltevései alapján nem léphet tovább, vö. 61-72. o.

nem pusztán eszközök; hozzájárulásuk nélkül nem áldozhatóak fel vagy használhatóak más célok eléréseért”.⁷⁵⁵ Nincs lehetőség köztünk erkölcsi súlyozásra; mind különálló egzisztenciák vagyunk, érző és öntudatos, racionális, szabad akarattal és lélekkel bíró erkölcsi lények, akik képesek élettervet kialakítani. Képesek vagyunk *értelmet* adni életünknek.⁷⁵⁶ Ezen emberkép alapján jogaink *negatív jogok* (vagyis a *be nem avatkozás* terminusaiban értendők, és a „jogok utilitarizmusa”, avagy a jogok maximalizálása tiltott eljárás).⁷⁵⁷ A jogok morális korlátok, határfeltételek [*moral constraints, side constraints*]: e jogok állandóan körbeveszik a személyt mintegy falakként, biztonságos védőburokként, bármifajta külső beavatkozással szemben. Minden jogunk oly szilárd, mint a testünk feletti rendelkezés, és ezt semmiféle társadalmi szabály nem írhatja felül.

A személy *önbirtoklása*, vagyis testünk és testrészeink mint saját abszolút tulajdonjogunk Locke-tól eredő gondolat („mindenkinek *tulajdona* a saját személye”). Még emlékezhetünk, hogy Locke-nál a kormányzat „nagy és fő célja” a tulajdon védelme; *szabadság és tulajdon összefonódnak*. És noha Nozick bírálja Locke munkaelméletét, számos elemet átvesz tőle, például hogy így módon Locke a személyiség meghatározó elemévé teszi a tulajdonnal rendelkezést.⁷⁵⁸ Nozick tulajdonelmélete, szemben a *mintázatkövető és végállapot* koncepciókkal⁷⁵⁹ *történeti ún. jogosultságelmélet*: ez alapján bárki jogszerűen birtokol egy adott javat, ha igazságos (vagy eredeti) szerzés, igazságos átruházás vagy az első két elv megsértéseiből származó állapotok kiigazítása révén jutott hozzá.⁷⁶⁰ Nozick minimális államát az igazságosság egy *történeti*, Rawls államát pedig egy *strukturális* fogalma vezérli (ki kell elégítenie a *különbségelvet* is, vagyis olyannak kell lennie, hogy a leginkább rászorulóknak járjanak a legjobban). Rawls redisztributív, korrigáló funkciókkal ruházza fel az államot. Nozick híres Wilt Chamberlain példája mutat rá arra, hogy a mintázatkövető vagy végállapot

⁷⁵⁵ Nozick 1980, 31. o.

⁷⁵⁶ Uo. 50. o.

⁷⁵⁷ Ha például terroristák egy bírót átadását követelik, különben megölnék sok embert és elpusztítanak megannyi tulajdont, akkor (i) a bírót átadása a bírót jogának megsértése, (ii) át nem adása sokkal több jog, tulajdon és ártatlan civil életének megsértéséhez vezet. Nozické a második verzió, hacsak a bírót nem vállalja *önként*, hogy átadja magát a terroristáknak; bizonyos jogok sosem hatálytalaníthatók kényszer révén több vagy fontosabbnak ítélt jogok érdekében. (E felfogásában az „egész emberiség” Locke-i érdeke, szellemisége már nincs jelen).

⁷⁵⁸ Mindenképp jogosnak tűnik az a felvetés, hogy az autonómia üres fogalom, ha fizikailag nem tehetek semmit (nem vagyok tulajdonos, nem rendelkezem semmivel, nem operálhatok a külvilág tárgyain stb.). Ugyanakkor, mint már utaltam rá, épp e gondolat alapján dolgozta ki MacPherson is a maga negatív Locke-képét (1962).

⁷⁵⁹ Előbbi általános formula alapján: „mindenkinek ... szerint, mindenkitől ... szerint”, ahol a mintázat lehet „hasznosság szerinti”, „erkölcsi érdem szerinti”, „az erkölcsi érdem, a társadalmi hasznosság és a szükségletek súlyozott összege szerinti” stb. elosztás, vö. Nozick 1980, 156. o., utóbbi pedig kitűz valamely elérendő végső célt az elosztás számára.

⁷⁶⁰ Csak érdekességként jegyzendő meg, hogy rendkívül szélsőséges, hosszú és speciális igazságtalanság orvoslására épp a bíralt Rawls-i különbségelvet, egy szigorúan egalitárius jövedelem-újraelosztási elvet javasol (vö. Nozick 1980, 231. o. illetve e gondolat kritikájához Gray 1996a, 117. o.).

igazságfelfogások folyamatosan ütköznek az emberek életével: „Minden olyan elosztási mintázatot, amelynek vannak egalitárius elemei, idővel felboríthatnak az emberek önkéntes cselekedetei”.⁷⁶¹ Ráadásul valakivel szemben mindig igazságtalanok és nem-hatékony gazdasággal járnak együtt. Ugyanakkor, mint Hampton rámutat, Nozick a libertariánus szisztémában megengedett extrém gazdagság politikára gyakorolt befolyásával nem foglalkozik, ami pedig épp a szabadságjogokra nézve lehet veszélyes.⁷⁶² További fontos mozzanatra hívja fel a figyelmet MacIntyre: e szerint egyetlen filozófia sem állhat az általános törvények pusztá uralmából, mert mindig lesznek olyan helyzetek, amelyek esetében nem egyértelmű, hogyan is kellene alkalmazni őket, olyan esetek, amelyekre nincs előre adott, kész formula. Ezekben a helyzetekben merev és absztrakt elvek helyett Arisztotelész rugalmas és mindig az adott helyzetet figyelembe vevő elve szerint kell eljárni, vagyis a „helyes észnek megfelelően”.⁷⁶³ A valóság mindig komplexebb, a jó és rossz megoszlása mindig szélesebb palettájú, mint amit általános szabályok révén képesek vagyunk megragadni.

Nozick kapcsán még egy eredeti elemet fontos kiemelni. Miután szándéka szerint igazolta, hogy morálisan miért legitim a minimális állam, de miért nem legitim a kiterjedtebb hatáskörökkel rendelkező állam, felmerül a kérdés, hogy ezen túl miért volna *inspiráló*? A válasz pedig, hogy lehetővé teszi a *metautópiát*: vagyis egy semleges keretelméletet szolgáltat ahhoz, hogy mindenki élhesse benne saját *egyéni* vagy akár *kisközösségi* utópiáját.⁷⁶⁴ Az „utópia utópiákból áll, rengeteg különböző és divergens közösségből, melyekben az emberek különböző intézmények fennhatósága alatt különböző módokon élnek”.⁷⁶⁵ Saját kis államok, kommunisztikus közösségek vagy épp high-tech falvak jöhetnek létre, a váz azonban mindenképp a minimális állam kell legyen, mert minél kiterjedtebbek az állam iránti kötelezettségek, annál kevesebb a teljesíthető és megélhető életforma. A nem minimális állam ugyanis tiltani fog bizonyos többek által vágyott társadalmi és gazdasági gyakorlatokat, „például paternalisztikusan beavatkozik az emberek életébe, korlátozza a közkézen forgó

⁷⁶¹ Nozick 1980, 164. o. Wilt kedvelt baseball-játékos, szerződése egy évre szól, és minden eladott jegy után 25 cent jár neki. A példa szerinti egymillió néző után igen gazdag lesz, de az embereknek szabadságukban áll arra költeni a pénzüket, amire akarják (és saját szerződéses bérét a többi játékos is megkapja).

⁷⁶² Hampton 1997, 151-153. o.

⁷⁶³ MacIntyre egy érdekes példát is hoz egy olyan esetről, amelyben egyik igazságosság-fogalom sem volt használható, ugyanis mind a tulajdonlásra vonatkozó jogcím, mind annak megítélése, hogy melyik csoport a leghátrányosabb helyzetű, az ügy kimenetelétől függött, vö. MacIntyre 1999, 207. o. skk. A *kata ton orthon logon*-t Sir David Ross eredetileg a „helyes szabálynak megfelelően” formulával adta vissza, ld. erről 208. o.

⁷⁶⁴ „Minden lehetséges világok legjobbika nem ugyanaz számomra, mint számodra. A világ, ahogy mind közül el tudom képzelni azt, amelyben a legszívesebben élnék, nem pontosan ugyanaz lesz, amelyet te választanál. Utópiának mindamelllett, bizonyos korlátozott értelemben mégis mindannyiunk számára a legjobb világnak kell lennie; a mindannyiunk által elképzelhető legjobb világnak”, Nozick 1980, 298. o. és J. Wolff 1991, 12. és 74-75. o.

⁷⁶⁵ Nozick 1980, 312. o.

könyveket, limitálja a szexuális viselkedési formákat és így tovább”.⁷⁶⁶ Igazán autonóm módon Nozick szerint csak az általa felvázolt pluralista, önszerveződő, lazán egybekapcsolt metautópiában létezhetünk. Valóban inspiráló gondolat. Gray szerint Nozick egyedülálló érdeme – túl azon, hogy a minimális állam addigi legjobb elméletét dolgozta ki –, hogy visszaperelte a liberális hagyomány számára az utópikus vízió lehetőségét.⁷⁶⁷

Nozick éppúgy Kant követőjének mondja magát, mint Rawls, de bírálata szerint Rawls végső kiértékelésben a végállapot koncepciók követői közé sorolódik (kitűzött telosza a leghátrányosabbak lehetőségeinek maximalizálása). Igazságosságelmélete ezért nem védi meg az egyént az állami kényszerektől, és így *elvéti öncélként kezelésüket*. Tudhatjuk, mi Rawls válasza: a tehetségek és a vagyon eloszlása teljességgel esetleges, amit egy igazságos szisztémának kompenzálnia kell. A vita kulcsa, hogy ki mit tart alapvetőnek: Nozick az önbirtoklást, ebből következően minimális állama csupán jogvédő funkciókat láthat el. Rawls ezzel szemben azt, hogy a társadalom összjavaiból mindenkinek, különösen a legrosszabb helyzetben levőknek részesülniük kell. (A felszínes értelmezésekkel ellentétben ugyanakkor ez nem feltétlenül jelent a szó legszigorúbb értelmében egyenlősítést, Rawls újraelosztás-alapú liberális rendszere a legalsó és legfelső réteg között ugyanis igen nagy szakadék tátongását is lehetővé teszi).

Három variáció egy témára, megannyi konklúzió és elágazás; és mégis, az önmaga számára törvénykező, felelős, racionális és önértékkel bíró autonóm egyén Kanttól vett képe közös mag. Nézeteik és kritikáik részletesebb ismertetése nagyon messzire vezetne. Épp ezért inkább csak néhány, témánk szempontjából fontos elemet emelnék ki és jelzem a legfontosabb továbbgondolási irányokat. Az első, amit mindenképp meg kell említeni, a komunitárius (közösségelvű) irányzat – az ide sorolt szerzők Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer és némi megszorítással Paul Ricoeur –, mely lényegében a Rawls körüli vitákban kristályosodott ki a '80-as évekre. Ugyanakkor, mint Horkay Hörcher Ferenc rámutat, már korábban is formálódott, nem lehet pusztán Rawls politikai filozófiájára adott feleletnek tekinteni, továbbá nem egységes mozgalomról van szó, sőt, többen tiltakoztak is a jelző ellen.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ Uo. 320. o.

⁷⁶⁷ Korábban egyedül Hayek nem utasította el az utópiát liberális részről, vö. Gray 1996a, 63-64. o. A zárófejezetben egy egészen más szerző kapcsán még visszatérek a liberális utópia fontosságára.

⁷⁶⁸ A közösségelvűség a baloldali gondolkodás XX. sz.-i megújulásának egyik áramlata, jöllehet a későbbiekben az egyes gondolkodók akár igen messzire távolodtak kiindulási pontjaiktól. MacIntyre vagy Taylor számára továbbá például a katolicizmushoz való viszonyulás kitüntetett mozzanat. A mozgalom fő alakjairól és nézeteik alakulásáról jó összefoglalót kapunk Horkay Hörcher Ferenc hiánypótló válogatásának bevezetéséből: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Századvég, Budapest, 2002.

Sandel, mint már utaltam rá, Rawls „tehermentes” vagy „kötöttségek nélküli én”-nek nevezett absztrakt személyiség-felfogását bírálja, mely szerint az én valahogy eleve adott, és minden vágya, törekvése, értékválasztása és célja másodlagos hozzá képest.⁷⁶⁹ E szabadnak tételezett „tehermentes én” azonban a gyakorlatban semmiféle előzetes akarati aktushoz nem köthető, sőt, mindinkább elutasított függőségek és elvárások, kötelezettségek és kapcsolatok hálójába belebonyolódott „tehetetlen én”-né vált, aki az egyéni jogok és jogosultságok kiterjesztése ellenére egyre kevesebb hatalmat képes gyakorolni az élete felett.⁷⁷⁰ Egy adekvát személyiségfelfogás valóban nem alapulhat absztrakt, izolált filozófiai antropológián, hanem számolnia kell az individuum közösségbe ágyazottságával, kulturális, nyelvi, vallási meghatározottságával, szolidáris kötődéseivel, a közös sors érzetével. Mindez nem annyira választás vagy döntés, hanem inkább habitus, nevelés és szocializáció kérdése, és ami a szolidaritást és altruizmust illeti, nem feltétlenül vezethető vissza a felvilágosult önérdekre. Továbbá Kantnál az autonómia, mint már utaltam rá, nem eleve meglévő sajátságunk, amivel rendelkezünk (Rawls a kritikák szerint automatikusan előfeltételezi a személyek racionalitásával együtt), hanem elért *állapot*.⁷⁷¹ E kritikákra adott válaszait már érintettem kései alapműve kapcsán. Ugyanakkor felvethető a komunitárius kritikával szemben az is, hogy a társadalmi környezet jóllehet meghatároz és a benne elfoglalt pozíciónknál fogva beazonosíthatóvá tesz, de *nem konstituálja* az identitásunkat.⁷⁷² Hampton pedig úgy érvel, hogy a liberális szerzők általában tisztában vannak a családba, kulturális közösségbe stb. születés fontosságával, csupán erőteljes bizalmatlanság jellemzi hozzáállásukat az állam (különösen az erős állam) és a kultúra felé (mely lényegében a *morális többség* uralma; ezért lehet az amerikai kultúra egyszerre sokszínű, valamint szexista, rasszista és homofób). Értékelésében a komunitarizmus kezdeti Rawls-kritikája hiányt szenved a liberalizmusban implicit módon meglévő *kultúraelbíró mechanizmusban*. Ha ugyanis nem vagyunk 100%-ban a társadalmi szocializáló pusztá termékei, úgy van bennünk valami, ami harcol a tisztán társadalom általi „definiáltság” ellen.⁷⁷³ E nélkül pusztá robotok vagy társadalmi termékek volnánk. Rawls

⁷⁶⁹ Rawls bizonyos megfogalmazásai alá is támasztják e kritika jogosságát: pl. az egyének „úgy látják magukat, mint akik meg tudják választani és meg is választják végső céljaikat” (Rawls 1997, 650. o.), továbbá „az én .. elsődleges az általa vallott célokhoz képest; még a főcél is számos lehetőség közül kell kiválasztanunk” (561).

⁷⁷⁰ Sandel 1998, 173. o.

⁷⁷¹ Paul Guyer mutat rá, hogy Kant számára az autonómia a legkevésbé sem valamiféle *a priori* adott teljesség, hanem empirikusan megalapozott állapot. Az autonómiára való szabadság valami olyasmi, amit az emberi lények hosszantartó érés és nevelés révén fejlesztenek ki magukban, és amelynek foka eltérő mind egy adott egyén különböző életszakaszaiban, mind az egyes emberek között, s melyet Kant különféle pszichológiai jellegű megfontolásai is alátámasztanak, vö. Guyer 2003, 80. és 90. o. skk.

⁷⁷² Kukathas-Pettit 1992, 107-108. o.

⁷⁷³ Vö. Hampton 1996, 186-191. o.

„tudatlanság fátyla” mögé rejtett „tehermentes” énje, a kanti noumenális ének megfelelő instanciánk pontosan ez az *autonóm, szabad, független és kritikus személyiség-mag!*

A jogokra és autonómiára épülő liberális elméletek (Rawls és Nozick mellett még a jogokat „aduként” leíró Ronald Dworkin említendő) konzervatív kritikái a közösségi-vallási-történeti beágyazottságon, a hagyomány fontosságán és a Mill kapcsán már említett liberális életforma ellentmondásos előnyben részesítésén túl az *érdem* mozzanatát hiányolják, mely talán a legplauzibilisebb érv.⁷⁷⁴ Ami a túlzottan atomisztikus egyén-felfogást és annak következményeit illeti, többek által kiaknázott lehetőség – vö. MacIntyre, Charles Taylor – visszanyúlni Arisztotelész, Tamás és/vagy Hegel filozófiai örökségéhez. Mindenképp érdemes azonban kiemelni, hogy Rawls sokkal tudatosabban kezelte a fent említett problémákat, mint azt kritikusai állítani szokták, és sok mindent be is épített saját rendszerébe. Továbbá jól ismerte Hegelt.⁷⁷⁵

Meg kell említeni Will Kymlickát is, aki igen meggyőzően érvel amellett, hogy a liberális politikai filozófia teljességgel kompatibilis a nemzeti kisebbségek kollektív jogaival. Sőt, mivel a többségi és a kisebbségi kultúra egyenlő, azok a csoportspecifikus jogok, melyek révén a nemzeti kisebbséghez tartozó egyén hozzáférhet és ápolhatja saját kultúráját, mely identitásának szerves része, éppenséggel elengedhetetlenek az egyéni szabadsághoz.⁷⁷⁶ A Rawls kapcsán felmerülő dilemmákra a megoldás csak egy olyan liberális, közösségelvű és konzervatív elemeket magába foglaló elmélet kidolgozása lehet, amely elkerüli a túl absztrakt és atomisztikus egyénfelfogást, de nem esik a kollektívizmus individualitást felszippantó csapdájába sem.

⁷⁷⁴ Vö. pl. Kekes 1999: „Az emberi lények értékének egyformaságát állító prima facie elv akkor érvényes, ha mögötte erkölcsi érdem; s érvénytelen, ha erkölcsi »érdemtelenség« áll” (216. o.). Továbbá: az ember értéke erkölcsi érdemeivel arányos (220. o.). Ha az igazságosság nem az érdemen alapul, a különbségelv lehetővé teszi, hogy két hátrányos helyzetű és azonos képességű egyénből mindketten ugyanakkora elosztási részesedést kapjanak, miközben az egyik tisztességes többgyerekes küzdő családanya, a másik pedig egy élősködő, aki sosem törekedett képességei kiaknázására. Sőt, Kekes szerint a rawls-i elméletből az következik, hogy ha az anya sikeressé válik, „erőforrásainak egy részét el kell tőle venni és az útonálló megsegítésére fordítani” (248-249. o.). Véggkövetkeztetése, hogy az igazságosság eszménye megköveteli, hogy „a társadalmi érdem, a »megérdemlés« legyen arányban az erkölcsi érdemmel, a »kiérdemléssel«” (385. o.).

⁷⁷⁵ Pogonyi Szabolcs Rawls „mérsékelten hegelianus olvasata” során felveti annak lehetőségét, hogy valójában a létező liberális demokráciák tekinthetők egy hosszú fejlődés eredményének. Ez esetben az eredeti helyzetet illető bírálatok nagy része elesik, lévén annak közösen osztott szubsztantív tartalmait és elköteleződéseit, a rawls-i politikai liberalizmus alapelveit a történetileg kifejlődött kortárs liberális demokráciák *Sittlichkeit*-jában szocializálódott egyének hitelt és intuíción alapozzák meg. Ezáltal Pogonyi izgalmas és provokatív tézise szerint éppenséggel a komunitárius alapvetések lesznek történetitlenek, melyek illegitim módon vissza akarják fordítani a történelem kerekét egy reformációt megelőző állapothoz, vö. Pogonyi Szabolcs: *A hegelianus Rawls*, in: *Világosság* 2008/3-4, 129-136.

⁷⁷⁶ Vö. Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1989, vagy uő: *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

9.5 Weber és a személyiség radikális választása

A jelen kor egyik fő sajátága az értékek, világnézetek és életformák pluralizmusa, melyre Rawls számára a politikai liberalizmus jegyében fogant semleges állam a gyógyír. Továbbá alapvető jelenség – Rousseau és Marx említett nyomdokain haladva – a különféle társadalmi dimenziók (modern kifejezéssel alrendszerek) radikálisan eltérő követelményei (vallás, gazdaság, politika, kultúra, hazafiság, szabadidő stb.), vagyis az egymással nem mindig harmonizáló, ezért választásra készítő és a személyiség szétdarabolódásával fenyegető különböző értékszférák léte. Mindez a fejlemény Max Weber és Berlin gondolkodása révén ábrázolható a legjobban, ezért a következő két alfejezetet nekik szentelem, s kicsit visszaugrom az időben.

Amikor egy nap Hans Staudinger nekiszegezte Max Webernek a kérdést, hogy mi az életét vezérlő legfőbb értéke, Weber először meglepődött – nem sokan kérdezték még meg ezt tőle ily nyíltan –, majd így szólt: „nincs legfőbb értékem”. „Hogy tudsz így élni?” – kiáltott fel Staudinger, mire Weber mosolyogva ezt válaszolta:

„Képzeld azt, hogy a dolgozószobám mennyezetéről hegedűk, dudák, dobok, klarinétok és hárfák lógnak. Egyszer ez a hangszer szól, máskor egy másik. Most a hegedű, ez a vallási értékem. Azután a hárfák és klarinétok játszanak és érzem a művészi értékem. Ezután a trombitaszó következik, és ez a szabadságra vonatkozó értékem. A dudák és dobok zenéje által szülőföldem értékét érzem. A harsona megmozgatja a közösség és szolidaritás különféle értékeit. Olykor a zene disszonáns. Csak az ihletett ember képes melódiát előállítani mindezekből – próféták, államférfiak, művészek, azok, akik többé vagy kevésbé karizmatikusak. Én magam tudós vagyok, aki rendszerezi a tudást, hogy az felhasználható legyen. Az én hangszereim a könyvszekrényekben találhatóak, de nem adnak ki hangot. Élő melódia nem csendül elő belőlük.”⁷⁷⁷

Szép megfogalmazása ez a társadalomtudós külső nézőpontjának, illetve a modern ember sokszor egymással is feszültségben álló különféle értékszféráinak.

Weber kiindulópontja, hogy

„a »személyiség« méltóságát bizonyosan az adja, hogy vannak számára olyan értékek, amelyekhez saját életét igazítja”⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Idézi Wilhelm Hennis: *Max Weber's Central Question*, Treshold Press, 2000, 173-174. o.

⁷⁷⁸ Max Weber: *A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”*, in: Max Weber: *Tanulmányok*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998b, 12. o.

A tudomány birodalmán túl vannak az életkérdések, melyekre a tudomány maga nem képes választ adni. Az empirikus tudományok és a filozófia számos kérdést tisztázhatnak: pl. a választható eszközökről, a várható mellékhatásokról és következményekről, rámutathatnak a mögöttes végső értékekre, feltárhatják egy cél rejtett összefüggéseit vagy előfeltevéseit, a hozzá kapcsolódó eszméket, tudatosíthatják a végső értékmércéket, tudatára ébreszthetik az alanyt, hogy a nem cselekvés is állásfoglalás bizonyos értékek mellett és másokkal szemben. Azonban nem foglalhatnak állást abban, hogy melyik érték a jó és követendő; a *ténykérdéseket* és *értékelő megítéléseket* külön kell választani. Weber klasszikus példájával egy előadást tartó professzorra ez fokozottan érvényes. A tudóstól a tárgyilagosság és objektivitás ugyanis mindenképp megköveteli, hogy nevezze meg a kutatás során követett célt, és tárja fel saját értékpremisszáit. Weber természetesen nem azt mondja, hogy nem szabad értékelni, csak azt, hogy nem mint tudós, és főleg nem az egyetemen, prófétaként fellépve és a katedráról értékeket hirdetve. Vagy ha már értékel, „tegye teljesen világossá a diákok számára és önmaga számára, hogy ezek értékelések”.⁷⁷⁹ De ugyanez vonatkozik a publikációkra is, sőt, a legkevésbé sem szabad azon elgondolásból, hogy „mindenkinek nyújthasson valamit”, „egymásba csúsztatás” révén elmosni az eszmék közötti konfliktusokat.⁷⁸⁰

Hennis azt vizsgálta, hogy Weber műveiből kiolvasható-e valamiféle ideológia, legvégső érték vagy politikai pozíció?⁷⁸¹ A válasz nem egyszerű, és ami Weber írásaiból kirajzolódik, az sokkal inkább egy teljes személyiséggel felvállalt értékelköteleződés követelményét megfogalmazó radikális döntésemélet. Egy olyan értékrelativizmus uralta, erkölcsi dilemmákra szabdalt világban, mint a miénk, szükségszerűek az érték- és értékszféra ütközések. A boldogság pedig Weber szerint nem a tudomány és technológia területe, hanem a „csordáé”; a Nietzsche által leírt *utolsó embertől*, aki tucát-létezőként tengetve értelmetlen életét „feltalálta

⁷⁷⁹ Max Weber: *A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme*, in: Max Weber: *Tanulmányok*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998a 80. o.

⁷⁸⁰ Weber 1998b, 16. o.

⁷⁸¹ Weber „különös liberalizmusát” sokféleképp értelmezték már, Hennis ezt bőséges bibliográfiával illusztrálja. Mindazonáltal a jeles Weber-kutató nem tud olyan esetről, amikor Weber maga liberálisként hivatkozott volna magára. Gyakorlati nézőpontból, a különféle szervezetekhez kötődő és politizáló Webert szerinte jogos liberálisnak nevezni; a kérdés az, hogy gondolatai és írásai alapján mit mondhatunk róla. Hennis ezért sorra veszi Weber műveinek téziseit, és megállapítja, hogy a liberális értékekhez igen felemásan viszonyult – pl. felfogásában a kapitalizmus inkább a kor legsorszerűbb ereje, semmint kívánatos; a tudomány egyszerre haladás és ugyanakkor „varázstalanítás” (melynek során a világban megnyilvánuló szent erők és az ideák helyét átveszi a cél-eszköz terminológia hideg semlegessége, miáltal az egyén nem lett sem bölcsőbb, sem boldogabb, vö. Max Weber: *A tudomány mint hivatás*, in: Max Weber: *Tanulmányok*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998c, 138. o. skk.); a növekvő racionalizáció sem hozott magával etikai haladást; a sajtószabadság alapvető, de ítélőképesség helyett inkább vélemény-sztereotipizáláshoz vezet; továbbá az akarat alapvetőbb az időnél. Végső értékelésében Weber liberalizmusa egyfajta romantikus, arisztokratikus liberális elitizmus vagy még inkább egyfajta szabadsághoz kötött liberális voluntarizmus, vö. Hennis 2000, 174-197. o.

a boldogságot”, mert számára egyetlen vágy maradt, a pusztán céltalan élvezet, ő is borzadt.⁷⁸² Weber ugyanis korántsem békés versengést, hanem ádáz küzdelmet látott az eszmék és értékek között. Tartotta, hogy minden egyénnek joga van követni saját érdekeit, ám elsősorban nem az individuum és az egyenlőség érdekelte, hanem a reprezentatív individuum, a tömegből kiváló és felelősséggel bíró, arisztokratikus típus, aki nem „akárki”, és akit a „távolságtartás pátosza” leng körbe.⁷⁸³

Weber szerint tehát nem létezik előfeltevésmentes tudomány: a tudományt az eredmény fontossága, „tudni érdemessége” vezérli, ez azonban már nem igazolható a tudomány saját eszközeivel, mely leginkább csak technikailag akar úrrá lenni az életen.⁷⁸⁴ A választás, a politika és az értékek a tudomány világán kívül esnek. A mérlegelést lezáró döntés pedig

„nem lehet tudományos feladat, hanem az *akaró* ember dolga, aki a saját lelkiismerete és személyes világnézete szerint mérlegel és választ a szóban forgó értékek között”.⁷⁸⁵

E választás azonban teljes személyiséggel felvállalt elköteleződést igényel,

„az értékek esetében ugyanis nemcsak alternatívákról van szó, hanem végső soron mindenütt és mindig újra kiengesztelhetetlen, halálos harc folyik közöttük, akárcsak »Isten« és az »ördög« között. Itt nincs köztes álláspont és nincs kompromisszum.”⁷⁸⁶

A mindennapokban benne élő ember számára persze van, hiszen folytonosan „összekuszálódnak”, egybefolynak a különböző értékszférák és a „halálos ellenségként szembenálló” értékek. Ám ő nem is *akar* tudatára ébredni ennek. Épp ezért tesz sekélyessé a mindennapiság: mert a hétköznapi ember, aki megízlelte a tudás fájának gyümölcsét, elhárítja, hogy „választania kelljen »Isten« és »ördög« között”.⁷⁸⁷ A régiek istenei ma személytelen hatalmak formájában kísértenek, minket is választásra kényszerítve, s ennek folyamán

„az egyén számára saját végső állásfoglalásától függően az egyik az ördög, a másik az Isten, és magának kell eldöntenie, hogy *neki* melyik az Isten és melyik az ördög.”⁷⁸⁸

⁷⁸² Vö. pl. Weber 1998c, 142. o. ill. Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, Osiris Kiadó, Budapest, 2004, javított kiadás, *Zarathustra előljáró beszéde*, 5, 22-24. o.

⁷⁸³ Hennis 2000, 188. o.

⁷⁸⁴ Weber 1998c, 142. o. skk.

⁷⁸⁵ Weber 1998b, 10. o., a kiemelés tőlem.

⁷⁸⁶ Weber 1998a, 89. o. Weber az öreg Millre hivatkozik, aki szerint e sokféleségnek a teljes politeizmus elismerése volna az egyedül megfelelő metafizikai álláspont.

⁷⁸⁷ Uo. 90. o.

⁷⁸⁸ Weber 1998c, 147-148. o.

Weber jóllehet értékmentességet hirdetett a politikában és a tudományokban, ám félreértés (vagy szándékos torzítás) ezt úgy értelmezni, hogy azt állította volna, lehetséges semlegesnek maradni az értékek harcában. Épp ellenkezőleg. Azonban az értékmentesség elve e szférákban szakmai követelmény és *tisztesség* diktálta ideál. Weber pontosan azért üzte ki az értékelést a tudományok területéről (a nem publicisztika jellegű tényfeltáró újságírást is beleértve), hogy egy rendkívül radikális autonóm értékválasztást alapozzon meg e területeken kívül. A példabeli professzortól az „intellektuális becsületesség” ugyanis mindig megköveteli, hogy a katedráról „könyörtelenül világossá tegye”, előadásában mi az, ami tudományos, tényszerű vagy logikai következtetés, és mi az, ami gyakorlati értékelés, „világnézet”, még ha előadása veszít is vonzerejéből. Feladata nem a manipuláció vagy a tolakodó ige hirdetés (amely adott esetben visszataszító lehet), hanem az, hogy *megadjon minden háttérinformációt* a hallgatóságnak ahhoz, hogy maga dönthessen adott nézetek és álláspontok mellett vagy ellen. A választás a személyiség *autonóm akarati aktusa* kell legyen. A professzor a sajtóban, gyűléseken, egyletekben, esszéikben stb. viszont „azt teheti (és azt is kell tennie), amit istene vagy démona diktál neki”.⁷⁸⁹ Weber szerint ugyanis „az embernek mint embernek semmit sem ér az, amit nem *képes szenvedéllyel végezni*”,⁷⁹⁰ legyen az tudományos munka, politizálás, feltalálás, és különösen e belső elköteleződéssel járó radikális értékválasztás valamely értékrend mellett.

Kierkegaard metaválasztása vagy Nietzsche örök egyszerűségben fogant kivételes pillanatai egyaránt a személyes autonómia Kant által megalapozott fogalmának kritikáján alapulnak, tekinthetők egy bizonyos típusú szélső kifutásának. Továbbá kapcsolódnak a weberi Isten és ördög közti választásához, amennyiben *bármiféle külső kritérium nélkül*, az egyénnek magának kell döntenie köztük, és erős akarattal végigvinni, amit a démon követel. (Ám hogy e démon vagy isten jó-e, gonosz-e, azt eldönteni nincs mércénk). A *vagy-vagy* kényszerítő dilemmáját, a választás metaválasztását elénk állító Kierkegaardnál minden egyénnek a maga egyedi útját kell járnia, miközben a kétségbeesés különféle stádiumai etikai önreflexióra és radikális, bármiféle mérce nélküli választásra készítetik az „etikai”, „esztétikai”, valamint a *Vagy-vagyban* még inkább csak felsejlő „vallási” életforma között, melyek egyben az autentikus élet három formáját is jelképezik, szemben a hétköznapisággal és mindennapisággal.⁷⁹¹ Elsősorban nem a helyes választás, hanem a *választás választása maga* a lényeg (aki ugyanis nem választ, az elveszíti önmagát, mert öntudatlan erők és a benne rejlő sötét hatalmak fognak választani helyette; a rossz választás, vagyis az esztétikai választása jóllehet esztétikai

⁷⁸⁹ Weber 1998a, 71.

⁷⁹⁰ Weber 1998c, 133. o.

⁷⁹¹ Vö. Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. ó

terminusokkal leírható életformát eredményez, de már etikai választás). Végző soron azonban csak Isten által, hívőként nyerhetjük el az autentikus önazonosságot és öntudatosságot.⁷⁹²

Nietzsche híres megfogalmazása szerint pedig a kategorikus imperatívusz – vagyis hogy mindenkinek úgy kell ítélnie, ahogyan én ítélek – az *önzés vaksága, kicsinyesség, igénytelenség*. Arról árulkodik, hogy az egyén még nem alkotta meg a saját, rá jellemző ideálját, ami „soha nem lehetne senki másé, nemhogy mindenkié, mindenkié!” – minden cselekvés egyedi. „Cselekedeteink morális értékén” elmélkedni a múlt hurcolása, undorít. Ezzel szemben mi

„azok akarunk lenni, akik vagyunk – az új, az egyszeri, a megismételhetetlen emberek, az önmaguknak törvényt szabók, az önmagukat megalkotók!”⁷⁹³

Weber szerint a modern kor kihívásainak akkor felelünk meg, „ha mindenki megtalálja és szolgálja azt a démont, melyik az ő életének fonálát kezében tartja”.⁷⁹⁴ Ami nem megengedett, az a pusztá vágyak vagy önérdék követése, illetve a közömbös vagy lagymatag közeledés az értékekhez.⁷⁹⁵

Az individuális autonómia értékválasztó méltóságát valló Weber számára az, amit a liberalizmusnak köszönhetünk, a törvény uralmán alapuló modern alkotmányos állam. A liberális demokrácia lényegében annak eszköze, hogy a közszférában megvívható legyen „az istenek és démonok harca”. Persze paradox módon a liberalizmus maga is csak egy ezen értékek közül, ezért lehetetlen filozófiailag igazolni, ellenben segít abban, hogy megőrizzük az individuális szabadság értékét egy modern technológiai civilizációban, elkerülve az anarchiát vagy a többség zsarnokságát.

⁷⁹² E gondolatkörhöz ld. még pl. Kierkegaard *A halálos betegség* c. művét, Göncöl Kiadó, 1993.

⁷⁹³ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, Holnap Kiadó, Budapest, 1997, 335-ös aforizma, *Éljen a fizika!* 239-242. o.

⁷⁹⁴ Weber 1998c, 155. o. Weber kapcsolatát az etika terén Kanthoz és Nietzschéhez Erdélyi Ágnes elemezte annak kapcsán, hogy Wolfgang Schluchter Weber művei alapján rekonstruált etikapológiájából (*Paradoxes of Modernity*, Stanford University Press, 1996.) nézete szerint kimaradt egy fontos és jól körvonalazható típus, a példaadó próféciára visszamenő „példamutató etika” típusa, mely Erdélyi szerint szintén rekonstruálható, vö. *Vallás és erkölcs kapcsolata a „Vallásszociológiá”-ban*, in: *Holmi* 19 (2007) 911–930. A tanulmány felkutatja a Nietzsche-hatás egyértelmű jeleit, és összekapcsolja a nietzschei kivételes pillanatot az örök visszatérés gondolatával, egyfajta poszt-kantiánus kategorikus imperatívuszt faragva belőle: „Amit akarsz, azt akard úgy, hogy annak egyszersmind örök visszatérését is akard”! Ennyiben aki radikálisan autonóm módon, a cselekvés formális elvét is megteremtve igent mond a démónnak (vö. Nietzsche 1997, 341-es aforizma, *A leghatalmasabb teher*, 249. o.), példát mutat. Ám ez nem kötelező, ahogy követni sem az.

⁷⁹⁵ Erdélyi Ágnes hívta fel a figyelmet Karl Jaspers és Hannah Arendt levelezésére, amelyben Jaspers Kierkegaard, Nietzsche és Weber hasonlóságáról elmélkedik. Értékelésében Weber az archetipikus modern ember, amennyiben „teljesen megnyitja magát a belső káoszra, az egymással szemben álló erők harcára. Semmilyen titkos csalást nem enged magának, miközben szenvedélyesen él, harcol önmagával és nincs célja”, vö. Karl Jaspers 1966. április 29-én írt levele Hannah Arendtnek (396), in: Hannah Arendt & Karl Jaspers: *Correspondence* (1926-1969), Harcourt Brace Jovanovich, 1992, 635–639, 636. o.

9.6 Berlin agonisztikus liberalizmusa

Weber objektív mérce, választási kritérium nélküli értékpluralizmusa megelőlegezte Isaiah Berlin filozófiáját. Berlin azt ismerte fel, hogy az egyes értékek, életformák nem egyszerűen különböznek egymástól és sokfélék, hanem hogy *inkommenzurábilisak*, vagyis összemérhetetlenek egymással, *konfliktusban álló* vagy akár *egymást kizáró* elemeket tartalmaznak. Nincs semmilyen – akár teoretikusan, akár praktikusán meghatározható – mércénk, univerzális standardunk, amellyel választhatnánk közöttük. A szabadság igazi jelentőségét és értékét épp ez adja.⁷⁹⁶ Ugyanakkor – mivel természetünk *rögzítetlen, befejezetlen* (vö. Mill), nem létezik számunkra *egy* legjobb élet vagy életformák egy családja, *egy* legmegfelelőbb értékhierarchia stb. – a közöttük való *választás* az, ami *önteremtésünk* alapja, de e választást épp természetünknek e bizonyos meghatározatlan eleme kényszeríti ki.⁷⁹⁷ Ezen alapul Berlin teljességgel egyedülálló „*agonisztikus liberalizmusa*” (a kifejezés John Gray-től származik), mindazonáltal ez nem azonos sem semmilyen szkepticizmussal, sem értékrelativizmussal; a pluralizmus Berlin számára „kulturális empátián” alapul, vagyis azon, hogy képesek lehetünk magunkat egy másik kultúra értékrendjébe *belehelyezni* és ezáltal *megérteni, megismerni* azt. A relativista csupán annyit képes mondani, hogy „én ebben hiszek, ők abban”; a berlini értékpluralista viszont hisz a kultúrák közötti *kommunikáció* lehetőségében. Berlin „agonisztikus liberalizmusa” „objektív pluralizmuson” alapul. Berlin mindazonáltal nem zárja ki, hogy elvileg lehetségesek lehetnek egyetemes erkölcsi szabályok, de ehhez *egyetemesen létező észre* is szükség van, aminek létezését már kétségbe vonja (az egyetemes ész által előfeltételezett természet-fogalom nem létezik szerinte, mert ott csak erőszakot lát, ily módon kizárja a modern jogok természetjogi megalapozását is).⁷⁹⁸ Gray szerint nem létesíthető békés *agon* (*verseny, versengés*) különböző kultúrák között (a görög szó másik jelentése: *karakterek*

⁷⁹⁶ Ilyenek lehetnek például a szabadság és egyenlőség (melyek ütköző természetét már Tocqueville kimutatta az *Amerikai demokráciáról* írt nagyívű munkájában. Ezek mindegyike *alapvető jóként* (*intrinsic good*) tételezett végső érték, a gyakorlatban mégis gyakran ütköznek egymással, természetüknél fogva *inherens ellentétet* hordoznak magukban. Berlin értékpluralizmusa három szintet is felölél: az első az (1) *alapvető vagy végső értékek szintje*, a második (2) *ezek elemeire* vonatkozik: minden ilyen alapvető érték komplex és pluralisztikus, egymással konfliktusban álló elemekből összetevődő természetű; még a negatív szabadság is ilyen szabadságokból áll össze, ld. pl. az információhoz való és a magánéleti szabadság gyakran összemérhetetlen dimenzióit. A negatív és pozitív szabadságok, illetve ezek elemeinek együttese egyáltalán nem eredményez harmóniát, hanem ellenkezőleg, konfliktust és összemérhetetlenséget. A harmadik szint (3) a *kulturális pluralizmus*: a különféle kulturális formák összemérhetetlen, kombinálhatatlan és versengő erkölcsi, értékei és jóról alkotott koncepciói, avagy az *életformák pluralizmusa* (Gray 1996c, 43-44. o.).

⁷⁹⁷ Uo. 142-143. o.

⁷⁹⁸ Ráadásul a komunitáriusokkal közös kritikája a liberalizmus felé, hogy az egyén nem egy „üresen lebegő kantiánus szubjektum”, hanem az emberi jólétnek *kiküszöbölhetetlen közösségi aspektusa is van*, ugyanakkor azt sem gondolja, hogy az egyén olyannyira „beágyazott” volna, mint azt a komunitáriusok tételezik, vö. Gray 1996c, 101-2. o.

tragikus konfliktusa). A liberális életforma mellett nem azért köteleződünk el, mert a legjobb vagy legésszerűbb, hanem mert így alakult egy választást nagyra értékelő tradíción belül, melyhez emberi lények konstitutív, ugyanakkor mégis kontingens módon kapcsolódnak.⁷⁹⁹

9.7 További lehetőségek és perspektívák

Joseph Raz nyíltan felvállalta, hogy a *liberális semlegesség* se nem koherens, se nem kívánatos politika egy liberális állam számára. Elmélete nyíltan *perfekcionista* elmélet.⁸⁰⁰ A liberalizmus e szerint elismerten csak *egy* a létező életformák közül. A többi hasonló liberális elmélettel közös elv, hogy a kormányzat nem nyújt „legjobb élet” mintát, de Raz „perfekcionista liberalizmusa” azon alapul, hogy a liberális állam *morális küldetése a polgárok élete morális minőségének növelése*. A pluralizmust nem védelmezheti egy politikai akcióit tekintve szubsztanciálisan korlátozott állam: az emberi autonómia *értékpluralizmuson alapuló közösségi életet* feltételez, melynek kialakítása éppenséggel az állam feladata. Raz *kommunitárius liberalizmusának* alapja, hogy nem csak az egyén bír önértékkel; éppenséggel a tradíciók, a szerepek, a kulturális és társadalmi formák azok, amelyek egyáltalán értelmessé teszik a különben igen szegényes autonóm választást. Ezekben *belül* képes minden ember megelégni saját jó élet vízióját. Életének erkölcsi minősége pedig személyéhez, mint természeténél fogva autonóm létezőhöz van kötve. John Gray mindazonáltal jelzi, hogy mivel Raz nem teszi az autonómiát az emberi jó univerzális komponensévé, és későbbi munkáiban egyértelműen kinyilvánítja, hogy nem feltételezi, hogy az összes emberi jó élet autonóm módon jó élet, nem tudja hatékonyan magyarázni azt a problémát, hogy liberális társadalmakban vannak olyan, az autonómia eszméje mellett el nem kötelezett csoportok, például az ázsiai bevándorlók, akik a jólét bármilyen mércéjével mérve legalább olyan jól élnek, mint az európaiak. Ha az autonómia értékének magyarázata pusztán funkcionális vagy kontextuális (a jóléthez csak bizonyos meghatározott típusú társadalmakban elengedhetetlen), akkor „még egy liberális kultúrában sincs semmilyen indoka arra, hogy támogassa a liberális gyakorlatot és intézményeket, vagy pártolja az autonómia előmozdítását, ha ez nem eredményezi az emberi jólét növekedését”.⁸⁰¹

⁷⁹⁹ Vö. John Gray: *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge, 1997, *Agonisztikus liberalizmus* c. fejezet.

⁸⁰⁰ Joseph Raz: *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, New York, 1986.

⁸⁰¹ Raz álláspontjának elemző bemutatását és kritikáját ld. Gray 1996a, 128-130. o. illetve Hampton 1996, 177-178. o.

Gray a jelenkor lényegét épp az újjászülető partikularizmusban, harcok vallásokban és újjáéledő etnicitásokban látja. Berlin és Raz alapvetését sem tartja már elegendőnek. Az érték-pluralizmus erős tézise a sokféleség pusztá felismerésén túl *radikális választást* kíván, az autonómia és negatív szabadság pedig már csupán egy a sok érték közül. Új, Berlin pluralizmusát még radikálisabban továbbgondoló nézetének alapegységei és a jogok hordozói nem egyének, hanem *közösségek*, életformák.⁸⁰² Ugyanakkor megjegyzi, hogy pl. az USA esetében, ahol rendkívül erős az individualista tradíció, a liberális civil társadalom az *egyetlen történetileg lehetséges alternatíva*, bármit is kívánnak a kommunitáriusok. Pluralista politikai elméletében a liberális életforma immáron semmiféle speciális privilégiummal nem bír, azonban adott helyen és időben teljességgel legitim lehet. Épp ezért a Felvilágosodás Tervével együtt Mill terve is kudarcot vallott: egyfelől, mert Gray ekkor már úgy gondolja, Mill mégsem képes, mert nem lehet védelmezni a Méltányossági Elvet utilitarista alapokon;⁸⁰³ másfelől, mert a jóra vonatkozó különböző felfogással bíró személyek abban sem fognak egyetérteni, hogy mitől számít valami sérelemnek; a különböző sérelmek relatív fontosságának megítélése nem lehet érték-neutrális; függ a jó életre vonatkozó koncepcióktól.⁸⁰⁴

A *hogyan tovább?* kérdésére is *Two Faces of Liberalism* c. könyve ad választ. Gray kiindulópontja, hogy a liberalizmusnak mindig is két arca volt: a *tolerancia* egyfelől egy ideális életforma utáni törekvést jelentett (a tolerancia a hamisnak ítélt dolgok tolerálása, a liberalizmus itt egy *univerzális rezsime*t ír elő), másfelől a különféle életmódok közötti béke feltételeinek keresését (itt a *békés koegzisztencia* terve, amely megannyi rezsime számára kivitelezhető; a tolerancia egyfajta békestratégia). Az előbbire példák Locke, Kant, Rawls és Hayek, utóbbira Hobbes és Hume, Berlin és Oakeshott.⁸⁰⁵ A jog nem előzheti meg a jót, mert a jó fogalma nélkül a jog, igazságosság fogalmai üresek és semmitmondóak. És fordítva: más jó élet felfogást követve mást fogunk gondolni e fogalmakról is.⁸⁰⁶ Ami ellen Gray fellép, az valamennyi olyan filozófia, amely az értékkonfliktusok végső kibékítését ígéri. „Neo-hobbesianizmusának” lényege, hogy egy kormányzat legitimációját egyedül az adja, mennyire

⁸⁰² Vö. Gray 1997, *Poszt-liberalizmustól a pluralizmusig* c. fejezet.

⁸⁰³ A sérelem megelőzésének utilitárius politikája nem fogja mindig tiszteletben tartani a szabadságkorlátozás elosztásának méltányos követelményét, uo. 79-80. o.

⁸⁰⁴ „Mill princípiuma nem teszi lehetővé, hogy a jóra vonatkozó különböző koncepcióval bíró emberek egyetértésre jussanak a tekintetben, hogy vajon a szabadságot korlátozni kell-e. Épp ellenkezőleg, ezen különböző jóra vonatkozó felfogást képviselő emberek nem fognak egyetérteni már abban sem, hogy Mill elvét hogyan kell alkalmazni. Mill princípiuma nem teszi lehetővé, hogy elkerüljük a morális ítéletalkotást. Szüksége van rájuk”, Gray 2000, 87. o.

⁸⁰⁵ Gray 2000, 1-3. o.

⁸⁰⁶ Uo. 19. o.

sikeresen képes *mediátor*-szerepet betölteni az értékkonfliktusok között, beleértve rivális koncepciókat az igazságosságról. A liberálisoknak, ha valóban békés koegzisztenciát szeretnének, „fel kéne adniuk azt a hitet, hogy egyfajta életforma, illetve egyfajta rezsim a legjobb mindenki számára”.⁸⁰⁷

Érdemes itt elidőzni egy kicsit. Ludassy Mária jelzi, hogy a felvilágosodás morális dilemmái közül az *egyetemes erkölcs* versus *etikai relativizmus* jelenleg a legaktuálisabb probléma.⁸⁰⁸ Átfogalmazva ezt a jelenkorra, mint *emberjogi univerzalizmus versus multikulturalizmus* jelentkezik. Kant úgy vélte, ha bárhol jogsérelem ér valakit, az az *egész emberiség* ügye; Condorcet-val együtt az egyetemes emberi jogok *nemzetek felettségében* hitt. Ezzel szemben áll a Hobbes és Hume, valamint Rousseau és Herder nevével fémjelezhető felfogás, mely szerint nincs összemehető érvényességű norma, „minden közösségnek megvannak a maguk játékszabályai, melyeket nem illik – főleg nem tanácsos – kívülről kritizálni”.⁸⁰⁹ Ahogy Gray-nél láttuk, a *modus vivendi*-t kell keresni a különböző kultúrák között, a békés koegzisztencia céljával. Ugyanakkor talán nem jogosulatlan egy felvetés. Igen szomorú gyakorlat, hogy vannak olyan helyek a világban, ahol például a nőket megcsonkítják. Ha egy kicsit is komolyan veszünk bármely, az ember méltóságára vagy önértékére vonatkozó nézetet, el kell ismernünk, hogy visszas *minden* életformát helyi szokások üdvözlendő manifestációjaként, különösen önértékként kezelni. A kanti út veszélyes, hiszen – Huntington professzor kifejezésével – egész civilizációkkal szemben nem viselhetünk hadat, de – annak mintájára, ahogy a múlt században a három nagy eszmeáramlatból a másik kettő, a konzervativizmus és szocializmus magáévá tett egy ún. „liberális minimumot” –, egy bizonyos „posztliberális minimum” sem volna ártalmas világméretben. Ez pedig mégiscsak legitimé tehet bizonyos univerzális standardokat. Körülnézve a világban jogosnak tűnik Berlin és Gray szkepticizmusa az „univerzális ész” létezését illetően. Ennek azonban nem kellene elvezetnie a keresés feladásához, egy torz „*anything goes*” típusú filozófiához. Van valami, ami úgy tűnik, minden emberben közös – e gondolatra a záró fejezetben térek vissza.

⁸⁰⁷ Uo. 139. o.

⁸⁰⁸ Ludassy Mária: *Recta ratio vagy modus vivendi?* In: Ludassy Mária (szerk.): *A felvilágosodás álmai és arnyai*, Áron Kiadó, Budapest, 2007, 145–154.

⁸⁰⁹ Uo. 154. o.

III. RÉSZ AUTONÓMIA

10. FEJEZET

„POSZTKANTIÁNUS” AUTONÓMIA – FILOZÓFIA ÉS PSZICHOLÓGIA HATÁRÁN

10.1 A személyiség hierarchikus elmélete

Új lendületet adott a klasszikus akaratszabadság vitának és általában a személyiségelméleteknek, mikor 1971-ben megjelent Harry Frankfurt már említett, *Freedom of the Will and the Concept of a Person* c. írása az akarat rétegzett voltáról. Mint láttuk, megkülönböztetett elsőrendű(-szintű) és másodrendű(-szintű) vágyakat, motívumokat, és a szabadságot azonosította azzal, hogy az illető másodrendű akarásai (akarja x -t akarni) meghatározzák az elsőrendű motivációkat (x -t akarni). Vagyis *szabad személy az, aki arra tud vágyani, amire vágyani akar.*⁸¹⁰ A választás kulcsa az *értékelés* képessége, a szabadság pedig ily módon a *kontroll* egy bizonyos formája (elsődleges vágyainké), és a *személy integritásának* fogalmához kötődik.⁸¹¹ Fontos fogalom az „effektív vágy”; ez lesz az a vágyunk, amelynek alapján sokféle, különböző erejű és sokszor ütköző elsőrendű motívumaink közül ténylegesen cselekedni is fogunk. Ha valakinek csak másodrendű vágyai vannak, de nem akarásai, nem tekinthető személynek. Adódik egy hierarchia: a „*wanton*” lesz az az alany, aki nem bír másodrendű akarásokkal: Frankfurt szerint az állatok és kisgyermekek tartoznak ide. A *wanton* bírhat persze értelemmel és mérlegeléssel, de nem az értelme, hanem akarásai konstituálják, értelem híján pedig nem lehetséges az akaratra vonatkozó kritikai tudatosság és a másodrendű akarások megformálása.⁸¹² A következő lépcső az erkölcsi személy: aki reflektálni képes saját vágyaira, motívumaira. Szabad személy pedig az, aki arra tud vágyani, amire akar (e kritériumot persze az állatok is kielégítik, de ők ezáltal nem lesznek erkölcsi személyek). Két drogfüggő közül az rendelkezik a „személy” státuszával, aki küzd a

⁸¹⁰ „Egy személy akarata akkor és csak akkor szabad, ha szabadon akarhatja azt, amit akar”, Frankfurt 1971, 18.

⁸¹¹ Tallár Ferenc jelzi, hogy e gondolkört mindenképp érdemes Charles Taylor egy distinkciójával összekapcsolni. E szerint létezik *gyenge és erős értékelés*: előbbire példa egy választás az étlapról (mely ugyan kizárja a többi ételt az adott pillanatban, de nem zárja ki azt, hogy másnap másképp is dönthetnek), míg utóbbi már specifikusan emberi választásra utal. Ilyen például a becsületesség jellem választása a becsületlenséggel szemben, mely tartós elköteleződést jelent egy a pontszerű énközpontú túlművelő, interszjektív elismertségünkön alapuló közösségi és etikai viszonyrendszerben, vö. Tallár 1999, 26-27. o.

⁸¹² Uo. 11-12. o.

függősége ellen, vagyis azt akarja, hogy a drog nem akarásának akarása konstituálja őt, ne pedig az ellenállhatatlan sóvárgás. A drogfüggő wantonnak ellenben *nincs identitása*, mely preferencia alá nem rendezett elsőrendű vágyain túl meghatározná. Nem is érdekli, melyik elsőrendű vágya nyer.⁸¹³ A személy kritériuma továbbá, hogy képes az akarat szabadságát élvezni vagy hiányt szenvedni benne, vagyis oly típusú entitás, aki számára az akarat szabadság *probléma*. Ez Frankfurt szerint automatikusan kizárja az állatokat és a szükségszerűen szabad szuprahumán lényeket.⁸¹⁴ Konfliktus kialakulhat másodrendű vágyak között is, vagy magasabb szintű vágyakkal és akarásokkal. Az akarat szabadságának kérdése mindazonáltal nem az elsődleges vágyak cselekvésbe fordítására kérdez rá, hanem magukra a vágyakra. A sztoikusok szerint akkor is rendelkezhet valaki a szabadság minőségével, ha épp börtönben van; ez pedig *mentális diszpozícióra* utal. A börtön a cselekvési szabadságunkat korlátozza, nem pedig szabad akaratunkat.

Frankfurt tehát szintén megkülönbözteti egymástól a cselekvés szabadságát és az akarat szabadságát. Az első arra utal, hogy az alanynak szabadságában áll megtenni azt, amit akar (adott jelöltre szavazni, leülni, felállni stb.). Ez nem szükségképp von maga után felelősséget: egy kleptomániás vagy egy droghatás alatt álló személy is rendelkezik a cselekvés ezen szabadságával, ám nem rendelkezik az akarat szabadságával. Ez utóbbi fogalom, mint láttuk, arra referál, hogy valakinek szabadságában áll azt akarnia, amit akar, vagyis effektív vágya, amely mentén cselekszik, nem pusztán adott pszichológiai állapotának pusztán eredőjeként tételeződött, hanem mélyebb énje (másodrendű akarásainak szintje) által igenelt mozzanat. Ez azonban még kevés; egy következetesen torz értékrendre szocializált, ügyesen manipulált vagy agymosott személy is kielégíti ezt a kritériumot, és ennyiben akár autonómnak is tekinthetnénk.

Susan Wolf ezért két ponton is továbbgondolja Frankfurt személyiségfelfogását. Egyrészt úgy véli, a „mély-én nézet” (deep-self view) egyetlen formája sem oldja meg a történeti részben hosszasan nyomon követett fatalizmus problémáját: vágyaink ugyanis e tan szerint vagy külső, idegen erők által determináltak, vagy pedig belső, „valódi”, másodrendű

⁸¹³ „Amikor egy *személy* cselekszik, az őt mozgató vágy mindenképp akarat: vagy az, amelyet valóban akart is, vagy egy nem kívánt akarat. Amikor egy *wanton* cselekszik, egyikről sincs szó”, uo. 14. o.

⁸¹⁴ Vagyis érdekes módon nem csak az immáron vétkezésre képtelen angyalok, de az üdvözült szentek és maga Isten is kizártnak a személy fogalmából. Legalábbis a keresztény dogma Istene, hiszen például Jung rendkívül érdekes koncepciója szerint Isten maga is fejlődik: Jób könyvnek amorális, mértéktelen, indulatos és kegyetlenkedő stádiumából (itt Isten maga az eleven antinómia, zabolátlan romboló aspektussal) el kell jutnia a megtestesülésen és a Bölcsességgel (Szophia) való egyesülésen keresztül a jó és szerető Atyává. Mindez természetesen az individuációs processzus belső szimbólumrendszerének része, vö. C. G. Jung: *Válasz Jób könyvére*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992.

akarásokat megfogalmazó énünkől, mély-énünkől jönnek.⁸¹⁵ Ám felmerül a kérdés, hogy másodrendű akarásainkat vajon harmadrendű, azokat vajon negyedrendű stb. akarások determinálják-e, vagyis mély-énünket újabb és újabb még mélyebb ének határozzák-e meg? Megjegyzni, hogy ha logikai limitje nincs is, pszichológiai korlátja bizonyosan létezik e sornak: „kell léteznie egy legvégső szintnek, ahol a »Mi kormányozza?« még problematikusabban merül fel”. Frankfurt megoldása, miszerint előbb-utóbb azonosítjuk magunkat egy szinttel, kevés. Ha ugyanis a determinizmus igaz, legbelső énünket mindenképp valamely külső erő határozza meg (az „én”, aki mindezt firtatja, biológiai folyamatok és szociális környezetének terméke), ha pedig hamis, akkor sem kontrolláljuk legbelső énünket, mert egzisztenciánkért ez esetben sem mi vagyunk (metafizikai értelemben) a felelősök.⁸¹⁶ Ez a gondolatmenet úgy tűnik, apóriával végződik. Van azonban megoldási javaslat az erkölcsi felelősség problémájára egy új fogalom bevezetése révén, mely a mély-én *normalitása*: ennek kritériuma egyfajta valóságérzék, az, hogy az alany nem csupán tisztában van azzal, amit tesz, hanem azzal is, hogy az helyes-e. Ez esetben kegyetlen diktátornak nevelt gyermek, rabszolgatartó, náci stb. belső énje nem lesz normális a fenti értelemben (mert noha az illető az, aki lenni akar, nincs tisztában azzal, hogy amit tesz, az rossz), ezáltal erkölcsi felelőssége csökkentett mértékű. Véleményem szerint e nézet nem mentes attól a klasszikus, a pszichodiagnosztikában és klinikumban gyakorlati problémaként is felmerülő kérdéstől, hogy mi számít normálisnak (és ami talán még fontosabb, hogy ki állíthatja fel a normalitás standardjait), továbbá hogy mi számít rossznak. Ugyanakkor – annak ellenére, hogy a téma természetéből fakadóan feltehetően nem születhet egy minden álláspontot teljesen kielégítő felfogás – ígéretes kiindulópont egy árnyalt felelősségelmélet megalkotásához.⁸¹⁷

Frankfurt személyiség-felfogása a kiindulópontja Gerald Dworkinnak is, aki ezen paradigmán belül dolgozta ki saját autonómia-felfogását. A szerző számos érdekes problémát és elméleti megfontolást vet fel, célja olyan autonómia-elmélet kidolgozása, amely konzisztens, ideológiailag semleges és képes felmutatni, miért kívánatos az autonómia.⁸¹⁸ Három szinten is ideálként funkcionál: először is mint *a) politikai ideál* a paternalista és perfekcionista nézetek elleni argumentáció alapja, mint *b) morális ideál* saját morális kódra, kritikai önreflexióra és a lelkiismeret elsőbbségére utal a tekintéllyel és tradícióval szemben

⁸¹⁵ Susan Wolf: *Sanity and the metaphysics of responsibility*, in: Ferdinand Schoeman (ed.): *Responsibility, Character, and the Emotions*, Cambridge University Press, 1987, 46–62, 51. o.

⁸¹⁶ Uo. 52. o.

⁸¹⁷ Amennyiben persze a Wolf által példaként hozott személyek fenti értelemben vett csökkentett erkölcsi felelősségét nem konvertáljuk át túlzott mértékben enyhítő körülménnyé. Mint John Kekes nem győzi hangsúlyozni gonoszról írt könyvében (Kekes 2007), más megérteni egy gonosztevő mozgatórugóit, és más felmenteni őt.

⁸¹⁸ Dworkin 1988.

(vö. Wolff, az autoritásnak való engedelmesség illegitimitása), c) *társadalmi ideálként* pedig arra referál, hogy lehetőleg ne általunk nem választott faktorok (szokások, tömegmédiák, divat stb.) befolyásolják tudatunkat a szocializáció során (vö. marxi „hamis tudat”, „igaz és hamis szükségletek” stb.). A kulcs mindhárom esetben az, hogy létezik „a self egy fogalma, amely respektálandó, nem manipulálható, és amely bizonyos értelemben független és önmeghatározó”.⁸¹⁹

Az autonómia fogalma lehet pusztán formális fogalom (ez esetben a konkrét döntés bármilyen tartalommal rendelkezhet) és szubsztantív (ez esetben csak bizonyos fajta döntések őrzik meg az autonómiát, mások eljártsszák). Utóbbi nézetet neveztem korábban az autonómia radikális értelmezésének (ez volt Wolff filozófiai anarchizmusának is kiindulópontja), mely még az egyén érzelmi kötődéseivel is konfliktusba kerül. E nem csupán procedurális, hanem szubsztantív függetlenséget megkövetelő felfogással az a baj, hogy az autonómia nem lesz konzisztens más fontosnak tartott értékekkel, mint a lojalitás, objektivitás, elköteleződés, jóindulat és szeretet. Dworkin számára azonban az a személy is autonóm, aki így határozza meg fő életvezetési szabályát: „Azt teszem, legyen az bármi, amit az anyám, a haverjaim, a vezérem vagy a papom mond, hogy tegyem”.⁸²⁰ A paradoxon, hogy az ilyen ember annyiban nem autonóm, amennyiben nem formál független ítéleteket arról, hogy mit kellene tennie adott esetben vagy legalábbis ezek nem befolyásolják tetteit, ugyanakkor eredeti intenciója révén, miszerint azt akarja tenni, amit az anyja stb. akar, mégiscsak autonóm. Hasonló módon a fennálló jogrend szankciói is korlátozzák a szabadságot, mégsem gondoljuk, hogy ez az autonómia ellen való. Ráadásul az is autonóm, aki szándékosan korlátozza a szabadságát, pl. önként beáll katonának, vagy belép egy szerzetesrendbe. (Amennyiben persze végig megőrzi azt a potenciális lehetőséget, hogy kiléphet; egy rabszolga ezért nem lehet autonóm soha a kifejezés politikai értelmében). Wolff nyers individualizmuson alapuló nézetével szemben egy polgár akkor is autonóm marad, ha hatalmat biztosít az államnak és aláveti magát neki, mert így látja jónak. (Hume alapján persze felvethető, hogy ez nem annyira autonóm hozzájáruláson alapuló tudatos beleegyezés, mint inkább beleszületés és hosszú, sok-sok generációs megszokás kérdése; filozófusokon, elméleti érdeklődésű jogászokon, anarchistákon, modern remetéken vagy elvonulás-párti közösségeken kívül valószínűleg kevesen firtatják létezésünk egyik keretét szolgáló, mintegy adottságként működő politikai dimenziót, legfeljebb adott rezsimek, törvények és gyakorlatok legitimitását vonják kétségbe). Tény, hogy aki a mindennapokban hajlamos kritikai reflexióval illetni önnön értékstruktúráját, feltehetően

⁸¹⁹ Uo. 10-12. o.

⁸²⁰ Uo. 21. o.

olyan személy lesz, aki az autoritás, tradíció és szokás kritikátlan elfogadásával szemben bizalmatlan, és a Mill által rendkívül sokra tartott szubsztantív függetlenséget nagyra értékeli. De ettől még Dworkin koncepciójának előnye, hogy a szerint autonóm lehet „zsarnok vagy szolga, szent vagy bűnös, nyers individualista vagy a testvériség bajnoka, vezető vagy követő”.⁸²¹

Rövidem foglalkoznom kell a rabszolgaság problémájával. Ha egy rabszolga nem ismer más életet, és ragaszkodik ahhoz, hogy életformája a dolgok helyes rendje szerint való, autonómiáját részben megkérdőjelezhetjük a korábban tárgyalt „mély-én normalitása” nézet nevében. Természetesen a sztoikus ideálnak megfelelően teljesen szabad és autonóm lehet, ahogyan Epiktétosz példája mutatta. Ha létezik szabad akarat metafizikai értelemben (új oksági láncok indításának képessége), úgy élhet ezen autonómiájával is. Ugyanakkor egy normatív autonómia-fogalom (öntörvénykezés, önmeghatározás, szabad és elkötelező választás a lehetséges életformák és rivális értékrendek között) felől nézve már igen vitatható a helyzet, politikai értelemben pedig nincs autonómia. Esete persze részben hasonló, mint pl. egy amis vagy egy zárt, tradicionális társadalom készen kapott szerepét betöltő tag helyzete, aki nem is ismer mást, neveltetése révén pedig nem is akar mást ismerni (vagy eleve minden más gyűlöletére nevelték), vagy egyszerűen fél az ismert, biztonságot adó struktúrák leomlásával járó talajvesztéstől. Ugyanakkor persze ezen esetekben legalább elvi lehetősége fennáll annak, hogy más életformára váltsón. A rabszolga fizikai értelemben megszökhet, megölheti urát, de ez esetben megszűnik rabszolgának lenni; épp ezért az igazán érdekes kérdés az önkéntes rabszolgaság. Mill úgy vélte, senki sem adhatja el magát rabszolgának, hiszen azzal elvesz az a szabadság, mely a rabszolgasághoz való hozzájárulás forrása volt.⁸²²

Arisztotelész még úgy vélte, léteznek *természetes rabszolgák*, akiknek értelme nem kielégítő, ezáltal önnön életüket nem képesek kormányozni, csupán a parancsokat megérteni.⁸²³ Mivel képtelenek racionális élettervet kialakítani, irányításra van szükségük, az úr pedig rabszolgája által „élő szerszámot” nyer, aki mintegy „része urának, mint testének valamely élő, de tőle elválasztott része”.⁸²⁴ Ezért mind az úrnak, mind a szolgának jó a természetes rabszolgaság állapota, összhangban van a dolgok eredendő rendjével és az egész közösség is profitál belőle. Máshol úgy ír, hogy a rabszolgákból hiányzik a megfontolóképesség, s e

⁸²¹ Uo. 29. o.

⁸²² Mill 1980a, 200-201. o. Ha egy rabszolga sikeres rabszolgalázadás után is az akar maradni, és önként visszatér korábbi állapotához, döntése – amennyiben persze nem kizárólag félelemvezérelt vagy mentális retardáció eredménye – autonómnak tekinthető, jóllehet rögtön újra el is veszti ezen autonómiáját.

⁸²³ Arisztotelész 1994, 1254b-nél kezdődő rész, 12. o. skk.

⁸²⁴ Uo. 1255b8-15, 16. o.

vonatkozásban megjegyzi, hogy a nőké pedig „nem teljes értékű”, ahogy a gyermekeké sem kifejtett, ezért jobb, ha mások kontrolljának vannak alávetve.⁸²⁵ A természetes alávetettség eszméje, vagyis az a gondolat, hogy bizonyos csoportok, rasszok vagy a nők *természetüknél fogva* alacsonyabb rendűek és ezáltal megváltozhatatlan módon uralomra, vagy legalábbis gyámkodásra szorulnak, az autonómia-gondolat teljes tagadása. Azonban nem csak születése révén válhat valaki rabszolgává, hanem hódító háború által is. E kérdéssel is foglalkozott görög filozófusunk, és megjegyezte, hogy a puszta „nyers erő” révén nem feltétlenül az „erényre kiválóbb” fog uralkodni, ez pedig káros és igazságtalan.⁸²⁶ Vagyis ideális esetben csak az rabszolga, aki természeténél fogva arra is született. A természetes rabszolgaság és arisztokrácia gondolata maga után vonja a természetes hierarchia gondolatát; a létezők nagy láncolatának tanítására már hivatkoztam az egyik fő konzervatív szabadság-felfogás kapcsán.

Ágoston etimológiailag a rabszolga jelentését – tévesen – a megkímélt legyőzöttre vezeti vissza,⁸²⁷ és érdekes módon ezt a szálát követi Locke is, aki a természeti állapot leírása során megjegyzi, hogy ha valaki egy halált érdemlő cselekedettel önhibájából eljátszotta az életét, akkor az, aki rendelkezik az életével, elhalaszthatja megölését, és felhasználhatja őt saját szolgálatában. A rabszolgaság tökéletes állapota tehát a hadiállapot folytatása az igazságos győztes és a fogoly között.⁸²⁸ Ugyanakkor Millhez hasonlóan úgy gondolta, szerződés vagy hozzájárulás révén senki nem teheti magát önkéntesen rabszolgává (mivel az ember Isten tulajdona, nincs hatalma a saját élete felett, ezáltal át sem ruházhatja azt másra). Ezzel szemben pl. Grotius szerint az önkéntes rabszolgaság lehetséges, jóllehet nem szerencsés aktus (az utolsó kockavetéssel szabadságukat eljátszó germánokról tesz például említést). A rabszolga sorsa a napszámosénál mindazonáltal lehet kedvezőbb, amennyiben az illetőnek az élete végéig szóló munka ellenében élelmet és egyéb életszükségleteket biztosítanak. (Ugyanakkor erre semmi garancia nincs). A rabszolga élete és halála feletti jog viszont Grotius szerint nem illetheti meg az urat.⁸²⁹

⁸²⁵ Uo. 1260a12-14, 31. o. Mint Jean Hampton megjegyzi, Arisztotelész ezzel a nőket „permanens gyermekké” teszi, örök gyámkodásra ítélve őket, vö. Hampton 1997, 17. o. E ponton érdemes jelezni, hogy az autonómia körüli vitákban feminista kritika is létezik, mellyel dolgozatomban mindazonáltal nincs módomban foglalkozni; eleve feltételezem férfiak és nők *lényegi* egyenlőségét a racionális, morális és érző képességek autonómiát érintő vonatkozásában. Hangsúlyeltolódások és eltérő működésmódok adott területeken természetesen léteznek.

⁸²⁶ Arisztotelész 1994, 1255a2-nél kezdődő rész, 14. o. s.kk.

⁸²⁷ Vagyis a *servare* (megőrizni) szóra a *servire* (szolgálni) helyett, vö. Ágoston 2005-2009, IV.15, 241. o.

⁸²⁸ Vö. Locke 1986, IV.23-34, 56. o. Locke egy időben Carolina kolónia tulajdonosi testületének titkára volt, ezáltal érthető, hogy tett némi kísérletet a rabszolgaság megalapozására. Mindazonáltal MacPherson modorában megjegyezhetjük, hogy mivel tulajdonuk nem lehet, létük kompatibilis a polgári társadalommal, hiszen tekintve, hogy nem lehet tulajdonuk, nem részei, legfeljebb tulajdonként.

⁸²⁹ Vö. Grotius 1999, I.II.v.27-29, 246-248. o.

Visszatérve az autonómia fogalmára általában, érdemes elválasztani két rokon fogalomtól: a *magánszférától* és a *szabadságtól* (jóllehet az autonómia nagyon könnyen értelmezhető a szabadság egy speciális fajtájaként). Semmiképp nem azonos az elsővel: ha manipulálnak, az az autonómiát sérti, ellenben ha lehallgatják a telefonbeszélgetéseimet, az a magánszférához való jogomat. Ugyanígy szabadság és autonómia sem azonosak. Ha korlátozzuk a szabadságot, az lehet az autonómia megsértése is (pl. Jehova tanúján vérátömlesztést elkövetni közvetlenül sérti a szabadságát és egyben azon képességét is, hogy ő döntse el, milyen orvosi kezelés elfogadható a számára), ugyanakkor fordítva ez nincs feltétlenül így: a megtevesztés nem korlátozza a szabadságot, legalábbis a gyakorlatban. Erre mutat rá Dworkin Locke példáját használva: ha valakit betesznek egy cellába, és elhitetik vele, hogy minden ajtó zárva van (miközben egy nincs), szabadsága nem sérül (hiszen távozhatna), bár erről nem tud. Autonómiája viszont sérült, lévén manipulálták a nyitott alternatívákra vonatkozó tudását.⁸³⁰ A külső kényszerben és félrevezetésben az a közös, hogy az illető egyaránt mások akaratának instrumentumává válik. Ugyanakkor az sem igaz, hogy minden szabadságkorlátozás megnyirbálja az autonómiát: erre példa Odüsszeusz esete. Odüsszeusz, mikor lekötöztette magát azért, hogy hajóstársaival túlélhesse a szirénekkal való találkozást, korlátozta szabadságát, még saját későbbi parancsaival szemben is, jóllehet autonómiáját – és életét – csak ily módon őrizhette meg. Az autonómia gazdagabb fogalom, mint a szabadság: nem a beavatkozás hiánya vagy alternatívák pusztja megléte, hanem a történettel és identitással rendelkező *szubjektum-mivolt* kifejeződése, az, hogy „az ember több, mint érzéseinek és vágyainak passzív szemlélője.”⁸³¹ Hasonló példa lehet az eutanázia.⁸³² Dworkin szerint a fentiek miatt nem elég az autonómiát a szabadság, tudatlanság és akaratlagosság kategóriáiban definiálni: mert egy aktuális cselekvésbe való beavatkozás nem feltétlenül korlátozza a személy azon képességét, hogy megválassza életmódját vagy hosszú távú céljait és életét vezérlő értékeit.

Ezért kulcs a két szint megkülönböztetése; mert nem csak a dohányzás pillanatnyi vágya létezik, hanem az a dilemma is, hogy egyáltalán akarunk-e dohányosok lenni vagy sem. Két

⁸³⁰ Dworkin 1988, 14. o.

⁸³¹ Uo. 107. o.

⁸³² A kóma vagy súlyos agykárosodás esetére kért eutanázia is azon a logikán alapul, hogy előre kifejezem autonóm óhajomat egy olyan helyzetre, amelyben nem leszek abban az állapotban, hogy szabad mérlegelés alapján dönthessek. Azonban ha valaki pl. kómában fekszik és nincs sok remény a visszatérésre, visszaélésekre adhat okot, ha mások hivatkozhatnak arra, hogy ő mit akarna ebben a helyzetben (pl. a rokonok eutanáziát kérnek az örökség megszerzése reményében). Mindenesetre jóllehet szempont az élet értéke, de szempont az élet minősége, az eutanáziát kérő döntésének tiszteletben tartása és az emberi méltóság is. Ugyanakkor a hippokratészi esküt tett orvos részéről is jogos lehet az az igény, hogy a megfelelő gombot a beteg maga vagy olyan orvos nyomja meg, aki el tud számolni saját lelkiismeretével. Az abortuszhoz hasonlóan rettentő nehéz kérdés, melyre nem hiszem, hogy adható jó és mindenkit megnyugtató válasz.

olyan személy között is különbséget tehetünk a hierarchikus elmélet alapján, akik pl. mindketten kényszerrel szenvednek el, de más szinten: az egyik beteget megteveszti az orvosa, a másik maga kéri, hogy hallgassa el előle, ha rákosnak bizonyul. Az autonómia annak képessége, hogy reflektálunk saját motivációs struktúránkra és változásokat hozunk létre ebben a struktúrában. Végző értékelésben „másodrendű képesség arra vonatkozóan, hogy kritikai reflexióval illessük elsőrendű preferenciáinkat, vágyainkat és óhajainkat, továbbá annak képessége, hogy elfogadjuk vagy megváltoztassuk őket magasabb szintű preferenciák és értékek fényében. *Gyakorolva e képességünket meghatározzuk természetünket, értelmet és koherenciát adunk életünknek, és felelősséget vállalunk azért a típusú személyiségért, akik vagyunk*”.⁸³³

Ugyanakkor az is „igaz lehet, hogy ... bizonyos személyiségtípusok, társadalmi osztályok vagy kultúrák inkább (vagy kevésbé) valószínű módon fogják gyakorolni az autonómiára való képességet”.⁸³⁴ Az autonómia Dworkin szerint is fontos érték (többek között általa válunk cselekvő ágenssé, és lesz *jellemünk*), de – némileg összhangban John Gray bírálataival – nem a legfőbb érték.⁸³⁵

⁸³³ Uo. 108. o., a kiemelés tőlem. Az említett példákat és autonómia-definíciókat ld. 14-20. o. ill. 105-109. o. Dworkin korábbi nézetét, melyet itt továbbgondolt és átalakított, a 15-17. oldalakon ismerteti. E szerint az autonómia pusztán az első- és másodrendű akaratok kongruenciáján alapult volna. Ám az autonómia Dworkin szerint *globális* fogalom, vagyis teljes életformák értékelésén alapul, továbbá nem annyira a befolyásokkal és motívumokkal való másodrendű identifikációkon nyugszik, hanem az azonosulás vagy elvetés képességén magán (amire példa bármilyen manipuláció vagy a lobotómia). Az is intuíciónk ellen való, hogy valaki azáltal válna autonómabbá, hogy másodrendű preferenciáját átalakítván összhangba hozza azt elsőszintű önzésével, drogfüggésével vagy más típusú szenvedélybetegségével. Ezért az autonómia nem lehet pusztán értékelő vagy reflektív fogalom. A regressziós típusú ellenvetésekről (mindig lesz egy magasabb preferenciaszint vagy mélyebb én-réteg) pedig annyit mond, hogy természetesen létezhetnek ilyenek, bár nem akármennyi, és ez esetben az autonómia egyszerűen a legmagasabb vagy legmélyebb szintű helyeslés és integráció. Wolf számára az ilyen típusú válasz, mint láttuk, nem teljességgel meggyőző.

⁸³⁴ Uo. 17. o.

⁸³⁵ Marina Oshana – más problémák tárgyalása mellett – jelzi, hogy veszélyes idea az autonómia érdekében paternalista módon beavatkozni mások, különösen más kultúrák életébe, valaki valós self-jére hivatkozva „autonómiára kényszeríteni”. Példája a talibán nő, aki jóllehet azt teszi, amit akar, a szó globális értelmében nem autonóm, mert életformájának semmilyen módon nem szerzője. Ahogy az *egyetemes erkölcs* versus *etikai relativizmus* kapcsán már utaltam rá, saját értékeinket exportálva nem tépkedhetünk le csadorokat a muszlim nőkről szabadságuk nevében; ez Berlin pozitív szabadsággal való visszaélésre vonatkozó meglátásait idézi (és gyakorlati következményei beláthatatlanok lennének). Továbbá a példa rámutat arra, hogy az autonóm életformát egy effajta megközelítés – Gray tézisével összhangban – perfekcionista alapvetéshez köti, vö. Marina Oshana: *How much should we value autonomy?* In: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller & Jeffrey Paul (ed.): *Autonomy*, Cambridge University Press, 2003. E kötetben – melyből Cooper és Guyer írásaira hivatkoztam korábban – további érdekes és a lehetséges megközelítések igen széles spektrumát felölelő tanulmányokat találhatunk az autonómia számos paradoxonáról, fogalmi nehézségeiről, a hierarchikus koncepciót illető néhány félreértésről, továbbfejlesztéséről és lehetséges továbbgondolásairól, túlértékeléseinek veszélyeiről, liberalizmushoz való viszonyáról. Különösen ez utóbbi téren, de más részművekhez kapcsolódóan is jól használható válogatás John Christman és Joel Anderson tanulmánykötete: *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, Cambridge University Press, 2005. Érdeemes megjegyezni, hogy Schneewind történeti kontextusba ágyazott Kant-interpretációja és erkölcsfilozófia-felfogása sem maradt visszhang nélkül; ezt bizonyítja például a Schneewind szellemiségét követő, téziseit továbbgondoló, olykor egymással is vitázó, de mindenképp remek eszmetörténeti tanulmányokat tartalmazó Natalie Brender és Larry Krasnoff szerkesztette kötet: *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honoring J. B. Schneewind*, Cambridge University Press, 2004.

10.2 Az autonóm gonosz

Liberalizmus-bírálatára során Kekes megjegyzi: a liberalizmusnak „abszurd” az az elképzelése, hogy „ha megteremtődnének az egyének autonóm módon cselekvését biztosító feltételek, akkor ezek az egyének egymással ésszerű módon együttműködnének, miközben mindegyik a maga életfelfogását követi. ... Az autonómia jó vagy rossz volta csakis attól függ, hogy adott egyének adott helyzetben mihez kezdenek vele”.⁸³⁶ A rossz (a gyilkosság, a kínzás, a rabszolgaság, a tartós megalázás vagy a megelőzhető éhínség, a kapzsiság, az érzéketlenség stb.) kiterjedtsége tény, a konzervatív gondolkodó pedig szkeptikus a vonatkozásban, hogy a liberalizmus gyakorlata nem épp növeli-e ezt a tendenciát.

Az autonóm gonosz paradigmája vitathatatlanul Shakespeare III. Richárdja: „Úgy döntöttem, hogy gazember leszek.” Azonban a szókratészi paradoxon cáfolata – *tudni*, mi a jó és mégis *tudatosan*, egész személyiséggel felvállaltan, *racionális reflexió* eredményeképpen a *bűnt választani* – nem csupán igazi botránykő minden kantiánus és keresztény gondolkodó szemében, de valószínűleg jóval ritkább is, mint a rosszat szokásszerűen, neveltetésből, társadalmi körülményekből, jellemhibákból stb. megcselekvők száma. Kekes szerint nem hogy az autonómia, de még a szándékoltság sem kritérium: a legtöbb ember meg sem fogalmazza szándékait azon a tudatossági fokon, ami előfeltétel lehetne, hanem jelleme alapján cselekszik és különféle elvárásoknak megfelelően, önképe szerint pedig a legkevésbé sem gonosz (ez azonban nem mentheti fel az eretnek bőrét lenyúzó és őt elevenen elégető „isteni parancsot” teljesítő keresztes lovagot).⁸³⁷ Kekes úgy ír a nem autonóm módon rosszat tevő emberekről,

⁸³⁶ Kekes 1999, 63. o. Már James Fitzjames Stephen is úgy vélte, Mill azon elvárása, hogy „ha az emberek megszabadulnak a kényszerektől és amennyire csak lehetséges, egyenlő feltételek közé kerülnek, természetes módon testvéreként fogják egymást tekinteni, és harmóniában tevékenykednek majd a közjóért”, teljességgel ellentmond az emberi természetnek. Az emberek egy része rossz, igen jelentős részük közömbös, sokan jók, de még velük is gyakorta előfordul, hogy ellenségekként kényszerülnek egymásra tekinteni ütköző érdekeik vagy a jóra vonatkozó felfogásuknak köszönhetően (ilyen pl. a muzulmánok illetve keresztények szembenállása), vö. Stephen 1993, 169. o.

⁸³⁷ Kekes Steadhez hasonlóan elveti a rossz pusztá privációként történő felfogását, realista alaptézisét gonosz-ságról írt könyvében meg is fogalmazza: „a gonosztságot emberek követik el, ezért bennük kell keresni annak okait” (Kekes 2007, 8. o.). E könyvének nagy erénye, hogy az emberi gonosztság alaptípusait jól választott történelmi példákon szemléltetve, esettanulmányokkal ellátva tárgyalja, s saját felfogását koherens módon ágyazza be tágabb konzervatív társadalomfilozófiájába. A gonosznak mindenek előtt egyáltalán nem kell erkölcsi szörnyetegnek, amorális géniusznek lennie (az volna az ún. gonoszelmélet, mely szerint nagy gonoszságokat csak igazán szörnyű emberek követhetnek el). Hannah Arendtet méltatja *Eichmann Jeruzsálemben* c. könyvéért (Osiris Kiadó, 2000), mert a filozófus nő igen meggyőzően érvel a mellett, hogy Eichmann korántsem volt örült, sőt, egy unalmas, középszerű bürokrata volt, aki adott körülmények közé kerülve adott módon reagált: a gonosz sokszor nagyon is banális. (E provokatív tézist számos támadás érte, különösen abban az általánosabb formában, hogy még a leghétköznapibb és legtisztességesebb ember is bűnözővé válhat a megfelelő körülmények között). Kekes realista elmélete, mellyel el kívánta kerülni a korábbi egydimenziós magyarázatok csapdáit, ún. *vegyes magyarázat*, mely a gonosztság valamennyi – külső, belső, aktív és passzív – okaival egyaránt számol, mert tudatában van annak, hogy „a rossz különböző formáinak különböző okai vannak”, és a gonosztetteket „belső

hogy ők „bizonyos értelemben tudják, hogy mi a rossz, hiszen képesek azt másokban észrevenni, sőt, őket is rá lehet ébreszteni, hogy magukban is meglássák azt. Mi több, rossz cselekedeteiket is maguk választják, hiszen olyan körülmények között követik el azokat, amelyekben nem voltak kényszerítve, hogy ne másként tegyenek. Cselekedeteiket mégsem tekintik rossznak, mert valami miatt nem veszik észre, hogy cselekedeteik rosszak, holott általában tudják, hogy mi a rossz”.⁸³⁸ Kekes szerint az ilyen emberek nem kapcsolják össze magukban a rosszra illetve az önnön tettükre vonatkozó tudást, noha rá lehet döbenteni őket ítéletalkotásuk tökéletlen voltára. Azt azonban kétségbe vonja, hogy a megoldás az autonómia kiterjesztése volna: az ilyen emberek „lehet, hogy vállat vonnak, s így szólnak magukban: ilyen vagyok és kész”. Kekes felveti azt is, hogy a liberalizmus logikája egy nagyon érdekes paradoxonhoz vezet el: e szerint a szokásszerű, ám erkölcsileg jó cselekedetek alacsonyabb szinten állnak, mint az autonóm, ám erkölcsileg rossz tettek, pusztán mert az utóbbi autonóm. Ebben a megfogalmazásban valóban konstraintívnek tűnik a gondolat. Azonban a szokásszerű cselekvés önmagában még nem erkölcsi cselekvés, akkor sem, ha épp egyezik a morál követelményeivel. Elhatározás, döntés, tudatosság és helyes szándék nélkül nagyon is esetleges a kapcsolat. Millnek is van egyfajta normatív válasza: szerinte „az olyan emberre, aki a magáénak tudja vágyait és indítékait – akiben ezek természetének olyan kifejeződései, melyeket saját kultúrája fejlesztett tovább és módosított –, az ilyen emberre azt mondjuk, hogy jelleme van. Annak, akinek vágyai és indítékai nem a sajátjai, éppúgy nincs jelleme, mint egy gőzgépnek”.⁸³⁹ Lelkiismeret nélküli embertársainkról pedig megjegyzi, hogy kezelésmódjuk szintén nem az autonómia visszaszorítása, mert „felettük mindenfajta erkölcsnek csak a külső szankciók révén van hatalma”.⁸⁴⁰ Néhány erkölcsi szörnyeteg miatt nem lehet visszatérni egy korábbi, a kritikai reflexiót, autonómiát és szabadságot megelőző stádiumba.

pszichológiai hajlamok és külső körülmények kombinációja magyarázza” (189. o.). A felelősség sem kizárólag „elszigetelt epizódokhoz, hanem gonosztett-mintázatokhoz kötődik” (204. o.).

⁸³⁸ Kekes 1999, 78. o. Példái a dogmatikus, az érzéketlen vagy a könnyörtelen ember. Az elsöre példa a nevelés, tekintélyek, közvélemény által determinált gondolkodás és erkölcs, az érzéketlen személy archetipusai a keményszívű és kérlelhetetlen apa, a teljesíthetetlen követelményeket támasztó tanár, míg a könnyörtelenre példa lehet a karrierista menedzser, aki észre sem veszi, hogy útja során hány embert tapos el.

⁸³⁹ Mill 1980a, 119. o.

⁸⁴⁰ Uo. 284. o. A lelkiismereti funkció nélküli személy legismertebb típusát ma pszichopátának vagy szociopátának nevezzük, mely populációnak csak igen kis szelete azonos a thrillerek népszerű sorozatgyilkosaival. Sokkal többen vannak, mint gondolnánk, és a társadalom minden szintjén megtalálhatók: az üzleti életben, a politikában, otthon, a diplomás szakmákban, a szórakoztatóiparban, a médiában; a kék- és fehérgallérosok világában egyaránt. Létezik gyermekkori pszichopátia is. Sorozatgyilkosok, nemi erőszakot elkövetők, csalók, szélhámosok, gazdasági bűnözők, zugbrókerek, gátlástalan üzletemberek ők. Tekintve, hogy minden genetikai és szocializációs hátrányuk ellenére tökéletesen tudatában vannak tetteiknek (az érzelmeiket pedig, mely számukra olyan, mint egy idegen nyelv, zseniálisan megtanulhatják érteni és másolni), az amerikai büntetőjog – amennyiben más pszichés rendellenesség vagy egyéb tényező nem áll fenn – teljes felelősséget tulajdonít nekik tetteikért. A témáról a legjobb magyarul is megjelent könyv Robert D. Hare: *Kímélet nélkül. A köztünk élő*

10.3 A hajókormányos metaforája

Mindenképp érdemes egy rövid alfejezetet szentelni a bioetikus Thomas May igen érdekes autonómia-konceptiójának. May alapvetése, hogy az autonómiának nem önmagában vett (*per se*) értéke van, hiszen más értékek fontosabbak lehetnek, például a biztonság, vagy – különösen egy szerzetes számára – Isten követése. Jelentősége *társadalmi értékében* áll: vitális szerepet játszik abban, ahogy a világot, a társadalmat és benne saját helyünket strukturáljuk. Egy jól kidolgozott gyakorlati fogalma pedig az erkölcsi felelősség elméletének alapja. Mindezek fényében egy személy fontos karakterisztikumának tekinthető.⁸⁴¹

May szerint alapvetően az autonómia két fogalmát különböztethetjük meg, és mindkettő gyökerei Arisztotelésznél lelhetők fel. Az első szerint az autonómia *autarkeia* (önmagában való elegendőség); ez esetben bármilyen külső erő, külső faktor befolyása inkompatibilis vele. A fogalom a *Politikában* a polisz vonatkozásában bukkan fel, ahol Arisztotelész arról beszél, hogy a városállam léte természetszerű, s nem pusztán az együttélés kedvéért áll fenn, hanem az *autarkeia*, mint legfőbb jó és végső cél végett.⁸⁴² Kantnál az autonómia, mint láttuk, teljességgel az individuumhoz kapcsolt minőség. A jóakarát önmagában vett jó, az erkölcsi érték nem függhet külső faktoroktól, ezért teljességgel a tiszta észhez kötött, hogy a körülmények, a hasznosság, a vágy, vagyis bármilyen empiria kontingenciája kizáródjék. Az univerzalizálhatóság a fentiek fényében az önmagában való elegendőség tesztje. Az erre épülő autonómia-fogalom elve az erkölcsi döntések meghozásának stratégiája, olyan maxima-elbírálási mechanizmus, melyet mindenfajta autoritás és „külső” megfontolás veszélyeztet. May – Hegelhez, a kommunitáriusokhoz és Dworkinhez hasonlóan – túl merevnek, elhibázottnak véli e koncepciót a gyakorlati alkalmazás számára. Olyan világban élünk, ahol

pszichopatók sokkoló világa, Háttér Kiadó, Budapest, 2004. A pszichopátia értelmezhető úgy, mint „erkölcsi elmebetegség”, Hare azonban kijelenti, hogy jóllehet hátránnyal bírnak (a differenciált, valódi emóciók és a lelkiismeret súlyos és veszélyes hiányával), ám „ahhoz, hogy tetteikért felelősségre vonhatók legyenek, eleget tudnak arról, hogy mit cselekszenek” (182. o.). Ugyanakkor nem elmebetegek: „a lelkiismeret döbbenetes hiánya fémjelzi őket, tevékenységük nem egyéb, mint a másik ember kárára történő önös vágykiélés” (15. o.) Továbbá „cselekedeteik nem a háborodott elme következményei, hanem a hideg, számító racionalitásé, amelyhez a másokkal gondolkodó, érző emberi lényekként való bánás képességének háttorzongató hiánya párosul” (20. o.); „racionálisak és tudatában vannak, mit miért tesznek. Magatartásuk szabadon gyakorolt *választás* eredménye” (38. o.). Jó és rossz fogalmaival intellektuális szinten tisztában vannak. Azért idéztem ezt a néhány gondolatot (mely persze messze nem a teljes kép), mert a pszichopatók a kanti típusú erkölccstan teljes tagadásai, eleven cáfolatai. Képesek az önirányításra, célállításra és tervezésre, hierarchikus vágyaik akár teljesen integráltak lehetnek, ám moralitásra, mások érdekeinek és szempontjainak figyelembe vételére képtelenek, és ami a legfontosabb, *mindenki mást pusztán eszközként kezelnek*. Hare azért figyelmeztet: nem mindenki, aki impulzív, felszínes, hideg, érzéketlen, számító vagy akár antiszociális, valóban pszichopata. Ugyanakkor nem árt résen lenni.

⁸⁴¹ Thomas May: *Autonomy, Authority and Moral Responsibility*. Kluwer Academic Publishers, 1998, 16. o.

⁸⁴² Arisztotelész 1994, 1252b30-1253a, 7-8. o. és 1281a5, 98. o. Utóbbi szöveghely azt is hozzáfűzi, hogy a polisz az erényes cselekedetek ápolásáért létezik. Hiányt nem szenvedő életként történő leírásához ld. még Arisztotelész 1997, 1097b15, 18. o.

minden döntésünkre külső tényezők hatnak: szüleink, gyermekeink, szerelmünk óhajai, továbbá különféle tekintélyekhez fordulás, mint egy tanár, szakértő, orvos vagy épp a közlekedési szabályok stb. Ez pedig nem rombolhatja autonómiánkat, inkább szélesíti (hiszen jóllehet pl. a közlekedési szabályok korlátoznak, általuk messzi tájakra juthatunk, és ez minden más példára, különösen szeretet-kapcsolatainkra igaz, hiszen amennyiben ezek egészséges kapcsolatok, éppenséggel kiteljesedésünkhöz járulnak hozzá).

Másik fogalma az autonómia mint *önirányítás* (self-rule) koncepciója: az előző felfogással ellentétben megengedi külső faktorok hatását a cselekvésmeghatározás folyamatára anélkül, hogy az likvidálná autonómiánkat. Arisztotelész különböző szöveghelyeit alapul véve May a hajókormányos metaforáját alkalmazza az autonóm cselekvőre, összekötve azt a vezetői bölcsességgel; a vezető ugyanis az egyszerű polgárokkal ellentétben azt is meghatározza, mit kell tenni (az analógia áll a hajókormányosra is az egyszerű tengerészek vonatkozásában).⁸⁴³ Nozick és Rawls kapcsán pedig már utaltam MacIntyre egy arisztotelészi elven alapuló kritikájára a merev szabályalkalmazás ellen. Arisztotelész eredeti gondolatának lényege, hogy olyan helyzetekben, melyek gyakorlati cselekvést követelnek, merev és absztrakt elvek helyett a „helyes észnek megfelelően” kell eljárni,

„mindig magának a cselekvő személynek kell – az adott eset figyelembevételével – tisztába jönnie a feladattal, akárcsak az orvoslásban vagy a hajókormányzásban.”⁸⁴⁴

E modell lényege, hogy a cselekvő/hajókormányos saját viselkedését külső megfontolások kontextusában irányítja (miközben élete különböző területein különféle autoritásformák váltják egymást), és különböző irányokba mehet a széljárástól, áramlatoktól, vihartól függően. Ez, szemben a kanti felfogással teljességgel gyakorlati, kontextusba ágyazott cselekvést igényel, nem kifejezetten teoretikus gondolkodást vagy tiszta észelveket. Az arisztotelészi „közép” filozófiája is megjelenik: pl. a csatatéren is fel kell ismerni a helyzetet, azt, hogy mi számít gyávaságnak és mi vakmerőségnek, majd a kettő közötti középpel (a bátorság erényével) cselekedni. A külső tényezők nem determinálják a viselkedést, nem irányítanak vagy kényszerítenek, hanem arra hatnak, hogy az alany hogyan kormányozza magát. Csak akkor fenyegetik, ha akadályozzák az útját, vagy ellehetetlenítik magát az önirányítást.

Felmerül a kérdés, hogy hogyan tehetünk különbséget egy, az életét kormányosként vezérlő személy és mások között? Az autonómia fokozat kérdése, különböző hatások

⁸⁴³ Arisztotelész 1994, 1976b20-25, 84. o. és 1277b25-30, 87. o.

⁸⁴⁴ Arisztotelész 1997, 1104ba1-10, 41-42. o.

különböző emberekre különböző mértékig hatnak. Mindannyian részben kényszerítettek, részben kormányosok vagyunk. Kényszer esetén nincs azonosulás a tetteinkkel, a kulcs a *kiértékelés*. Az autonóm ember „nem pusztán reagál a környezetére és más befolyásokra, hanem aktívan formálja viselkedését ezek kontextusában.”⁸⁴⁵ Disszertációm elején (1.3) már utaltam a *Nikomakhoszi etikának* arra a részére, ahol Arisztotelész a szándékosság, tudatosság és felelősség kérdését vizsgálja. Itt beszél arról, hogy kényszer esetén „a mozgató elv kívülről való, oly értelemben, hogy ahhoz a cselekvő vagy a szenvedő személy semmivel sem járul hozzá; például, ha valakit szélvész hajt valahová.”⁸⁴⁶ „Vegyes cselekedetek” esetén olyan helyzetekre gondolhatunk, melyek jóllehet szándékosak, de a döntés nem a gyakorlati bölcsességre reflektál, hanem a körülményekre. Ilyen például viharban a vízbe szórni a rakományt; ezt normál körülmények között a kormányos sosem tenné meg, viharban azonban életet menthet. A mérce az, ahogyan az „ésszerű ember” cselekedne: bármely tett akkor kényszerített, ha nincs oly ésszerű ember, aki másként járt volna el. Ez alapján tudjuk, hogy egy kényszer mikor ássa alá a személy önirányítását és menti fel a felelősség alól viselkedését.⁸⁴⁷ A kényszer saját kiértékelő mechanizmusainkon keresztül hat azáltal, hogy az egyik opció olyannyira értékessé válik általa, hogy végül a szerint cselekszünk. A világ és összefüggései rendkívül komplexek: van, amire nem vagyunk kényszeríthetők, ám olykor nagyon nehéz eldönteni, mit kellene tenni és milyen áron. A vágyak sem a cselekvés determináló okai, hanem olyan instanciák, melyek fényében az alany cselekszik. Fontos a valóságérzék, a körülmények helyes felismerése, helyes értékelése, továbbá élhető lehetőségek megléte, továbbá hogy a tett, ami mellet végül döntünk, saját természetünkről alkotott felfogásunk fényében egy *emberi lény, mint olyan* számára helyénvaló legyen. May értékelésében inkább elveszni a rakománnyal együtt nem ésszerű, ezért nem is autonóm.⁸⁴⁸ A követelmény itt is egyfajta „normalitás”, mely analóg Susan Wolf normalitás-fogalmával: egy erkölcsi-fizikai világra vonatkozó valóságérzékbeli standardot jelent (egyfajta „optimális racionalitást”). E nélkül minden kiértékelés autonómnak számítana, a kényszer fogalma pedig értelmét vesztené.

Emlékezhetünk még Dworkin azon gondolatára, hogy az is autonóm marad, aki „azt teszi, legyen az bármi, amit az anyja, a haverjai, a vezére vagy a papja mond”. May szerint azonban ez nem autonómia. Két példával illusztrálja ezt: az egyikben Ann befektetési döntés előtt áll,

⁸⁴⁵ May 1998, 62-63. o.

⁸⁴⁶ Arisztotelész 1997, 1110a1-5, 65. o.

⁸⁴⁷ Uo. 1110a5-30, 65. o.

⁸⁴⁸ May 1998, 70. o.

amikor újabb ajánlattal áll elő egy barátja. Mivel Ann fáradt és nem bízik saját ítéletében, az újonnan ajánlott bonyolult befektetést lemondja. A másik példa főszereplője Colin, aki az alapján hoz meg bármilyen döntést, hogy csak a fia érdekét nézi. Előbbinél a normatív kiértékelés negatív stratégia, újrasúlyozza az indokokat a cél viszonylatában, ezért kormányos (vagyis autonóm) marad. A második esetben azonban új kritérium jelenik meg: a cselekvő a célt változtatja meg, függetlenül a körülményektől, és végül pl. saját karrierjét lerombolja fia érdekére hivatkozva (továbbszöve a hasonlatot, a rakomány kedvéért elvesz a legénység egy része és a hajó is végzetesen megrongálódik). Az autonómiával csak olyan másodrendű indok kompatibilis, amely nem „üti” a kiértékelő ítélethozatalt magát. Utóbbi eset – *minden döntésemben kizárólag a fiam érdekét nézem* (ide tartozik az is, aki önmagát pl. rabszolgának adja és bárki, aki Dworkin fenti elvét követi) – a kategorikus imperatívuszhoz hasonlít, olyan, mintha a cselekvő „automata pilótára” kapcsolna.⁸⁴⁹

May foglalkozik továbbá az autoritásnak való önalárendelés és autonómia kapcsolatával is, és Raz autoritáselméletét továbbgondolva arra jut, hogy a fenti elv – a negatív stratégia – a megoldás az autoritásnak való önalárendelés esetén is. Az autoritás a hobbesi szuverén mintájára működik: nem azért fordulunk hozzá, mert biztosan igazságos döntéseket hoz, hanem mert el akarjuk kerülni a természeti állapotot, hiszen arra jutottunk, hogy bármilyen autoritás jobb a természeti állapotnál, még egy önkényes is.⁸⁵⁰ Az orvost is azért választom, mert nem értek a gyógyításhoz. De ha úgy tűnik, nem tölti be azt a funkcióját, hogy meggyógyítson, vagy a szuverén elvétí azt, hogy megkíméljen a természeti állapot bajaitól, elvesz az autoritásuk. Épp ezért az autoritás döntése *tartalom-független*; mert nem *per se* vizsgálom azt, amit mond, hanem azt nézem, hogy betölti-e azt a *funkciót*, amiért elfogadtam és engedelmeskedem neki. A kulcs, hogy szava nem kategorikus imperatívusként működik; a neki való engedelmeskedés során is megmarad a *morális felelősség*, hiszen az engedelmesség kötelessége kompatibilis kell maradjon az autonómiával. (Különben a „parancsra tettem” típusú védekezés felmentene bárkit, bármi alól).

Úgy vélem, ez az értelmezés nagyon jó kiindulási pont az autonómiával kapcsolatos problémák továbbgondolásához. Kontextusba ágyazottsága és rugalmassága révén elkerüli a kanti formalizmus veszélyeit, ugyanakkor nem esik abba a hibába sem, hogy túlzottan a minden egyes ember szubjektív önkényévé tenné az autonómiát.

⁸⁴⁹ May 1998, 115-121. o.

⁸⁵⁰ Uo. 143-144. o.

10.4 További megfontolások az autonómiáról

A rabszolgaság példája és más gondolatok alapján talán úgy tűnhetett, hogy az autonómia eljátszható vagy megsemmisíthető. Lawrence Haworth azonban nagyon helyesen jegyzi meg, hogy az autonómia nem egy „On/Off állapot”, mellyel vagy bírunk, vagy nem. Valójában egy bizonyos életkortól kezdődően mindenki autonóm, csak nem egyforma mértékben, és az autonómiaszintben fennálló különbség igaz teljes generációk vonatkozásában is.⁸⁵¹ Ahogy May kapcsán jeleztem, az autonómia sokkal inkább fokozat kérdése. Tudattalan motívumaink miatt azonban sosem tudhatjuk a pontos százalékot. Ahhoz ellenben, hogy emberi méltóságunk ne csak deklarált formula legyen, egy bizonyos minimálszint mindenképp szükséges.⁸⁵²

Néhány témát meg kell vizsgálnunk. Az első a tudattalan motívumok problémája. Fromm több művében is méltatja Freudot a tudattalan motivációk felfedezéséért és elemzéséért, de jelzi azt is, hogy Spinoza és Leibniz messze megelőzték több fejtegetését. Többek között ők zúzták össze azt az érvet a választás szabadsága mellett, hogy annak tudata bizonyítja is meglétét.⁸⁵³ A pszichoanalízis egyik nagy tanulsága, hogy tudatosságunk csupán a jéghegy csúcsa; öntudatlan és tudattalan erők – elfojtások, komplexusok, archaikus vágyak stb. – egész alvilága található minden egyes egyén tudatának mélyén. Ez pedig eléggé megkérdőjelezi tényleges autonómiánkat, hiszen az következik mindebből, hogy társ- és pályaválasztásunk, más emberekhez való viszonyaink, eredendő világlátásunk nem tudatos választás eredménye, hanem öntudatlan erők által meghatározott szükségszerűség.⁸⁵⁴

⁸⁵¹ Lawrence Haworth: *Autonomy, An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*. Yale University Press, New Haven and London, 1986, 83. o. Épp ezért plauzibilis a milli fejlődés-elmélet, miszerint a szabadság és autonómia kiterjesztése pozitív visszacsatolással bír a kultúrára, erkölcsre és a magasabb élvezetekre, ami pedig tovább erősíti a folyamatot. A túlzott egyenlősítés, fogyasztói mentalitás és a „szabadság nélküli boldogság” veszélye (vö. Tocqueville és Nietzsche némely időseü gondolatai) azonban teljesen a visszájára fordíthatják – és részben fordították is – az egész képletet, saját mesterségesen gerjesztett vágyaink, hamis fogyasztói igények, szellemi tunyaság, apolitikus mentalitás és újfajta despotizmus-formák rabszolgáivá téve minket.

⁸⁵² Richard Lindley: *Autonomy*, Macmillan, 1986, 69. o.

⁸⁵³ Vö. pl. Erich Fromm: *Az emberi szív*, Háttér Kiadó, Budapest, 1998, 143. o.

⁸⁵⁴ Freud klasszikus *Álomfejtése* (Helikon, 1985) a mai napig az egyik alapvető kiindulópont a tudattalan tartományok kutatásához, illetve a tudattalan tartalmak elszólások, félreolvasások, felejtések és más tévcselekmények formájában történő megnyilvánulásaihoz ld. Sigmund Freud: *A mindennapi élet pszichopatológiája*, Gabo Kiadó, 2006. A tárgykapcsolat-elmélet is számos adalékkal szolgál az egész életünket meghatározó mintákról, továbbá emberi játszmáink is eredendő autonómiánk ellen hatnak (vö. Eric Berne: *Emberi játszmák*, Háttér Kiadó, Budapest, 1984: csak tudatosság, spontaneitás és intimitás birtokában törhetünk ki szocializációnk meghatározottságaiból, ám ez sokak számára túl kockázatos ahhoz, hogy egyáltalán megpróbálják. Addig is beérik a játszmák nyújtotta pótlékokkal). Szondi Lipót, a Szondi-teszt híres megalkotója is sokat foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy az embert miféle öröklött ösztönsorsok vezérelhetik, és többek között pár- és pályaválasztásunkat is sikerült belső, öntudatlan erőkhöz kötnie. Kutatásai eredményeinek egyike híres-hírhedt tétele, miszerint minden ötödik átlagember a Káin-karakter ösztönképletével bír. Kultúrtörténetileg is sok érdekességet tartalmazó, Káinról és Mózesről, pontosabban az általuk kifejezett és mindannyiunkban jelen levő tendenciákról írt könyvében (Szondi Lipót: *Káin, a törvénytörő. Mózes, a törvényalkotó*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1987) írja le és elemzi részletesen ezt a típust. Jelzi, hogy Káin sokszor társadalmilag hasznos, pl.

Ugyanakkor – Hegel gondolatát alapul véve, miszerint a szabadság a felismert szükségszerűség – amint az ember felismeri, hogy adott döntései, mintái milyen valós motívumokra vezethetők vissza, módosíthat rajtuk. A tudatosság ezáltal alapvető kritériummá válik.

Freud a determinizmus híve volt, amennyiben úgy vélte, mindazon tetteink, amelyek nem tudatos motiváltságon alapulnak, a tudattalanból nyerik motivációjukat. A lelki tevékenység pedig szigorúan determinált.⁸⁵⁵ A neurózis az ésszerű cselekvés szabadságának elvesztése, gyermekkorunkat pedig – különösen a legelső 1-2 évet – nem vagyunk képesek legalább minimális és természetszerű sérülések nélkül átvészelni. Magának az anya-gyermek duálunió-nak a felbomlása, sőt, már maga a születés trauma. Freud úgy vélte, a tudattalan tartalmak tudatosítása révén mind nagyobb egészségre és ezzel pszichológiai szabadságra tehetünk szert, mondhatnánk, autonómiára.

Érdekes idézni Fromm felfogását is a szabad akaratról. Szerinte túl azon, hogy a klasszikus tárgyalások során nem tulajdonítottak jelentőséget a tudattalan motivációknak, az a fő hiba, hogy nem a különös ember konkrét választását, hanem az ember mint olyan „jó” és

segítő vagy „szent” foglalkozásokban rejtőzködik, ám az igazi veszély, hogy a káros, nárcisztikus és törtető Káin gyakran politikus, művész vagy tudós; ők a társadalom valódi kártevői, mert rejtett, alattomos és romboló karakterek, akiknek álcázási művészete elvakítja a jóhiszeműeket, vö. 192. o. skk. Fromm imént említett könyve (1998) is számos fejtegetést tartalmaz e vonatkozásban. Kognitív megközelítésben pedig alpműnek számít Leon Festinger méltán híres könyve, *A kognitív disszonancia elmélete* (Osiris Kiadó, Budapest, 2000), mely sarkítva annak elméleti kifejtése, hogy amennyiben gondolataink és viselkedésünk között ellentmondás mutatkozik, e kellemetlen feszültség (disszonancia) hatására a legnagyobb önbecsapásra, önáltatásra és valóságtorzításra is képesek vagyunk. Avagy finomítva, az ilyen feszültség arra ösztönöz, hogy az aktuális viselkedésünkhöz illően megváltoztassuk hozzáállásunkat és gondolkodásmódunkat, hitünket, attitűdjeinket stb. Ez pedig akár nagyon súlyos torzító tényező is lehet az információfeldolgozás folyamatában. Hasonló a helyzet, ha például a szeretett politikai párt győztesként ámokfutásba kezd; ilyenkor az ember vagy méltóságteljesen beismeri, hogy tévedett, vagy ami egyszerűbb, addig torzítja szubjektív valóságát, ameddig csak végképp össze nem omlik. Egy további újabb és jóval komplexebb könyv a kognitív pszichológia tárgyköréből Arie W. Kruglanski: *A zárt gondolkodás pszichológiája*, Osiris Kiadó, 2005. Fontos további szempont bizonyos velünk született reakciók és preferenciák megléte (melyeket persze az egyéni élettapasztalat is átszínez), melyek sokkal ösztönösebb szintről működnek, mint egy tudatos kiértékelés. Ilyen mozzanat például, hogy esztétikai ízlésünk a pleisztocén kori élőhely sajátosságait hordozza (kisgyermekes kísérletekben a szavannát részesítik előnyben, illetve ha már találkoztak más környezetekkel is, a lombhullató erdők vagy esőerdők néha hasonló tetszést váltanak ki). Ösztönös vonzalmat érzünk a nagy testű állatok iránt, tisztelettel és félelemmel vegyülve: egykor veszélyt és bőséges táplálékforrást jelentettek. A levelek és cserjék színének változása évszakováltáskor erősen hat érzelmeinkre: az eső és termékenység érkezését hírül adó jelzések. A bal-jobb szimmetria is arról tájékoztat, mikor néz szembe a megfigyelővel egy állat, a cikcakk-vonal, kígyózó mozgás, háromszögletű fej magasba emelése pedig – ahogy a szemünk sarkában megjelenő kötél vagy slag is – még az alakzatok és mozgásminták tudatos észlelése előtt kiválthatja a kígyótól való menekülés reflexét. A szépség is kapcsolatban áll valamiféle vonzeró-sztereotípiával, pozitívan reagálunk a férfi-női partnersémának megfelelő potenciális partnerre, a kisdedséma több jellemzőjével is rendelkező állatokat pedig különösen vonzónak, „édesnek”, „bájosnak” találjuk. A fertőző betegségek jelei és a hullaszín is ösztönösen undort váltanak ki. „Ösztönös esztétikai reakcióink nem alakultak volna ki, ha átlagukat tekintve csökkentették volna életben maradásunk esélyeit. Ezzel szemben a túlélésünk esélyeit növelő reakciók fennmaradtak. Ezért érezzük kellemetlennek a romlott hús ízét, és kellemesnek a cukor édességét”. Az idézet és a fenti példák megtalálhatók: John D. Barrow: *A művészi világegyetem*, Kulturtrade, Budapest, 1998, 111. o. skk., továbbá Martin Schuster: *Művészetilektan*, Panem, Budapest, 2005, 51. o. skk. és 208. o. skk.

⁸⁵⁵ Freud 2006, 298. o. skk. Azt is megjegyzi, hogy a nagy és fontos akarati döntéseknél is sokkal inkább jellemző a lelki kényszer érzése: „Itt állok, nem tehetek másként”. Felfogásában létezik külső (reális) véletlen, de nincs belső (lelki) véletlen: minden nem szándékolt megnyilvánulás felfed valamit a lelki élet belső tényeiről.

„rossz” közötti absztrakt választását tárgyalták. Ez pedig legfeljebb mint erkölcsi követelmény értelmezhető. A felelősségre vonhatóság mozzanat pedig inkább annak a váagnak a kifejeződése, hogy az ember büntethető legyen.⁸⁵⁶ Az egyes egyénnek, akinek választási szabadsága mindig kontextusba ágyazott, nem elvont „jó” és „rossz” között kell választania (elvi szinten a többség mindig a „jót” választaná), hanem különböző mértékben jó és rossz következményekhez vezető alternatívák között. Sokszor ráadásul eldönthetetlen, hogy két alternatíva közül melyik a helyes.⁸⁵⁷ Tovább az egyik embernek adott helyzetben van, a másiknak nincs szabadsága. Egyik példája a dohányos: azon kijelentése, hogy „Eldöntöttem, hogy leszokom a dohányzásról” csak egy remény, elképzelés vagy szeszély, de nem döntés. A döntés mindig a konkrét következő szál cigarettára vonatkozik. A tudatosság és az akarat alapvető. Egy orálishan sérült, függő, szorongó személy valószínűleg nem fog tudni leszokni, ahogy egy szent sem tud rosszat tenni. A választás szabadsága nem „képesség, amivel az ember vagy »rendelkezik«, vagy sem; inkább az egyén karakterszerkezetének a függvénye”.⁸⁵⁸ Másik példája egy csábítás: egy férfinak tetszik egy nő, de tudja, ha szeretőjévé teszi, felborítja életüket (mert a nő dependens karakter), ellenben a férfi mögöttes motívuma hiúsága és nárcizmusa (amit azzal racionalizál, hogy a nő szép, megértő, és szüksége van a gyengédségre, magányos). Úgy „dönt”, nem fekszik le vele, de színház után így szól: „Megihatnánk még valamit”. Ártatlannak tűnik, pedig ezután minden megy a maga útján (romantikus hangulat, elbágyadás, szex). A döntés nem a szex kezdetekor születik, hanem akkor, amikor felveti az ital elfogyasztását, vagy talán már a színházba invitáláskor eldőlt az egész este menete. Az utolsó láncszem sokszor már nem szabad. Egy analógiával azonos tudású sakkozókknak pár lépésig még nagyjából egyforma esélyük van győzni, utána minden lépéssel csökken egyikük esélye. Az utolsó lépések előtt már nem áll szabadságában nyerni. Fromm szerint „a legtöbb ember élete pontosan azért fut zátonyra, mert nem tudatosul bennük az a pillanat, amikor még szabadon hallgathatnának a józan észre, és mert csak az a pillanat

⁸⁵⁶ Fromm 1998, 146. o. skk.

⁸⁵⁷ Az *önmagáért való emberben* érdekes példát hoz Fromm (Napvilág Kiadó, Budapest, 2005) megoldhatatlan etikai konfliktusra Spencer alapján, melyben valakinek a család és az állam között kell választania; mindkét variáció egyszerre eredményez jót és rosszat, abszolút értelemben tehát nincs jó megoldás. Ráadásul a konfliktus a társadalmi rend éppen fennálló helyzetéből következik, ily módon annak megváltozása megszüntetné az effajta konfliktusokat is. Az erkölcs összes elve ezért nem lehet abszolút. Létezik *univerzális* és *társadalmilag immanens* etika (előbbire példa a „Ne ölj!”; utóbbi pedig azokból a parancsolatokból és tilalmakból áll, melyek csupán az adott társadalom működéséhez és fennmaradásához szükségesek). Fromm részleges megoldása, hogy az *erkölcsi integritást megőrző döntés értékesebb*, mint az élet pusztá védelme, vö. 202. o. skk.

⁸⁵⁸ Fromm 1998, 151. o.

tudatosul bennük, amikor már késő dönteni.”⁸⁵⁹ Az egyetlen realitás a tett, a választás foka pedig egész életünkön át módosul:

„Életem minden olyan lépése, amely növeli az önbizalmamat, tisztességemet, bátorságomat, meggyőződésemet, egyszersmind növeli azt a képességemet, hogy a kívánatos lehetőséget válasszam, egészen odáig, hogy már nehezebben tudom majd a nem kívánatos tettet választani, mint a kívánatosat. Minden megalkuvó és gyáva cselekedet viszont elgyengít, utat nyit újabb és újabb megalkuvó cselekedeteknek, míg nem a szabadság végül is odavész.”⁸⁶⁰

A fáraó is addig halogatta a helyes döntést, amíg olyannyira megkeményedett a szíve, hogy végül semmi szabadsága nem maradt a választáshoz. Fromm konklúziója, mellyel a fentiek alapján maximálisan egyetérthetünk: a szabadság egyfajta kontinuum.

Az autonómia pozitív megfogalmazásban öntörvénykezés, önkormányzás, negatív megfogalmazásban a mások kontrolljától való mentesség. Kritériumaiként az egyes szerzők nagyon hasonló elemeket neveznek meg. Ezek az önmeghatározás, szándékoltság, tudatos indokok alapján való cselekvés. Olyan viselkedés, amely magyarázható a cselekvő céljai és szándékai alapján, melyekről ő maga is számot tud adni. Fontos további elem a külső kényszerektől – a manipulációtól és konkrét fizikai kényszertől – való szabadság. Továbbá másodrendű akaratok megléte és a hierarchikus struktúrára való reflexió képessége, annak megváltoztatásával együtt.⁸⁶¹ (Freud alapján említhető az „ego” sajátossága is, vagyis a közvetlen vágyteljesítés késleltetésének képessége, a racionális tervezés, továbbá a decentralálás, vagyis a mások helyzetébe való behelyezkedésé). Továbbá hogy az illető magát múlttal és jövővel rendelkező lénynek lássa, és legyen valamennyi élettapasztalata. Lindley szerint 10 évesen, ha valaki nem visszamaradott szellemileg, van kifejlődött selfje (ld. alább) és másodrendű akaratai, erkölcsi értelemben is embernek számít.⁸⁶² Az ennél kisebb gyerekek és a mentális betegek nem számítanak tradicionálisan sem az autonómia eseteinek (vö. Mill). Utóbbiak

⁸⁵⁹ Uo. 155. o.

⁸⁶⁰ Uo. 156-157. o.

⁸⁶¹ Vö. pl. Lindley 1986, Haworth 1986, Dworkin 1988. Ugyanakkor nem csak első- és másodrendű, de például rövid- és hosszútávú érdekeink is ütközhetnek. Ludassy Mária hoz egy nagyon szemléletes példát arra a jelenségre, hogy az ember korántsem követi mindig saját „valódi” érdekét. A példa Rousseau kapcsán merül fel, az *általános akarat* (amely „mindig az igazság pártján van és mindig a köz hasznára törekszik”) és a *közakarat* (a különös akaratok összessége) közti konfliktusra. (A kettő azonossága csak ideális esetben, kizárólag felelős citoyenek összessége révén volna megvalósítható, mely lehetőségről Rousseau úgy fogalmaz, hogy *tökéletes demokrácia csak az isteneknek való*). A példa egy olyan helyzetet ír le, melyben „a szmog sújtotta városban minden egyes autós továbbra is a korlátlan gépkocsihasználatra szavaz, holott *bizonyíthatóan* mindenki megfullad záros határidőn belül, ha nem korlátozzák (esetleg nem tiltják be) az autóforgalmat.”⁸⁶¹

⁸⁶² Lindley 1986, 122-123. o.

állapotának lényege ugyanis épp az autonómia, az életünk irányítása feletti kontroll elvesztése vagy komoly sérülése, előbbieken pedig még nem alakult ki.

Már többször utaltam a vallási dimenzióra. A vallási vagy hitbéli meggyőződések egyfelől identitásunk fontos részét képezik, és mint az önkifejezés, hitválasztás egy manifesztációja, alapvető minőség. Kulturális identitás része is lehet. Azonban mint a szülők vagy egy közösség által továbbörökített instancia, legalább ennyire teher is lehet; autonómiánkkal tökéletes összhangban áll egy vallás melletti szilárd elköteleződés, de nincs összhangban a kényszerítő vallásos neveltetés. (Ugyanez természetesen vonatkozik arra az esetre is, ha valakit notórius ateistának nevelnek. Erőszakos esetben a gyermek vagy a szülőtől introjektált idegen vallási identitás-elemet fogja egész életén át hordozni, vagy a szülők elleni lázadás eszközeként fogja azt elvetni. Ez esetben pedig legalább annyira nem autonóm motivációból fakadt a választás). A nyitott nevelés lehetővé teszi a szabad döntést, vagy legalábbis elfogadja a gyermek sajátos igényeit. Richard Dawkins ezzel kapcsolatban egy fontos szempontra hívja fel a figyelmet: szerinte „nincs keresztény gyerek vagy muzulmán gyerek, csak keresztény vagy muzulmán szülők gyereke. Ez utóbbi terminológia mellel maguknak a gyerekeknek is remek tudatosító lenne. Az a gyerek, akiről azt mondják, *muzulmán szülők gyermeke*, rögtön rájön, hogy a vallás olyasmi, amit neki kell választania – vagy elutasítania, mihelyt elég idős lesz hozzá”.⁸⁶³

Az autonómiának létezik *deskriptív* és *normatív* használata. Előbbi arra utal, hogy az alany viszonylag független másoktól és szenvedélyei sem borítják el, képes betölteni a maga alkotta terveit és céljait: procedurális függetlenséggel, önkontrollal és kompetenciával bír. Lényegében az alany személyes jellemzőinek leírásáról és életvezetésének mikéntjéről van szó, az autonómiafok ebben az esetben empirikus kérdés. Aki viszont autonóm mivoltára hivatkozva elutasít valamilyen beavatkozást, az normatív értelemben használja a fogalmat, és az autonómiára való jogának megsértése mellett érvel.⁸⁶⁴

⁸⁶³ Richard Dawkins: *Isteni téveszme*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2007, 372. o. Sajnálatos, hogy Dawkins, aki rendkívül jó stílusban képes népszerűsíteni a tudományos világgépet, az önző génre illetve a vitathatóbb mémekre vonatkozó elméletei pedig felettébb figyelemreméltóak, vallásbírálatai felszínes teológiai tudásról és rendkívüli érzelmi alapú elutasításról árulkodnak. Miközben éleslátóan és jó humorral bírálja a vallás árnyoldalát és káros hatásait, a hit vagy a keresztény filozófia lényegét teljességgel elveszíti. Ennyiben kicsit hasonlít Freud esetéhez, akiről Fromm és Jung is megjegyezték, hogy mindent tud a vallás negatív mechanizmusairól, de képtelen meglátni annak pozitív oldalát. Idézett gondolata azonban témánk szempontjából alapvető, mint ahogy az is tény, hogy a világ vallási törésvonalai számos helyen súlyos konfliktusforrások. Az azonban nem eldöntött pszichológiai értelemben, hogy a vallási viszály táplálja-e az erőszakot, vagy az eleve erőszakos természet jelentkezik vallási viszály formájában.

⁸⁶⁴ Haworth 1986, 1. o. Haworth rámutat, hogy Platón *Államában* az erények a bennük való kitartás és egy olyan diszpozíció terminusaiban nyernek kifejtést, mely révén az alany azt teszi, amit racionálisan úgy hisz, hogy meg kell tennie. A türannosz leírása egy mindenfajta önkontroll híján lévő személy karikatúrája. Haworth

Haworth összekapcsolja az autonómia fogalmát a kompetenciával, tekintve, hogy az autonómia nem egy adottság, amellyel eleve rendelkezünk születésünkkel, hanem inkább a rá való képesség birtokosaként jövünk a világra, és nekünk kell kifejlesztenünk életünk során. Guyer Kant-interpretációja kapcsán már utaltam erre a gondolatra.

Egy csecsemő nyilvánvalóan nem autonóm lény. A kisgyermek is csak bizonyos fokig. Az újszülött pusztán „próbálgatásától” el kell jutnunk az érett „szándékolásig”. Megfontolásaink kezdetben a „fontos másoktól” átvett minták, a szülők, gondozók és más fontos modellszemélyek parancsainak és tiltásainak internalizációi. A „Miért akarom, amit akarok?” kérdése ekkor még nem foglalkoztatja a gyermeket.⁸⁶⁵ A serdülőkori identitáskeresés egy fontos mozzanat: ezek ugyanis csak akkor lesznek önirányításunk elemei, ha egy mélyebb szinten is sajátjainkként fogadjuk el őket. Haworth a kisgyermek minimális kompetenciájához minimális autonómiát rendel hozzá. A felnőtt – optimális esetben – képes a kritikai reflexióra, az ő esetében már nem a pusztán önkontroll lesz a kulcs. A legfontosabb elem a self kifejlődése, mely „nem más, mint a kompetens ember, aki birtokába jutott azon képességnek, hogy szándékolt hatásokat produkáljon”.⁸⁶⁶ A kompetencia-motívum alapvető a pszichológiában: a környezet manipulálásának képessége, párhuzamosan annak felderítésével. Az autonómia három feltétele Haworth szerint a *kompetencia* (a személy aktív, értelmével képes felfogni a történéseket, következményeket és alternatívákat, továbbá képes szándékai szerint hatni), *procedurális függetlenség* (céljai nem pusztán másoktól kölcsönzöttek) és *önkontroll* (ne szenvedélyei és impulzusai diktáljanak).⁸⁶⁷

Az autonómia Haworth szerint, aki jól szintetizálja Harlow, Erikson, Piaget, Freud, Mahler és mások nézeteit, a következő stádiumokon keresztül fejlődik ki:⁸⁶⁸

értékelésében az antik görög filozófiában a személyes autonómia komponensei mind megvoltak, ám az eszme maga nem, mert az olyan mértékű individualizmust előfeltételez, amely jóval későbbi fejlemény, vö. uo. 13. o.

⁸⁶⁵ Uo. 18-19. o.

⁸⁶⁶ Uo. 14. A self nem valamiféle misztikusan megjelenő entitásra utal, hanem az egész, szándékolt hatásokat okozni képes és különféle jártasságok repertoárját elsajátított emberre a maga bio-pszicho-szociális teljességében.

⁸⁶⁷ Uo. 42-43. o. Haworth R. W. White alapján háromféle önmagunkra vonatkozó tudást különböztet meg: (1) *önkép* fogalmak révén (igaz vagy hamis), (2) *önértékelés* saját kompetenciánk és mások értékelése alapján (helyénvaló vagy nem megfelelő), (3) *kompetenciaérzés*, elemei a hatékonyság és önbizalom, uo. 15. o. skk. Haworth ehhez hozzáveszi negyedikként (4) a *magunkról alkotott szenzoros képet* is, ami persze korántsem független az önképünktől, vö. anorexiás beteg: megromlott valóságérzékelése és testképzavara miatt teljesen csonttá soványodva is kövérnek fogja látni és tudni magát.

⁸⁶⁸ Uo. 55. o. A pszichoanalízis klasszikus képe szerint az egyénnek örömkereső, narcisztikusan kötődő kisgyermekből célirányos és érett társas lényé kell alakulnia, hogy képessé váljon a *valódi szeretetre, odafigyelésre, gondoskodásra* és a kultúráképző *szublimációra*. Freud – és őt követve Erik Erikson is – a második, anál-muszkuláris fejlődési szakaszhoz köti az autonómia megjelenését. A veszélyt az egyes szakaszok sérülése jelenti, ugyanis a személy fixálódhat vagy később regrediálhat már meghaladott szintek mintáihoz.

- (1) Minimális autonómia: 2-3 éves kortól beszélhetünk róla, megjelenik a még kritikai reflexió nélküli minimális kompetencia, függetlenség és önkontroll.
- (2) Átmeneti időszak: megformálódik a lelkiismeret, a „belső hang”, mely főként még szülők és más tekintélyszemélyek nézeteit közvetíti – még hiányzik annak mély megkérdőjelezése, hogy az alany csakugyan ezen standardok, elvek és értékek alapján akar-e élni és miért vagy miért nem.
- (3) A normál autonómia kora: megjelenik valamilyen fokú kritikai reflexió, mely tárgyává teszi mind a saját impulzusokat, mind mások befolyását, megteremtve ezzel a kritikai kompetencia alapjait.
- (4) Az autonómiában való további előrehaladás.

Természetesen az erkölcsi autonómia fejlődésében is vannak szakaszok.⁸⁶⁹ A teljes autonómia romantikus ideálja a *bármivé válás hatalmát* jelenti, amit csak a végső, kiküszöbölhetetlen határaink korlátoznak (pl. nincs szárnyunk, nem vagyunk testetlenek stb.). Az ember önteremtő szabadságát és méltóságát hangsúlyozta már a reneszánsz humanista mester, Pico della Mirandola is, mikor Isten így szól Ádámhoz: *te szabad meg természeted határait, te vagy önmagad szobrása és teremtője.*⁸⁷⁰ Ezzel szemben Haworth szerint a teljes autonómia realiztikus ideálja a cselekvő kompetenciájára fókuszál.

„Az ideál egy olyan élet, amely innovatív, és egy olyan személy, aki erő és energia középpontjaként áll előttünk, aki újtóként képes a körülményei fölé emelkedni, és aki ötleteit az útjába álló akadályok legyőzése által végigviszi”.⁸⁷¹

Sokban emlékeztet ez a kép Mill ideáljára, és egy olyan ideálra is, amelyre a következő fejezetben térek rá. Előtte azonban még egy autonómiát veszélyeztető jelenségre kis kell térnem. Az autonómia ugyanis nem csak gyermekkorban korlátozható (pl. a szülő vízióval

⁸⁶⁹ Jean Piaget és Lawrence Kohlberg elméleteit érdemes itt említeni, akik négy illetve hat szakaszban mutatják be a heteronómiától az autonómiáig vezető utat, vö. Atkinson & Hilgard: *Pszichológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 108-110. o. illetve Ranschburg Jenő: *Szeretet, erkölcs, autonómia*, Gondolat, Budapest, 1984, 157. o. skk. Kohlberg elméletének érdekessége, hogy a két legmagasabb szintet társadalmiszerződés-orientációként, illetve az igen kevesek által elért etikaielv-orientációként nevezte meg. Előbbi kulcsszavai a közjó, tisztelet és önbecsülés, utóbbi pedig saját választású etikai elvekre utal, és általában az igazságosság, méltóság és egyenlőség értékei tartoznak hozzá, például olyan válaszok hangzottak el a vizsgálatok során, miszerint „még egy vadidegent is kötelességünk megmenteni a haláltól”).

⁸⁷⁰ *Beszéd az ember méltóságáról*, idézi Dworkin 1988, 13. o. Figyelemreméltóan összecseng a gondolat Berlin pozitív szabadságával, ahol is az ember szubjektum, döntéshozó és önirányító akar lenni, saját, nem pedig mások instrumentuma.

⁸⁷¹ Haworth 1986, 64. o.

rendelkezik gyermeke sorsáról, pályaválasztásáról, hobbijáról stb., amit rá is kényszerít), hanem már azt megelőzően is, például egy születése előtt megkötött házassági szerződéssel, örökbeadással stb. Az identitás és hiteles önazonosság feltétele sérül, ha a gyermeket elcserélik, örökbe adják vagy kiderül, hogy pl. lombikbébi. A szülő olyan parazita életmódja, mely például arra épül, hogy az újabb és újabb gyermekek születésének egyetlen indoka a szociális segélyekre való jogosultság megszerzése, nem csak a közösségi morált rombolja, de rettenetes pszichés károkat is okoz a gyermekeknek (az eszközként kezelés iskolapéldája). A szabad életformaválasztás körébe nem szabadna beletartoznia a törvényesen másokon élőködő életformáknak. A szülő rejtett agressziója, skizofrenogén (hideg és szeretetlen) személyisége, pszichés zavarai, a nem várt gyermek tudattalan elutasítása, a szülő alkoholizmusa, drogfüggősége, családon belüli agressziója és a különféle torz családszerkezetek mind-mind olyan tényezők, melyek romboló hatással vannak a gyermekekre, olyannyira, hogy akár komoly pszichés betegségekhez és/vagy a minta továbbörökítéséhez vezethetnek, lehetlenné téve egy mentális értelemben egészséges, autonóm személyiség kialakulását.⁸⁷²

Azonban az autonómia problémája a tudomány fejlődésének következtében egy teljesen újszerű módon is felmerül, még az egyén születése előtt, az *eugenika* révén. Nem kisebb személyiség, mint Jürgen Habermas is foglalkozott a kérdéssel, és – helyesen – arra a konklúzióra jutott, hogy a negatív és pozitív eugenika közötti határ (vagyis a határ az örökletes betegség *megelőzése* és a kívánt tulajdonságok *feljavítása* vagy piaci szempontú *előrendelése* közötti választóvonal) elmosódása roppant veszélyes.⁸⁷³ Ami ugyanis a korábbi időkben szerves természetként volt „adott”, és legfeljebb „tenyészteni” lehetett, most átugrik a célirányos beavatkozások birodalmába. Ezáltal a „testnek lenni” és „testtel bírni” közötti különbség meglepően időszerűvé vált.⁸⁷⁴ Elmosódik a határ a között is, amik „vagyunk”, és azon organikus adottságok között, amit magunknak „adunk”. Kopernikusz és Darwin geocentrikus és antropocentrikus világképünkre mért csapásai után testünk és életünk alárendelése a biotechnológiának a harmadik nagy fordulat.⁸⁷⁵ A fejlődő kamasz egy napon felelősséget fog vállalni élettörténetéért és birtokba veszi azt, ami ő. Azonban a saját magunkért vállalt és vállalható felelősség alapjai bomlanak fel, ha életünk eddigi természetes

⁸⁷² A témáról az említett forrásokon kívül olvashatunk például Ronald J. Comer kiváló könyvében: *A lélek betegségei*, Osiris Kiadó, 2000, illetve Bagdy Emőke: *Családi szocializáció és személyiségzavarok*, Nemzeti tankönyvkiadó, 1977.

⁸⁷³ Jürgen Habermas: *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2006, 19. o. Ami érdekes, hogy Habermas kritikátlanul átveszi a genetikai esszencializmus azon tételét, miszerint pusztán a génmódosítás révén tervezhető produktum lesz az egyén, és csupán a nézet veszélyeit emeli ki.

⁸⁷⁴ Habermas 2006, 12. o., Helmuth Plessner fenomenológiai distinkciója.

⁸⁷⁵ Uo. 54. o.

és esetleges kezdete tervezés tárgyává és egy másik személy önkényes döntésének produktumává válhat.⁸⁷⁶ „Amint a felnőttek úgy tekintik leszármazottaik kívánatos genetikai tulajdonságait, mint olyan produktumot, amelyet tetszésük szerint megtervezhetnek, olyasfajta kontrollra tesznek szert genetikailag manipulált ivadékaik felett, amely beavatkozik egy másik személy spontán önviszonyulásának és etikai szabadságának testi alapjaiba”.⁸⁷⁷ Ilyesfajta beavatkozást pedig csak dolgok, nem pedig személyek felett szabadna gyakorolnunk; ez a kanti etika élő tagadása. Az eugenika a paternalizmus minden eddiginél durvább formája, mert újfajta viszonyt hoz létre a korábban egyenrangú felek között, amennyiben innentől kezdve lesznek olyanok, akik felnőtt korukra is függők maradnak egy másik ember visszafordíthatatlan és önkényes döntésétől.

Habermas szerint veszélyes a liberális eugenikának az a gondolata, hogy az emberi genomba való beavatkozás e kategorikusan új lehetőségét növekedésként akarja kezelni a szabadságban, negatív módon körülbástyázva és a piac szempontjaira bízva. A genetikailag manipulált személy eredendő autonómiáját ássa alá az ilyesfajta beavatkozás; egész etikai önértelmezésünk forog kockán. Immáron nem elég az óvatos távolságtartás a különböző értékrendek között; e kérdésben határozott és szubsztantív állásfoglalásra van szükség.⁸⁷⁸

10.5 *John Gray poszthumanizmusa*

Habermas gondolatai átvezetnek minket John Gray egy újabb könyvére, melyben a jeles gondolkodó olyan nézet bemutatását tűzte ki célul, melyben az embernek immáron nincs semmilyen központi vagy kitüntetett helye. E könyvét⁸⁷⁹ – nem minden ok nélkül – vádolták többek között darwinizmussal, mert egyik alaptétele, hogy „Darwin megmutatta, hogy állatok vagyunk”. A szabad akarat, méltóság és sorsválasztás keresztény örökségünk része, melynek korábbi átütő erejét mára a liberális humanizmus örökölte. A humanizmus és a kereszténység egy töről fakad: mindkettő az ember azon hitén alapul, hogy képes jobbá tenni a világot, amelyben él, hogy az emberi faj képes saját kezébe venni a sorsát. „A humanizmus a megváltás keresztény tantételének transzformációja az univerzális emberi emancipáció tervévé. A haladás ideája a gondviselés keresztény hitének szekuláris verziója. Ez az, ami

⁸⁷⁶ Ennél is sokkal veszélyesebb kihívás a klónozás kérdése, legyen szó akár kutatásra szánt embriókról, akár beültethető szervek tenyésztéséről, akár egy komplett emberi lény legyártásáról.

⁸⁷⁷ Uo. 13. o.

⁸⁷⁸ Uo. 11. o.

⁸⁷⁹ John Gray: *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Granta Books, London, 2003.

miatt az ősi pogányok számára ismeretlen volt”.⁸⁸⁰ A haladáshit másik forrása a tudomány, azonban míg a tudás ott kumulatív, az emberi élet egésze nem az: „amire az egyik generáció szert tesz, talán elvesz a következőben ... A tudomány megnöveli az emberi erőket – és felnagyítja a hibákat az emberi természetben.” A haladás azon a feltételezésen nyugszik, hogy a tudás növekedése és a faj fejlődése együtt jár, legalábbis hosszú távon. Mivel egyéni életünk nagyrészt tudattalanul zajlik, kitarunk amellett, hogy „az emberiség képes elérni azt, amire *mi* nem vagyunk képesek: tudatos irányítást létezése felett.”⁸⁸¹ Nem más ez, mint az Istenben való irracionális hit felcserélése az emberiségbe vetett irracionális hittel. Az ezzel kapcsolatos politikai cselekvésbe vetett hit pedig a megváltás pótléka.

Az ember gének merő összessége, „emberi állat”, mely mindig „ugyanaz marad: egy igen leleményes faj, mely ugyanakkor az egyik legragadozóbb és legpusztítóbb”.⁸⁸² Az emberi történelem mozgója nem az öfenntartás, mint ahogy Hobbes gondolta, hanem a legsürgetőbb szükségletek, még ha romláshoz is vezetnek. Gray időközben James Lovelock *Gaia-teóriájából* merített, mely szerint a Föld egy hatalmas önszabályozó rendszer, sok tekintetben olyan, mint egy szuperorganizmus, az ember pedig, mint egy rajta élősködő tumor elszaporodott és zavaró sejtjei. „A természeti világ pusztulása nem a globális kapitalizmus, az iparosodás, a »nyugati civilizáció« vagy az emberi intézményekben benne rejlő hiba eredménye. Egy kivételesen kapzsi, telhetetlen főemlős evolúciós sikerének következménye”.⁸⁸³ Harmóniában persze élnek népcsoportok és törzsek a Földdel, ám a *Homo sapiens* mára túlságosan elszaporodott. Földanyánk korrigáló mechanizmusai be fognak indulni, vagy már be is indultak. A szimbiózis, a hordozó pusztulása vagy a krónikus ragály nem valószínű Gray szerint; marad tehát a létszámában bekövetkező radikális visszaesés (klímaváltozás, új betegség stb. révén). A zöldek hite, mely szerint az ember ha nem is lehet sosem a Föld ura, de a bolygó erőforrásainak „bölcs gondnokává” válhat, csak a humanizmus egy újabb verziója. Gaia számára „az emberi élet nem bír több jelentéssel, mint egy iszapfenész élete”.⁸⁸⁴ Gray már az *Enlightenment's Wake* zárófejezetében is felhívja a figyelmet arra,

⁸⁸⁰ Uo. xiii. Mircea Eliade is abban ragadja meg a modern történelmi ember alapvető különbségét az archetipikus ismétlés világában élő archaikus emberhez képest, hogy lineáris időben és *természetellenes önállóságra törekvő akarattal* bír. Azonban valójában nem szabad, mert a történelem vagy önmagát teremti, vagy egy szűk elit formálja. Ez a személyes szabadság és a lineáris idő ára. A zseniális vallástörténész – szemben Gray radikális felfogásával – abban látja a kiutat, ha olyan szabadságfilozófiát alkotunk, melyből Isten létét nem zárjuk ki. A legmagasabb fokú teremtő szabadság ugyanis a hit, a kereszténység a „bűnbe esett”, vagyis az archetipikus ismétlés világát elhagyott és a történelem rémületében vergődő ember vallása, vö. Mircea Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2006, 225. o. skk.

⁸⁸¹ Gray 2003, 38. o.

⁸⁸² Uo. 4. o.

⁸⁸³ Uo. 7. o.

⁸⁸⁴ Uo. 33. o.

hogy mind a többi kultúra, mind a föld feletti hatalommániáról le kell mondanunk, mert nem csak az emberi kultúrák és más élőlények kontingensek és halandók, de maga a Föld is. Újabb könyvében azonban szempontot vált, és kijelenti, hogy ha az ember tovább háborgatja a Föld egyensúlyát, úgy szalma-kutyaként lesz félredobva és eltaposva.⁸⁸⁵

Az emberek régen nem tartották magukat különbözőnek az állatvilágtól: a vadászok tisztelték prédájukat, sőt, számos tradicionális kultúrában istenekként tisztelték őket. „Annak humanista tudata, hogy szakadék tátong köztünk és más állatok között, egy aberráció. Az az animista meggyőződés a normális, mely szerint a természet többi részéhez tartozunk”.⁸⁸⁶ A humanista alaphit kvintesszenciája az, hogy az igazság szabaddá tesz. Ennek alapítója Szókratész: a tudás és a jó élet együtt jár. Platón átvette, tőle a kereszténység, és e folyamat eredménye a modern humanizmus. Pedig Szókratész sosem gondolta, hogy az igazság az *emberiséget* teszi szabaddá; ez a kevesek privilégiuma.⁸⁸⁷ Ehhez társult az a keresztény tétel, miszerint a megváltás mindenkié. Gray szerint azonban nincs eleve elrendelt harmónia tudás és jóllét között. Szókratészt egyfajta ősi sámánnak tekinti, akit egy belső hang, egy *daimón* vezetett; az európai racionalizmus a misztikus tapasztalatban gyökerezik. Amiben a modern humanizmus különbözik tőle, hogy elvétette saját gyökereit és ambíciója hübrisz.

A személyiség kultusza ellen így ír:

„A személy olyanvalaki, aki abban hisz, hogy döntésein keresztül ő a szerzője saját életének. A legtöbb ember azonban sosem élt ezen a módon. ... Személynek lenni nem az emberség esszenciája, hanem csak – ahogy a szó története sugallja is – egyike maszkjainak. A személyek pusztán oly emberek, akik felvették azt a maszkot, amelyet az elmúlt pár generáció Európában az utókorra hagyott, s orcájuk elé helyezték.”⁸⁸⁸

Gray elveti a Platón-tól és Descartes-tól eredő racionalitás kultuszát is, mely szerint a végső valóság és igazság észleléséhez a legmagasabb tudatosság szükséges. Ám már a növények is képesek érzékelni a legfinomabb érintést, a legősibb baktériumok a fényt. Gray szerint a tudáshoz nem szükséges elme, még idegrendszer sem; a japán íjász és zongoraművész módosult tudatállapotban, üres elmével a leghatékonyabb. A drogok, koplalás és tánc mind-mind a tudatosság megkerüléséhez eszközök. „A tudatküszöb alatti érzékelés – az éber tuda-

⁸⁸⁵ Uo. 33-34. o. A kifejezés a *Tao Te King*ből származik: „Az ég és föld nem emberi: neki a dolgok, mint szalma-kutyák” (Weöres Sándor fordítása). Gray megjegyzi, „a Gaia-elmélet kritikusai azt mondják, azért utasítják el, mert tudománytalan. Valójában azért félik és gyűlölik, mert azt jelenti, hogy az ember sosem lehet más, mint szalma-kutya”.

⁸⁸⁶ Uo. 17. o. Mindazonáltal érdemes megjegyezni, hogy az a tétel, miszerint az ősi kultúrák tökéletes harmóniában éltek a természettel és nem pusztították ésszerűtlen módon, erősen vitatott.

⁸⁸⁷ Gray szerint nem is létezik olyan, hogy „emberiség”: jelenleg kb. 200 szuverén állam létezik, oszcillálván gyenge demokrácia és gyenge zsarnokság között.

⁸⁸⁸ Uo. 58-59. o.

tosság nélkül bekövetkező percepció – nem anomália, hanem a norma”.⁸⁸⁹ Az irracionalitás jóval nagyobb részt követel magának életünkől, mint azt szeretnénk beismerni; Gray Schopenhauert idézi, aki szerint az individualitás csupán illúzió, mert mind az univerzális Akarat megtestesülései vagyunk, a törekvő és szenvedő energiáé, mely a világon mindent mozgat. A legkevésbé sem vagyunk önmagunk szerzői vagy életünk választói; a legmélyebben megrázó eseményeknek még társ-írói sem. A legtöbb meghatározó élmény anélkül ér minket, hogy választanánk; az idő, hely, szüleink, anyanyelvünk pedig mind-mind a véletlen játéka. „A személyes autonómia a képzeletünk szülötte, nem az a mód, ahogyan élünk”.⁸⁹⁰ Az ember tudatos, szabad lénynek tekinti magát, holott csupán önmagát becsapó, különféle illúziók bűvöletében élő állat. Gépekre vagy vadállatokra sokkal inkább hasonlítunk. Ám mivel nem valósíthatjuk meg a vadállatok amorális self-nélküliségét (az erkölcs sem más, mint az állati természet öröksége, mely „zátonyra fut szükségleteink konfliktusában”), ahogy a gépek választás nélküli automatizmusát sem, a minta szerinte a taoista felfogás a jó életről: cél nélküli, a természetünknek és a körülményeknek megfelelő *spontán, szenvedélymentes* élet.

⁸⁸⁹ Uo. 63. o. Vö. pl. a környezet folyamatos, tudattalan szkennelése és alapvető élettani folyamataink fenntartása.

⁸⁹⁰ Uo. 110. o.

11. FEJEZET

AZ EMBERI TERMÉSZET HUMANISZTIKUS MEGKÖZELÍTÉSE

11.1 *Mi hát az ember?*

Jóllehet Gray érvei nem feltétlenül mind meggyőzőek, mégis, az ehhez hasonló érvek komoly filozófiai kihívást jelenthetnek az emberi autonómia és a humanista tradíciók számára. Meg kell ezért vizsgálnunk, hogy az autonómia valóban csupán illúzió, vagy mégis maradt remény egy szabad, tudatos és produktív életre? Szükségszerű-e, hogy az individualizmus önzés legyen, az értelem manipulatív intelligencia, a szabadság anómia, szabadsággal való visszaélés és elidegenedés, a haladás pedig uralomtechnika és erkölcsi hanyatlás? E kérdés az emberi természet mibenlétének néhány kutatójára irányítja figyelmünket. Dolgozatom végső konklúziója előtt Erich Fromm és Abraham Maslow néhány gondolatát érdemes mindenképp megvizsgálni.

Sigmund Freud érett elmélete két alapösztönt tételezett: az *életösztönt* (amely az élő szubsztanciát fenntartja, célja mind nagyobb egységekbe összefogni az organikusokat) és a *halálösztönt* (amely arra törekszik, hogy ezeket az egységeket megszüntesse és az őseredeti anorganikus állapotra redukálja).⁸⁹¹ Freud emberképe ily módon dualisztikus, ugyanakkor antiszociális:

„Az ember nem gyengéd, szeretetre méltó lény, aki csak akkor szánja rá magát arra, hogy védekezze, ha megtámadják, hanem ösztönös adottságaihoz az agresszív hajlam óriási részvételét is számításba veheti. Ennélfogva a felebarát számára nemcsak lehetséges segítőtárs és szexuális tárgy, hanem kísértés is, hogy agresszióját kielégítse rajta, hogy munkaerejét kárpótlás nélkül kihasználja, hogy beleegyezése nélkül szexuálisan igénybe vegye, hogy vagyona birtokába lépjen, hogy megalázza, fájdalmat okozzon neki, kínozza és megölje. Homo homini lupus. [Az ember az embernek farkasa.]”⁸⁹²

⁸⁹¹ Ld. ehhez Sigmund Freud: *A halálösztön és az életösztönök*, Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest, 1991. és Sigmund Freud: *Rossz közérzet a kultúrában*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1992. Előbbi műben (1920) fejtette ki először módosított elméletét; korábban a szexuális ösztönökkel az énes, avagy az önfenntartási, létfenntartási ösztönök álltak szemben, melyek egy része maga is libidinózus energia. A halálösztön filozófiai alapja a Fechner-féle állandósági elv, mely szerint minden élő folyamat a szervetlen világ stabilitásához való visszatérésre törekszik. Az élet ily módon a halálhoz vezető kerülőút; a szerves anyag stabil létéből kiüzetve arra törekszik, hogy visszatérjen a nyugalmi állapotba. E hipotézisből következően Freud szerint minden embernek tudattalan halálvágya van (e gondolat további alapja talán a test bomlásfolyamatai). Ugyanakkor ez a szexualitás mellett egy önálló agressziós ösztön elismerése is egyben, lévén az agresszió nem más, mint „a külvilág ellen fordított”, áttolt halálösztön (feltehetően az első világháború tapasztalatai befolyásolták Freudot elméletének ilyen irányú továbbfejlesztésében).

⁸⁹² Freud 1992, 60. o.

Freudnál azonban – Hobbes-szal ellentétben – nem egy abszolút szuverén lesz a megoldás az antiszociális egyének széttartó vágyaira, hanem az – olykor nagyon is ingatag – kultúra. Az egyik oldalon ott áll az egyén a maga agresszív és szexuális ösztöneivel, a másik oldalon pedig a társadalom, mely ezeket elfojtja, illetve átalakításra készíti (szublimáció és civilizálódás). Ha az elfojtás erősebb, mint a szublimációs készség, az egyén neurotikus lesz, ugyanakkor minél erősebb az elfojtás, annál erősebb a kultúra is (ld. viktoriánus korszak). A kulcs a mindenkori egyensúly az egyéni igények és a kulturális tömegigények között. Mint Fromm rámutat, ebben a rendszerben az egyén változatlan, mert vagy a társadalom gyakorol nagyobb nyomást az ember természetes ösztöneire (s így több szublimációra kényszeríti), vagy több kielégülést enged (s cserében a kultúrát áldozza fel).⁸⁹³

Erich Fromm szerint azonban ez az emberkép nem tartható. Saját megközelítése abból a gondolatból indul ki, hogy az egyén egy-egy lényegi aspektusára koncentrálnak emberi természet-koncepciók – politikai állat (Arisztotelész), ígérni tudó állat (Nietzsche), előrelátással és képzelőerővel megáldott termelő állat (Marx) stb. – épp a lényegét vetik el. Az emberi lényeg az *emberi létezésben eleve benne rejlő ellentmondásként* érdemes megragadni valamely szubsztancia vagy adott tulajdonság helyett. Az ember ugyanis egyfelől a „leggyámoltalanabb minden állat között”, mert az evolúció azon pontján jelent meg, ahol az ösztönös alkalmazkodási képesség elérte a minimumot, ezért *ösztönei hiányosak* a többi állathoz képest, önmagukban nem biztosítják a fennmaradását. Ugyanakkor kreatív, rendelkezik *öntudattal*, értelemmel és képzelőerővel: messze túllép érzékelése határain, nyelvet és eszközöket fejleszt ki. Nem élheti életét szimplán a fajára jellemző minták ismételtetésével; *neki magának* kell élni. Az egyetlen állat, amely képes unatkozni, és úgy érezni, hogy kiűzték a Paradicsomból.⁸⁹⁴ Tudatában van halandóságának, erőtlenségének, ugyanakkor idegen a világban, elkülönült, otthontalan, elesett, magányos és rémült. Egyszerre része (foglya) a természetnek, de – szemben az állatvilággal – képes fölé emelkedni. Egyszerre van kiszolgáltatva a természet kényszereinek és véletleneinek, miközben elszakadt tőle, és képes átalakítani a természet többi részét. Képes a fejlődésre és történelemre.⁸⁹⁵ Ugyanakkor mivel élete véletlen

⁸⁹³ Fromm 1993a, 20-21. o.

⁸⁹⁴ Fromm szerint a bibliai Paradicsom-mítosz tökéletesen jellemzi e helyzetet, amennyiben az ember története csakugyan az első szabad, parancsnak nem engedelmeskedő cselekedettel vette kezdetét.

⁸⁹⁵ Hasonló leírást kapunk az emberről, természetesen más hangsúlyokkal és értelmezési kerettel a Horkay Hörcher Ferenc által „mérsékelt konzervativizmusnak” nevezett politikai gondolkodásmódról *A mérsékelt konzervativizmus antropológiai alapjainak és cselekvélméletének vázlata* c. tanulmányának első felében, vö. Horkay 2008, 14. o. skk. Abban is egyetértés van a két szerző között, hogy az egyén egészséges és erkölcsi értelemben helyes személyiséggé válásához megfelelő (egészséges) társadalmi környezet szükséges, és hogy ahhoz, hogy valaki jó politikus legyen, a (szak)tudás önmagában kevés, szükséges hozzá a produktív karakterstruktúra (Fromm) illetve az, hogy arisztotelészi értelemben erényes ember legyen (Horkay). Továbbá

ponton indul és fejeződik be, minden lehetőségét képtelen megvalósítani (ez csak akkor volna lehetséges, ha élettartama megegyezne az emberiség össz-élettartamával), és érzi is „azt az ellentmondást, ami a között feszül, amit egy ember *véghez vihetne*, és amit ebből valóban megvalósít”.⁸⁹⁶

E feloldhatatlan kettősség és konfliktus rögzítése (az ember egyszerre test és lélek, állat és angyal) nem elegendő; a konfliktus megoldást követel. Az egyik válasz *regresszív*, archaikus: az elveszett egységet a természethez, az állati léthez vagy az ősök harci vadságához (hitleri Németország, sztálini Oroszország, lincselő csöcselék az amerikai Délen stb.) való vissztérés révén próbálhatja meg meglelni. A másik megoldás *progresszív*: az emberi erők, az emberben lakozó humanitás teljes kibontakozása révén megtalálni az új harmóniát. Fromm szerint minden humanista vallás közös magja ez. Csak két lehetőség áll az ember előtt: „vagy visszafejlődik, vagy halad előre”.⁸⁹⁷ A kulcs, hogy a progresszív beállítódás amennyire csak lehet, megszilárduljon.

Létfeltételeiből eredő szükségletei, melyeknek egyaránt lehetséges pozitív és negatív megvalósulása, a következők: *kötődési igény* (csak *produktív szereteten* alapuló formákban működik egészséges módon), *transzcendenciaigény* (az állati természetben való felülemelkedés: az ember egyszerű teremtmény helyett *alkotó, produktív személyiség* akar lenni), *meggyökerezettség* (az ember szerves része akar maradni a világnak, érezni akarja, hogy hozzá tartozik; gyerekkorban az anya a világhoz fűző gyökér, később a más férfiakkal és nőkkel való kapcsolatok, továbbá a család, állam, nemzet és egyház viszonyai számítanak), *identitásérzet* (igény arra, hogy *egyedi lény* lehessen; ám ha ezt saját kreatív erőfeszítésével nem tudja elérni, azonosulhat más személyekkel vagy valamely csoporttal, ez azonban

mindkettejükénél alapvető fogalom a *szeretet* (vö. Horkay 2008, 16. o. illetve Erich Fromm: *A szeretet művészete*, Háttér Kiadó, Budapest, 1993b).

⁸⁹⁶ Fromm 1998, 133-134. o., Fromm 2005, 41-51. o. és 83. o., Erich Fromm: *Utak egy egészséges társadalom felé*, Napvilág Kiadó, 2010, 29. o. skk. és Erich Fromm: *A rombolás anatómiája*, Háttér Kiadó, Budapest, 2001, 319. o. skk. Legalapvetőbb egzisztenciális kettőssége az élet és halál problémája, mellyel értelmé révén egész életében foglalkoznia kell. Történelmi kettőssége pedig abban áll, hogy az ember bármely lépcsőfokra jut is el fejlődése révén, mindig összezavarodik és új megoldásokat keres (mert nincs veleszületett „haladásösztöne”, „saját létezésének ellentmondásossága ösztönzi a megkezdett út folytatására”). Az ember tehát „anomália”, „a világegyetem szeszélye”, az egyetlen állat, amely előtt *a létezés maga* a probléma. Nem térhet vissza az ember előtti természeti állapot harmóniájához, s ha előrehalad is, nem tudhatja, hova fog megérkezni. Szabadsága elől folyvást menekül a tekintély, destrukció és konformitás mechanizmusai révén, pl. dilemmáját megkísérelheti feloldani úgy, hogy valamely külső ideológia eszközüvé teszi magát, aláveti magát egy vezérnek, fajnak vagy államnak. Az ezen út során kialakult történelmi ellentmondásoknak viszont a lényegéhez tartozik, hogy a fejlődés egy későbbi pontján mindig feloldhatók. (Ilyen volt pl. a rabszolgaság az antikvitásban, szembeállítva azzal az elvvel, hogy minden ember egyenlő és szabad, vagy jelenleg a materiális igények kielégítésére szolgáló parttalan technikai lehetőségek az egyik oldalon, a másikon pedig az, hogy csak békés célra használják fel őket).

⁸⁹⁷ Fromm 1998, 137. o.

valakivé válás helyett valakihez tartozás), és végül a *tájékozási keret igénye* (szüksége van a környező világról s ebben a maga helyéről egy egységes, strukturált képre).⁸⁹⁸

A következőkben két kísérletre térek ki röviden, melyek az ember tudatos és autonóm voltával kapcsolatban számos szkeptikus érv megfogalmazására adtak lehetőséget. Hogy az ember önképe mennyire nem számít abban, hogy adott helyzetben végül mit fog tenni, arra klasszikus példát szolgáltatnak a híres-hírhedt Milgram-kísérletek. Stanley Milgram eredeti áramütéses engedelmesség-kísérletéhez (1963) hivatalosan emlékezés-vizsgálatként toborzott jelentkezőket újsághirdetés révén. Mesterséges és előre megrendezett szituációban kellett tévesztés esetén a tanári szerepet kapott jelentkezőnek egyre nagyobb áramütéseket adnia a *szomszéd szobában* tartózkodó másik személynek, a „tanulónak”. A „tanuló” pedig természetesen tévesztett, lévén ő volt a kísérletvezető beépített embere. Egyre súlyosabb reakciókkal játszotta el a mind nagyobb áramütéseket (300 voltnál a falat rugdosta, a „Rendkívül súlyos áramütésnél” nem szólt többé), de a kísérletvezető – a tekintélyszemély: valójában a neki való engedelmességet vizsgálta a kísérlet – megpróbálta elérni, hogy semmiképp ne szakítsa meg („Kérem, folytassa!”, „A kísérlet miatt muszáj folytatnia!” és hasonló felszólítások révén). A tekintélynek való engedelmeskedést a legnagyobb áramütéssel mérték, melyet a kísérleti személy hajlandó volt adni. Egy előzetes felmérés szerint a többség úgy gondolta, 150 voltnál kiszállna, 4% adna csak 300 voltnál többet, és 1% menne el a végsőig. A tényleges eredmény szerint – jóllehet többen meg akarták szakítani menet közben – 65% elment a végsőig, és 300 voltig senki sem állt meg. A klasszikus értelmezés szerint a kísérlet az ún. „attribúciós hiba” jelenségét példázza: azt feltételezzük, hogy a külső viselkedés a belső tényezőket – a vágyakat, tulajdonságokat és a személyiséget – tükrözi, holott a szituációk befolyásoló ereje hatalmas.

A másik kísérlet Philip Zimbardo szintén elhíresült stanfordi börtönkísérlete (1972). Szintén újsághirdetés alapján büntetlen előéletű, érett, érzelmileg stabil, normális, intelligens középosztálybeli fehér egyetemista fiúkat kerestek. A feladat szerepjáték volt egy berendezett börtönben, börtönörökként vagy rabokként (sorsolással döntöttek). 2 hét helyett azonban 6 nap után le kellett állítani a kísérletet: az örök egy része brutális szadistává vált, a rabok egy része pedig szánalmas, rémült, behódoló figurává, énképében megingott robottá. (Zimbardo őszintén elismerte, hogy még ő is jobban azonosult a börtönigazgató szerepével, mint szeretne volna). Az első körös értelmezés szerint mindez azt igazolta, hogy maga a helyzet, a börtön

⁸⁹⁸ Fromm 2010, 33. o. skk.

intézménye patológikus annyira, hogy eltorzítja és elváltoztatja az egyébként normális egyének viselkedését.⁸⁹⁹ Arendt tézise a gonosz banalitásáról mindenképp eszünkbe juthat.

Természetesen rengeteg kritika – szakmai és etikai – érte mindkét kísérletet. Milgram meg is ismételte később, változtatva a különféle körülményeket. Ha a kísérletvezető elhagyta a szobát, vagy a tanuló egy szobába került a kísérleti személlyel, az engedelmeskedés mértéke jelentősen csökkent. Ha beépített további „tanárok” is jelen voltak, akik menet közben kiléptek a helyzetből, csak 10% folytatta. Ha pedig egy második, beépített kísérletvezető lázadt az egész kísérlet ellen, senki sem volt hajlandó folytatni. Ám „úgy tűnik, a résztvevők nem az engedelmeskedés és az autonómia között választottak, hanem az engedelmeskedés és a konformitás között, vagyis aközött, hogy engedelmeskedjenek-e a kísérletvezetőnek, vagy inkább igazodjanak a kialakuló engedelmségi normához”.⁹⁰⁰

Fromm számos elgondolkodtató megjegyzéséből azt emelném ki, hogy szerinte egyik sem tekinthető a hétköznapi racionális döntési helyzetek analógiájának. A Milgram-kísérletben a figyelemreméltó mozzanat számára a kegyetlen viselkedés *elleni* reakció hevessége (továbbá a bűntudat megjelenése, melyre nem sok figyelmet fordítottak), illetve mindössze annyit bizonyít szerinte, hogy „az élet iskolája” önérdékvényesítő és ezáltal mások rovására történő kegyetlen viselkedésre kondicionál. A börtönkísérletben pedig, ha „annak ellenére, hogy az egész kísérleti börtönt a degradálás és megalázás eszközeként hozták létre ..., az örök kétharmada nem folyamodott szadista eszközökhöz, az inkább azt bizonyítja, hogy az emberek *nem* változtathatók oly könnyen szadistává, pusztán azáltal, hogy az ilyen hajlamok kiélésére alkalmas körülmények közé helyezzük őket”.⁹⁰¹

Freuddal ellentétben Fromm nem gondolta, hogy az emberi természetben eleve inherens a pusztító-ösztön. Jó az, ami az életben maradást és az élet fejlődését szolgálja. A reaktív gyűlölet és védekező agresszió (pl. az ember saját vagy mások szabadságának veszélyeztettségére adott válasza) kiindulása az élet tisztelete, és kihuny, amint elmúlt a fenyegetettség; az életösztönnel nem ellentétes, hanem annak kísérőjelensége. A gyűlölet irracionális formája azonban „karakter-meghatározottságú”,⁹⁰² állandó lappangó gyűlöletet jelent, ellenséges beállítottságot, amely az előbbi formaként racionalizálódik, de az élet rombolását vagy meg-

⁸⁹⁹ Mindkét kísérlet leírása és értékelése megtalálható Fromm 2001, 82-109. o. illetve Atkinson & Hilgard 2005, 659-665. ill. 673-674. o., továbbá Philip Zimbardo: *The Lucifer Effect. How Good People Turn Evil*, Random House, 2007.

⁹⁰⁰ Atkinson & Hilgard 2005, 662. o.

⁹⁰¹ Fromm 2001, 97. o.

⁹⁰² A karakter Fromm felfogásában az állat ösztönkészletének egyfajta pótléka, azt a jellegzetes irányt mutatja meg, amely felé az illetőt energiája az élete során hajtja. Konzisztens és (az egyén számára mindenképp) „értelmes” cselekvést ad, valamint lehetővé teszi a társadalmi alkalmazkodást. Létezik individuális és társadalmi karakter, továbbá produktív és nem produktív karakertípus, vö. Fromm 2005, 54. o. skk.

nyomorítását célozza. A destruktivitás foka arányos az emberi lehetőségek kibontakozásának gátoltságával (blokádnak, mely gátolja az össz-termékív lehetőségeket). Vagyis a destruktivitás *a meg nem élt élet következménye, mely a rossz legkülönbébb megnyilvánulásainak forrása lesz.*⁹⁰³ A halálöszön szerinte másodlagos; csak akkor jelentkezik, ha az életerő vereséget szenvedett, elbukott. Az *emberi szívben* úgy fogalmaz, hogy a halálöszön „beteges jelenség, amely abban a mértékben növekszik és kerül fölénybe, amilyen mértékben Erósz képtelen a kibontakozásra. A halálöszön tehát a *pszichopatológia* része, és nem – mint Freud vélte – *normális biológiai jelenség*”.⁹⁰⁴

Fromm tézisei és humanista etikájának alapvetése igen meggyőzőek, ám kérdés, hogy alátámasztja-e idealista várakozását bármi a gyakorlatban? Ezt vizsgálom meg egy mára szintén klasszikusnak számító kutatássorozat és újabb eredmények fényében.

11.2 „Csodálatos lehetőségek, kifürkészhetetlen mélységek”

Abraham H. Maslow (1908-1970) jellemezte így az emberi természetet. Brooklynban született orosz zsidó bevándorlók, szeretetlen szülők legidősebb gyermekeként. A II. világháború idején lenyűgözték őt az Európából New Yorkba menekültek; már ekkor megfogalmazódott benne az a kérdés, hogy *mitől válnak egyes emberek különlegessé?* Be akarta bizonyítani, hogy az emberek többre is képesek, mint a gyűlölet, a háború és az előítéletesség. Kezdetben Harlow mellett dolgozott viselkedéskutatóként, a behaviorizmussal is kacérkodott, ám első gyermeke születésekor úgy vélte, aki már látott élő csecsemőt, az nem lehet többé behaviorista. A személyiség pozitív oldalát állította figyelembe fókuszába, és elsősorban azokkal kezdett foglalkozni, akik a legtöbbet hozzák ki az életükből. Elhatározta, hogy Freud után ő a pszichológia egészséges oldalát fogja megalkotni.⁹⁰⁵

Maslow elsősorban szükséglet-piramisáról híres, melyet minden pszichológus- és pedagógushallgató jól ismer az egyetemi képzésből. Azt azonban jóval kevesebben tudják,

⁹⁰³ Fromm 2005, 185. o.

⁹⁰⁴ Fromm 1998, 52-53. o. Fromm *Az emberi szívben* beszél a biofil-nekrofil, vagyis a termékív, kreatív, alkotó, életigenlő, illetve a hideg, erőhöz vonzódnó, a halál ígésében élő és pusztító karakterpárról, illetve a növekedési és pusztítási szindrómáról. Mint megjegyzi, a biofil típusú embernek (akiben a biofil tendencia van túlsúlyban) az ipari társadalom (avagy a tömegfogyasztás, közízlés, a bürokratikus-mechanikus szemlélet, a számszerűsítés, eldologiasítás, elidegenedés fogalmaival jellemezhető formáció) nem igazán kedvez.

⁹⁰⁵ Maslow pszichológiájáról jó összefoglaló Atkinson & Hilgard 2005, 507-510. o. Több írására is támaszkodom, ezek: Abraham Maslow: *Motivation and Personality*, Harper & Brothers, New York, 1954, *A lét pszichológiája felé*, Ursus Libris, 2003 és végül *Z-elmélet*, in: *Bevezetés a transzperszonális pszichológiába, Válogatás Abraham H. Maslow, Roberto Assagioli és Ken Wilber írásaiból*, Ursus Libris, 2006.

hogy a piramis nem csupán öt szintből áll, továbbá hogy Maslow témánk szempontjából más igen ígéretes kutatásokat is végzett. Szükséglet-hierarchiájának alapvető gondolata, hogy lényegében nincs olyan, hogy motivációs csend (már Hobbes is megfogalmazta a vágyak haláláig tartó szüntelen jelenlétét), továbbá a motívumok nem véletlenszerűen követik egymást, hanem mindig a biológiailag sürgetőbbé és erősebbé az elsőbbség. Magasabb motívumok léteznek (pl. matematika, zeneszerzés, otthonunk díszítése), ám nem azért nem jelennek meg egyetemlegesen minden embernél, mert származékosak vagy esetlegesek, hanem mert motivációs bázisunk lépcsőzetesen épül fel, vagyis csak ha legalább részben kielégítünk egy adott szinten levő szükségletet, válhat a felette levő szint a cselekvés jelentős motiválójává. Ugyanakkor a későbbiek során, ha egy alacsonyabb szinten szükséglet keletkezik, akkor az ismét elvonja figyelmünket a magasabb szintektől. A legalsó alapvető biológiai szükségletektől a komplexebb ösztönjellegű pszichológiai motivációkon át vezet az út a piramis csúcsáig, az önmegvalósítási szükségletekig.⁹⁰⁶ A piramis szintjei a következők alulról fölfelé: *fiziológiai szükségletek* (éhség, szomjúság stb.), *biztonság* (fizikai védettség, épség, veszélytől távol lenni), *szeretet és valahová tartozás* (gyengédség, elfogadás, bajtársiasság), *önbecsülés* (önértékelés: teljesítményt felmutatni, kompetensnek lenni, elnyerni mások elismerését és tiszteletét), *kognitív szükségletek* (megismerni, megérteni és felfedezni), *esztétikai szükségletek* (szimmetria, rend, szépség) és végül a már említett *önmegvalósítási szükséglet* (többek között az autonómia tartozik ide, és egy egész életen át tartó növekedés az egyéni képességeknek megfelelően). Az első négy ún. *hiányszükséglet* (D-motivációk a *deficit* szóból), melyek mintegy „üres lyukak az élő szervezetben”,⁹⁰⁷ tartós kielégületlenségük félelemmel és érdeklődéssel terhelt viselkedésre ösztönöz, követelményeket támaszt a külvilággal szemben; szorongásteli függőség, csalódás és az ellenségesség melegágya.⁹⁰⁸ Ám ha valakinek minden alapvető hiányszükséglete tartósan kielégült, megnyílik a kapu a „metamotiváció” felé, vagyis megjelenhet az önmegvalósítás szükséglete. Vannak továbbá *növekedési motívumok* is (B-motivációk, létezési motivációk a *being* szóból), melyek a „növekedés” és „önmegvalósítás” szükségletei (pl. minél többet tudunk a világról, annál többet szeretnénk

⁹⁰⁶ Az „ösztönjellegű” e nem biológiai szükségletek terén azt jelenti, hogy frusztrációjuk pszichopatogén hatású (pl. a szeretet megvonása kisgyermekkorban súlyos zavarokhoz vezet, akár halálhoz is). Ezzel szemben kielégítésük kivédi a betegséget és hatásuk eupszichogén (támogatja az egészséges karakter fejlődését), szemben a neurotikus szükségletekkel (egy neurotikus hatalmi törtető akkor is neurotikus marad, ha minden hatalmat megadunk neki). Szabad választási körülmények között vizsgálatokban e szükségletek kielégítése spontán preferenciaként mutatkozik (pl. kisgyermek előnyben részesíti a szeretettel, kedves karaktereket a ridegekkel szemben), és viszonylag egészséges embereken közvetlenül tanulmányozhatók, vö. Maslow 1954.

⁹⁰⁷ Maslow 2003, 88. o.

⁹⁰⁸ Uo. 101. o.

még tudni): függetlenebb, autonómabb és önirányítottabb viselkedéshez vezetnek, továbbá a környezetünk objektívebb, tisztább észleléséhez.

Minden gonosz, szégyenteljes cselekedetünk éppúgy regisztrálódik tudattalanunkban, mint jó, szép és becsületes tetteink; előbbi önmegvetéshez vezet, utóbbi önelfogadáshoz és önmagunk tiszteletéhez. Amikor valaki nem azt teszi az életével, amire képes lett volna, az Maslow szerint a „restség” bűne.⁹⁰⁹ Ugyanaz a motívum jelentkezhethet mindkét formában: például a szeretet mint hiányszükséglet a kielégítés eszközként tételezi a másik embert, míg ha az eredendő „szeretetéhség” egészséges módon kielégített, az illető nem sóvárog utána, és többet tud adni. A szeretet növekedési (létezési) szükségletként – a frommi ideálnak megfelelően – oly módon működik, hogy a függetlenség és autonómia megőrződik benne, ezáltal a Másik igazi megismerésével jár együtt. „Teremti” a partnert, amennyiben lehetővé teszi számára is a növekedést. Nélküle az ember teljes fejlődése talán nem is lehetséges.⁹¹⁰ Kései írásaiban Maslow a piramis szintjeihez hozzávette a *transzcendencia*-motívumot is, mely transzhumanisztikus célokban és spirituális tevékenységekben manifesztálódhat.

Az ember autonómiája ellen nagy kihívást jelentett a behaviorizmus, mely az embert szabadon kondicionálható géppé, S-R (inger-válasz) létezővé degradálja. Maslow szerint ez a kép tarthatatlanná válik az önmegvalósító emberek esetében; „az ő tetteik forrásai inkább belsőek, mint reaktívak ... az önmegvalósító kívánságai és tervei az elsődleges meghatározó tényezők, nem pedig a környezet feszültségei. Ezt neveztem én lelki szabadságnak”.⁹¹¹

Az önmegvalósító emberek tulajdonságai között Maslow a következőket találta: „hatékonyabb valóságészlelés és jobb kapcsolat a valósággal”, jó bizonytalanságtűrés, a környezettől való viszonylagos függetlenség, önelfogadás, spontaneitás, gyakoribb csúcselmények (ld. alább), humorérzék, kreativitás, nyitottság, nagyobb fokú érzéketlenség a kulturális szabályok iránt és akár nonkonformizmus, az emberiség jóllétével való törődés, filozófiai és etikai problémák iránti problémaközpontú érdeklődés, érzelmi reakciók gazdagsága, magánélet igénye, szilárd identitás, autonómia, egyediség, az egyedi képességek és tehetségek kibontása

⁹⁰⁹ Uo. 64. o.

⁹¹⁰ Uo. 109. o. skk.

⁹¹¹ Uo. 102. o. A behaviorista személyiségfelfogáshoz ld. pl. B. F. Skinner: *Beyond Freedom and Dignity*, Alfred A. Knopf, New York, 1971 (magyarul *Szabadon fogva* címmel jelent meg a Magyar könyvklubnál, 2004-ben). Azért is érdekes ez a mű, mert egy *behaviorista utópia*; az egész világ egy hatalmas „Skinner-bokszt”. Az alapelv, hogy mind környezetünk produktumai vagyunk, megfelelő környezeti ingerek révén bármire kondicionálhatók. Skinner szerint le kell számolni az „autonóm ember” mitologikus koncepciójával ahhoz, hogy a szociális intézményeket és az egész kultúrát behaviorista elvek által szervezhessük meg. A szabadság akarása valójában menekülés az averzív ingerek elől (ami hasonló a kontrollhoz; létezik azonban pozitív kontroll, a környezetet kell csak újrastrukturálni megfelelő módon). A méltóság pedig az érdem és csodálat fenntartását tűzi ki célul, ám a tudomány előrehaladásával az autonóm ember funkciói sorra elvesznek. Csak a kultúra megfelelő módon kondicionáló megszervezése bonthatja ki az ember további lehetőségeit.

és kamatoztatása, életszeretet, mély, szoros kapcsolat néhány emberrel, valódi intimitásra való képesség, demokratikus karakterszerkezet. Az önmegvalósítás útján előrehaladott személy élvezi mások társaságát, képes a mélyebb egybeolvadásra, de nincs másokra égető szüksége, nem fél az ismeretlentől, a tudományokban újtó. Ugyanakkor vannak hibái: „ostoba, energia-pazarló és meggondolatlan szokásai. Lehetnek unalmasak, makacsak és idegesítők.”⁹¹² Fontos mozzanat, hogy a hiányszükségletek vezérelte személy a többi embert eszközként tudja csak kezelni; „a másik ember teljesen érdekmentes, vágymentes, tárgyilagos és egészes észlelése csak akkor válik lehetővé, amikor semmit sem várunk tőle, amikor nincs szükségünk őrá *magára* mint eszközre”.⁹¹³ Az önmegvalósító ember nem azért szereti a másikat, mert az hízeleg vagy szeretetet ad, hanem mert szeretetre méltó. Nagyon fontos gondolat ez: mindezek fényében a kanti autonómia-követelmény megvalósítható, de valóban nem eleve meglévő adottságról van szó, hanem elérhető/elérendő képességről, állapotról, melyhez mind egy anyagi, mind egy pszichológiai minimumnak rendelkezésre kell állnia.⁹¹⁴

Maslow néhány példája az önmegvalósított, avagy „növekedés-orientált” emberekre Spinoza, Thomas Jefferson, Abraham Lincoln, Albert Einstein és Eleanor Rooseveltt, továbbá egyetemisták vizsgálata azt mutatta, hogy ők is a népesség legegészségesebb 1%-ához tartoznak. Nagyon érdekes a fenti, több írásából rekonstruált tulajdonságlista, mert nem nehéz ráismerni benne a milli ideál számos elemére. Erre még visszatérek.

Maslow pszichológiájának fontos fogalma az ún. *csúcserő*, mely a boldogság és kiteljesedés érzése, a tökély és cél *pillanatnyi, erőfeszítésmentes, nem énközpontú* állapota. A hétköznapi, hiány-szükségletek által strukturált D-megismeréssel szemben valódi lét-megismerés (Maslow merített az egzisztencialista filozófiából). Megjelenhet alkotótevékenység, természetben gyönyörködés, intim együttlét, esztétikai élmény vagy testmozgás során. A beszámolók és tapasztalatok szerint lényege egy olyan tudatállapot, melyben nincs ítélezés és nincs összevetés, hanem amit a teljesség, tökély, életerő, különlegesség és elégedettség

⁹¹² Maslow 1954, 228. o.

⁹¹³ Maslow 2003, 104. o.

⁹¹⁴ Maslow maga is jelezte, hogy mindezt további kutatásokkal kell alátámasztani és klinikailag igazolni, azonban ígéretes irány. Később az önmegvalósító embereket további csoportokra osztotta (Maslow 2006): vannak, akik a gyakorlati világban, az itt és mostban (a D-birodalomban) ténykednek, és nincsenek vagy alig vannak transzcendens élményeik (pl. Eleanor Roosevelt vagy Truman elnök), illetve azok, akiknek az életében fontos, sőt, központi helyet töltenek be (pl. Buber vagy Einstein). Léteznek továbbá olyanok is, akik az önmegvalósítás szintjét is meghaladják: jellemzőik a szakralitás, a minden egy élése, a B-birodalom tudatossága és a Létezés nyelve, holisztikus észlelés, szépségre fogékonyság, kreativitás, spontaneitás, kezdeményező-készség, a gonoszság és a mindenség elfogadása. Egyfajta kozmikus szomorúság is jellemző rájuk az emberek butasága, erőszakossága stb. miatt, hosszú távon azonban optimisták, és leginkább magukra tekinthetnek egyfajta eszközként. Mindazonáltal nem csak szentek vagy megvilágosodott bölcsek lehetnek; Maslow szerint a társadalom minden szintjén fellelhetők.

megtapasztalása, derű, kreativitás, valamint a *szépség, jóság és igazság* értékeinek átélése jellemez. A hasznossági vagy „túlélési érték” irrelevánssá válik. (A másik személy vonatkozásában nem eszközként észleljük, hanem *per se* módon, öncélként). Továbbá jelentkezik egyfajta teljes identitás élménye, autonómia és önmagában való elegendőség.⁹¹⁵ Veszélye viszont, hogy a cselekvés lehetetlenné, vagy legalábbis határozatlanná válik. Ugyanakkor az ilyen epizodikus élmények lehetnek terápiás hatásúak, illetve megváltoztathatják a személy önmagáról és világról alkotott nézetét; az ember ugyanis ilyenkor egy pillanatra önmegvalósítóvá válik, kiteljesedetté. Maslow párhuzamba is állította saját csúcserő-élmény-fogalmát a misztikus élményekkel, ami egy új kutatási irányt jelentett a vallási révület, meditációk, megvilágosodás-élmények stb. irányába. Részt vett a transzperszonális pszichológia elfogadtatásában és intézményesítésében is, de fáradozásai gyümölcseit már nem érthette meg.⁹¹⁶

Ami a mi szempontunkból fontos, hogy Maslow módszertanává a biológiából vett „növekedési csúcs statisztikáját” tette. A minta ezért a népesség legegészségesebb 1%-a, „felső szelete”, annak is a legjobb része: a legjobb példányok vizsgálata, mert *amit ők képesek megélni, megvalósítani, az az egész emberiség lehetősége* (a példa a sportteljesítmény: amíg valaki nem ér el újabb világcsúcst, az addigi csúcs a lehetőség határa).

A freudi halálösztön kapcsán úgy gondolta, hogy bár az ember képes rá, hogy önző, kéjsóvár, agresszív és gonosz legyen, alapvetően nem ilyen; a személyiség magva olyan, amit e kultúrában „jó”-nak nevezünk, vagy legalábbis semleges; „megelőzi a jót és a rosszat,

⁹¹⁵ A B-értékek teljes listája megtalálható Maslow 2003, 159. o.

⁹¹⁶ Neurotikus világunkban autonómiánk visszanyerésének érdekes módon egy útja lehet a mitológia és a módosult tudatállapotokban tett belső utazások is. Már R. T. Wallis rámutatott Plótinosz azon eredeti gondolatára, hogy az újplatonikus filozófus a metafizikai valóságokat a különféle tudatállapotokkal azonosította. Szemben Descartes-tal, aki a tudatot mentális tevékenységként írta le, Plótinosz ideálja még az ideális világ szemlélése volt, a misztikus egyesülés. Miközben folytatta a görög racionalista hagyományt, a görög gondolkodás kategóriáit a belső tapasztalat világára alkalmazta, vö. Wallis 2002, 20-21. o. A modern időkben Freud vetette fel azt a nagy karriert befutó gondolatot, hogy a vallások alapjául szolgáló mitológikus világnézet nagy része nem más, mint *külvilágba kivetített pszichológia*, vö. Freud 2006, 303. o. Jung – aki jóval nyitottabb volt a misztikum iránt – dolgozta ki híres, e gondolatokhoz kapcsolódó archetípus-tanát, és vizsgálta a vallási-misztikus szimbólumok, álmok, víziók kapcsolatát a mélypsziché saját struktúrájával és történéseivel, az ember individuációs folyamatának állomásaival és szakaszaival. A mítoszok és vallások szimbolikájának megértése saját mélypszichének teljesebb megértését vonja maga után és viszont. Nem mellékes a terápiás hatás sem. A mai eklektikus és zagyva New Age szemlélettel és indiai vagy más gurukhoz rohangálással szemben az volt az elve, hogy egy spirituális megújulásnak a saját kultúrkör örökségéből kell kiindulnia. A kereszténység szimbólumrendszerét mindig is alapvetőnek tartotta, még ha kritikusan viszonyult is hozzá. Stanislav Grof kezdetben LSD-kutatások, később holotrop tudatállapotok formájában kutatta a mélypsziché, a pszichés betegségek és a vallási-spirituális élmények összefüggéseit (vö. pl. Stanislav Grof: *A jövő pszichológiája – A pszichológia jövője*, Pili-Print Kiadó, 2008). Egyik fontos alapgondolata szerint „mindennapi tudatállapotunkban csupán kicsiny részével azonosítjuk magunkat annak, akik valójában vagyunk”, ezzel szemben holotrop állapotban (mely egy a „teljességre irányuló”, speciális módosult tudatállapot) *teljes önazonosságot* élünk meg (28. o.). Joseph Campbell, a kiváló mítosz- és valláskutató pedig pontosan a mai, gyökerét és mítoszait, vallását veszített nyugati ember gondolkodásába próbálja meg visszacsempészni a létezés mitikus oldalát, mely mítosz az emberi psziché kreatív terméke, melyben saját pszichológiai, kozmológiai, társadalmi és szellemi valóságát fejezi ki, képezi le (*Az ezerarcú hős* c. könyvét magyarul is olvashatjuk, Édesvíz Kiadó, Budapest, 2010).

vagyis korábbi azoknál”.⁹¹⁷ A neurózis hiánybetegség, ahogy a féktelen hatalomvágy, a kielégíthetetlen pénzsóvárgás vagy a kóros nárcizmus is.

Maslow szerint az egyén önmegvalósítása egyáltalán nem önző és a civilizációt veszélyeztető. Szükséges hozzá a tárgyilagosság új szemlélete, melynek lényege a *nem beavatkozó* objektivitás: pl. gyermekünket annyira szeretjük, hogy tiszteletben tartjuk autonómiáját és hagyjuk a saját igényei szerint növekedni. Éppígy a szelektív észlelés helyett (valami ehető-e vagy sem, hasznos-e, veszélyes-e vagy sem) *békén hagyó* észlelés kell, amely teljesebb.⁹¹⁸

Most pedig térjünk vissza másik fő témánkhoz, a politikai szabadsághoz. Maslow kimondta, hogy a magasabb szükségletek egyfajta *emberi jogok* kellene legyenek (mint a kalciumhoz vagy vitaminhoz jutás). Legérdekesebb gondolata *Eupsychia*, egy pszichológiai utópia, melyben mindenki egészséges.⁹¹⁹ Feltételezése szerint, ha 1000 egészséges család valahová kitelepülne és új életet kezdene, a gazdasági rendszer kérdéses, de az bizonyos, hogy nagymértékben anarchisztikus lenne, kultúrája kötetlen, szeretetteljes, a fiatalok számára több szabad választással, senki nem erőszakolná rá másra a vallását vagy egyéb meggyőződését, öltözködési szokásait stb., az emberek meghallgatnák egymást, odafigyelnének egymásra, frusztrációt ritkán alkalmaznának.

Saját, kevésbé ideális helyzetünkről pedig azt írta, hogy kutatások alapján az egyén sokkal egészségesebb lehet annál a társadalomnál, amelyben él. „Ezt mindeneelőtt az egészséges embernek az a képessége teszi lehetővé, hogy függetleníse magát környezetétől, ami azt jelenti, hogy inkább saját belső törvényei, mint a külső kényszerek korlátozzák az életét”.⁹²⁰ Pszichológiai szempontból az tekinthető autonómnak, aki viszonylag független a kultúrájától, akit mások helyeslése vagy helytelenítése nem befolyásol, hanem aki mindezek helyett „valódi önbecsülésre” törekszik. A belső szabadság Maslow szerint fontosabb, mint a külső (MacCarthy szenátor is veszélyesebb, mint Al Capone). Amire szükség van: a vélemények és érzések szabadságára, továbbá toleranciára.⁹²¹ E gondolataitól térek vissza Millhez.

⁹¹⁷ Maslow 2003, 289. o.

⁹¹⁸ E gondolattal analóg Fromm egy distinkciója. Marxnak a *gazdasági-filozófiai kéziratok* c. műve nyomán, megismerkedvén a keleti filozófiával Fromm arra a következtetésre jutott, hogy a keleti és nyugati ember különbsége leginkább abban a módban ragadható meg, ahogyan a világhoz viszonyul (bár sajnos keleten sem nagyon igaz már e tézis, inkább a nyugati ember idealizációja érhető tetten benne). A kétféle létmód a „to have” és „to be” alapállása, vö. Erich Fromm: *Birtokolni vagy létezni?* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.

⁹¹⁹ Az ötlet legkorábbi felvetését ld. Maslow 1954, 350. o.

⁹²⁰ Uo. 351. o.

⁹²¹ Uo.

BEFEJEZÉS

Megvizsgáltuk az autonómia számos formáját, történetileg kikristályosodott jelentését és kezelésmódjait. Megvizsgáltuk továbbá különféle dimenzióit, mint fátummal szembeállított autonómia, Istennel szembeni autonómia, saját szenvedélyeinkkel szembeni autonómia, erkölcsi autonómia, politikai autonómia, eredendő pszichológiai autonómiánk. A kapcsolat erős e dimenziók között: közös mag a belülről és nem kívülről vezéreltség, valamifajta autenticitás, a külső körülményekkel szembeni *belső szabadság*, továbbá az, hogy akár metafizikai, akár teológiai, akár az érték- és életformaválasztás értelmében, akár az elme viszonyaként értjük autonómiánkat, mindenképp benne rejlik különböző mértékben és jelentőséggel a *sorsválasztás* mozzanata. Pszichológiai autonómiánk pedig – különösen a humanisztikus pszichológia eredményei alapján – megköveteli azt a szabad teret, méltó bánásmódot és minimális anyagi feltételt, amely az egészséges önbecsülés, önkép, valóságészlelés és kompetencia, hatni tudás kialakításához, vagyis az egészséges személyiség kibomlásához szükséges. Reményeim szerint sikerült azt is megmutatnom, hogy a pusztán szabadságnál komplexebb, mélyebb fogalomról van szó. Disszertációm azzal zárom, hogy a szabadság és autonómia igazi értékét nem funkcionális szerepük vagy valamely elvont jog eszméjének alkalmazása adja, hanem a személy *önértéke*. Ha Freud-nak van igaza, akkor a személyiség pszichodinamikus rendszere nem több, mint veleszületett hajtóerőinek és a kisgyermekkor esetlegességeinek kölcsönhatása (hogy valaki jó ember vagy autonóm személy, inkább szerencse dolga, jóllehet dolgozhatunk a problémán). A behavioristák felfogásában viszont nem vagyunk többek valamiféle egyéni kondicionálástörténet egyedi termékénél. Azonban a haláltáborot megjárt híres pszichológus, Viktor Frankl figyelmeztet minket arra, hogy nem vagyunk teljesen függők és eleve elrendelten meghatározottak, vagyis mi magunk döntjük el, hogy megadjuk-e magunkat a körülményeknek vagy épp szembeszállunk velük, mert szabadságunkban áll bármely pillanatban megváltozni, mássá válni. Egyedül a személyiség ezen *önrendelkező legbensőbb magjáért* éri meg szerinte pszichológusként tevékenykedni, mely még egy pszichózis során is megtartja érintetlenül szabadságát és méltóságát (egyébként a lélek gyógyítása nem volna több, mint egy elromlott gép szerelő általi megjavítása).⁹²² E mag ugyanaz, amely a keresztény filozófiában jó és rossz, élet és halál között választ, vagy amely Rawls-nál képes saját vágyai, céljai, jóról alkotott felfogása és egész karakterstruktúrája fölé emelkedni, és elbírálni magát azt a kultúrát is, amelybe beleszületett. Ha

⁹²² Vö. Viktor E. Frankl: *A logoterápia dióhéjban*, in: Uő: *...mégis mondj Igent az Életre!* Pszichoteam Mentálhigiénés Módszertani Központ, Budapest, 1988, 145-146. o.

hiszünk az ember szabadságában és méltóságában, akkor Kanttal szólva *mindeniütt* tisztelet illeti az ember (mint ember) autonómiáját. Az individuumok joga, vagy legalábbis jogos elvárása lenne, hogy személyként kezeljék őket, mint saját testük tulajdonosát, mint döntéseikért felelős lényeket, mint döntések hozóit. A kultúra indoktrináló hatását és főleg a korai szocializáció általi formálódást, a társas befolyásolás mechanizmusait vagy a társas szükségletből eredő alapvető konformitás-igényt sosem vetkőzhetjük le teljesen; a radikális autonómia-fogalom épp ezért lehetetlen követelmény. Erkölcsi nézeteinket kezdetben éppúgy a társadalmi környezetből vesszük, mint ahogy nyelvünknek sem vagyunk szerzői. Ugyanakkor egy bizonyos érettség és tudatosság birtokában minden további nélkül alakíthatunk rajtuk; az erkölcs, az életmód és a hitrendszer nem zárt adottság, hanem nyitott lehetőség.

Az autonómia fontos aspektusa, hogy az ember sokkal sebezhetőbb, esendőbb és másokra szorulóbb annál, mint azt az individualista tradíció önmagában elégséges, pontszerű szubjektumról alkotott eszménye feltételezi. Joel Anderson és Axel Honneth – összhangban a komunitáriusok és Hegel gondolataival – rámutatnak az autonómia interszubjektív feltételeire és társadalmi beágyazottságára. Az egyén autonómiájához elengedhetetlen az is, hogy az életét értékesnek tartsa. Az autonómia elismeréelméletének, avagy „társadalmi vagy kapcsolati leírásainak legfőbb belátása, hogy a teljes autonómia – a valódi és hatékony képesség arra vonatkozóan, hogy valaki kifejllessze és kövesse saját élni érdemes életre vonatkozó koncepcióját – csak társadalmilag támogató feltételek közepette lehetséges”.⁹²³ Ez pedig pozitív, speciális szocio-ökonómiai jogokat feltételez, továbbá kölcsönös elismerésen alapuló kommunikációt, természetes kapcsolati kötődéseket (szeretet, barátság, szolidaritás) és olyan társadalmi gyakorlatokat és intézményeket, melyek az emberi méltóságot tiszteletben tartják, nem bélyegeznek meg és nem is megalázók. E szempontból veszélyeztetett területként gondolhatunk például a közmunkára és más hasonló intézményekre és társadalmi gyakorlatokra. A megfelelő oktatás és az alapvető szükségletek, mint egy saját otthon, étel, munkalehetőség, kisebbségi kultúrában való részvétel lehetősége stb. alapvetők. Mindezek talaján önbizalom, önérzet és önbecsülés jöhet létre; ez pedig elengedhetetlen a valódi autonómiához.

Dolgozatom végén azt igyekeztem megmutatni, hogy az autonómia értéke mellett elkötelezett politikai filozófiák komoly háttértámogatást nyernek az elmúlt évtizedek humanisztikus pszichológiai kutatásaiból és személyiségelméleteiből. Maslow pszichológiai eredményei természetesen azóta is kutatott területek, ám nagyon fontos, hogy a Kant által

⁹²³ Joel Anderson and Axel Honneth: *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, in: John Christman & Joel Anderson: *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New essays*. Cambridge University Press, 2005, 127–149, 130. o.

megfogalmazott ideálok és erkölcsi követelmények egy kontextusba helyezett változata (amilyen pl. Guyer értelmezése), Mill szabadság-felfogása, Rawlsnak a kritikákban megjelenő vádagnál árnyaltabb személyiségképe és Maslow vizsgálódásai egyesíthetők egy nagyon vonzó liberális személyiségelméletben és társadalomképben. Úgy tűnik, hogy Mill ideálja, a kreatív, autonóm, a szokásokat kritikai reflexió tárgyává tevő, újító, életformákat próbálgató, nyitott szellemiségű, saját egyedi természetét mind jobban kibontó és magasabb élvezeteket kereső autonóm személy nagy mértékben megfelel a humanisztikus pszichológia önaktualizált, önmegvalósító és klinikailag megfigyelt jellegzetességekkel meghatározható emberképének.⁹²⁴ Ha pedig klinikailag igazolható, hogy egy ilyen személyiség pszichológiai értelemben egészségesebb, mint egy nem autonóm (mert súlyos hiányszükségletekkel rendelkező vagy saját képességeinek kibontásában „restnek” mutakozó) személy, akkor a liberális elmélet sokkal védhetőbbé és plauzibilisebbé válik.

Ugyanakkor nem szabad elfeledkeznünk a családi szocializáció rendkívül fontos szerepéről és a társadalmi értékek, a kultúra szerepéről, ahogy Tocqueville gondolatairól sem. Épp ezért egy megfelelő liberális elmélet nem lehet szélsőségesen individualista vagy atomisztikus, ahogy egy teljességgel semleges állam sem szolgálja a liberalizmus eredeti célkitűzéseit. E vonatkozásban Raz fontos meglátása volt, hogy az autonóm választás csak akkor jelent valamit, ha a tradíciók, szerepek, kulturális és társadalmi formák, melyek közül választhatunk, élő gyakorlatok és értéket képviselnek. Meg kell őrizni az egyensúlyt egy autonóm választást és negatív szabadságot védelmező individualista, és egy túlzott erkölcsi elvárásokat támaztó vagy egyes nézeteket a polgáira erőltető paternalisztikus állam között. Ha a milli elméletben a nevelésre és a „hasznos” szokások pozitív szerepére, továbbá az emberi kiválóságok gyakorlására vonatkozó szöveghelyeire nagyobb hangsúlyt helyezünk, és nem csak a Szabadság Princípiumának és sok esetben félrevezető utilitarista terminológiájának szentelünk figyelmet, az értékek és társadalomszervezés szintjén egy mérsékelt perfektionista és megkockáztatom, mérsékelt konzervatív, a szabadságok szintjén viszont az egyéniség szabadságát és egyediségét maximálisan tiszteletben tartó liberális társadalomkép kellemes ötvözetét kapjuk. Mert – ahogy Erich Fromm figyelmeztet is minket – „Nem felejthetjük el, hogy a szabadság nemcsak mennyiség, hanem minőség kérdése is”.⁹²⁵

⁹²⁴ E jellegzetességek egy lehetséges listáját ld. pl. Maslow 2003, 92. o.

⁹²⁵ Fromm 1993a, 94. o.

BIBLIOGRÁFIA

- Abaelardus: *Etika*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1989.
- Alexandrosz, Aphrodisziászi: *Az uralkodókhöz a sorsról*. In: Bugár & Lautner (szerk.) 2006, 147–234.
- Antos Zsolt: *Szabadság és individuális autonómia*. In: *Elpis – Filozófiai folyóirat*, II./1 (2008), 7–37.
- Arendt, Hannah & Karl Jaspers: *Correspondence (1926-1969)*. Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- Arendt, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Osiris, 2000.
- Arendt, Hannah: *Mi a politika?* In: Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Gond-Palatinus, Budapest, 2002.
- Arisztotelész: *Metafizika*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992.
- Arisztotelész: *Herméneutika*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- Arisztotelész: *Politika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1994.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Európa Kiadó, Budapest, 1997.
- Arisztotelész: *A természet*. L'Harmattan, Budapest, 2010.
- Atkinson & Hilgard: *Pszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 2005.
- Bagdy Emőke: *Családi szocializáció és személyiségzavarok*. Nemzeti tankönyvkiadó, 1977.
- Bánki Dezső: *Félreértelmezések elkerülése végett*. In: Ludassy Mária (szerk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron Kiadó, Budapest, 2007, 27–51.
- Barrow, John D.: *A művészi világegyetem*. Kulturtrade, Budapest, 1998.
- Bayer József: *A politikai gondolkodás története*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Bentham, Jeremy: *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe*. In: Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. sz.-ban*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977.
- Berlin, Isaiah: *A szabadság két fogalma*. In: Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Európa Könyvkiadó, 1990a.
- Berlin, Isaiah: *John Stuart Mill és az élet céljai*. In: Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Európa Könyvkiadó, 1990b.
- Berne, Eric: *Emberi játszmák*. Háttér Kiadó, Budapest, 1984.
- Boëthius: *A filozófia vigasztalása*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1979.
- Borbély Gábor: *Civakodó angyalok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2008.

- Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007.
- Brender, Natalie & Krasnoff, Larry (ed.): *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honoring J. B. Schneewind*. Cambridge University Press, 2004.
- Brown, Peter: *Szent Ágoston élete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Buckle, Stephen: *Natural Law and the Theory of Property – Grotius to Hume*. Clarendon Press, Oxford, 1991.
- Bugár M. István & Lautner Péter (szerk.): *Sors és szabadság*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006.
- Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1990.
- Campbell, Joseph: *Az ezerarcú hős*. Édesvíz Kiadó, Budapest, 2010.
- Canning, Joseph: *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- Cassirer, Ernst: *Kant élete és műve*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Cassirer, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2007.
- Cassirer, Ernst: *Rousseau, Kant, Goethe*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2008.
- Chadwick, Henry: *A korai egyház*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Chadwick, Henry: *Augustine of Hippo – A life*. Oxford University Press, 2009.
- Christman, John & Anderson, Joel: *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New essays*. Cambridge University Press, 2005.
- Cicero: *A végzettről*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- Cicero: *Az állam*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2005.
- Comer, Ronald J.: *A lélek betegségei*. Osiris Kiadó, 2000.
- Constant, Benjamin: *A hódító szellem*. In: Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, 1997a.
- Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése*. In: Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, 1997b.
- Cooper, John M.: *Plato's Theory of Human Motivation*. In: Gail Fine (ed.): *Plato 2*. Oxford University Press, 2000, 668–688.
- Cooper, John M.: *Stoic Autonomy*. In: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller & Jeffrey Paul (ed.): *Autonomy*. Cambridge University Press, 2003, 1–30.
- Cowling, Maurice: *Mill and liberalism*. Cambridge University Press, 1990.
- Cusanus, Nikolaus: *A tudós tudatlanság*. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999.

- Cziszter Kálmán: *Vesztésre áll-e a tengeri csata? Arisztotelész: Hermeneutika, 9. fejezet – rekonstrukció.* In: *Magyar Filozófiai szemle* 44, 1997, 25–43.
- Dahrendorf, Ralf: *Egy új rend nyomában.* Napvilág Kiadó, Budapest, 2004.
- Dawkins, Richard: *Isteni téveszme.* Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2007.
- Dihle, Albrecht: *The Theory of Will in Classical Antiquity.* Berkeley-Los Angeles, 1982.
- Dio, Chrysostom: *On Freedom.* In: Dio Chrysostom V, *Discourses 61-80.*, Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1951, 313–329.
- Donner, Wendy: *Mill's utilitarianism.* In: John Skorupski (ed.): *The Cambridge Companion to Mill.* Cambridge University Press, 1998, 255–292.
- Dunn, John: *The Political Thought of John Locke.* Cambridge University Press, 1969.
- Dunn, John: *Locke.* Atlantisz, 1992.
- Duquesne, Jacques: *Mária.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2007.
- Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy.* Cambridge University Press, 1988.
- Eliade, Mircea: *A samanizmus.* Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2006.
- Epiktétosz: *Epiktétos Kézikönyvecskéje, vagyis a stoikus bölcs breviáriuma.* Móra Kiadó, Budapest, 1991.
- Erasmus, Rotterdami: *A szabad döntésről.* Jel Könyvkiadó, Budapest, 2005.
- Erdélyi Ágnes: *Vallás és erkölcs kapcsolata a „Vallásszociológia”-ban.* In: *Holmi*, 19 (2007) 911–930.
- Feinberg, Joel: *Társadalomfilozófia.* Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Filmer, Sir Robert: *Patriarcha és egyéb írások.* Polis, Kolozsvár, 2003.
- Flavius, Josephus: *A zsidó háború.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1963.
- Flavius, Josephus: *A zsidók története.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.
- Frankfurt, Harry G.: *Freedom of the Will and the Concept of a Person.* In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1. 1971.
- Frankl, Viktor E.: *A logoterápia dióhéjban.* In: Uő: *...mégis mondj Igent az Életre!* Pszichoteam Mentálhigiénés Módszertani Központ, Budapest, 1988, 145-146. o.
- Freud, Sigmund: *A halálösztön és az életösztönök.* Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest, 1991.
- Freud, Sigmund: *Rossz közérzet a kultúrában.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1992.

- Freud, Sigmund: *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Gabo Kiadó, 2006.
- Freud, Sigmund: *Álomfejtés*. Helikon, 1985.
- Friedenthal, Richard: *Luther élete és kora*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.
- Fromm, Erich: *Menekülés a szabadság elől*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993a.
- Fromm, Erich: *A szeretet művészete*. Háttér Kiadó, Budapest, 1993b.
- Fromm, Erich: *Birtokolni vagy létezni?* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.
- Fromm, Erich: *Az emberi szív*. Háttér Kiadó, Budapest, 1998.
- Fromm, Erich: *A rombolás anatómiája*. Háttér Kiadó, Budapest, 2001.
- Fromm, Erich: *Az önmagáért való ember*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2005.
- Fromm, Erich: *Utak egy egészséges társadalom felé*. Napvilág Kiadó, 2010.
- Fröhlich Ida: *A Qumrani szövegek magyarul*, 2. jav. és bőv. kiad., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Szent István Társulat, Piliscsaba –Budapest, 2000.
- Gauthier, David P.: *The Logic of Leviathan*. Oxford University Press, 1969.
- Geréby György: *A „semmitől teremtés” a skolasztikában*. In: Fehér Márta (szerk.): *A teremtés – Filozófiatörténeti tanulmányok*. Áron Kiadó, Budapest, 1996.
- Gilson, Étienne: *A középkori filozófia szelleme*. Paulus Hungarus – Kairosz, 2000.
- Gough, J. W.: *The Social Contract*. Clarendon Press, Oxford, 1963.
- Grant, Edward: *God & Reason in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 2001.
- Gray, John: *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge, 1997.
- Gray, John: *Liberalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996a.
- Gray, John: *Mill on Liberty: A Defence*. Routledge, London, 1996b.
- Gray, John: *Isaiah Berlin*. Princeton University Press, New Jersey, 1996c.
- Gray, John: *Two Faces of Liberalism*. The New Press, New York, 2000.
- Gray, John: *Straw Dogs: Thoughts on Humans and other Animals*. Granta Books, London, 2003.
- Grotius, Hugo: *A háború és béke jogáról* I-II. Pallas Stúdió – Attraktor Kft. Budapest, 1999.
- Guyer, Paul: *Kant on the Theory and Practice of Autonomy*. In: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller & Jeffrey Paul (ed.): *Autonomy*. Cambridge University Press, 2003, 70–98.

- Guyer, Paul (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, 2006.
- Hampton, Jean: *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press, 1986.
- Habermas, Jürgen: *The Future of Human Nature*. Polity Press, 2006.
- Hampton, Jean: *Political Philosophy*. Westview Press, 1997.
- Hankinson, R. J.: *Determinism and indeterminism*. In: Keimpre Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield (ed.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 1999, 513–541.
- Hare, Rober D.: *Kímélet nélkül. A köztünk élő pszichopaták sokkoló világa*. Háttér Kiadó, Budapest, 2004.
- Haworth, Lawrence: *Autonomy. An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*. Yale University Press, New Haven and London, 1986.
- Hayek, F. A.: *The Constitution of Liberty*. Routledge, 2006.
- Hegel, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961.
- Hegel, G. W. F.: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- Hegel, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.
- Heidl György: *Szent Ágoston megtérése*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2001.
- Hennis, Wilhelm: *Max Weber's Central Question*. Treshold Press, 2000.
- Herder, J. G.: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978.
- Heussi, Karl: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Osiris Kiadó – Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000.
- Hésziodosz: *Munkák és napok*. In: Hésziodosz: *Istenek születése – Munkák és napok*. Magyar Helikon, 1974.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Magyar Helikon, 1970.
- Hobbes, Thomas: *A filozófia elemei I., De corpore, I. rész, részlet*. In: Boros Gábor (szerk.): *Az ész aranykora*. Z-Press Kiadó Kft, Miskolc, 1997.
- Holbach, Paul Henry Thiry: *A természet rendszere*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954.
- Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997.
- Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösséglvű politikai filozófiák*. Századvég, Budapest, 2002.

- Horkay Hörcher Ferenc: *Társiasság (socialitas) és hasznosság (utilitas) a „modern” természetjogban*. In: Horkay Hörcher Ferenc: *A gentleman születése és hanyatlása*, Helikon Kiadó, 2006.
- Horkay Hörcher Ferenc: *Konzervativizmus, természetjog, rendszerváltás*. L'Harmattan Kiadó, 2008.
- Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976.
- Hume, David: *Összes esszéi I-II*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1992-1994.
- Hume, David: *Tanulmány az emberi értelemről*. Nippon Kiadó, Budapest, 1995.
- Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Inwood, Brad & Donini, Pierluigi: *Stoic Ethics*. In: Keimpre Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield (ed.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, 675–738.
- Jedin, Hubert: *A zsinatok története*. Ecclesia, Budapest, 1998.
- Jung, C. G.: *Válasz Jób könyvére*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992.
- Jung, C. G.: *Aión*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993.
- Jusztinosz: I. *apológia*. In: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók 8*. Szent István Társulat, Budapest, 1984a.
- Jusztinosz: II. *apológia*. In: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók 8*. Szent István Társulat, Budapest, 1984b.
- Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*. In: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók 8*. Szent István Társulat, Budapest, 1984c.
- Kahn, Charles H.: *Discovering the Will: from Aristotle to Augustine*. In: John M. Dillon – A. A. Long (ed.): *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. University of California Press, 1988, 234–259.
- Kálvin János: *Az eleve elrendelésről*. Európa könyvkiadó, Budapest, 1986.
- Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. Református Egyház Zsinati Iroda, Budapest, 1995 (az 1909-es kiadás reprintje).
- Kant, Immanuel: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. In: Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, 1974a.
- Kant, Immanuel: *Az emberi történelem feltehető kezdete*. In: Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, 1974b.
- Kant, Immanuel: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* In: Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó, 1974c.
- Kant, Immanuel: *Az örök béke*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985.

- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. In: Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991.
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998.
- Kavka, Gregory: *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press, 1986.
- Kelemen János: *Az ész képe és tette*. Atlantisz Kiadó, 2000.
- Kekes, John: *A liberalizmus ellen*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- Kekes, John: *A Gonoszság gyökerei*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007.
- Kendall, Willmoore: *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*. The University of Illinois Press, Urbana, 1941.
- Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978.
- Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, 1993.
- Kirk, Raven & Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002.
- Kneale, William & Martha: *A logika fejlődése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1987.
- Kukathas, Chandran & Pettit, Philip: *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Polity Press, 1992.
- Küng, Hans: *A katolikus egyház rövid története*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.
- Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, Oxford, 1995.
- La Matrie, Julien Offray De: *Filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.
- Lactantius: *Isten haragja*. In: Lactantius: *Az isteni gondviselésről*. Helikon Kiadó, Budapest, 1985a.
- Lactantius: *Isten műve*. In: Lactantius: *Az isteni gondviselésről*. Helikon Kiadó, Budapest, 1985b.
- Lafont, Ghislain: *A katolikus egyház teológiatörténete*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Válogatott filozófiai írásai*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.
- Lindley, Richard: *Autonomy*. Macmillan, 1986.
- Lipót, Szondi: *Káin, a törvénszegő. Mózes, a törvényalkotó*. Gondolat, Budapest, 1987.
- Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986.
- Locke, John: *A vallási türelemről*. Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 2003a.

- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003b.
- Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
- Ludassy Mária: *Kényszer és szabadság*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1991.
- Ludassy Mária: „Előbb szabály, aztán morál”. In: „Sem vele, sem nélküle”, T-Twins Kiadó, Lukács-Archívum, 1996.
- Ludassy Mária: *Hobbes: Leviatán – természetünk mesterséges szörnyszülöttje*. In: Ludassy Mária: *Elhiszem, mert ésszerű*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Ludassy Mária: *Recta ratio vagy modus vivendi?* In: Ludassy Mária (szerk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron Kiadó, Budapest, 2007, 145–154.
- Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, 2006.
- Machiavelli, Niccolò: *A fejedelem*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1996.
- Macpherson, C. B.: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press, 1962.
- Manent, Pierre: *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994.
- Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok – Magántulajdon és kommunizmus*. In: Karl Marx & Fridrich Engels Művei. Kossuth Kiadó, Budapest, 1981, 42, 104–116.
- Maslow, Abraham: *Motivation and Personality*. Harper and Brothers, New York, 1954.
- Maslow, Abraham: *A lét pszichológiája felé*. Ursus Libris, 2003.
- Maslow, Abraham: *Z-elmélet*. In: *Bevezetés a transzperszonális pszichológiába. Válogatás Abraham H. Maslow, Roberto Assagioli és Ken Wilber írásaiból*. Ursus Libris, 2006.
- May, Thomas: *Autonomy, Authority and moral Responsibility*. Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Mester Béla: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2010.
- Mill, John Stuart: *Considerations on Representative Government*. In: J. M. Robson (ed.): *Collected Works of John Stuart Mill, Vol. 19: Essays on Politics and Society*. University of Toronto Press, Toronto, 1977.
- Mill, John Stuart: *A szabadságról*. In: John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*. Magyar Helikon, 1980a.
- Mill, John Stuart: *Haszonelvűség*. In: John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*. Magyar Helikon, 1980b.
- Milton, John: *Válogatott költői művei*. Európa Könyvkiadó, 1978.
- Montaigne, Michel de: *Esszék I-III*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002.

- Moore, George Edward: *Principia Ethica*. Cambridge University Press, 1971.
- Murray, Alexander: *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford, 1978.
- Niesel, Wilhelm: *Kálvin teológiája*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány*. Holnap Kiadó, Budapest, 1997.
- Nietzsche, Friedrich: *Így szólott Zarathustra*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004, javított kiadás.
- Oakeshott, Michael: *Bevezetés a Leviatánba*. In: Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2001.
- Oberman, Heiko Augustinus: *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Harvard University Press, 1963.
- Órigenész: *A princípiumokról I-II*. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003.
- Oshana, Marina: *How much should we value autonomy?* In: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller & Jeffrey Paul (ed.): *Autonomy*, Cambridge University Press, 2003, 127–155.
- Pagels, Elaine & King, Karen L.: *Reading Judas*. Penguin Books, 2007.
- Parkin, Charles: *The Moral Basis of Burke's Political Thought*. Cambridge University Press, 1956.
- Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1996.
- Pesthy Monika: *A csábítás teológiája*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005.
- Pinckaers, Servais: *A keresztény erkölcssteológia forrásai*. Paulus Hungarus – Kairosz, 2001.
- Platón: *Állam*. In: *Platón összes művei II.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984a.
- Platón: *Kritón*. In: *Platón összes művei I.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984b.
- Platón: *Phaidón*. In: *Platón összes művei I.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984c.
- Platón: *Phaidrosz*. In: *Platón: A lakoma – Phaidrosz*. Ikon, Budapest, 1994
- Platón: *Theaitétosz*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2001.
- Pogonyi Szabolcs: *A hegelianus Rawls*. In: *Világosság* 2008/3-4, 129–136.
- Polin, Raymond: *John Locke's conception of freedom*. In: John W. Yolton(ed.): *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge University Press, 1969.
- Quinton, Anthony: *Utilitarian Ethics*. Duckworth & Co. Ltd., Trowbridge, 1989.
- Quinton, Anthony: *A tökéletlenség politikája*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995.
- Ranschburg Jenő: *Szeretet, erkölcs, autonómia*. Gondolat, Budapest, 1984.

- Rawls, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.
- Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- Rawls, John: *A méltányosságként felfogott igazságosság*. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 174–188.
- Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford University Press, New York, 1986.
- Rokay Zoltán: *Az első évezred nyugat-európai keresztény filozófiája*. In: *Teológia XXXIX*. (2000) 3-4, 145–170.
- Ross, Sir David: *Arisztotelész*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Politikai töredékek*. In: Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*. In: J-J Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, 1978a.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* In: J-J Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, 1978b.
- Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. PannonKlett Kiadó, 1997.
- Rummell, Erika: *The Theology of Erasmus*, in: David Bagchi & David C. Steinmetz (ed.): *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge University Press, 2004, 28–38.
- Ryan, Alan: *Mill in a liberal landscape*. In: John Skorupski (ed.): *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge University Press, 1998, 497–540.
- Ryle, Gilbert: *A szellem fogalma*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- Sandel, Michael: *A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én*. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
- Schmitt, Carl: *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes – Meaning and Failure of a Political Symbol*. Greenwood Press, 1996.
- Schneewind, Jerome B.: *The Invention of Autonomy*. Cambridge University Press, 1998.
- Schuster, Martin: *Művészetlélektan*. Panem, Budapest, 2005.
- Skinner, B. F.: *Beyond Freedom and Dignity*. Alfred A. Knopf, New York, 1971.
- Skinner, Quentin: *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, 1998.
- Smith, G. W.: *J. S. Mill on Freedom*. In: Zbigniew Pelczynski és John Gray (szerk.): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. The Athlone Press, Cambridge, 1984.
- Smith, Steven B.: *Hegel's Critique of Liberalism*. University of Chicago Press, 1991.

- Stead, Christopher: *Filozófia a keresztény ókorban*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- Stephen, James Fitzjames: *Liberty, Equality, Fraternity*. Liberty Fund, Indianapolis, 1993.
- Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999.
- Strauss, Leo: *The Political Philosophy of Hobbes*. The University of Chicago Press, Midway reprint, 1984.
- Stump, Eleonore: *Augustine on free will*. In: Eleonore Stump & Norman Kretzmann (ed.): *The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2001, 124–147.
- Szent Anzelm, Canterburyi: *Filozófiai és teológiai művek I*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Szent Ágoston: *Vallomások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982.
- Szent Ágoston: *Fiatalkori párbeszéd*. In: Varnyó László (szerk.), *Ókeresztény Írók 11*, Szent István Társulat, Budapest, 1986.
- Szent Ágoston: *A boldog életről – A szabad akaratról*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989.
- Szent Ágoston: *Retractations*, Fathers of the Church, vol. 60., The Catholic University of America Press, 1999.
- Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2002a.
- Szent Ágoston: *A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2002b.
- Szent Ágoston: *Isten városáról I-IV*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005-2009.
- Szent Ágoston: *On Grace and Free Choice*, in: Augustine: *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings* (ed. Peter King), Cambridge University Press, 2010.
- Szent Tamás, Aquinói: *Summa Contra Gentiles I-III*. University of Notre Dame Press, 1975.
- Szent Tamás, Aquinói: *Summa Theologica*, I-III & Supplements, 22 vol. Burns Oates & Washbourne LTD, London, 1922. Magyar nyelven részlet: *Summa Theologiae I.1-2, Q1-26*, Telosz Kiadó, 1995.
- Szophoklész: *Antigoné*. In: *Görög drámák*. Európa Kiadó, Budapest, 1989.
- Tallár Ferenc: *A szabadság és az európai tradíció*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999.
- Taylor, A. E.: *The Ethical Doctrine of Hobbes*. In: Keith Brown (ed.): *Hobbes Studies*. Basil Blackwell, Oxford, 1965, 35–55.
- Tengelyi László: *Kant*. Áron Kiadó, Budapest, 1995.
- Theophilosz, Antiokhiai: *Három könyv Autolükoszhoz*. In: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók 8. – A II. századi görög apologéták*. Szent István Társulat, Budapest, 1984.

- Tertullianus: *Markion ellen*. In: Varnyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók* 12, Szent István Társulat, Budapest, 1986.
- Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993.
- Tuck, Richard: *Hobbes*. Atlantisz, Budapest, 1993.
- Turner, Alice K.: *A pokol története*. General Press, Budapest, 2007.
- Valla, Lorenzo: *A szabad akaratról*. In: Vajda Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984, 160–189.
- Vidrányi Katalin: *Megjegyzések Augustinushoz*. In: Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 298–330.
- Wallis, R. T.: *Újplatonizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- Warrender, Howard: *The Political Philosophy of Hobbes*. Clarendon Press, Oxford, 1957.
- Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* 1. Közgazdasági és jogi könyvkiadó, 1987.
- Weber, Max: *A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme*. In: Max Weber: *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998a.
- Weber, Max: *A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”*. In: Max Weber: *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998b.
- Weber, Max: *A tudomány mint hivatás*. In: Max Weber: *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998c.
- Wolf, Susan: *Sanity and the metaphysics of responsibility*. In: Ferdinand Schoeman (ed.): *Responsibility, Character, and the Emotions*. Cambridge University Press, 1987, 46–62.
- Wolff, Jonathan: *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Polity Press, Cambridge, 1991.
- Wolff, Robert Paul: *The Poverty of Liberalism*. Beacon Press, Boston, 1968.
- Wolff, Robert Paul: *The Autonomy of Reason*. Harper & Row, 1973.
- Wolff, Robert Paul: *In Defense of Anarchism*. University of California Press, 1998.
- Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.
- Xenophón: *A lakedaimóniak állama*. In: *Xenophón összes művei* I., Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Zimbardo, Philip: *The Lucifer Effect. How Good People Turn Evil*. Random House, 2007.