

# DOXA

---

FILOZÓFIAI MŰHELY

18

Filozófiai Intézet  
Magyar Tudományos Akadémia Budapest



# *DOXA*

FILOZÓFIAI MŰHELY

18

Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete

Budapest

**DOXA 18**

**1990**

**Szerkesztik: Kelemen János (felelős szerkesztő)  
Neumer Katalin  
Ferencz Sándor**

**E számot szerkesztette: Lendvai L. Ferenc**

**Kézirat gyanánt**

**ISSN 0236-6932**

**© MTA Filozófiai Intézete**

**Felelős kiadó: Sziklai László igazgató**

A *Doxa* jelen száma válogatást közöl azokból a tanulmányokból, amelyeket egy, az Eötvös Tudományegyetem Bölcsészkarának Filozófia II. tanszékén alakult munkacsoport tagjai (a tanszék, a Filozófiai Intézet munkatársai és mások) készítettek az etikátörténet köréből. A munkacsoport vezetője Lendvai L. Ferenc volt. A válogatásban arra törekedtünk, hogy olyan tanulmányokat tegyünk közzé, amelyek az ujkori etikák történetének fontos csomópontjait és utelágazásait mutatják be.

Redl Károly tanulmánya egy jellegzetes példán illusztrálja azokat a problémákat, amelyeket a premodern és a modern kor viszonya fölvet. Boros Gábor az ujkori etika születésének problematikáját ragadja meg Descartes és Spinoza kapcsán. Tengelyi László írása azokat a kulcsfontosságú alapkérdéseket elemzi, amelyeket az egész ujkori etikára kiható érvennyel Kant és Schelling vetettek föl. Mezei György tanulmánya Scheler, Neumer Kataliné pedig Wittgenstein kapcsán vizsgálja a tradicionális és a modern etikai gondolkodás kérdéseit. Végül Kelemen János és Orthmayr Imre közös írása olyan áttekintést ad a cselekvésselmeletről, amely a jelenkor legfontosabb problémáinak ismertetése mellett a kutatás további perspektíváira is ráirányítja a figyelmet.

A munkacsoport működését valamint jelen számunk megjelenését az Országos Tudományfejlesztési és Kutatási Alap (OTKA) anyagi támogatása tette lehetővé.



## TARTALOM

Redl Károly:

Az erkölcsi megítélés kritériumai a skolasztikus gazdaságetikában. (Aegidius a Letinis "De usuris" című traktátusa alapján)

1

Boros Gábor:

A szabadság fundamentális funkciója az ujkori etikában - Descartes es Spinoza

21

Tengelyi László:

Kant, Schelling és a "rossz metafizikája"

41

Mezei György Iván:

Tudásszociológia és hit feszültségében (Scheler etikája)

99

Neumer Katalin: A filozófia etikai tanítása

Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról

107

Kelemen János - Orthmayr Imre: Miről szól a cselekvés-elmélet?

141





## REDL KÁROLY:

### Az erkölcsi megítélés kritériumai a skolasztikus gazdaságetikában

(*Aegidius a Letinis "De usuris" című traktátusa alapján*)

Aegidius, a Lessines-ből (a Letinis) származó belga dominikánus (megh. 1304 után), Albertus Magnus és Aquinói Tamás tanítványa, a XIII. század második felében fejtette ki működését. Mint a teológia baccalaureusa Párizsban, a kiéleződő avernoista viták idején, az 1270-es évek táján levélben fordult Albertus Magnushoz, melyben véleményét kérte a párizsi egyetemen vitákat kavarázó averroista tételekre vonatkozóan. Albertus Magnus választát a *De quindecim problematibus* című értekezésében adta meg, melyet először P. Mandonnet publikált. Aegidius 1278-ban, a *De unitate formae* című írásában védelmébe vette a szubsztanciális forma egységét hangsúlyozó tamási tanítást. Irt azon kívül az idő problémájáról (*Summa de temporibus v. Liber de temporibus seu de concordia temporum*), s a tizparancsolatról (*Tractatus de praeceptis*) is. Az uszora problémájáról szóló jelentős értekezése (*Tractatus de usuris v. De usuris in communi, et de usurarum in contractibus*) 1276 és 1285 között készült, s a multszázadi Tamás-kiadásokban tévesen Aquinói Tamás műveként (*opusculum LXVI.*) tették közzé. A *De usuris*, amely Előszóbból (*Prooemium*) és 21 fejezetből áll, három fő részre tagolható; maga a szerző teszi ezt az utolsó fejezet végén, ahol művének tartalmát (*dicta circa usurarum vitium*) három pontban sorolja fel: 1. az uszoráról általában (*usurae in communi*), 2. az uszorajellegű szerződésekről (*usurarii contractus*) és 3. az uszora visszatérítéséről (*usurarum restitutiones*). Az Előszóbból is, ahol részletesen felsorolja a vizsgálendő témákat, ugyanez a hármas tagolás tűnik elő, s mindhárom kérdéscsoport hét pontból (ill. fejezetből) áll, mégpedig a következőképpen:

I. Az uzsoráról általában: 1. az uzsora nevééről; 2. sajátos anyagáról, különböző módjairól és fajtáiról; 3. azokról az emberi cselekedetekről, amelyekkel kapcsolatban előfordul a kölcsön; 4. arról, vajon mindig rossz-e, és honnan van benne a rossz; 5. arról, hogy történik-e tulajdonátruházás; 6. arról, hogy a kétség (*dubium*) vagy veszély (*periculum*) szempontja mentesít-e az uzsora vétkétől; 7. milyen személyi vagy tárgyi feltételek mentesítenek ettől a vétektől.

II. Az uzsora vétkééről a szerződésekből: 1. mikor és hogyan történik uzsora az adásvételi szerződésekből (nem csupán a kölcsönben); 2. történik-e uzsora az élethossziglani jövedelmek megvételénél; 3. a gazdagokról, akik erdőt adnak el határidőre, drágábban, mint amennyit azok az eladás idején érnek; 4. azokról, akik pénzüket vagy egyéb javukat kereskedőkre bizzák meghatározott haszonrészesedésért; 5. az árvák javairól, melyeket haszon fejében gyámokra, rokonokra vagy községekre bizznak; 6. a pénzváltókról és a pénzváltásról, fennforog-e itt uzsora; 7. a kereskedőkről, akik azt ígérik, hogy a vásárokon fognak fizetni visszamaradó társaiknak, mivel másfajta készpénzt fogadtak el tőlük, amelynek csak a vásárokon van értéke.

III. Az uzsora visszatérítéséről: 1. miért kell visszatéríteni; 2. kinek vagy kiknek a számára; 3. kiktől; 4. hogyan, tudniillik nyilvánosan vagy magánúton; 5. vajon ugyanazt a dolgot, vagy csupán az egyenértékét; 6. vajon az uzsorából származó hasznot és jövedelmet vissza kell-e téríteni; 7. kell-e kényszert alkalmazni és hogyan.

Ezek a tematikus pontok, melyek megfelelnek az egyes fejezeteknek (bár azok címei megfogalmazásukban többé-kevésbé eltérnek az Előszóban adott formulázásoktól), már első pillantásra világosan mutatják Aegidius értekezésének tartalmi gazdagságát és sokrétűségét.

Aegidius műve a XIII. századi latin irodalom egyik legjelentősebb gazdaságetikai értekezése. A gazdaság és a keresztény erkölcs határterületét vizsgáló terjedelmes értekezés beható ismertetésére ezuttal természetesen nem

vállalkozhatunk, csupán arra, hogy rámutassunk azokra a kritériumokra, amelyek a korabeli gazdasági élet egyik fontos jelenségének - az ún. uzsorának - az erkölcsi megítélésében kerülnek alkalmazásra. Pontosabban szólva, e kritériumokat sem elemezhetjük részletesen, hiszen a problémák megtárgyalása egyre inkább átmege a konkrét esetek megítélésének vizsgálatába, egyfajta kazuisztikába, hanem inkább csak arról lehet szó, hogy mintegy keresztmetszetét adva az értekezésnek, kiemeljük azokat a főbb kritérium-típusokat, amelyek különösen fontosnak bizonyulnak az általánosabb jellegű erkölcsi elvek és a konkrét esetek vizsgálata közötti közvetítésben.

Aegidius értekezése tudatosan illeszkedik abba a gondolati hagyományba, amely a szerző korában különösen eleven: nevezetesen az erkölcsfilozófiai kérdések megvitatásába, közelebbről pedig a csere-igazságosság körüli vitákba, ahol kiváltképpen fontosnak tűnik a keresztény elvek tisztázása és érvényrejuttatása. Az előszóban Aegidius a következőket mondja: "A mi időnkben sok vitát hallottunk a doktorok között nemcsak a természettudományos kérdésekről, hanem az erkölcstani kérdésekről is, amelyekben veszedelmes dolog eltérően gondolkodni és különböző véleményeket formálni, különösképpen mind az igazságosságnak azt a részét illetően, amelyet a filozófusok csere-igazságosságnak (*justitia commutativa*) neveznek, mind pedig azt a részét illetően, amely az uzsora vétkét tartja féken." Az értekezés célja, hogy e tárgyban az igazságot felderítse, mert "a kétes dolgokban az igazság ismerete üdvös, nem ismerése pedig veszedelmes az emberi üdvösségre".

Az elméleti problémafolytonosságot elsősorban az értekezésben felhasznált alábbi források biztosítják: az O- és Ujszövetség idevágó ismert helyei; az ezeket magyarázó glossza-irodalom; az egyházatyák (pl. Augustinus, Ambrosius) nyilatkozatai; a pápák döntései, például IX. Gergely pápa (1227-1241) híres levele az uzsoráról, a *Naviganti*, melyre Aegidius ismételten hivatkozik; az egyházi jog (kánonjog) és

a világi jog; a kánonjogászok megállapításai, így például Aegidius idézi a római jogtudósból lett híres kánonjogász, Trani-i Goffredus (megh. 1245) *Summa in titulos decretalium* című művét; a teológus doktorok véleményei. Természetesen a Filozófust sem lehet megkerülni: Arisztotelész *Nikomakhoszi Éhtikája* és *Politikája* ismételten hivatkozási alap.

Kétségtelen azonban, hogy a korabeli gyakorlati élet megfigyelése közvetlenül is befolyásolta Aegidius látókörét és problémakezelését, ahogyan ezt világosan mutatják a gazdasági, kereskedelmi, pénzügyi és jogi életből merített esetek és példák. Alkalomadtán kifejezetten is megemlíti, hogy saját korának fontos problémájáról van szó, így például az élethossziglanra szóló jövedelmek vételével kapcsolatban (IX. fejezet), vagy a korabeli fakereskedelemmel kapcsolatban (X. fejezet), vagy amikor az árvák javainak hasznosítását tárgyalja (XII. fejezet).

Mielőtt rátérnénk a kritériumok problémájára, röviden szóljunk arról, hogy tulajdonképpen mit is kell értenünk az *uzsora* fogalmán. Aegidius részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel műve elején, különösen az első négy fejezetben.

Az *uzsora* (*usura*) a grammatikusok szerint a használatból (*ab usu*) kapja a nevét. A filozófusok és a bibliai szerzők szerint a pénz használatából (*ab usu aeris*) származó dolgot (kamatot) jelöli. A teológusok szerint viszont *uzsora* minden többlet (*superabundantia*), ami bármely dolog használatából származik (I. fejezet).

Ez a többlet azonban lehet törvényes és törvénytelen. A többlet létrejöhet olyan módokon is, amelyek nem minősülnek bűnösnek, így például ha a megsokszorozódás, gyarapodás az elvetett magok vagy az emberi munka következménye, vagy pedig igazságos szerződések alapján adódik. A *superabundantia* akkor kapja az *uzsora* nevet, ha a csere-igazságosságnak főként arra az aktusára vonatkozik, amelyet kölcsönadásnak vagy kölcsönvevésnek neveznek. Az a többlet, amely a kölcsönből (*mutuum*) kölcsön okán származik, szemben áll a bőkezűséggel (*liberalitas*) és az igazságossággal (*justitia*)

(III. fejezet). Az isteni törvény szerint az uzsora halálos bűn, az emberi törvények azonban az állam haszna érdekében megengedik (IV. fejezet).

A "mérhetőség" kritériuma. - Ez a kritérium tulajdonképpen azoknak a jelenségeknek a körét szabja meg, amelyekkel kapcsolatban egyáltalán uzsoráról beszélhetünk. Az uzsora - fogalma szerint - valamely dolog használatából adódó többletet (*superabundantia*) vagy növekményt (*incrementum*) jelent. Az uzsora sajátos anyagát (*materia propria*) mindazok az emberi használatba kerülő dolgok alkotják, amelyek szám, súly és mérték szerint (*numero, pondere et mensura*) határozhatók meg, fejtegeti Aegidius a II. fejezetben.

Mint hogy a többlet a jogos és az igazságos (*aequum et justum*) tekintetében szélsőséget, szélső határt (*extremum*) jelent az erkölcs területén (*in moribus*), ezért szükséges, hogy az erkölcs területén a jogos és az igazságos meghatározott legyen azoknak a dolgoknak a vonatkozásában is, amelyekből a többlet létrejön. Ha ugyanis maguk azok a dolgok, amelyeknek a használata alapján elítélhetőnek mondjuk a többletet, nem volnának meghatározottak az igazságos és a jogos szempontjából, akkor magát a többletet sem lehetne meghatározni az igazságtalan és a jogtalan szempontja szerint.

Az emberi használatba kerülő dolgokat viszont a jogos és az igazságos szempontjából csak a három említett feltétel szerint lehet meghatározni: szám szerint, amely által az egyenlőt és az egyenlőtlen általában mindazokban a dolgokban meghatározzuk, amelyeket diszkrét számmal (*discreto numero*) jellemezünk, például házak, ágyak stb.; mérték szerint, amely által az egyenlőt és az egyenlőtlen a folytonos összefüggő dolgokban (*continua*) határozzuk meg, például a gabona, a bor, az olaj, a szántóföldek, a posztók stb.; súly szerint, amely által az előbbi két módon meg nem határozható dolgok esetében teszünk egyenlővé vagy osztunk fel valamit, például a fémek és a pénzek esetében. Ezekben a módokon lehet

tehát végbe az egyenlőség (*aequitas*) meghatározása, s ily módon lehet meghatározni annak a többletnek - az uzsorának - az anyagát is, amely többlet szélső határt, szélsőséget jelent az emberi használatba kerülő dolgokat illető egyenlőség vonatkozásában, a szélsők ugyanis az anyagban érintkeznek a középsőkkel (*extrema communicant in materia cum mediis*).

Ebből az is világos, hogy nemcsak a pénz (*pecunia*) vagy a pénzürmék (*numismata*) jelentik az uzsora anyagát, hanem minden olyan dolog is, ami szám, súly és mérték szerint meghatározható, és emberi használatba kerül.

Az uzsora anyaga (*materia*) mellett egyébként Aegidius beszél az uzsora fajtáiról (*species*) is, amelyek a következők: a törke kamata (*usura sortis*) és a kamatok kamata (*usura usurarum*). S említi a kamatok két módját (*modi usurarum*) is: a centesimát, amely egy év alatt egyenlő a tőkével, tehát 100 %-os kamat, valamint az emiolát, amely egy év alatt a törke felét teszi ki, tehát 50 %-os kamat.

A cél kritériuma. - Aegidius a III. fejezetben különbséget tesz a dolgok kétféle használata között. Ezek közül az egyik az életszükségletek kielégítésére vonatkozó tulajdonképpeni használat, a másik a nem tulajdonképpeni használat, vagyis a csere. Az első jelenti az illő célt (*finis conveniens*), mert minden az ember hasznára rendeltetett; ez a cél tehát jó. A második lehet jó is, rossz is. Rossz, ha az illő célt vagy a kellő módot mellözi, miként az uzsora. A kölcsönben a kölcsön okán létrejövő többlet ugyanis tönkreteszi a bőkezűség erényét és az igazságosságot, mert a kölcsönnek ingyenesnek kell lennie, és az egyenlőség elvén kell alapulnia, mint fentebb már említettük.

Ahol pusztán arra törekszenek, hogy növeljék és megsokszorozzák a dolgokat, ott nem lehet szó illő célról. A kapzsi ember s az uzsorás egyre növelni akarja a gazdagságát, és sohasem elégül ki - mondja Aegidius a IV. fejezetben, Arisztotelészre is utalva. Az uzsora általi vagyonfelhalmozás vágya végtelen, határtalan, aminek viszont valamilyen célja van, az korlátolt, véges. Az uzsora mellözi

a természetes csere célját, mert a természetes csere csupán az emberi életszükséglet miatt van, amely önmagában tekintve a maga szükségleteiben véges.

Az idő kritériuma. - Az idő igen fontos szerepet játszik Aegidius koncepciójában, s ez művének egyik jellemző, eredeti vonása. Egyáltalán az idő problémája újránti intenzív érdeklődés kitüntető jegye ennek a XIII. századi gondolkodónak, amint ezt egy másik e tárgyról írt műve is bizonyítja.

Az uzsorában a vétek vagy a rossz a szinlelt egyenlőség révén (*per viam fictae acqutatis*) van jelen - fejtegeti Aegidius a IV. fejezetben. Az uzsorás (*foenerator*) ugyanis, amikor a dolgot vagy a pénzt átadja, hogy az átruházás által többet kapjon, mint adott, mindig valamilyen egyenlőségre hivatkozik a többlet elfogadásában: ez az egyenlőség azonban nem lehet más, csak az idő. Ez nyilvánvaló, mert az idő meghosszabbítása vagy megrövidítése szerint növekszik vagy csökken az uzsora többlete. Tehát az uzsorás az idővel akarja kárpótolni azt, hogy többet fogad el, mint amennyit adott. "Az idő azonban közös, és nem saját birtoka senkinek sem, hanem Isten egyenlőképpen adományozza." Ezért az uzsorás csalást követ el, mert olyasmit ad el, ami nem az övé, hanem mindenkinek közös tulajdona. Tudott dolog, hogy a munka sem jelent kárpótlást vagy ellenszolgáltatást az uzsora megszerzésében, "mert az uzsorás anyagi haszonra tesz szert akár alszik, akár ébren virraszt, s az ünnepnapokon éppugy, mint a hétköznapiakon".

Az uzsora vétke nemcsak a kölcsönnek (*mutuum*) nevezett szerződésekben fordulhat elő, hanem más típusu szerződésekben is (pl. adásvétel), amelyekben mintegy az igazságosság és jogosság leple alatt történik az uzsoráskodás. Aegidius a határidős szerződéseket (*contractus ad tempus*) vizsgálva megemlíti, hogy két fajtájuk gyakran előfordul a korabeli gyakorlatban (*quae duo frequenter fiunt inter homines nostri temporis*): 1. bizonyos javaknak, jövedelmeknek vagy birtokoknak élethossziglan, tehát meghatározatlan időre történő

vásárlása; 2. ugyanezeknek a dolgoknak meghatározott időre, például tíz vagy husz évre történő megvétele (IX. fejezet).

Mármost a meghatározás szerint "uzsora mindaz, ami a tőkén felül adódik, igazságos jogcím 'nélkül' "(usura est quicquid praeter sortem accidit, sine justo titulo), akár a kölcsönökben, akár más szerződésekben. Igazságos jogcím nélkül pedig az járul a tőkéhez, ami csupán az idő okán, tehát az idő eladása által adódik többletként a szerződésekben, ami, mint láttuk, csalásnak minősül. És itt nem forog fenn sem a természetes öröklés jogcíme, sem az ingyenes ajándékozásé, sem az igazságos haszoné, amire a saját munkánk jutalmaként, mint az uszora vétkétől mentesítő feltételként hivatkozhatnánk. Ezért minden olyan szerződés, amelyben többet fogadnak el, mint adnak, pusztán az idő okán, akár csupán reménybelileg, akár ténylegesen, uszora-jellegű szerződésnek minősül. Itt tehát, mivel a többlet az eladó vagy a vevő részéről engedélyezett időhaladékkal kapcsolatos, arról van szó, amit a jogtudósok nyelve, de a nép nyelve is (vulgariter) hitelbe történő eladásnak vagy vételnek nevez (vendere vel emere ad credentiam) (VIII. fejezet).

Ebben az esetben az idő valójában semmit sem tesz hozzá a dolog értékéhez, vagy vesz el belőle, pusztán az időbeli különbségre hivatkozva akarnak haszonra szert tenni, s ezért ez negatív, bűnös szándék il. szerződés. Az idő pusztán a külsőleges tartam mértéke (mensura durationis extrinseca) (IX. fejezet).

Aegidius azonban ezzel szembeállítja az időnek egy más-fajta felfogását, amelyben az idő szerves kapcsolatba kerül a dolgok természetével, s ezen az elvi alapon a különböző határidős szerződések sokkal differenciáltabb és "liberálisabb" megítéléséhez jut el, mint a rigorózus uszoraellenesség képviselői.

Az idő ugyanis Aegidius szerint vonatkoztatható a dolgok cseréjére olyan értelemben is, mint ami hozzátesz vagy elvesz valami igazságos értéket. És ilyen módon, ha az idő okából többert vagy kevesebbert adnak el valamit, az



ilyesféle szerződés nem lesz uzsorajellegű. Többre értékelnek ugyanis - és pedig joggal - egy mérő buzát nyáron, mint ősszel, és ezért ha valaki többet kap az eladott gabonáért nyár idején, mint amennyit fizetett ősszel, amikor a gabonát vette, nem ítéljük uzsorásnak. Ha a dolognak az a természete, hogy idővel növekedjék, gyarapodjék, akkor az ebből származó haszon általában jogos, és nincs szó uzsoráról (IX. fejezet).

A dolgok hozama és haszna (*fructus et usus*) növekedhet és csökkenhet értékében (*in pretio*) az idők különbözősége szerint. Például a dolgok szűkössége vagy bősége miatt: azok a dolgok ugyanis, amelyek használatuk által csökkennek, az időnek megfelelően természetes módon elfogynak vagy megfogyatkoznak, mert jobban eltávolodnak eredetüktől (*magis elongantur a sua origine*), miként a gabona természetes módon inkább bővében van ősszel, mint tavasszal. Más módon maguknak a dolgoknak a természetéből fakadóan is történhet ez, ha azok az időnek megfelelően növekednek értékükben, miként a vetések, erdők és állatok esetében. Hasonlóképpen megtörténhet ez a dolgok természetének következtében akkor is, ha a helyek különbözőségének vonatkozását tartjuk szem előtt (VIII. fejezet).

**A kockázat kritériuma.** - Ha az a többlet, amit elfogadnak vagy amire törekszenek, nem az idő okán adódik, akkor a kétség vagy veszély (*dubium vel periculum*) szempontja pótolhatja az igazságosság egyenlőségének hiányát - mondja Aegidius a VI. fejezetben. Például, ha valaki kisebb áron vesz valamely dolgot, mint amennyit az a vétel idején ér, vagy egyenlő áron (tehát az értékén), mégis a dolgot olyan időpontban akarja megkapni, amikor az többet fog érni; vagy ha valaki a dolgot nagyobb áron adja el, mint amennyit az az eladás idején ér, mégis azt reméli, hogy annyit fog érni a fizetés idején; az ilyen esetekben, ha valószínűséggel kételkedhet abban, vajon többet vagy kevesebbet ér-e a dolog ahhoz az időponthoz képest, amelyben eladja vagy megveszi, a kétség szempontja mentesítheti az uzsora vétkétől és biz-

tosíthatja az igazságosság egyenlőségét, ámár többet fogadnak el, mint amennyit adnak. Azért történhet ez így, mert a kétség itt az érték becslését a dolgokba helyezi, maguknak a dolgoknak a természete alapján, amely egy adott időpontban többet vagy kevesebbet érhet.

Itt tehát nem csupán az idő okán várnak többet, hanem magának a dolognak a természete miatt, amely olykor többet ér, máskor pedig kevesebbet. Például, valakinek augusztust követően sok eladó gabonája vagy bora van, és abban az időszakban a gabona mérője csak három solidust ér és a bor modiusa tizet, ő pedig a gabonát négy solidusért és a bort tizenkettőért adja el, de a pénzt csak Szt. János ünnepén akarja megkapni; nem szándékozott ugyanis kisebb áron eladni még akkor sem, ha azonnal megkapná, mert úgy becsülte, hogy a saját árúja valószínűleg annyit fog érni a fizetés említett időpontjában. Aegidius véleménye szerint az ilyen személy nem követ el uszorát, noha reménye szerint többet kap, mint amennyit ad az eladás időpontjában, mert azt nem az idő okán kapja, hanem a dolog természetéhez képest, amelyet illetően kétséges lehet, hogy annyit fog-e érni, még ha nem is ért annyit az eladás időpontjában. A kölcsön esetében azonban a tőke kockáztatása sem mentesít az uszorától.

Erdekes ezzel kapcsolatban megemlíteni, hogy Aegidius azoknak a feltételeknek a vizsgálata során (VII. fejezet), amelyek az egyébként uszorajellegű szerződéseket mentesítik az uszora vétkétől, a Deuteronomiumra (23, 19-20) hivatkozva az állítja, hogy az idegen vallású személytől (*persona in dispari cultu*) szedett uszora megengedett, ahogyan megengedettnek nyilvánítja Szt. Ambrus nyomán az ellenségtől szedett uszorát is ("*cui jure inferuntur arma, jure auferuntur usurae*"). Ez az álláspont az ószövetségi teokrácia egyes vonásainak az újjáéledésére vall a középkori keresztény államiság feltételei között.

Felmerül itt az "interesse" szempontja is, mint mentesítő körülmény, vagyis a kölcsön által kárt szenvedő kölcsönadó

személy részéről joggal igényelt kárpótlás esete, ahol az igény jogosultsága azon alapul, hogy a kölcsönzés ténye által előállhat a tőke, a pénz nélkülözésének esete, különösen, ha a kölcsönvevő nem fizet határidőre, s ezzel hátrányos helyzetbe hozza a kölcsönadót. Ekkor a kölcsönt adó joggal követelhet valamit a tőkén felül az elszenvedett kár fejében.

**A szándék kritériuma.** - Egy szerződés természetét (*natura contractus*), amely önmagában véve lehet igazságos és igazságtalan, járulékosan módosíthatja a szerződő felek szándéka (*intentio*), amely szintén lehet jó vagy rossz, bűnös vagy büntelen, s erkölcsi minőségének megfelelően megváltoztathatja a szerződés eredeti jellegét. Egy olyan szerződésben, ahol többet fogadnak el, mint amennyit adnak, az uzsora pusztá szándéka (*intentio usuraria*) előidézhetheti az uzsora vétkét. Aegidius többször hangoztatja, hogy a haszon reménye (*spes lucri*) már maga uzsorajelleget adhat egy szerződésnek (pl. IX., XIV. fejezet). Például, ha valaki gabonát vagy bort ad el vagy vesz egy meghatározott időpontban, hogy többet kapjon, mint adott, egy másik időpontban, pusztán csak az idő vagy a hely miatt, még ha a dolgok ebben az időpontban annyit érnek is, már az uzsora szándéka miatt megtörténik az uzsora vétke (VIII. fejezet). Ugyanez a szerződés létrejöhetne erkölcsileg kifogástalan módon (*bene*) is, fűzi hozzá Aegidius, ha csak a dolog természetét tartanak szem előtt, és nem az időt vagy a helyet mint okot, amelyek semmiképpen sem konkrét dolgok (*aliquid de re*), és ezért önmagukban véve sem olcsóságot, sem drágaságot nem idézhetnek elő a dolgokban.

Igy állhat elő az a helyzet, hogy ugyanabban a szerződésben különböző szempontok szerint megeshet: 1. az uzsora vétke a bűnös szándék alapján; 2. a kapzsiság vétke az uzsora vétke nélkül a rut hasznoszerzés alapján (az usurát Aegidius megkülönbözteti a *turpe lucrumtól*); 3. lehet minden bűn nélkül is, amikor az élethez szükséges dolgok megszerzése a cél.

Nagy általánosságban kimondható, hogy Aegidius szerint, ha a szándék az életszükségletek kielégítésére, megszerzésére és biztosítására irányul, akkor az ennek érdekében kötött szerződések erkölcsi jellege nem kifogásolható, ha viszont a szándék a vagyon, a gazdagság, a pénz, a haszon növelésére irányul, akkor ez bűnös, uzsorás jellegűvé teszi a szerződéseket.

Ezzel kapcsolatban érdekes az a megkülönböztetés, amit Aegidius a kár elkerülése (*vitare damnum*) és a haszon reménye (*sperare lucrum*) között tesz a XIV. fejezetben. A kár elkerülése általában jogos törekvés és nem ellentétes az igazságossággal, mert ezáltal nem kerülünk szembe Istennel, nem tiltja ugyanis semmilyen törvény, és felebarátunknak sem ártunk vele. Kérdés merülhet fel azonban a következő szerződésre vonatkozóan: Valaki kölcsönad gabonát, bort vagy olajat meghatározott mértékek szerint olyan időpontban, amikor ezek kevesebbet érnek, hogy egy másik időpontban egyenlő mértékek, súlyok és fajták szerint adják vissza neki, amikor valószínűleg ezek a dolgok többet fognak érni.

Ugy tűnik, hogy megengedett így adni kölcsönt, mivel itt semmivel sem kapnak többet, mint amennyit adnak, hiszen a szóban forgó dolgokat szám, súly és mérték szerint valószínűleg visszaadják. Ebben az esetben, úgy látszik, csupán a kárt kerülnek el, s nem hasznot remélnek, mivel ha az efféle dolgokat abban az időpontban adnák el, amikor kevesebbet érnek, ebből a tulajdonosnak kára származna.

Erre azt mondhatjuk, jegyzi meg Aegidius, hogy ebben az esetben a lelkiismeret (*conscientia*) vagy felment, vagy vádol, mert a kölcsönnek valójában ingyenesnek kell lennie és mentesnek a haszon reményétől, ha ugyanis a nyereség reményével adják a kölcsönt, akkor az uzsora vétke forog fölön. De nem így van az adásvételben, ahol ti. a szabad akaratukból szerződő felek jogosan tehetnek szert haszonra (vö IX. fejezet).

A haszon reménye azonban kizárható az előbb említett módon kölcsönt adó személy szándékából, mégpedig kétféleképpen: 1.

Akkor, ha a kölcsönadó bármikor kész a kölcsönzött dolgot elfogadni, még ama meghatározott időpont előtt is, amikor a dolog valószínűleg drágább lesz. Ilyen módon a haszon reménye, ha járulékosan fel is merül, mégsem válik döntővé, mert az ingyenesség szempontja érvényes marad a kölcsönben.

2. Akkor, ha a kölcsönadó csupán a kár elkerülése miatt határozta meg azt az időpontot is, amikor a dolog valószínűleg többet fog érni; akkor kerül el a kárt, amikor a saját szükségletéről gondoskodva igyekszik megőrizni az életszükséglet szempontjából számára leginkább nélkülözhetetlen dolgokat, amelyeket, ha a meghatározott időpontban nem birtokolna, másutt kellene megvásárolnia, és így kára származna abból a szivességből, hogy, felebarátjának kölcsönt adott. Ha a kölcsönadás során ez a törekvés mozgatja, az uzsora vétkétől teljességgel mentesül.

**Az értékelés kritériuma.** - Már több vonatkozásban, így például az idő, a kockázat vagy a szándék kérdésével kapcsolatban láthattuk, hogy, Aegidius gondolatmeneteiben fontos szerepet játszik becslés, az értékelés (*aestimatio*). Nyilvánvaló, hogy, az értékelés szubjektív aktusa maga is lehet helyes vagy helytelen, igazságos vagy igazságtalan, megfelelhet a tárgyi oldalon vele szembenálló, vagyis a szó eredeti értelmében "objektív" tulajdonságoknak vagy elvetheti azokat. Aegidius ismételten beszél igazságos becslésről (*justa aestimatio*), a dolgok kisebb vagy nagyobb, ill. igazságos értékéről. Például többre értékeljük, az olyan dolgokat, amelyek jelen vannak és egybegyűjtöttek, mint azokat, amelyek jövőbeliek és szétszórtak (IX. fejezet). Bármely dolog igazságos becslése pedig magának a dolognak a hasznosságától és szükségességétől függ, mondja a X. fejezetben. Vagy: a dolgot annyiban értékeljük igazságosan, amennyiben arra a hasznosságra vonatkoztatjuk, amit birtokosának jelent. Tehát a természeti törvénnyel és az emberi szokással összhangban levő igazságos becslés alapján véve abban áll, hogy a dolog használatának a szükségességét mérlegeljük az emberi élet szempontjából. Ennek megfelelően ál-

talánosságban igazságosan akkor történik a becslés, ha a tökéletes dolgot többre értékeljük, mint a tökéletlent. Ha pedig meghatározott időpontra vonatkozóan kell az értékelést végrehajtani, akkor igazságosan annyira kell becsülnünk a dolgot, amennyiért az eladható az emberek között (VIII. fejezet). Más szóval, egy dolog igazságosan annyit ér (*juste valet*), amennyiért csalás nélkül eladható (IX. fejezet). Lényegében ez a skolasztikusok általános felfogása az ún. "igazságos árról".

**A munka kritériuma.** - A többlet szerzésének egyik jogos és az uzsora vétkétől mentes módja az emberi munka, amint ezt Aegidius már műve elején (III. fejezet) hangsúlyozza. Visszatér ehhez a problémához műve végén is, ahol az uzsorából származó haszon és jövedelem visszatérítésének kérdését vizsgálja (XX. fejezet). Minden kártérítésnél (*restitutio*) figyelembe kell venni mind a dologgal kapcsolatos kárt, mind pedig a dolog használatából adódó kárt, amennyiben a használat a dolog természetén alapult. Így például a károsultnak vissza kell kapnia nemcsak a földet, hanem annak termését ill. hozadékát is, noha a föld a befektetett emberi munka nélkül nem hozott volna termést, mert ez a jövedelem a föld jogos tulajdonosát illeti meg. Ha azonban az uzsorásnak bizonyos haszna a dolgon és a dolog természetes hasznán felül a saját tevékenységéből és ügyességéből származik, s mást ezzel nem károsított meg, akkor nem köteles visszatéríteni az ilyesféle hasznot. Például, ha egy uzsorával foglalkozó személynek száz márka ezüstje van a kamatokból, amiből képmást (*imago*) készít, melyet aztán száztíz márkáért elad, akkor Aegidius szerint ezt a tíz márka többletet nem kell visszatérítenie annak, akitől a fent említett száz márkát kapta: mindazonáltal Isten előtt nem tarthatja vissza ezt a tíz márkát sem, mivel Isten ellenére más vagyonából szerezte, ezt a kérdést illetően azonban, jegyzi meg Aegidius, az Egyház tekintélyéhez kell folyamodni.

A felsorolt kritériumok, amelyek Aegidius művében speciális kérdések és konkrét esetek szövődékébe ágyazottan jelennek meg, s amelyeknek az összefüggésekből való kiemelése során számos finoman kidolgozott részlettől és árnyalt alkalmazásuktól el kellett tekintenünk, nyilvánvalóan heterogénnek mutatkoznak. Olyan valóságmózzanatokról van szó, amelyek ugyan alapjában a dolog (*res*) és a személy (*persona*) fogalmára és e kettő viszonyára vezethetők vissza, s ennyiben egy alapul szolgáló metafizikai rendszerre is utalnak, de egy meghatározott értékrendre vonatkozó előzetes értékválasztás által már erkölcsi jelleget kaptak. Erre vall az az általános szabály (*regula generalis*), amely kimondja, hogy semmilyen feltétel vagy körülmény nem mentesíthet valamely vétkes cselekedetet vagy lelki alkatot (*habitus*), kivéve amennyiben megfosztja azt a bűnösség vonatkozásától (VI. fejezet, vö. VII. fejezet).

Ennek az általános szabálynak az érvényesítését kell elősegítenie az említett kritériumoknak a konkrét tényállások erkölcsi minősítésében. Az erkölcsi kritérium (jó-rossz) ezért egy sor nem közvetlenül erkölcsi mozzanat vagy elem rendszereként, sajátos összefüggésrendjeként jön létre. Külön kérdés, hogy tartalmi oldalról nézve miért éppen ez vagy az a kritérium szolgál a jó vagy a rossz erkölcsi mércejéül. Ez a kérdés már összefügg a kritériumok mögött álló metafizikai rendszer alapszerkezetének problémájával is, valamint azokkal a módosulásokkal, amelyek abban megfigyelhetők.

Erre a teologikus metafizikai rendszerre utal az isteni törvény (*lex divina*) és az emberi törvény (*lex humana*) divergenciája. Divergenciáról kell beszélnünk, mert Aegidius művében e két törvény az erkölcsi megítélésnek nemcsak két különböző forrása, hanem ellentétes, sőt esetenként ellentmondó mércéknek is mutatkoznak. Az isteni törvény, amint Aegidius az V. fejezetben meghatározza, a jogot (*justum*) főként minden egyes személyt illetően vizsgálja, vagyis a jogot annyiban, amennyiben általa a személy az örök élet

céljához van rendelve. Az emberi törvény pedig a jogot annyiban vizsgálja, amennyiben az emberek egymás között a polgári jó életre (*bene esse civile*) vannak rendelve, ami nem más, mint a tisztességben és a közös békében való élet.

Az isteni törvény és az emberi törvény közötti ellentét megmutatkozik például a tulajdon átruházásának (*translatio dominii*) kérdésében. A teológusok az isteni törvényre hivatkozva, amelynek forrása a szentírási kánon, a szentatyák dekrétumai és a zsinatok, tagadják a tulajdon átruházását az uzsorában. Az isteni törvény szerint idegen dolog az, amit Isten törvénye ellenére birtokolnak, mert egyedül Ő valóságos ur; Isten akarata ellenére jogtalan a birtoklás.

Az emberi törvények követői viszont (e törvények forrása az írott jog és szokásjog) állítják a tulajdon átruházását az uzsorában. Az emberi törvény idegen dolognak csupán azt itéli, amit annak az embernek az akarata ellenére, aki a dolog ura, az emberi törvények szerint vesznek el vagy tartanak vissza, ahogyan ez a lopás vagy rablás esetében történik. Ilyenkor joggal jár büntetés és kártérítési kötelezettség. Am az uzsorában az elfogadás vagy visszatartás nem az adó személy akarata ellenére történik, az emberi törvény ezért a kamatot nem itéli idegen dolognak. Ennek megfelelően saját érdekében az állam is megtűri az uzsorát.

Ezt az ellentétet Aegidius a következő érveléssel kívánja feloldani: "Az isteni törvény az emberi törvényt mint eszközt használja mindenütt, ahol az ember az állampolgári tevékenységek által (*per opera civilia*) az örök élet céljához van rendelve vagy eltérhet attól: ahogyan az egész természet is az isteni erő eszköze, és pedig nem azért, mintha szüksége volna rá, hanem az isteni erő kiválósága miatt, amely némely dolgokat önmaga által (*per se*) cselekszik, más dolgokat pedig a természet által (*per naturam*)." Ennek az V. fejezetben olvasható fejtegetésnek a végén, melyhez hasonló formulázást találtunk a XV. fejezetben is, felvetődik a teologikus metafizikai rendszerek inherens prob-



lémája, a kettős okság kérdése, amely Plótinostól Spinozáig mindvégig nyomon követhető, s a történeti fejlődés tendenciája szerint az isteni okság mellett egyre nagyobb teret kap a természeti okság. Az Aegidius művének keletkezésével csaknem egyidejűleg Etienne (Stephanus) Tempier párizsi püspök által 1277-ben elítélt averroista tételek közül az egyik (100./199.) éppen a kettős okság problémáját veti fel igen kiélezett formában. A természeti okság jelentőségének felismerése és méltányolása azonban nemcsak a heterodox törekvésekre, hanem a XIII. századi arisztotelianus skolasztika ortodox irányzataira is jellemző. Az immanens létszférák iránti fokozódó érdeklődés folyamatának egyik következménye a gazdasági élet jelenségeinek a vizsgálata is, ahogyan azt éppen Aegidius műve is tanúsítja. Igaz, hogy a megközelítésmód ekkor még elsősorban vallás erkölcsi, s az elemzések a morálteológia keretei között folynak. De az említett általános folyamat az erkölcstani kérdések terén is változásokat hoz. Így például az erkölcsi kritériumokat illetően hangsúlyeltolódás figyelhető meg, ami a hagyományos tekintélyelvű kritériumok mellett a természetjogi és racionális kritériumok fokozottabb jelentőségében nyilvánkozik meg, amint ez Aegidius művében is látható.

Nagy általánosságban a következő mozzanatokra hívnánk fel a figyelmet, amelyek egyébként azt is mutatják, hogy a gazdaságtudományi vizsgálódásokban a tárgyyszerű vonatkozások, a gazdasági viszonyok sajátosságai, sajátos immanens kauzálitása iránti érzék növekvőben van:

Ami a dologi oldalt illeti, itt szembeszökő az a jelentőség, amelyet Aegidius a dolgok belső természetének, mégpedig az időben változó (növekvő-csökkenő, megsokszorozódó-megfogyatkozó) természetének tulajdonít az uzsora-probléma tárgyalásában. A dolgok sajátos természetének méltánylása elmélyíti a vizsgált esetek megítélésének tárgyilagosságát.

Ezzel összefüggésben az idő, mégpedig a dolgok természetének vonatkozásában tekintett "tartalmas" idő - szembeállítva a pusztán külsőleg "üres" tartammal - szintén

elősegíti a felmerülő problémák realiztikusabb megközelítését, s az a nagy szerep, amelyhez az elemzésekben jut, Aegidius különös érdeméért tartható számon.

A személyi oldalról pedig kiemelendő, hogy a jó értelemben vett önérdék, a létfenntartási eszközök és javak megszerzésének és biztosításának a szempontja mennyire föloldja a gazdasági tartalmu morális viszonyok megítélésének rigorozusságát.

Végezetül nem hagyhatjuk említés nélkül Aegidius átláspontjának azt a meglehetősen "liberális" vonását, hogy művének XIII. fejezetében sok kortársával, sőt későbbi szerzőkkel is ellentétben, megvédelmezi és igazolja a pénzváltó üzletet (*ars camporia*), amivel a korabeli kereskedelmi és pénzügyi gyakorlat egyik fontos és nélkülözhetetlen ágazatának hivatalos megítélését - ideologikus rossz híre ellenében - igyekezett józanabb és ésszerűbb alapokra helyezni.

#### JEGYZET

Aegidius szövegét a következő kiadásokban használtam: *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis F. F. Praedicatorum Opera Omnia ... Studio Ac Labore Stanislai Eduardi Fretté ... Volumen Vigessim-Octavum. Opuscula Varia. Parisiis, Apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem, MDCCCLXXXIX., pp. 575-608; Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Opera Omnia Ad Fidem Optimarum Editionum Accurate Recognita, Tomus XVI; Parmae, Typis Petri Fiaccadori, MDCCCLXV., pp. 413-436 (ez a kiadás ad jobb szöveget): - Aegidiusról ld. Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil: Die patristische und scholastische Philosophie.* hrsg. v. Bernhard Geyer, 13. Auflage. Benno Schwabe & Co. Verlag. Basel-Stuttgart, 1956. 534., 770. o. et passim; Paulus Engelhardt cikkét (Aegidius von Lessines) a *Lexikon des Mittelalters I (Aachen bis Bettelordenskirchen)*, Artemis Verlag, München und Zürich (1980), coll. 176-177.; Fernand Van Steenberghen:*

**La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle: Philosophes Médiévaux, Tome IX.** Louvain-Paris, 1966. 383. 478-481. 501. o.; Edmund Schreiber: **Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin.** Beiträge zur Geschichte der Nationalökonomie, hrsg. v. Karl Diehl. Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1913. 161-171.o.; John T. Noonan, Jr.: **The Scholastic Analysis of Usury.** Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1957. 61-63., 92., 101-102. o. et passim - Az uzsora-kérdés újabb áttekintését ld. Jacques Le Goff: **La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age.** Hachette, Paris 1986.



## BOROS GÁBOR:

### A szabadság fundamentális funkciója az ujkori etikában - Descartes és Spinoza

A következő fejtegetések célja az, hogy segítségükkel láthatóvá válják két ujkori etikai rendszerezésnek - nevezetesen a descartes-inak és a spinozainak - egy-egy olyan szelete, amelyek, jóllehet nem észlelhetők közvetlenül e rendszerek felszínén, a rendszerre szerveződésben mégis igen jelentős szereppel bírnak. A szabadság sajátos "bifurkációjáról" van szó, s arról, hogy ez a megkettőződött szabadság miként teremti meg e rendszerek fundamentumát, mégpedig - a megkettőzöttségnek megfelelően - két értelemben is. Először is abban az ismeretelméleti-metafizikai értelemben, amelyben a szabadság mind Descartes-nál, mind Spinozánál egy olyan megismerőképességet alapoz meg, amely képes rá, hogy az érzéki tapasztalás esetlegességeitől független, abszolút érvényű tudást szolgáltatasson. Másodszor pedig abban a (szűkebb értelemben vett) etikai-politikai értelemben, amelynek megfelelően az indifferentia szabadsága - távolságtarotással és távolságtartással - bizonyos tekintetben az első értelemben vett szabadság társadalmi lehetőségfeltételét teremti meg.

Ezen utóbbi gondolatból pedig már az is világossá válhatott, hogy a fölvetett kérdésnek a maga egész terjedelmében történő tárgyalása nemcsak "immanens" fogalmi elemzést követel meg, hanem, egy ponton túl, bizonyos "tudásszociológiai" nevezhető vizsgálódásokat is megkíván. E tanulmány keretei közt mindazonáltal tulnyomórészt inkább csak az első követelménynek igyekszünk majd eleget tenni, a második követelménnyel kapcsolatban pedig megelégszünk majd azzal, hogy megkíséreljük körülírni azt a módszertani helyet, ahol ama tudásszociológiai vizsgálódások elemzéseinkhez csatlakozhatnak.

Ami pedig a descartes-i és a spinozai gondolatmenetek együttes tárgyalását illeti, a két rendszerezés alapvető egyezése a fölépítés döntő pontjain, úgy gondolom, indokoltá, sőt egyenesen szükségessé teszi a szabadsággal kapcsolatos megfontolásaik párhuzamos vizsgálatát.

### 1. Az etikai rendszerezés kartezianus paradigmája

Ahhoz, hogy a szabadságnak az etika építményén belül betöltött funkciójának nyomára juthassunk, nyilvánvalóan szükségünk van annak tisztázására, hogy mit is jelent egyáltalában a szóbanforgó gondolkodók számára az "etika" megjelölés. Az a legalábbis időbeli távolság ugyanis, amely saját korszakunkat a XVII. század első felétől elválasztja, elegendő ok annak föltételezéséhez, hogy a számunkra mondhatni familiáris etika-fogalmak egyike sem vetithető vissza reflektálatlan magától-értetődőséggel az ujkor első századaiba. Descartes-nak Picot abbéhoz intézett nevezetes levelében, amely *A filozófia alapelvei* francia kiadásának előszavaként olvasható, a következő fontos megállapításokat találjuk a filozófia - vagyis a tudomány - rendszerezését illetően: "Igy az egész filozófia olyan, mint egy fa, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, s az ágak, amelyek e törzsből kinőnek, az összes többi tudomány; ezeket három alapvetőre lehet leszűkíteni: az orvostudományra, a mechanikára és a morálra; ezen a legmagasabb és legtökéletesebb morált értem, amely, a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezván, az utolsó foka a bölcsességnek."<sup>1</sup>

\* (Az idézetek forrásai: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris 1964 skk., rövidítve: *AT*; ill. Spinoza: *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. v. C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925. Az idézeteket - ha a fordító nevét külön nem jelzem - saját fordításomban közlöm.)

<sup>1</sup> "Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent a trois

Egy sajátos megalapozási összefüggés tehát az, amelyen belül egységet alkotnak a későbbi fejlődés során egymástól igencsak messzire került "tudományok": metafizika, fizika, orvostudomány, mechanika, morál. A sémán belül nyilvánvalóan elsőbbséget élvező etika végső soron metafizikára kell hogy alapozódjék, ami azt jelenti, hogy az etikai tételek érvényességének és kötelező erejének azon kellene alapulnia, hogy visszavezethetők legyenek bizonyos alapvető, metafizikai állításokra.<sup>2</sup> Ez a megalapozási összefüggés azonban másfelől azt is jelenti, hogy a metafizikai vizsgálódások igazi jelentősége sem önmagukban rejlik, hanem sokkal inkább ebben a megalapozó funkcióban.<sup>3</sup> A "tudományosság" olyan kerete ez, amelyben még nemcsak hogy nem különül el, hanem éppenséggel egymásra vonatkozik a "teoretikus" és a "praktikus" szféra.

Spinoza közvetett módon ugyan, ám nagyon is karakterisztikusan foglal állást ezzel a descartes-i koncepcióval kapcsolatban. Levelezésének fontos részét alkotják azok a levelek, amelyek egy bizonyos dordrehti kereskedővel, W. v. Blyenbergh-gel folytatott "párbeszédét" rögzítik. 1665. június 3-i levelében az egyre inkább tolakodóvá váló kíváncsiság elől a következő megjegyzéssel tér ki: "/.../ levelében Ön az etika nagy részét is kívánja, amelyet pedig - amint azt mindenki tudja - metafizikára és fizikára kell alapozni." (Az én kiemelésem - B.G.)<sup>4</sup>

---

principales, a savoir la Medecine, la Mechanique et la Morale, j'entens la plus parfaite Morale, qui presupposant une entiere conaissance des autres sciences, est le dernier degre de la Sagesse." AT IX. 14, 23-31, Fongrácz Sándor fordítása.

<sup>2</sup>A metafizikának erről a megalapozó funkciójáról Spinozával kapcsolatban vö. W. Rödd: *Spinozas Lehre von der societas*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1969, 5-12.o.

<sup>3</sup>Descartes, különböző megnyilatkozásaiban, nyomtatékosan figyelmeztet erre. Vö. Descartes levelét Erzsébet hercegnőhöz 1643. június 28-án (AT III. 695, 4-7.), illetve beszélgetését Burmannal (AT, V. 165). Mindkettőt idézi L. J. Beck: *The Metaphysics of Descartes*, Clarendon Press, Oxford 1965, 3-4. o.

<sup>4</sup>/.../ in ea /scil. epistola/ /.../ etiam magnam Ethices partem, quae, ut cuius notum, Metaphysica, et Physica fundari debet, desiderari", *Opera*, IV. 160, 14-161. A descartes-i megfogalmazásra emlékeztető szöveggel az értelem megjavításáról szóló *Ertekezés*ben is találkozunk: "Ebből már mindenki láthatja, hogy én az összes tudományokat egy

Spinoza itt nem csupán és nem is egyszerűen az **Etika** fölépítésében követett módszerre utal, hanem ezzel együtt arra is, hogy ez a módszer nem valamifajta személyes autoritásra történő hivatkozás által kapja meg szentesítését, hanem a kor tudatában jelenlévő paradigmaticus konszenzus által. Az ennek a konszenzusnak alapul szolgáló modellt pedig bizvást nevezhetjük az etikai rendszerezés **karteziánus paradigmájának** (annak ellenére, hogy a gondolatnak sztoikus előzményei vannak) mivel legpregnansabb megfogalmazása épp az imént idézett descartes-i szövegrészben található.<sup>5</sup>

Van azonban ennek a paradigmának még egy fontos jellemzője, amelyet még ebben a vázlatos összefoglalásban sem hagyhatunk említés nélkül. A filozófiai tudomány egységességéről alkotott karteziánus koncepció egységesítője ereje ugyanis nemcsak abban nyilvánul meg, hogy a metafizika igazi jelentőségét a megalapozó funkciójába helyezi, tehát abba a viszonyba, amely őt a többi "tudományhoz", végső soron pedig az "igazi értelemben vett morálhoz" kapcsolja, hanem abban is, hogy ez a végső morál, az **etika** is rendelkezik **metafizikai jelentőséggel**. Ez különösen a spinozai **Etikában** figyelhető meg: az emberi cselekvésnek, mégpedig jelesül az etikus cselekvésnek megkülönböztetett jelentősége van, benne és általa kapcsolódik újra össze a véges és a végtelen lét egyébként elkülönült szférája, benne és általa zárul egy-

---

vég és cél felé akarom irányítani, ti. hogy elérjük azt a legnagyobb emberi tökéletességet, amelyről az imént beszéltünk; /.../" *Opera*, II. 4, 12-15.

<sup>5</sup>Steiger Kornél hívta föl figyelmet arra, hogy azon hasonlatok között, amelyeket Diogenész Laertiosz szerint a sztoikusok a filozófiára alkalmaztak, található egy olyan is, amely közeli rokona a descartes-i fa-hasonlatnak: "A filozófiát élőlényhez hasonlítják: a csontoknak és az idegeknek a logika felel meg, a husos részeknek az etika, a léleknek pedig a fizika.- Aztán hasonlítják a tojáshoz is: a logika lenne a héj, az etika a fehérje, a fizika pedig a legbelső rész. - Vagy a mindent megtermő földhöz hasonlít: az ezt körülvevő sörvény a logika, a termés az etika, a termőtalaj vagy a gyökerek a fizika." *Sztoikus etikai antológia*, szerk. Steiger Kornél, Gondolat, Budapest 1983, 129. o., Joo Mária fordítása.



séges egészsé, vagyis jön létre tulajdonképp a világ átlátható rendje.<sup>6</sup>

## 2. Szabadság és indifferencia

Ha most meggondoljuk, hogy az előbbieket szerint az "etika" kifejezés jelentése Descartes-nál és Spinozánál milyen átfogó és összetett, akkor természetesnek fogjuk tekinteni, hogy az, ami a "szabadság" kifejezés mögött meghúzódik, korántsem azonos egyszerűen az **akaratszabadság** hagyományos problematikájával.

"Ahhoz, hogy szabad legyek, nincs szükség ugyanis arra, hogy mindkét irányba elmozdulhassak, hanem épp ellenkezőleg, minél inkább az egyik irány felé törekszem, akár azért, mert értelmemmel evidens módon fölfogom, hogy az igaz és a jó benne rejlik, akár pedig azért, mert Isten erre tett hajlamossá gondolkodásom legmélyebb rétegeiben, annál szabadabban választom azt az irányt. Ennek megfelelően bizonyos, hogy a szabadságot sem az isteni kegyelem, sem a természetes megismerés nem csökkenti, hanem sokkal inkább növeli és erősíti. Az az indifferencia azonban, amelyet akkor tapasztalok, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az

<sup>6</sup>Azt, hogy az értelem szerinti "emberi" cselekvésben, vagyis a spinozai rendszer záró elemében, egy világrendnek kellene önmagát zártként tételeznie, azt tehát, hogy etika és metafizika az *Etika* végső lapjain sajátos egységgé olvad össze, többen is megállapították. Így például W. Bartuschat: "Es soll nun im Folgenden zu zeigen versucht werden, daß gerade im Hinblick auf Spinozas Metaphysik des Absoluten die Ethik insofern von grundsätzlicher Bedeutung ist, als sie bei der Bestimmung des für diese Metaphysik entscheidenden Verhältnisses zwischen Absolutem und endlich-Einzelnem eine wichtige Funktion hat. Das heißt: Metaphysik ist als Ethik zu entwickeln und zwar deshalb, weil in der Ethik erst jener Bezug des in der Metaphysik erörterten Absoluten auf das endlich-Einzelnem explizierbar ist." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28 (1974), 132.o.) Vagy, érdekes módon, Heidegger, aki persze Spinoza-kutatónak tuzással sem nevezhető: "Hogy ez a metafizika, azaz a létezőről mint egészezőről szóló tudomány, etikaként jelöli meg önmagát, azt juttatja kifejezésre, hogy az emberi cselekvés és magatartás a tudás és a tudás megalapozásának területén követett eljárás módjára döntő jelentőségű." (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* /1809/, M. Niemeyer, Tübingen 1971.

egyik, mint a másik irány felé forduljak, a szabadság legalsó foka, amely nem tökéletességről, hanem csupán gondolkodásbéli hiányosságról vagyis negativitásról tanuskodik. Ha ugyanis mindig tisztán látnám, mi az igaz és mi a jó, sohasem mérlegelném, mit itéljek vagy mit válasszak. Így azután jóllehet teljességgel szabad volnék, mégsem lehetnék sohasem indifferens."<sup>7</sup>

Az idézett szövegben egy kettős szabadságfogalom körvonalai rajzolódnak ki. A "szabadság legalsó foka" az indifferencia szabadsága, amelyben nemcsak a külső késztetés hiányzik arra, hogy a döntési szituációban inkább az egyik mint a másik alternatívát válasszuk - ez ugyanis a szabadság általános feltétele<sup>8</sup> -, hanem a benső indíttatás is. A "benső" indíttatás ugyanis nem hogy megszüntetné, hanem épp ellenkezőleg, ő hozza csak létre az igazi értelemben vett szabadságot. Ezt a benső indíttatást pedig vagy az "értelemben megjelenő nagy világosság" /a/, vagy pedig az "isteni kegyelem" /b/ hozhatja létre.

/a/ "Példának okáért, amikor ezekben a napokban megvizsgáltam, létezik-e valami a világban, és főlfigyeltem arra, hogy magából abból a tényből, hogy ezt vizsgálom evidens módon következik, hogy én létezem, nem is tudtam volna nem megítélni azt, aminek igazságát oly világosan megér-

<sup>7</sup>"Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri et boni in ea evidentiter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuit libertatem, sed potius augent et corroborant. Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem." AT 57, 27-58, 13.

<sup>8</sup>".../ quia tantum in eo consistit /scil. libertas/, quod idem vel facere vel non facere /hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere/ possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum sive prosequendum vel fugiendum, ita feremur, ut nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus." AT 57.

tettem; nem mintha valaminő külső erő kényszerített volna erre, hanem mert az értelemben megjelenő nagy világosságot nagy hajlandóság követte az akaratban, és így annál inkább önként és szabadon hittem ezt, minél kevésbé voltam indifferens az ügyben."<sup>9</sup>

/b/ "Am abból, hogy Istent csak létezőként vagyok képes elgondolni, következik, hogy a létezés elválaszthatatlan Istentől, és ennek következtében Isten valóban létezik. Nem azért, mintha ezt az én gondolkodásom idézné elő, mintha bármely dologra valaminő szükségszerűséget kényszerítene rá, hanem épp ellenkezőleg, mivel magának a dolognak, vagyis Isten létezésének a szükségszerűsége determinál engem arra, hogy ezt gondoljam; nem áll ugyanis szabadságomban Istent létezés nélkül elgondolni /vagyis a legtökéletesebb létezőt a legfőbb tökéletesség nélkül/, mint ahogyan szabadságomban áll egy lovat szárnyakkal vagy azok nélkül elképzelni."<sup>10</sup>

Az idézetek alapján világos az is, hogy a descartes-i tárgyaláson belül a szabadság kérdésének nem csupán és nem is egyszerűen csak szűkebb értelemben vett etikai relevanciája van, hanem legalábbis épp annyira hozzákapcsolódik az adekvát megismerés lehetőségének kérdéséhez is, hiszen az idézetek kontextusa olyan szöveg, amely a tévedés lehetőségét és ezzel összefüggésben a megismerő aktusok szerkezetét vizsgálja. Másrészt azonban az sem tekinthető véletlennek, hogy az igazi értelemben vett szabadság jelenléte által ki-

<sup>9</sup>"Exempli causa, cum examinarem hisce diebus an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso quod illud examinarem, evidenter sequi me existere, non potui quidem non judicare illud quod tam clare intelligebam verum esse; non quod ab aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens." *AT VII. 58, 26-59, 4.*

<sup>10</sup>"Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, squitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere; non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est Deum absque existentia /hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione/ cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari." *AT VII. 67, 2-11.*

tüntetett megismerési aktusok objektuma az én ill. az Isten létezésének alapvető metafizikai kérdése.

Bármennyire előtérbe helyezi is azonban Descartes ezt a tulajdonképpeni értelemben vett szabadságot, és bármennyire szigorúan szól is az indifferencia értelmében vett szabadság alacsonyrendűségéről, mégsem volna tanácsos megfélekedzni arról, hogy már eddigi idézeteink is elárulnak valamit az indifferencia szabadságának jelentőségéből. Hiszen az egyik iménti idézet első mondata, amelyben az "ezekben a napokban" végrehajtott, arra vonatkozó vizsgálódásokról esik szó, hogy "létezik-e valami a világban", közvetve éppen ennek a szabadságnak a megnyilvánulására utal. Az "ezek a napok" itt a bizonyosság megtalálásának előzményét jelentik, a szélsőségesen mély bizonytalanságnak azt az állapotát, amelynek föltevése szükséges ahhoz, hogy megértsük a "józan ész" számára ugyancsak furcsának tűnő kérdést: "létezik-e valami a világban"? Egy döntő elhatározás előtti pillanat bizonytalansága ez, amelyben még nincsenek kényszerítő erejű érvek arra nézvést, hogy a fölmerülő alternatívák melyikét kellene választanunk. Ezt a szituációt az **Elmélkedések** első bekezdése összefüggésbe hozza a módszerről szóló értekezésből jól ismert életrajzi mozzanatokkal, a "Quod vitae sectabor iter?" kérdésének a nevezetes álom háttérét alkotó élethelyzetével. Wolfgang Röd nyomán a bizonytalanságnak és az elhatározatlanságnak ezt az élethelyzetét jellemző létállapotot egyenesen a descartes-i filozofálás egyik legalapvetőbb benső mozgatórugójának tarthatjuk.<sup>11</sup> Az indifferencia sza-

<sup>11</sup>"Der junge Descartes war, wie sich im Einzelnen zeigen wird, einerseits von einem starken Gefühl der Unsicherheit und Unentschlossenheit erfüllt, andererseits von einem mächtigen *Bedürfnis nach Sicherheit*." V.ö.: W. Röd: *Descartes, Die innere Genesis des cartesianischen Systems*, E. Reinhardt, München - Basel 1964, 11.o. Eppen mert a bizonytalanság és elhatározatlanság érzete, valamint a bizonyosság szdk-séglete, úgy tűnik, pontosan ugyanazon dolog egyik ill. másik oldalát alkotja, a bizonyosság szdk-ségletéről mondottakat a bizonytalanságnak vele elválaszthatatlanul összekapcsolódott érzetére is vonatkoztatnunk kell: "/.../ mehr oder weniger unbewußt ein ethisch zu nennendes Bedürfnis nach unbedingter Gewißheit jenes Wissenschaftsideal bedingt, daß durch absolute Gewißheit gekennzeichnet ist und das *die Physikali-*

badságának állapota ez, amelyben a neveltetés nem határozta meg kényszerítő erővel sem külső, sem benső készítés által a követendő életpályát. Egy korszak "engedékenységére" világít rá az az anekdotikus tény, hogy az ifjú filozófusnak testi gyengesége miatt még a La Flèche-beli jezsuita atyák is megengedték, hogy reggelente addig maradjon ágyban, ameddig csak akar.<sup>12</sup>

Ezekre az összefüggésekre a későbbiekben még visszatérünk, előbb azonban azt vizsgáljuk meg, hogy miként jelennek meg a szabadság eddig elemzett rétegei a spinozai írásokban.

### 3. Szabadság mint szubsztancialitás

A szabadságról szóló spinozai fejtegetések kezdőpontja az *Etika* I. részének 7. definíciója: "Azt a dolgot nevezzük szabadnak, amely egyedül saját természete szükségességének alapján létezik, és amelyet tevékenykedésre egyedül önmaga determinál /.../"<sup>13</sup>

Ebben az értelemben véve tehát egy dolog akkor nevezhető szabadnak, ha /1/ létezésének, /2/ tevékenységének meghatározásában egyetlen más dolog sem működik közre okként; akkor tehát, ha mind létezését, mind tevékenységét belőle magából lehet és kell is fölfognunk. Ennek a szabadságfogalomnak a terjedelme azonban a spinozai rendszer keretein belül igen csak korlátozott. A definíciónak a létre vonatkozó "ontikus" eleme ugyanis lehetetlenné teszi hogy másra, mint Istenre, vagyis az egyetlen szubsztanciára vonatkozzék, hiszen ez a szubsztancia az egyetlen olyan "dolog", amely önmagának, tehát saját létezésének is, oka.<sup>14</sup> Ezt fogalmazza meg az I.

---

*sierung der Psychologie, die Geometrisierung der Physik und schließlich die Metaphysizierung der Geometrie erzwingt.*" /Lb., 34.o./

<sup>12</sup>"So gestatteten ihm auch die Patres von la Flèche, am Morgen so lange im Bett zu bleiben, als er wollte." (Lb., 18.o.)

<sup>13</sup>"Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur /.../" *Opera* II.46, 6-10.

<sup>14</sup>"En outre, Dieu, étant le seul être à exister et à agir uniquement par la nécessité de sa propre nature, est le seul à agir sans

rész 16. tételének második következtetett tétele: "Ebből másodszer az következik, hogy egyedül Isten szabad ok. Isten ugyanis egyedül saját természete szükségszerűségének alapján létezik /a 11. tétel és a 14. tétel 1. következtetett tétele alapján/, és egyedül természete szükségszerűségének alapján tevékenykedik /a megelőző tétel szerint/. És ezért /a 7. definíció alapján/ ő az egyetlen szabad ok."<sup>15</sup>

Spinoza azonban az *Etika* egy nem csekély jelentőségű pontján, nevezetesen a IV. rész 66. tételének megjegyzésében, bevezeti és több tételen át fejtegeti a szabad ember fogalmát. Egyáltalán nem jelentéktelen kérdés az, hogy miben is áll ez a - mindenestre ujnak látszó - szabadságfogalom, hogy miként viszonyul az imént vázoltakhoz. Alaposabb vizsgálat után kiderül, hogy a "szabad ember" fogalma az *Etikára* igen jellemző fogalmi láncolatok egyikének a végpontja. Az előbbi kérdésekre adandó válasz szempontjából nem lesz haszontalan tehát, ha most megpróbáljuk visszafelé követni a szóban forgó fogalmi láncolatot.

"Azt az embert nevezem szabadnak, akit egyedül az ész vezet; az tehát, aki szabadnak születik, és szabad is marad, csak adekvát ideákkal rendelkezik. /.../"<sup>16</sup> A most tárgyalt értelemben vett emberi szabadság tehát a helyes megismeréssel, az elme működésével van összefüggésben, olyannyira, hogy az V. rész előszava az emberi szabadságot egyenesen az elme szabadságának nevezi /*mentis libertas*/. De mi az, ami akkor megy végbe az emberben, ha csak adekvát ideákkal rendelkezik?

"Elmének egyes dolgokat megcselekszik, másokat azonban elszenved, mégpedig amennyiben adekvát ideákkal rendelkezik,

---

contrainte. D'ou la formule: Dieu seul est cause libre." M. Gueroult: *Spinoza I. Dieu /Ethique, II/*, G. Olms, Hildesheim 1968, 77.o.

<sup>15</sup>Sequitur II°. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit /per Prop. 11. et Coroll. 1. Prop. 14/, et ex sola suae naturae necessitate agit /per Prop. praeced./.

Adeoque /per Defin. 7/ solus est causa libera." *Opera* II.61, 13-16.

<sup>16</sup>"Illum libera esse dixi, qui sola ducitur ratione; qui itaque liber nascitur, et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet." *Opera* II. 262, 15-16.

annyiban szükségképp megcselekszik bizonyos dolgokat, amennyiben pedig inadekvát ideákkal rendelkezik, annyiban szükségképp elszenved bizonyos dolgokat." <sup>17</sup> Az adekvát idea fogalma tehát összefügg a spinozai értelemben vett cselekvés fogalmával.

"Akkor mondom, hogy cselekszünk, amikor olyasvalami történik bennünk vagy rajtunk kívül, aminek adekvát oka vagyunk, azaz /az előző definíció alapján/ amikor a mi természetünkéből olyasvalami következik bennünk vagy rajtunk kívül, ami kizárólag ennek a mi természetünknek az alapján világosan és határozottan megérthető." <sup>18</sup> Az "előző definíció" pedig nem más, mint az adekvát ok definíciója.

"Adekvát oknak azt az okot nevezem, amelynek okozata ezen ok által világosan és határozottan fölfogható." <sup>19</sup> A szabad ember fogalma tehát ily módon az adekvát idea és a cselekvés fogalmán át az adekvát ok fogalmához kapcsolódik, amelynek összefüggése másrészt a szabad dolog alapdefiníciójával az iménti meghatározások alapján félreismerhetetlen. Az a föltétel ugyanis, hogy egy meghatározott ok okozata egyedül ezen ok által legyen fölfogható, nem mást jelent, mint hogy az okozat egyedül az ok saját természetének alapján jöjjön létre, vagyis hogy az ok külső ok közreműködése nélkül, egyedül önmaga által hozza létre okozatát. Az adekvát ok és a cselekvés definíciója tehát a szabad dolog alapdefiníciójának /2/ elemét tartalmazza a megfogalmazás kontextusához alkalmazott formában. Am ha ez így van, akkor elmondhatjuk, hogy az adekvát okság meghatározásában egy "szűkített" sza-

<sup>17</sup>"Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur." *Opera* II. 141, 3-6.

<sup>18</sup>"Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est /per Defin. praeced./ cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare, et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa." *Opera* II. 139, 6-11.

<sup>19</sup>"*Causam adaequatam* appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi." *Opera* II. 139, 2-5.

badsa~~g~~definíció rejlik, amely azt mutatja meg, hogy egy véges módusz, amely létezésének önmaga által történő meghatározására ab ovo nem képes /nem lehet causa sui/, milyen módon és milyen mértékben részesülhet mégis a szabadságnak abból a módozatából, amelynek teljessége csakis Istent, azaz a szubsztanciát illetheti meg.

Az ebben az értelemben vett emberi szabadság megnyilvánulásának kizárólagos területe a megismerés, mégpedig az adekvát megismerés. Ez azonban tiszta formájában nem más, mint a legfőbb megismerési mód, vagyis az intuitív tudomány eszméje, amely "Isten bizonyos attributumai formális lényegének adekvát ideájától halad a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez".<sup>20</sup> Ez az a megismerési mód ugyanis, amelynek alapzata, Istennek az emberi elméhez már eleve hozzátartozó, szükségképp adekvát ideája,<sup>21</sup> teljesen független a "külső okoktól", a tapasztalás szolgáltatta információk esetlegeségeitől, és amelynek további működése is teljességgel bensőleg vezérelt: az elme saját, benső törvényei alapján hozza létre folytonos láncolatban adekvát ideáit - quasi aliquod automa spirituale.<sup>22</sup>

Ezek után pedig már nyilvánvaló, hogy az ebben az értelemben vett szabad emberi tevékenységnek milyen tekintetben lehet megalapozó funkciója a spinozai rendszer egészének vonatkozásában. Az első és az ötödik rész egymásba-kapcsolódó fejtegetéseiben körvonalazódik az a metafizikailag mélyebben valóságos struktúra, amelynek létezése független az esetleges tapasztalat konstituálta világtól, amely azonban másrészt épp ennek a világnak a lehetőségfeltételét alkotja. Am ezeknek a heideggeri kérdés értelmében vett metafizikai strukturáknak a megismerése nem volna lehetséges annak a megismerési módnak a tétélezése nélkül, amely maga is füg-

<sup>20</sup>"/.../ hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum" *Opera* II. 122, 18-20.

<sup>21</sup>V.ö.: *Etika* II. 45-48. tétel, a megjegyzésekkel.

<sup>22</sup>Az Ertekezés egy sokat idézett fordulata. Ertelmezésével kapcsolatban vö. W. N. A. Klever: "Quasi", in: *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, szerk. E. Giancotti Boscherini, Bibliopolis, Napoli 1985.



getlen a tapasztalástól. Maga az elme pedig e szabad tevékenysége során az V. rész "misztikus" fejtegetései szerint el is válik tapasztalatai világától, s maga is részét képezi az "örökkévaló", metafizikai strukturának: "/.../ elemnk, amennyiben megért, a gondolkodás örökkévaló modusza, amelyet a gondolkodás más örökkévaló modusza determinál, amelyet ismét egy másik örökkévaló modusz, és így tovább a végtelenig; olyanyira, hogy a gondolkodás valamennyi örökkévaló modusza együtt Isten örökkévaló és végtelen értelmét alkotja."<sup>23</sup>

A szűkített szabadságfogalom mögött, e fogalom alapzataként ismét fölbukkan tehát a háttérben meghuzódó, szubsztanciális szabadságfogalom.

Ha pedig most fölteesszük azt a kérdést, hogy melyik descartes-i szabadságfogalommal áll rokonságban ez a spinozai, szubsztanciális értelmű szabadság, akkor kézenfekvő a válasz: a Descartes által az idézett bekezdésben elsőként említett, tulajdonképpeni értelemben vett szabadsággal. Hiszen egyik szabadságfogalom sem valamifajta szabad-akarati döntésen alapul, ám mindkét szabadságfogalom előfeltételez egy magasabb instancia által kezdeményezett "támogató" aktust, mégpedig benső késztetés formájában. Minden bizonytalannak ennek megfelelően kell értelmeznünk a híres-hírhedt spinozai formulát is, miszerint a szabadság nem volna más, mint fölis mert szükségszerűség; habár mint láttuk, a saját természetből fakadó szükségszerűség. Nyilvánvalónak látszott mindkét szabadságfogalom mély összefüggése a korabeli racionalizmus megismerés- és tudományeszményével.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup>"/.../ mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum, et infinitum intellectum constituent." *Opera* II. 306, 20-25.

<sup>24</sup>V.ö. W. Röd: "Spinozas Idee der scientia intuitiva und die Spinozianische Wissenschaftskonzeption" *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 /2977/, 497-511, különösen 510. o.; valamint W. Röd: "Die Grenzen von Spinozas Rationalismus" in: Boscherini /szerk/, id. kiad., 89-111.o., különösen 90-91.o.

Nem elhanyagolható kérdés azonban az, hogy vajon Spinozánál nem találkozunk-e ugyanakkor az indifferenciaként értelmezett descartes-i szabadság nyomaival is. A következőkben erre a kérdésre próbálunk meg választ adni.

#### *4. Az indifferencia szabadsága Spinozánál*

A szubsztanciális szabadságról szóló spinozai elméletben fontos szerepet játszik az **Etika** IV. részének 66-73. tételeiben megfogalmazódó elképzelés az ember szubsztanciális szabadságmozzanatáról. Az ehhez a gondolatmenethez tartozó 68. tétel megjegyzése azonban több szempontból is figyelmet érdemel ebben a vizsgáldásban. idézzük föl röviden, miről is van szó benne!

Az első emberben Istennek az a hatóképessége volt jelen, amely által megteremtett, és amely által Isten gondoskodott a hasznáról is. Ez, úgy látszik, záloga volt az elme szabadságaként értelmezett szabadságának, hiszen ekkor még nem ismerte a jó és a rossz fogalmát, s élni vágyott inkább, mintsem félni a haláltól. Miután azonban rátalált élet-társára, s miután rájött, hogy az ő természete tökéletesen megegyezik a sajátjával, **fölismer**e, hogy a természetben nincs nála hasznosabb az ő számára. Mivel pedig **ugy** hitte, hogy az állatok hasonlatosak öhozá, azonnal **elkezdte** az ő affektusaikat utánozni. Am ezzel elvesztette az elme szabadságát, amelyet "Krisztus szelleme azaz Isten ideája" által szerezhethünk vissza.

Ez a megjegyzés először is azért érdemel figyelmet, mert itt Spinoza - saját exegétikai elveivel ellentétben - a bűnbeesés allegorikus interpretációjával kísérel meg választ adni egy teoretikus problémára: az emberi elme szabadságaként fölfogott szubsztanciális szabadság lehetőségének kérdésére. Eszerint az ember eredetileg szabadnak teremtett, s csak az első emberpár vétke nyomán került a szolgaság állapotába, amelyből viszont "Krisztus szellemét azaz Isten

ideáját" /Spiritus Christi, hoc est Dei idea/ és a pátriárkakat követve ismét kikerülhet. Az ember tehát aktuálisan a szolgaság állapotában van ugyan, ám van lehetősége arra is, hogy szabadságát visszaszerezze. Ennek a lehetőségnek az alapja pedig nem más, mint az, ami a "Krisztus szelleme" kifejezés háttérében húzódik meg: Isten ideája mint az intellectus adekvát ideáinak forrása.

Másodszor pedig azért figyelemreméltó ez a megjegyzés, mert Spinoza egy másfajta szabadságfogalmat is körülír az ismertetett sorokban. Arról van ugyanis szó, hogy az ember először is képes volt rá, hogy saját hasznáról saját maga kezdjen el gondolkodni, majd pedig, fölismerve az élettárs hasznosságát, és úgy híven, hogy az állatok indulatait kell utánoznia, képes volt arra is, hogy azonnal el is kezdje utánozni ezeket. Képes volt tehát arra, hogy először is saját belátása szerint ítéljen a maga hasznáról, azután pedig arra is, hogy ennek megfelelően cselekedjék is. Ezt a szabadságot itt talán a jó és a rossz szabadságának nevezhetnénk, egyfelől azért, mert ennek a szabadságnak a működése idézte elő azt, hogy abba az állapotba kerültünk, amelyben egyáltalán van fogalmunk a jóról és a rosszról. Másfelől pedig azért, mert az eredeti állapotból - amelyet, miután és mivel elvesztettük, "jó"-ként ismertünk föl - a rossz állapotába kerültünk. Erdemes megvizsgálunk most ehhez a megjegyzéshez kapcsolódva azt a nevezetes spinozai szövegrészt, amely - a benne tárgyalt, az **Elmélkedések** bevezetőjével rokon problematika révén - a legtöbb támpontot nyújthatja az indifferencia szabadságára vonatkozó spinozai meggondolások rekonstrukciójához. Ez a szövegrész nem más, mint az **Ertekezés az értelem megjavításáról** című írás bevezető passzusai.

Spinoza itt - Descartes kifejezéseit használva - az **Etikában** alkalmazott szintetikus módszerrel szemben analitikusan jár el, vagyis mintegy a fölfedezés rendjében engedi kibontakozni a gondolatokat, éppen úgy, mint például maga Descartes az **Elmélkedésekben**. Nagyon valószínű, hogy személyes vonatkozásai is vannak a benne leírtaknak. Az **Ertekezés** ...

beszélő alanya a tapasztalatra hivatkozva állítja, hogy a közös életben /vita communis/ minden ember a saját indulatainak megfelelően ítél arról, hogy mi jó és mi rossz. Ez azonban az etikai értékek relativizálódásához vezet. Szükségessé válik tehát egy olyan vizsgálódás, amelynek célja kideríteni azt, hogy "van-e valami igazi jó, ami közössé teheti önmagát, és ami egyedül önmaga által, minden mást kizárva afficiálja a lelket; /.../ valami, aminek megtalálása és megszerzése révén örökre folyamatos és tökéletes örömet élveznek." Amiket az emberek általában a legfőbb jóként becsülnék - gazdagság, elismertség, érzéki gyönyör -, azok sokkal inkább a biztos romlásként jelennek meg a vizsgálódás során, egyrészt azért, mert életveszélybe sodorhatják az őket hajhászó embert, másrészt pedig azért, mert akadályozzák az elmét abban, hogy esetleg más jó után kutasson. Végző soron szeretetünk tárgya az, ami a vele kapcsolatos indulat értékét meghatározza: egy örökkévaló és végtelen dolog iránti szeretet az, ami a lelket kizárólag örömmel tölti el, ez az tehát, amit minden erőnkkel keresnünk kell. Ugyanakkor azonban belátjuk, hogy az elme helyes használata nem elégséges a kívánt cél eléréséhez: "Mivel annak ellenére, hogy ezeket elmében igen tisztán fölfogtam, mégsem tudtam azért levetkőzni minden kapzsiságot, érzékiséget és becsvágyat."

A következőkben világossá válik, hogy az eddig említett káros dolgok csak addig rosszak, amíg önmagukban vett jóknak tekintjük őket. Mihelyt azonban eszközökként keressük őket, már nemcsak hogy nem ártalmasak, hanem még hozzá is segítenek célunkhoz.

A legfőbb jó mindezek után egy olyan "más individuumokkal együtt élt életként" jelenik meg, amelyben minden egyes individuum természete a jelenleginél "sokkal szilárdabb". Ennek megszerzése pedig annak az egységnek megismerése révén lehetséges, amely az elmét az egész természettel összekapcsolja. Nem kevésbé fontos, hogy "a saját boldogságomra való törekvéshez hozzátartozik az az igyekezet is, hogy sokan mások is megértsék ugyanazt, amit én, és hogy

az ő értelmük és kívánságuk tökéletesen megegyezték saját értelemmel és kívánsággal." Igazi jónak minősül pedig mindaz, ami eszköze lehet e cél elérésének. Ezek közül alapvetően két dolgot említ itt Spinoza: egyfelől a természet megismerését, s másfelől egy olyan társadalom kialakítását, "amely kívánatos ahhoz, hogy minél többen, minél könnyebben és biztosabban juthassanak el" a mondott szilárdabb természethez.

Nyilvánvaló, hogy az ismertetett fejtegetésekben is - hasonlóan a megfelelő descartes-i elemzésekhez - egy döntő jelentőségű elhatározás mozzanatai jelennek meg. Az ember, felnőtté-válásának folyamatában, mintegy automatikusan magáévá teszi és egyúttal fokozatosan alkalmazni is megtanulja társadalmi környezetének vélekedéseit a cselekvés során követendő etikai értékek mibenlétéről, vagyis a tradíciók által szentesített és közvetített normákat. Egyáltalán nem idegen a spinozai gondolatmenettől, ha úgy fogalmazunk, hogy az igazi felnőtté-válás ezzel szemben akkor következik be, amikor az ember egy adott pillanatban képes átlátni ezen vélekedések nem abszolút voltát, s képes arra is, hogy saját maga járjon utána ezeknek az állítólagos értékeknek.

Nyilvánvaló, hogy ebben az összefüggésben nem egyszerűen az elme saját természetének szükségességéből következő cselekvés szabadságáról van szó, hiszen mindig fennáll annak lehetősége, hogy az ember vélekedésével a passzív automatizmushoz kötődő társadalmi környezet értéktételeit választja, hanem arról a szabadságról, amely bizonyos értelemben megelőzi, lehetővé teszi ama szubsztanciális szabadság működését. Ez azonban az eddigieknek megfelelően nem más, mint éppenséggel az indifferencia, a neutralitás szabadsága, amelyet Spinoza ugyan nem nevez meg, amelynek megnyilvánulási módjait azonban igen pontosan elemzi. Ugy vélekedik, hogy ezzel a szabadsággal tulajdonképp nem is maga az ember rendelkezik, hanem ő sokkal inkább ki van szolgáltatva ezen szabadság működésének. Az Etika egy igen karakterisztikus megjegyzésében a sors, fortuna hatalmának érvényesüléseként

írja le megnyilvánulásait: "Az affektusoknak alávetett ember ugyanis nem saját törvényeit követi, hanem a sorséit, amelynek oly mértékben van hatalmában, hogy gyakran kényszerül arra, hogy jóllehet látja a jobbat, mégis a rosszabbat kövesse."<sup>25</sup>

Ez a meggondolás azonban egyáltalán nem vezet föltétlenül fatalisztikus következtetésekhez. Spinoza ugyanis a "sors törvényeit" nem egyszerűen "Isten vagyis a természet" megváltoztathatatlan, az emberekre kívülről rákényszerített törvényeinek tekinti, hanem úgy véli, hogy ezek a törvények egyrészt a természet tudattalan, másrészt a társadalom tudatos, énszerű létezőinek közreműködése révén hatnak. Igaz ugyanis az, hogy az *Etika* I. része szerint Isten végső soron minden dolog létezésének és lényegének is oka, ám ugyanennek a résznek más fejtegetései mégis arra hívják föl a figyelmet, hogy Isten a véges móduszoknak - ezek közé tartozik az ember is - létezésük módját tekintve csak távoli oka, mégpedig abban, de csakis abban az értelemben, hogy bizonyos módon való létezésre a saját nemünkbe tartozó, más véges módusok határozzák meg őket. Ez a gondolatmenet pedig ahhoz a nagyjelentőségű spinozai belátáshoz vezet, mely szerint az emberi létezés alapvetően közösséghez-kötött létezés, mégpedig a közösség fogalmának két értelmében is: a természet illetve a társadalom létezőinek közösségét értve rajta. Amikor tehát az értelem megjavításáról szóló *Ertekezés* elemzett bevezetésében azt olvassuk, hogy a legfőbb jó létállapotának eléréséhez alapvetően két dologra van szükség, az elme tökéletesítésére egyfelől és a megfelelő társadalom kialakítására másfelől, s ha az elme szabadságának kialakítását nyilvánvalóan az első föltételhez köthetjük, akkor az elemzett másik, eredetibb szabadságról azt mondhatjuk, hogy kialakulása a második föltétel megvalósulásának megfelelően megy végbe - tehát olyan társadalmi környezetet föltételez,

---

<sup>25</sup>"homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi." *Opera* II., 205, 8-12.

amely tagjait részint az önálló ítéletalkotásra ösztönzi, részint pedig lehetővé teszi az ennek alapján választott életvitelt. A helyes nevelés jelentőségének hangsúlyozása az **Ertekezésben** és az **Etikában** Spinoza gondolkodásának pontosan ezen az elemén alapul.<sup>26</sup>

Spinoza tehát úgy vélekedik, hogy, legalábbis elvileg, van lehetőség rá, hogy az ember olyképp befolyásolja társadalmi környezetét, hogy az minél nagyobb teret engedjen az indifferencia értelmében vett, csöppet sem elhanyagolható szabadság számára. Csöppet sem elhanyagolható, mert a társadalomról történő gondolkodás szintjén a szubsztanciális szabadság állítása, az indifferencia szabadságának tételezése nélkül, egyenes ut lehet annak igazolásához, hogy az igazság egyes személyek vagy rétegek feltétlen és kizárólagos tulajdona. Spinoza az idő előrehaladtával ugyan egyre kevésbé gondolta megvalósíthatónak társadalom-formáló vágyait, mégis, az indifferencia szabadságának ezt a jelentőségét sohasem szünt meg hangsúlyozni. Fiatal korában forradalmár öltözkémben festette le önmagát,<sup>27</sup> a **Teológiai-politikai tanulmányban** a demokrácia fennsőbbiségét oly módon hirdeti, hogy a többi kormányformát megjegyzésre sem méltatja,<sup>28</sup> míg azután a **Politikai tanulmány** inkább már csak arra törekszik, hogy a hatalom kellő mértékű megosztásának elvét érvényre juttassa - bármely típusu kormányformáról legyen is szó.<sup>29</sup>

Ha most végezetül még egy megjegyzés erejéig visszatérünk kiindulópontunkhoz, Descartes fa-hasonlatához, akkor az

<sup>26</sup>V.ö.: *Ertekezés, Opera*, II., 9, 1-5. /magyarul: *Ifjúkori művek*, Akadémiai, Bp. 1956, 168. o./; *Etika* II. 49. megj., III. 55. megj., 27. affektus meghat., IV. 9. főtétel, V. 39. megj.

<sup>27</sup>Vö. L. S. Feuer: *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Press, Beacon Hill - Boston 1958, 38-39.o.

<sup>28</sup>"Mellőzöm a többi hatalom alapjainak tárgyalását. Nem is kell tudnunk, hogyan keletkeztek s még gyakran keletkeznek, hogy jogukat megismerjük; eléggé kitűnik ez az imént kifejtettekből." *Teológiai-politikai tanulmány* Akadémiai, Bp. 1983, 236. o., *Opera* III. 195, 14-26, Szemere Samu fordítása.

<sup>29</sup>A legjobb államforma itt már ennek megfelelően az, "amely alatt az emberek egyetértésben élnek, s amelynek törvényeit sértetlenül fönntartják". *Politikai tanulmány*, Akadémiai, Bp. 1980, 38. o., Szemere Samu fordítása.

imént vázolt spinozai elképzelésekre utalva azt mondhatjuk, hogy Spinozánál ez a séma egy korántsem jelentéktelen ponton módosul: az **indifferencia szabadságának fönntartásával kapcsolatban** a filozófia, a filozófus főadatává válik, hogy kilépjen magánélméinek köréből és mintegy programot próbáljon adni a társadalmi cselekvés számára. Nem szükséges külön kiemelni, mennyire nem maradt követők nélkül Spinoza - legálábbis ebben a tekintetben.

Ha pedig most másfelől azoknak a descartes-i illetve spinozai, életrajzi jellegű fejtegetéseknek a mondandóját, amelyekben az indifferencia szabadságára utaló elemeket véltünk fölfedezni, önmagukra alkalmazzuk, akkor azt kell mondanunk, hogy már maguknak ezeknek a teóriáknak a létrejöttéhez is arra volt szükség, hogy a "véges moduszok" egy alosztályának, az embereknek spinozai értelemben vett "kölcsonös okozozati összefüggése", vagyis az adott társadalmi közösség, olyképp legyen megváltozott jellegű, hogy ne csak periférikus helyzetben megtúrje azokat az elemeket, amelyek nem voltak integrálhatók a hagyományos strukturákba, hanem hogy - fokozatosan növekvő mértékben - elő is segítse a kívülálló elemek új struktúra-képző tevékenységét.<sup>30</sup> Ennek kutatása azonban már egy új, más jellegű vizsgálódás tárgya lehetne.

---

<sup>30</sup> Ilyen az a réteg is, amelynek egyik jellegzetes képviselője Isaac Beeckman, aki oly jelentős szerepet játszott Descartes életében. "Isaac Beeckman stellt sich uns, um den treffenden Ausdruck von *W. Kamlah* zu gebrauchen, als ein Repräsentant der 'Leonardo-Tradition' dar, deren Träger, ohne Rückhalt an den Universitäten, 'bastelnde, diskutierende, korrespondierende Privatleute, eine Verschwörung gleichsam, deren Netz von Jahrzehnt zu Jahrzehnt an Dichte gewinnt', waren." /W. Röb: *Descartes*, id. kiad., 19.o. Ebbe az irányba mutat az is, hogy Spinoza **Ertekezésének** bevezetőjében L. S. Feuer már egy kollegiánus irodalmi mintához való csatlakozást gyanít, V.ö. id. mű, 43-47.o.



## TENGELYI LÁSZLÓ:

### Kant, Schelling és a "rossz metafizikája"

Az idős Kant, miután a kritikai rendszert már fölépítette, az emberi természetben lakozó "gyökeres rossz" gondolatával újabb kritikainak nevezhető fordulatot teremt. Ahogyan korábbi nagy műveiben a metafizikai tradíció kiinduló principiumait, az igazság, az erkölcsi jó vagy akár a szépség és a célszerű egész eszméjét is a világrendet konstituáló ember öntevékenységére próbálta visszavezetni, úgy kísérli meg most visszavezetni a hagyományosan eredendőnek tekintett rossz fogalmát a szabadság aktusára. Nem csekélyebb dologra vállalkozik ezzel, mint hogy a rossz eredetének rejtélyét, amelyet megoldani szerinte egyetlen gondolkodónak sem állt hatalmában, a morális bűnértelmezés keretei között fogalmazza újra, s ennek révén az "etikai világlátásnak" - amelyet a kritikai rendszerrel kimunkált - szinte hézagmentes zártságot biztosítson.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>"Morális bűnértelmezésen" olyan fölfogást érthetünk, amely a rossz mibenlétét törvényszegésként, erkölcsi parancsolatok áthágásaként magyarázza. Az "etikai világlátás" terminus némileg eltérő fogalomalkotás eredménye. A jelen tanulmány lapjain ez a kifejezés mindvégig abban az értelemben fog szerepelni, amelyet - távolságtartó utalással a "morális világnézet" Hegel által megalkotott fogalmára - Paul Ricoeur vezetett be. Mint a "Culpabilité, éthique et religion" című tanulmány /ld. *Le conflit des interprétations. Essai d'hérnéneutique*, Seuil, Paris 1969, 422-423. o./ tönőren ősszegzi, az "etikai világlátás" a szabadság és a rossz között olyan kölcsönviszonyt föltételez, amelyet két tétel határoz meg. Az első ezek közül a rossz eredetére vonatkozik, s így foglalható őssze: "állítani a szabadságot annyit jelent, mint magunkra vállalni a rossz eredetét". /Ld. i. m., 422. o. Ebből már következik, hogy e megközelítésmód szerint a rossz "nem egy szubsztancia avagy egy természet módján létezik", s egyáltalán "nem rendelkezik a külső szemlélő által megfigyelhető dolgok státuszával", hanem - a felelősség-vállalás szükségképpen utólagos aktusában - a szabadság műveként konstituálódik. /Uo., 422-423. o./ A másik tétel viszont azt mondja ki, hogy a tárgyalt értelmezés szerint a rossz "kitűntetett alkalom a szabadság tudatosulására": a rossz "a szabadság kinyilvánítója" /révélateur de la liberté/. /Uo., 422. o./

Ez a kísérlet azonban, amint majd részleteiben is szó esik róla, a kriticizmus határain belül fölöldhatatlan antinómiát idéz föl, s utódaira Kant így nehéz örökségét hagy. Dilemma elé állítja ugyanis őket: úgy kell megkockáztatniuk a szakítást szellemi utnakindítójuk "etikai világlátásával", hogy eközben ne váljanak hűtlenné szabadság és rossz összetartozásának fordulatot hozó fölismeréséhez. Ebből következően nem maradhatnak meg ugyan a morális bűnértelmezés keretei között, de nem térhetnek vissza a metafizikai hagyomány álláspontjára sem. Nem helyezkedhetnek például a platonikus tradícióból kinövő s utóbb szinte egyeduralkodóvá váló "priváció-tézis" talajára, amely a rosszat (Plótinosztól kezdve teljes egyértelműséggel) a jó pusztá hiányaként, sőt végső fokon a nemlét egy formájaként fogta föl, és - ágostoni eredetű keresztény változatában - nem annyira az emberi szabadságból magából, mint inkább annak végességéből származtatta. Kant utódainak így új utat kell keresniök, túl a tradicionális metafizikán és túl mesterük "etikai világlátásán" is.

Ilyen új utat jelez Schelling **Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről** című munkájában az a megközelítésmód, amelyet Heidegger (a műről tartott nevezetes előadásában) terminológiailag "a rossz metafizikája" kifejezéssel próbál rögzíteni. Ezen - ebben az összefüggésben - nem a hagyományos metafizikának a rosszról szóló tanítását kell értenünk, hanem olyan gyökeresen megújított metafizikát, amely egyszersmind "a metafizika alapvetéséül" szolgál. Heidegger e paradox, mert a körbenforgás veszélyét idéző meghatározáshoz a következő megjegyzést fűzi: "Már Kant is beszél a metafizika metafizikájáról. Az ő számára ez a tiszta ész kritikája, Schelling számára a rossz metafizikája. Ezen lemérhetjük a távolságot, és azt, ami időközben a német filozófiában végbement."<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>M. Heidegger: *Schellings Vom Wesen der menschlichen Freiheit /1809/, Gesamtausgabe*, Bd. 42, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1988, 181. o.

E felfogás szerint tehát "a rossz metafizikája" mint kísérlet a metafizika alapvetésére a kriticizmus örökségét viszi tovább. Ugyanakkor Schelling szóban forgó művét, amelyet röviden "szabadságtanulmány" néven szokás emlegetni, Heidegger, először 1936-ban megtartott előadásában, hangsúlyozottan "a létre (Seyn) vonatkozó kérdés alapvetéseként"<sup>3</sup> értelmezi. Elmondhatjuk, hogy ezzel "a rossz metafizikájának" helyét - hallgatólagosan, de félreérthetetlenül - a kanti észkritika és saját korábbi fundamentális ontológiája között jelöli ki.

A továbbiakban mi is ebből a széles perspektívából próbálunk majd Schelling szabadságtanulmányához közelíteni. Helyénvaló lesz azonban ezen az önmagában tulságosan tág horizonton belül szorosabban körülhatárolt föladatot tűznünk magunk elé. Vizsgálódásunk tárgyául azt a kérdést választhatjuk, amelyet bevezető áttekintésünk fölvet: Mennyiben jelent "a rossz metafizikája" új utat mind a priváció-tézis köré szerveződő hagyományos metafizikához, mind pedig Kant ezzel gyökeresen szakító "etikai világlátásához" képest? Figyelmünket látszólag egy részkérdésre, a rossz mibenlétének és eredetének kérdésére összpontosítjuk; valójában azonban kezdettől fogva azt a meglátást tartjuk szem előtt, amelyhez elsőként épp a szabadságtanulmány Schellingje jut el, s amely így fogalmazható meg: a Kant utáni, de változatlanul szabadságközpontu gondolkodás számára a rossz problémája távolról sem részkérdés, hanem éppenséggel az egész metafizikai és etikai hagyomány együttes megkérdőjelezője s egy új ut keresésének legfőbb sürgetője.

Módszertani szempontból vállalkozásunk "problématörténeti rekonstrukcióként" jellemezhető. Abból az antinómiából indulunk ki, amelyet Kant "etikai világlátása" a gyökeres rosszról szóló tanításban fölledéz, s "a rossz metafizikáját", ahogyan az Schelling szabadságtanulmányában kimunkálódik, ezen antinómia föloldására tett kísérletként

<sup>3</sup>Uo.

értelmezzük, miközben korlátozó föltételnek tekintjük a hagyományos metafizika álláspontjához visszavezető ut járhatatlanságát.

## I. A morális bűnértelmezés határa

A rossznak - szögezi le Kant "A vallás a pusztá ész határain belül" című késői művének első részében - "a szabadságból kell származnia".<sup>4</sup> Kényszerítő erővel szól emellett az a belátás, hogy "a rossz csak a morális rosszból származhatik /nem pedig természetünk pusztá korlátaiból/".<sup>5</sup> Ez a metafizikai hagyományban kritikai fordulatot teremtő pozíció azonban antinomikus feszültséget hord magában. Egyfelől ugyanis csak az idézett gondolatok végső következményét mondjuk ki, ha azt állítjuk, hogy a rossz gyökerét saját tettünkben kell keresnünk; hiszen, mint a mű kiemeli, "csak az lehet erkölcsileg /tehát fölróhatóan/ rossz, ami saját tettünk".<sup>6</sup> Másfelől viszont a gyökeres rosszról szóló értekezésben Kant mégiscsak olyasmi után kutat, ami tetteinkben minden törvényszegés végső forrása; érthető, ha ezt nem tetteink egyikében, hanem inkább egy olyan "hajlandóságban" találja meg, amely hangsúlyozottan "minden tettet megelőz", következésképpen maga még nem tett".<sup>7</sup> Belátható azonban, hogy így elméletét ellentmondás veszélye fenyegeti.

Ez az antinomikus feszültség a gyökeres rosszról szóló tanulmány egész fogalomalkotását áthatja. Gyakoriak az írásban az ellentétes meghatározásokból építkező gondolati

<sup>4</sup>I. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Gondolat 1980 /<sup>1</sup>1974/, 162. o. - *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak.-Ausg., VI. köt., 38. o. - A továbbiakban az idézett magyar kötetet a *VPEHB*, a német kiadást pedig *RIGBV* rövidítés jelöli majd.

<sup>5</sup>*VPEHB*, 168. o. - *RIGBV*, 43. o.

<sup>6</sup>*VPEHB*, 153. o. - *RIGBV*, 31. o.

<sup>7</sup>Uo.

Kezödmények, a paradoxiójukban szinte kihívó kifejezések. Szó esik például a rosszra való "természetes", mindazonáltal "önhibánkból magunkra vont" hajlandóságról.<sup>8</sup> Megemlíthetjük azt a helyet is, ahol Kant a rosszra való hajlandóságot "a döntés természetadta minőségének" nevezi, majd - ugyanazon a mondaton belül - zárójelben hozzáfűzi: "még ha valójában a szabadságban gyökerezik is".<sup>9</sup> Egy ízben pedig egyenesen azt olvashatjuk, hogy a rosszra való hajlandóság "lehet ugyan velünk született, de nem szabad olyanként elképzelnünk".<sup>10</sup>

Mégsincs okunk azt hinni, hogy e szinte megütközést keltő fordulatok akár csak egyetlen esetben is tényleges inkonzisztenciáról tanuskodnának. Tüdatosan antinomikus fogalomalkotás termékei, amelynek keretei között gondos, helyenként végsőkig kifinomult megkülönböztetések veszik elejét annak, hogy a föl villanó ellentmondások valóságosnak bizonyuljanak. Így áll a dolog azzal az ellentmondással is, amelybe főntebb beleütköztünk.

Hogy a rossz gyökerét bizonyos megfontolásokból saját tettünkben, más, nem kevésbé nyomós okoknál fogva viszont egy minden tettet meglözö hajlandóságban kell megjelölnünk, ez olyan dilemma, amellyel Kant a müben határozottan szembenéz. Kimondja, hogy a rosszra való hajlandóság fogalma "önellentmondó" lenne, ha a tett kifejezést "nem vehetnök két különbözö, de a szabadság fogalmával egyaránt egyesíthetö értelemben". Majd így folytatja: "A tett kifejezés azonban egyaránt érvényes a szabadság ama használatára, amely által a legföbbs maximát /a törvénynek megfelelöen vagy azzal ellentétesen/ felvesszük a döntésbe, s arra, amelynek során magukat a cselekedeteket /tartalmuk, azaz a döntés objektumainak tekintetében/ e maximának megfelelöen megvalósítjuk. A rosszra való hajlandóság az első értelemben vett tett /peccatum originarium/, s egyben formális alapja minden második jelentésben vett törvényellenes tetteknek,

<sup>8</sup>VPEHB, 155. o. - RIGBV, 32. o.

<sup>9</sup>VPEHB, 147. o. - RIGBV, 25. o.

<sup>10</sup>VPEHB, 151. o. - RIGBV, 29. o.

amely tartalma szerint áll szemben azzal, és bűn /peccatum derivatum/ a neve; az első véték megmarad, még ha a másodikat /nem magából a törvényből származó mozgatórugó nyomán/ teljességgel elkerülnök is. Amaz intelligibilis tett, amely csupán ész által ismerhető meg, minden időbeli feltétel nélkül; emez érzéki, empirikus, az időben adott /factum phaenomenon/.<sup>11</sup>

Ezek a hatástörténetileg különösen fontos sorok a rossz eredetének kérdésével kapcsolatban a mű legegységertelmebb, ám egyszersmind legegyszerűsebb állásfoglalását tartalmazzák. Kant itt, mint látható, a rosszra való hajlandóságot végső soron tettként értelmezi, s egy ízben egyszerűen "véteknek" nevezi. Ráadásul az egyértelműen aktust idéző "Verschuldung" szót használja, nem a műben különben gyakran előforduló diszpozicionális jelentésű "Laster"-t vagy más terminusokat. Mint ez a nyelvhasználati tény is érzékelteti, arra tesz kísérletet, hogy a gyökeres rosszat egyfelől minden más, "empirikusnak" minősülő vétségtől elhatárolja, másfelől azonban mégiscsak cselekvést jelölő bűnfogalommal határozza meg, még ha ez "empiriafeletti", "intelligibilis" tette utal is. Joggal állíthatjuk, hogy ezzel Kant szabadság és gyökeres rossz szigorú összetartozását fejezi ki.

Eközben azonban nyitott kérdés marad, miképpen egyeztethető össze ez a törekvés szabadság és erkölcsiség éppoly szigorú összetartozásának töretlen hangsúlyozásával. Tény, hogy ez utóbbi gondolat kezdettől fogva a kriticismus nélkülözhetetlen eszmei tartópillére volt, s a jelek szerint mindvégig az is maradt. "Szabad akarat" és "erkölcsi törvények alatt álló akarat": a kettő "egy és ugyanaz" - jelentette ki Kant Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében.<sup>12</sup> "Szabadság és feltétlen gyakorlati törvény tehát kölcsönösen visszautalnak egymásra" - hangzik el ismét "A gyakorlati ész kritikájá"-ban.<sup>13</sup> De nem adja föl ezt a

<sup>11</sup>VPEHB, 154. o. - RIGBV, 31. o.

<sup>12</sup>I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak.-Ausg., IV. köt., 447. o.

<sup>13</sup>I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak.-Ausg., V. köt., 29. o.

tételt A vallás a puszta ész határain belül című írás sem. Ellenkezőleg, itt Kant minden eddiginél egyértelműbb metafizikai okfejtést hoz föl mellette: "Onmagunkat szabadon cselekvő, de a morális törvény által nem kötelezett lényként elgondolnunk olyasmi lenne, mint egy törvények nélkül ható okot képzelni /a természettörvények által való meghatározás ugyanis a szabadság miatt esetik/ - ez pedig önellentmondás."<sup>14</sup> Nem tágit ettől az állásponttól végül az utolsó etikai mű, "Az erkölcsök metafizikája" sem. E helyütt Kant így fogalmaz: a szabadság, ellentétben sok korábbi meghatározásával, "soha többé nem helyezhető abba, hogy az eszes szubjektum /törvényadó/ eszével ellenkező választásra is elszánhatja magát".<sup>15</sup>

Mint már elhangzott, nem világos, miképpen is fér meg szabadság és erkölcsiség ezen újra meg újra hangsúlyozott összetartozásának eszméje az "intelligibilis tettről" szóló elképzeléssel, amely szabadság és gyökeres rossz nem kevésbé szoros összetartozására látszik utalni. Az azonban kétségtelen, hogy a rossz kritikai újragondolásának az utóbbi tanítás éppoly kiiktathatatlan tartozéka, mint amennyire nélkülözhetetlen eleme az előbbi tézis Kant egész szabadságfölfogásának. Az "intelligibilis tett" fogalmának bevezetése nélkül ugyanis A vallás a puszta ész határain belül című írás által hozott fordulat bevégezetlenül maradna. Kant meg sem kísérelhetné azt, amit mindenképpen a mű középponti törekvései között kell számon tartanunk: a morális bűnértelmezés kiterjesztését az egyedi vétségekről a gyökeres rosszra. Beláthatjuk ezt, ha megvizsgáljuk, hogyan is próbálja a tanulmány e cél érdekében a gyökeres rosszat az egyedi vétségek analógiájára törvényszegésként értelmezni.

Ezen a ponton Kant arra az érzület-etikai meggondolásra támaszkodik, amely különbséget tesz a cselekedetek "moralitása", valamint puszta "legalitása" között. E

<sup>14</sup>VPENB, 158. o. - RIGBV, 35. o.

<sup>15</sup>I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, Ak.-Ausg., VI. köt., Z26. o.

disztinkció értelmében az erkölcsileg kifogástalan cselekvéstől nem csupán azt követeljük meg, hogy valamely meghatározott kötelességnek megfelelően - "pflichtgemäß" - menjen végbe, hanem azt is, hogy a cselekvő kötelességtől indítatva - "aus Pflicht" - szánja el rá magát. Ez az elvárás végső soron egyet jelent az érdekek háttérbe szorításával és, ami számunkra most különösen fontos, a morális törvénynek egyedüli mozgatórugóként való elismerésével.<sup>16</sup> A pusztán "legalitástól" elhatárolt "moralitásnak" épp erre az utóbb említett, megkülönböztető jellegzetességére épít Kant, amikor megkísérli kimutatni, hogy a rosszra való hajlandóság eredendő törvényszegésként értelmezhető.

Először is azt veszi fontolóra, hogy a bűnök rendjének milyen fokán helyezkedik el a gyökeres rossz: gyöngeség, tisztátalanság avagy gonoszság-e? Kant az utolsó lehetőség mellett dönt, bár hozzáteszi, hogy "az emberi természet gonoszsága" /Bösartigkeiten/ nem a rossz öncélú akarása, s ezért nem "tulajdonképpeni gonoszság" /Bosheit/: ez ugyanis, mint írja, "ördögi" volna.<sup>17</sup> Majd fölteszi magának a kérdést: Miben is áll az emberi természet eme gonoszsága? Válasza szerint abban, hogy az ember, "amikor az ösztönzöket felveszi maximájába, megfordítja erkölcsi sorrendjüket": "Az önszeretet mellett elfogadja ugyan a morális törvényt; ám tudatosulván benne, hogy azok nem állhatnak meg egymás mellett, hanem az egyiket szükségképpen alá kell rendelnie a másiknak mint legfőbb feltételnek, az önszeretet mozgatórugóját és hajlamait teszi a morális törvény követésének feltételévé [...]"<sup>18</sup> Így tehát Kant a rosszra való eredendő hajlandóságot az ösztönzők avagy mozgatórugók erkölcsi sorrendjének megfordításaként, Umkehrjeként fogja föl. Csak következetességet láthatunk benne, ha ezek után "az emberi

<sup>16</sup>Vö. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, i. k., 81. o.

<sup>17</sup>VPEHB, 161. o. - RIGBV, 37. o.

<sup>18</sup>VPEHB, 160. o. - RIGBV, 36. o.



természet gonoszságát" radikale Verkehrtheitként, "az emberi szív gyökeres eltévelyedéseként", határozza meg.<sup>19</sup>

Az "emberi szív" kifejezés itt nyilvánvalóan a "legalitás" és "moralitás" között megvont érzület-etikai megkülönböztetésre utal vissza. Az emberi szív "gyökeres eltévelyedése" ugyanis Kant fölfogásában épp azt jelenti, hogy az ember a morális törvényt "szellemében" többnyire és általában még akkor is kezdettől fogva megsérti, ha "betűjét" tekintve nem válik hűtlenné hozzá, mivel "a szabad döntés vonatkozásában megfordítja az erkölcsi rendet, és habár így még mindig lehetségesek törvény szerint jó /legális/ cselekedetek, a gondolkodásmód gyökerében romlik /ami a morális érzületet illeti/ [...]"<sup>20</sup>.

El kell ismernünk, hogy a gyökeres rossz ezen a módon - a morális bűnértelmezés kívánalmainak megfelelően - az erkölcsi törvény megsértésének bizonyul: olyan eredeti törvényszegésnek, amely azután az egyedi vétségekben mintegy sorra megismétlődik. Azt is tisztán láthatjuk, hogy az intelligibilis tett" fogalmának alapul vétele nélkül ennek kimutatására törekedni hiábavaló fáradozás lett volna, mert akkor a hajtórugók erkölcsi sorrendjének megfordítását nem tekinthettük volna ténylegesen lejátszódó, habár persze nem időbeliként értelmezendő cselekvésnek, s így a törvényszegés kifejezésnek esetünkben csak metaforikus értelmet, a morális bűnértelmezés kiterjesztésének pedig csupán analogikus jelleget tulajdoníthatunk volna. Továbbra is homályban marad azonban, hogy miképpen hozhatja összhangba a kriticizmus ezt a most részleteiben is megismert okfejtést, amely a gyökeres rosszat a szabadság aktusára vezeti vissza, azzal a változatlanul fenntartott tézissel, amely szerint nem ítéhető a szabadság megnyilatkozásának, ami ellenkezik az erkölcsi törvénnyel. Annyi bizonyos csupán, hogy itt valódi antinómiával állunk szemben: mint eddigi gondolatmenetünk

<sup>19</sup>VPEHB, 161. o. - RIGBV, 37. o.

<sup>20</sup>VPEHB, 152. o. - RIGBV, 30. o.

mutatja, az egymással összeütközésben álló két tétel mind-egyike mellett kényszerítő erejű megfontolások szólnak.

### XXY

Azok az egymást kizárni látszó meghatározásokból fölépitett gondolati képződmények, amelyekről főntebb szó esett, könnyen azt sugallhatják, mintha a gyökeres rosszról szóló elméletben szabadság és természet antinómiája térne vissza. Hiszen ezek a különös eszmei alakzatok a rossz eredetét váltakozva hol a természetnek tulajdonítják, hol ismét a szabadságnak vindikálják. Mégis azt kell mondanunk, hogy ez nem több pusztá látszathnál. Kant valójában elejét veszi minden félreértésnek, amikor egy helyütt így ír: "Hogy ne ütközzenek meg rögtön a természet kifejezésén, amely - ha szokásos jelentésében vesszük - a szabadságból való cselekedetek alapjának ellentétét jelenti, s így éppenséggel ellentmondásban lenne a morális jó és rossz állitmányaival, meg kell jegyeznünk, hogy az ember természetén itt csupán szabadsága - mint olyan - /objektív morális törvények szerinti/ használatának szubjektív alapját értjük, amely megelőz minden észlelhető tettet. [...] Maga ez a szubjektív alap azonban megint csak a szabadság aktusa kell legyen [...]"<sup>21</sup> Hasonló megkötések érvényesek a "velünkiszületett" szó alkalmazására is.<sup>22</sup>

Hogy az említett látszat mégis konokul tartja magát, hogy Kant egyáltalán helyénvalónak itéli a "természet" vagy a "velünkiszületett" kifejezés ilyen szokatlan, sőt e szavak addigi terminusértékű jelentésével egyenesen ellentétes értelmű használatát, hogy így e művében végül is, mint mondtuk, tudatosan antinomikus fogalomalkotáshoz folyamodik, annak okát minden bizonnyal abban kell keresnünk, hogy hiába igyekszik a tanulmány a gyökeres rosszat - mint "a rosszra

<sup>21</sup>VPEHB, 141. o. - RIGEV, 20. o.

<sup>22</sup>Ld. VPEHB, 142. o. - RIGEV, 21-22. o.

való természeti hajlandóságot" és mint "velünkszületett bűnt" - a szabadság aktusára visszavezetni, a kriticizmus szabadságfölfogása e törekvés elé elháríthatatlan akadályt gördít, amikor a morális törvény ellenében működő szabadság föltevését metafizikai képtelenségnek nyilvánítja, azzal érvelvén, mint már idéztük, hogy így végső soron törvények nélkül ható okot" képzelnénk, ami "önellentmondás".

Uj antinómiával van tehát dolgunk itt, mely nem természet és szabadság között feszül, hanem magán a szabadságeszmén belül lép föl. Csak emlékezetünkbe kell azonban idéznünk, milyen szerep jutott szabadság és természet korábbi antinómiájának fölloldásában azon belátásnak, hogy a szabadság problémája eredetileg és tulajdonképpen egyáltalán nem elméleti vitakérdés, hanem erkölcsi-gyakorlati döntés dolga, nem érveken és bizonyításokon mulik tehát, hanem elhatározás és cselekvés kérdése /még ha ehhez az elméleti lehetőségnek nyitva kell is állnia/ - csak föl kell idéznünk tehát ezt a fölismerést, hogy az uj antinómia láttán se mulasszuk el fontolóra venni: hátha ezuttal is kínálkozik hasonló kiút. S ha meggondoljuk, valóban arra a következtetésre juthatunk, hogy az a kritikai fordulat, amelyet "A vallás a pusztaság és határain belül" című írás a rossz eredetének kérdésében hoz, e probléma helyét egyértelműen a felelősség-etika körén belül jelöli ki.

Erre mutat az a mód, ahogyan a műben antropológia és etika viszonya végül is tisztázódik. Kant, mint láttuk, "a rosszra való természeti hajlandóság", a "velünkszületett bűn" fogalmát közelebbről "az emberi természet gonoszságaként" határozza meg. E kétségkívül antropológiai jellegű kijelentés mellett a tanulmányban "tapasztalati bizonyítékokat" sorakoztat föl, amelyeket itt szükségtelen bemutatnunk. Egy helyütt azonban azt a jelentős megállapítást teszi, hogy e bizonyítékok a rosszra való hajlandóságnak "az emberi természetben való meglétét" demonstrálják ugyan, ám "mégsem tárják föl számunkra ama hajlandóság tulajdonképpeni mibenlétét". Majd így folytatja: "E mibenlétet [...] a rossz

fogalmából a priori kell megismerni, amennyiben ez a szabadság törvényei /a kötelező érvény és számonkérhetőség/ szerint lehetséges."<sup>23</sup> Ezek a szavak nem hagynak kétséget afelől, hogy Kant e késői tanításának az a nem kevés megütközést keltő alaptétele, amely szerint az ember "természettől rossz", megokolását - minden ellenkező látszat ellenére - nem valamiféle empirikus vagy akárcsak teoretikus-filozófiai antropológiától kapja, s így nem is tarthat igényt minden megszorítás nélküli érvényességre. Ellenkezőleg, a mellette szóló tények, ahhoz, hogy bizonyító erőre tegyenek szert, olyan értelmezésre szorulnak, amely a szabadság a priori jellegű, ám csupán "gyakorlati szempontból" és "gyakorlati használatra" érvényes törvényeire támaszkodik. Az "emberi természetben lakozó gyökeres rossz" tézise így végül is megfogalmazása ellenére nem elméleti-antropológiai, hanem gyakorlati-etikai, közelebbről tekintve pedig - minthogy kétségkívül nem a "kötelező érvény", hanem egyértelműen a "számonkérhetőség" törvényére alapozódik - felelőség-etikai értelmű állításnak bizonyul.

Ezek a meg gondolások a mű tudatosan antinomikus fogalomalkotását is új megvilágításba helyezhetik. Fölvetik a kérdést, hogy a rosszra való "természeti", sőt "velünk született", mindazonáltal "önhibánkából magunkra vont" hajlandóság emlegetésével a tanulmány vajon nem épp arra a fölismerésre kíván-e rávezetni, hogy a vagy az emberi természetben lakozó, vagy a szabadságból származó rossz alternatívája mint olyan, bár talán "természetes és elkerülhetetlen látszaton"<sup>24</sup> nyugszik, igazság szerint alapvető félreértésben gyökerezik. Az írás végkicsengése mindenesetre kétségkívül az, hogy a természet semmiképpen sem, a szabadság pedig egyedül és kizárólag a felelőség álláspontjáról, tehát csupán gyakorlati-erkölcsi szempontból, következésképp

<sup>23</sup>VPEHB, 159. o. - RIGBV, 35. o.

<sup>24</sup>Vö. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 422. o. - *A tiszta ész kritikája*, ford. Alexander Bernát és Bánóczi József, Akadémiai Kiadó 1981, 281. o.

az elméleti-metafizikai érvényesség minden igénye nélkül nyilvánítható a rossz végső forrásának.

Mégis úgy kell itélnünk, hogy ez a felelősség-etikai föloldás, amelyhez szabadság és természet korábban vizsgált antinómiájának elhárítása kínált mintát, a gyökeres rossz elmélete által fölvetett nehézségek lebecsülésén alapszik. Valójában, amint azt nem lehet elégszer hangsúlyozni, "A vallás a pusztta ész határain belül" című írás első részéből kibontakozó antinómia nem szabadság és természet között huzódik, még ha a mű ellentétes meghatározásokból fölépített kifejezései olykor ezt a látszatot keltik is. Inkább azt kell mondanunk, hogy a szabadság saját törvényei, a kötelező érvény elve és a számonkérhetőség követelménye ütköznek itt össze egymással, hiszen az előbbi - hogy ismét egy már többször is alkalmazott megfogalmazásunkkal éljünk - szabadság és erkölcsiség szigorú összetartozására utal, az utóbbi viszont, ellenkezőleg, szabadság és gyökeres rossz nem kevésbé szigorú összetartozásának elismerését követeli. Nem csoda, ha ezen új antinómia esetében kudarcot vall a föloldás régi módja.

Erdemes melleleg megjegyeznünk, hogy antinómián itt, mint látható, a legszorosabb megkötéseknek is eleget téve, szó szerint "törvények összeütközését" érthetjük. Fogalomhasználatunk tehát megalapozott.

Nem elhanyagolható körülmény azonban, hogy a mozgatórugók erkölcsi sorrendjének megfordításáról szóló elképzelés, amelyet az előbbiekből részletesen megismerhettünk, kétségtelenül lehetőséget teremt a két szóban forgó törvény együttes érvényesülésére. Egyrészt ugyanis eleve fölteszi, hogy az ember, ahogyan azt a kötelező érvény elve kívánja, a morális törvényt mint ösztönzöt mindenképpen fölveszi a maximájába; másrészt viszont épp azt állítja, hogy a rosszra való hajlandóság nem egyéb, mint a hajtórugók erkölcsi sorrendjének megfordítása, következésképp beszámítható, s így - a számonkérhetőség követelményének megfelelően - az ember felelősséggel tartozik érte. A szabadság két törvénye tehát,

ezen elgondolásnak köszönhetően, látszólag összhangba kerül egymással. Kollíziójuk azonban egy ponton túl mégis elháríthatatlan, mert az ösztönzők erkölcsi sorrendjének megfordításáról kifejtett elmélet, mint kimutattuk, nem áll meg az "intelligibilis tettről" szóló tanítás nélkül, ez utóbbi pedig szabadság és gyökeres rossz összekapcsolhatóságát, tehát szabadság és erkölcsiség különválaszthatóságát követeli, s így közvetve ellentmond a kötelező érvény elvének.

Ezek a megfigyelések arra intenek, hogy a szabadság két törvényének összeütközéséről általánosságban beszélni felületességre vall. Az a föladat áll tehát előttünk, hogy összeférhetetlenségük mibenlétét és határait tisztázzuk. Annál is fontosabb itt pontosságra törekedni, minthogy a kötelező érvény szabályában a kötelesség, a számonkérhetőség követelményében pedig a felelősség etikai elméletének alapelvét ismerhetjük föl. Megütközéssel kellene fogadnunk, ha azt hallanánk, hogy ez a két megközelítés gyökeresen összeegyeztethetetlen.

Erről azonban nincs szó. A helyzet valójában a következő. A számonkérhetőség követelménye kétségkívül nem teljesülhetne, ha az ösztönzők erkölcsi sorrendjének megfordítását nem értelmezhetnénk "intelligibilis tetteként", vagyis nem foghatnánk föl a szó szoros értelmében a szabadság aktusaként. Ennek azonban, ha jól meggondoljuk, a kötelező érvény elve nem mint kötelesség-etikai előírás mond ellent. Mint ilyen ugyanis csupán a morális törvény mozgatórugóként való elismerését követeli, ezt pedig a hajtórugók erkölcsi sorrendjének megfordításáról kifejtettek értelmében a számonkérhetőség követelménye ugyancsak eleve feltételezi. A két törvény összeütközése valójában csak azért következik be, mert a kötelező érvény elve magába foglal egy olyan metafizikai föltevést, amely a gyökeres rossznak a szabadságra való visszavezetését végső soron kizárja. Arról a megfontolásról van szó, amelyet már jól ismerünk: a szabadság mint okság nem működhet a morális törvény ellenére, mert

ehhez valójában "törvények nélkül ható okot" kellene föltételeznünk, ez pedig "önellentmondás".

Mindebből pedig azt a végső következtetsét vonhatjuk le, hogy A vallás a pusztá és határain belül első részében a kötelező érvény és a számonkérhetőség törvénye nem mint a kötelesség-etika illetve a felelősség-etika alapelve ütközik össze egymással. A két követelmény kollíziójában valójában Kantnak a rosszról ujonnan kialakított felelősség-etikai értelmezése a kriticizmus mindvégig érvényben maradó szabadság-metafizikájával kerül föloldhatatlan konfliktusba.

### X Y X

Minden bizonnyal az így föltárt antinómiában lelhetjük meg annak okát, hogy a rossz eredetét Kant végső soron "kifürkészhetetlennek" itéli.<sup>25</sup> Ezzel leküzdhetetlen nehézségbe ütközik a műnek az a kísérlete, hogy a gyökeres rosszat törvényszegésként határozza meg, s ezáltal a szabadság aktusára vezesse vissza. Más szóval: a morális bűnértelmezés elérkezik a határához.

Ehhez az eddigi fejtegetéseinket lezáró megállapításhoz még az a kiegészítő megjegyzés kívánkozik, hogy Kantnak az "etikai világlátás" hézagmentes zártságát sem sikerül biztosítania. Így kell állást foglalnunk legalábbis akkor, ha ezt a fogalmat nem kívánjuk a Hegel által polemikus összefüggésben tárgyalt "morális világnézet" keretei közé szorítani, hanem - Paul Ricoeur eljárását követve - azt az épp a késői vallásfilozófiai művel meginduló törekvést jelöljük meg vele, amely arra irányul, hogy "a szabadságot és a rosszat mind szorosabban egymásból értsük meg".<sup>26</sup> Az így fölfogott "etikai világlátás" kiépítése során Kant azonban

<sup>25</sup>VPEHB, 168. o. - RIGBV, 43. o.

<sup>26</sup>Ld. P. Ricoeur: *Finitude et culpabilité / Philosophie de la volonté /*, vol. II/, Aubier, Paris 1988. /1960/, 14. o.: "on peut entendre par vision éthique du monde l'effort pour comprendre toujours plus étroitement liberté et mal l'un par l'autre".

végül is féluton megáll. Megpróbálja a rossz metafizikai fogalmát a szabadság aktusára visszavezetni, a rossz eme kritikai ujrágondolásából a szabadságfölfogásra nézve adódó következtetéseket azonban nem vonja le. Ez az oka annak, hogy eredeti törekvése is elakad.

Az "etikai világlátás" teljes kibontakoztatására, mint Ricoeur hozzáteszi, majd csak a ma méltánytalanul kevés figyelemben részesített francia gondolkodó, Jean Nabert tesz kísérletet, kiváltképp *Éléments pour une éthique* című 1943-as könyvében. Az ő következő nagy műve viszont, amely *Essai sur le mal* címmel több mint egy évtizeddel később, 1955-ben lát napvilágot, inkább már azt mutatja meg, hogyan érkezik el a végigvitt "etikai világlátás" is a maga határához.

Nabert életművét témánkban századunk legnagyobb szabású vállalkozásai között kell számontartanunk. A továbbiakban azonban mégsem a gyökeres rossz hatástörténetének ezzel a kései fejleményével fogunk megismerkedni, hanem visszatérünk a Kant vallásfilozófiai tanulmányának első részéből kiinduló másik nagy vonulathoz, amely - akárcsak később Nabert *L'expérience intérieure de la liberté* címmel 1924-ben közétett első könyvében - szintén a szabadságfogalom újraértelmezésével indit, ám onnan nem az "etikai világlátás" kiépítése, hanem "a rossz metafizikájának" fölvezetése felé veszi útját.

## II. Kísérlet a formális szabadságfogalom meghaladására

A *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről* című tanulmány, amely Heidegger ítélete szerint "eléri a német idealizmus metafizikájának csúcspontját"<sup>27</sup>, valóban

<sup>27</sup>Ld. M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit /1809/*, M. Niemeyer, Tübingen 1971, 201. o. - Ez a kötet a Heidegger-összkiadás 42. kötetének megjelenése óta jórészt meghaladottnak tekinthető; tartalmaz azonban az 1936-os Schelling-előadás szövegén kívül néhány olyan későbbi följegyzést, amely az összkiadás keretei között még nem látott napvilágot, ezért használata



kezdettől fogva kívül helyezkedik a morális megközelítés körén. Schelling előföltételezi ugyan az etika kanti alapvetését, de azt sem igazolni, sem megismételni nem szándékozik. Vállalkozása egy - főként Jakob Böhme és Franz Baader által inspirált - teozófiai metafizika kidolgozására irányul.<sup>28</sup> Schelling így - mint Heidegger kiemeli - a rossz problémáját nem "a puszta morál" nézőpontjából, hanem "az ontológiai és teológiai alapkérdés legszélesebb látókörén belül" tárgyalja.<sup>29</sup>

Ez azonban távolról sem jelenti azt, mintha a szabadságtanulmány visszatérne a hagyományos metafizika álláspontjára. Kétségtelen ugyan, hogy Schelling, legtöbb elődjéhez hasonlóan, teodiceára törekszik. Miképpen igazolható Isten a rossz létéből adódó vád tárgyában? - így hangzik vizsgálódásának "legfőbb kérdése".<sup>30</sup> Mégsem azon fáradozik, hogy a rosszat, mint várhatnánk, megpróbálja a lehető legrövidebb uton egy eleve adott világrend keretei közé beilleszteni, hanem, ellenkezőleg, épp annak botrány voltát hangsúlyozza. Ezért is kényszerül a leghatározottabban szakítani a hagyományos metafizika priváció-tézisével.

A szabadságtanulmányban megtalálhatjuk a priváció-tézis mindkét történeti alakváltozatának kifejezett elutasítását. Schelling először is tagadja, hogy "a végesség önmagában véve a rossz volna".<sup>31</sup> Másrészt azonban arra is határozottan utal, hogy a rossz alapja "semmiképp sem állhat hiányban vagy megfosztottságban".<sup>32</sup> Irányadó következtetése végül is

---

egyelőre mégiscsak nélkülözhetetlen. Az idézett megállapítás 1941-ből való.

<sup>28</sup>Vö. H.-G. Gadamer: "Gibt es auf Erden ein Maß?" (Recenzió Werner Marx azonos című könyvéről), *Philosophische Rundschau* 31 /1984/, Heft 3-4, 164. o. /Az írás megtalálható a *Gesammelte Werke* III. kötetében is./

<sup>29</sup>M. Heidegger: *Schellings Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), i. k. /1d. a 2. jegyzetet/, 168. o.

<sup>30</sup>Ld. F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* /a továbbiakban: *WMF*/, H. Fuhrmans kiadása, Ph. Reclam jun., Stuttgart 1977, 113. o. /VII. 394. o./ - A zárójeles megjelölés itt és a későbbiekben az 1860-as *Sämtliche Werke* kötet- és oldalszámára vonatkozik.

<sup>31</sup>*WMF*, 85. o. /VII. 370. o./

<sup>32</sup>*WMF*, 83. o. /VII. 368. o./

igy hangzik: "A rossz alapjának tehát nem csupán valami pozitívumban kell rejlenie, hanem inkább a legmagasabb fokú pozitívumban, amit a természet tartalmaz [...]"<sup>33</sup>

E következtetésből kiindulva Schelling a szabadságtanulmányban arra a különös vállalkozásra szánja el magát, hogy a rossz jogosultságának forrását kutatva mégis mindenekelőtt annak realitását próbálja a lehető legélesebben kidomborítani. Nemhogy megkönnyitené a dolgot a maga számára, inkább még meg is nehezíti. E meglepő törekvés azonban közelebbről nézve nagyon is érthetőnek bizonyul: háttérben Schellingnek az az eltökélt szándéka áll, hogy a rossz kritikai újragondolásából a szabadságfölfogásra nézve adódó következtetéseket - Kanttal ellentétben - maradéktalanul levonja. Ezért szegezi szembe az erkölcsiségtől elválaszthatatlan szabadság kanti eszméjével, amelyet merőben formálisnak tekint, a szabadság "reális" és "eleven" fogalmát, amelynek értelmében az "képesség a jóra és a rosszra".<sup>34</sup>

Ezáltal a szabadság, amely a kritikai morálfilozófiában mint autonómia egyértelműen és elszakíthatatlanul az erkölcsi jóhoz és az egyedül mértékadó gyakorlati észhez kötődött, most homályos, ésszel és erkölcsiséggel szembefordulni képes, ezért morálisan kétértelmű, sőt kétes elvnek bizonyul. Kant szabadságpátoszának Schellingnél alig marad nyoma. A szabadságtanulmány szerzője inkább azt könyvelheti el a maga érdekéért, hogy a kaotikussal és szabálytalannal, az irracionálissal és esetlegesssel, az értelem és világrend ellenében ható erőkkkel merészebben számot tudott vetni, mint arra az európai filozófia Descartes óta valaha is képes volt. Így önála a szabadságpátosz helyébe hangsúlyozott realitás-törekvés lép. Ennek megfelelően Schelling az ujkori filozófiával szemben azt az ellenvetést teszi, hogy az a rossznak tulságosan is elveszi az élet. Vádja nem csupán az "idealizmus", tehát Descartes és Leibniz, Kant és Fichte

<sup>33</sup>MMF, 83. o. /VII. 369. o./

<sup>34</sup>MMF, 64. o. /VII. 352. o./

ellen irányul. De ezen túlmenően sem csupán a spinozai értelemben vett "realizmusnak" szól. Mert amennyire tagadhatatlan, hogy a szabadságtanulmány "a spinozizmus cáfolataként" betölti főadatát<sup>35</sup>, éppoly vitathatatlanul választ jelent egyszersmind "A szellem fenomenológiájá"-ra is<sup>36</sup>. Schelling kifogása Hegel dialektikus "ideál-realizmusára" is vonatkozik.

Mindamellett Heidegger megállapítása, mely szerint a két gondolkodó között "a lényegben" szakításuk után is messzemenő "egyöntetűség" uralkodik<sup>37</sup>, nem veszít érvényéből. Ezt nem csupán az élet eredendő egységéről, az abszolútum sorsnak, szenvedésnek és kibontakozásnak való alávetettségéről vagy a szeretet egyesítő hatalmáról kialakított közös meggyőződésük támasztja alá<sup>38</sup>, hanem bizonyos mozzanataiban még a szabadságnak ama "reális" és "eleven" fogalma is megerősíti, amelyért Schelling most sikra száll. Ez az új szabadság-meghatározás ugyanis nem érthető meg azon jelentés-változás figyelembevétel nélkül, amelynek során Descartes és Kant egyaránt döntésre orientált, s ezért minden egyéb eltérés ellenére közös címszó alatt "szubjektívként" összefoglalható szabadság--értelmezésével szemben a német idealizmus csúcspontjain mindinkább egy Spinozához kapcsolódó, többnyire "szubsztanciálisként" ma-

<sup>35</sup>Vö. H.-G. Gadamer: i. m., 164. o.

<sup>36</sup>Ld. M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), i. k. 231. o.

<sup>37</sup>Uo., 234. o.

<sup>38</sup>Schellingnél főképp a következő helyek tartoznak ide: *MMF*, 130. o. /VII. 408. o./: "[...] der anfängliche Ungrund, der [...] die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit (ist), das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist." *MMF*, 124. o. /VII. 403. o./: "Gott (ist) ein Leben", "nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden untertan." *MMF*, 129. o. /VII. 408. o./: "Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden [...]" *Vö.* még. *MMF*, 126. o. /VII. 405-406/: "Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste [...] Die Liebe aber ist das Höchste."

gasztalt szabadságfelfogás lépett előtérbe. Ebben az átalakulási folyamatban Schelling nem kevésbé tevékenyen vett részt, mint Hegel, részben barátjával szorosan együttműködve, részben azonban önállóan is, s tulajdonképpen korábbtól fogva, mint amaz. A tragikus sorstapasztalat sem jut nála kevésbé szóhoz, mint például a frankfurti kéziratok Hegeljénél. Így amikor a szabadságtanulmányban kijelenti: "Az igazi szabadság összhangban van egy szent szükség-szerűséggel [...], akkor ebben a megállapításban még mindig azon belátások visszhangját fedezhetjük föl, amelyekkel "A művészet filozófiája" című munkájának /1803/ tanúsága szerint görög tragédiák értelmezése ajándékozta meg őt.<sup>39</sup>

Egészében véve azonban Schelling "reális" és "eleven" szabadságfogalma mégis új kezdet rangjára tarthat számot, és inkább a Hegellel való végérvényes szakítás kifejezésének tekinthető. Hegel időközben amúgy is jócskán eltávolodott egykori tragikus életlátásától. A szellem fenomenológiájában a rosszat - a hamissal együtt "negatív" néven összefoglalva - ujonnan kifejlesztett teleologikus történelem-dialektikájának puszta mozzanatává fokozta le<sup>40</sup>, hogy azután,

<sup>39</sup>Ld. *MNF*, 110. o. /VII. 391. o./ - Vö. F. W. J. Schelling: *Philosophie der Kunst /1803/*, in: *Frühschriften*, hrsg. von H. Seidel und L. Kleine, Akademie-Verlag, Berlin 1971, II. kötet, 1207, 1208 és 1210. o. Itt Schelling a tragédia lényegi vonásaként szükség-szerűség és szabadság összedűközését említi, hozzátéve, hogy a kettő közti konfliktus "nem azzal végződik, hogy az egyik vagy a másik alulmaradna, hanem azzal, hogy a tökéletes indifferenciában mindkettő egyszerre győztesként és legyőzöttként jelenik meg". E tragédia-értelmezés számára a nagy minta - Arisztotelész nyomán - Szophoklész "Didipusz király"-a. Jól mutatják ezt a következő megfontolások: "[...] a tragikus személy *szükség-szerű módon* bűnös egy vétségben [...] Ez az elgondolható legnagyobb szerencsétlenség, ha valaki igazi bűn nélkül a véget folytán válik bűnössé." - "[...] hogy a szükség-szerűséget ne engedje anélkül diadalmaskodni, hogy ne diadalmaskodnék maga is rajta, a hősnak eme - sora által reá rótt - bűnért önként vezekelnie kellett. Ez a legnagyobb gondolat s a szabadság legnagyobb győzelme, ha valaki egy elkerülhetetlen vétségért akarattal /willig/ viseli a büntetést, hogy így szabadságának elvesztésében épp ezt a szabadságot bizonyítsa [...]" Így Schelling szerint a hős pusztulásában a szabadság és a szükség-szerűség összedűközése kiegyenlítődik és elsimul.

<sup>40</sup>Ld. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes, Theorie der Kunstausgabe*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, III. kötet. Suhrkamp,

mint a "végső absztrakcióvá kiéleződött" szubjektivitás mozzanatát, megkísérelhesse az "abszolút" szellem "szubsztanciális" szabadságában föloldani<sup>41</sup>. A rossznak ez a dialektikus-metafizikai elpárologtatása, a "negatív" principium hatalmának ezen módszeres kiaknázása és rendszerszerű eltompítása ellen küzdve Schelling most különös módon mintha mégiscsak az "idealizmus" merőben formálisnak ítélt "szubjektív" szabadságölfogásában találna támaszra. Félreismerhetetlen jele ennek, hogy akárcsak Kant, ő is azt hangsúlyozza: a rossz "mindig az ember saját választása" marad.<sup>42</sup> A nagyobb nyomaték kedvéért hozzáteszi még: "minden teremtmény saját bűne által bukik el".<sup>43</sup>

X X X

Súlyos félreértés volna azonban azt hinnünk, hogy amikor Schelling arról beszél, hogy a szabadság "képesség a jóra és a rosszra", ezzel a választás önmagában kötetlen képességét, a Descartes által alapul vett, bár az ő szemében is csak a szabadság "legalsó fokát"<sup>44</sup> jelentő *libertas indifferentiae*-t kíváná ismét jogosultnak föltüntetni. Heidegger teret szán rá, hogy e tévértelmezés eshetőségének elejét vegye. Arra figyelmeztet, hogy a választás önmagában kötetlenné tekintett képessége "puszta eldöntetlenséget", "meghatározatlanságot" föltételez, s ezért valójában "sem nem szabadság a jóra, sem nem szabadság a rosszra, egyál-

---

Frankfurt am Main 1970, 39. skk. o. - Magyarul: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó 1973, 27. sk. o.

<sup>41</sup>Az idézett kifejezésekhez ld. *Ph. d. G.*, I. k., 483. és 493. o.; magához a dologhoz különösen: 492. skk. o. - Magyarul: *A szellem fenomenológiája*, I. k., 337. és 343. o.; illetve: 343-345. o.

<sup>42</sup>F. W. J. Schelling: *HMF*, 98. o. /VII. 382. o./

<sup>43</sup>Uo.

<sup>44</sup>Ld. R. Descartes: *Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, Paris 1979 /latin-francia kétnyelvű kiadás, 138. o.: "Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis [...]"

talán nem szabadság valamire, nem is szabadság valamitől".<sup>45</sup> Schelling fölfogása ezzel élesen ellenkezik. Oszerinte a szabadság semmi esetre sem ilyen közömbös "sem-sem". Mint Heidegger kiemeli, abban a megfogalmazásban, amelyet Schellingnél találunk, éppenséggel az "és" a döntő: "ezen meghasonlás lehetősége s mindazé, amit ez elzárva tart".<sup>46</sup>

Nem minősíthető tehát következtetlenségnek, ha a szabadságtanulmány támadást intéz a *libertas indifferentiae* eszméje ellen, és az *aequilibrium arbitrii* ettől elválaszthatatlan elképzelését /vagyis azt a föltevést, hogy az egymással ellentétes alternatívák közti döntés egyensúlyi helyzetben, végső soron tehát önkényesen megy végbe/ "minden morál dögvészeként" bélyegzi meg.<sup>47</sup> Mint mondtuk, Hegel ellenében Schelling az "idealizmus" döntésre orientált, "szubjektív" szabadságfölfogására támaszkodik, s a rosszat Kanthoz hasonlóan az ember saját választására igyekszik visszavezetni. Ebből azonban nem következik, hogy a *libertas indifferentiae* álláspontjára helyezkednék. Ellenkezőleg, egyfajta *libertas determinationis* lebeg a szeme előtt: "abszolút" szabadság az önmeghatározásban. Az "abszolút" jelző arra utal, hogy e szabadság, mint a mű állítja, "a benső, magának a cselekvőnek a lényegéből fakadó szükség-szerűséggel" teljességgel egybeesik, s egybe is kell esnie azzal, mert, mint Schelling - nyilvánvalóan Spinoza egyik híres meghatározására célozva - hozzáfűzi, "szabad az, ami csakis tulajdon lényegének törvényei szerint cselekszik".<sup>48</sup>

Ez a Spinozához, s hozzátehetjük: éppannyira az autonómia-gondolat Kantjához is kapcsolódó szabadságfölfogás azonban a rossz problémájára csak akkor adhat megoldást, ha kiegészül

<sup>45</sup>M. Heidegger: *Schellings Vom Wesen der menschlichen Freiheit /1809/,* i. k., 178. o.

<sup>46</sup>Uo., 168. o.

<sup>47</sup>Az idézett kifejezéshez ld. F. W. J. Schelling: *WMF*, III. o. /VII. 392. o./; az egészhez: *WMF*, 99 skk. o. /VII. 382 skk. o./

<sup>48</sup>Ld. *WMF*, 100. o. /VII. 383. o./ és 101. o. /VII. 384. o./, valamint B. Spinoza: *Ethica*, Pars I, Def. VII: "Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur [...]"

a választás képességének újraértelmezésével. Így ha következetlenségről nincs is szó, mégiscsak súlyos nehézség tárul föl itt. Az a föladat rajzolódik ki Schelling előtt, hogy a descartes-i *libertas indifferentiae* önmagában elfogadhatatlan, valamint a spinozai vagy akár kanti értelemben vett *libertas determinationis* önmagában ugyancsak nem kielégítő végleiteit meghaladva olyan átfogó szabadságfogalmat dolgozzon ki, amely az önmeghatározás "abszolút" szabadságát egyesíteni tudja a választás - további tisztázásra szoruló, de valamiképpen mégiscsak föltételezendő - képességével.

Ha most visszatekintünk a szabadságtanulmány szerzőjének korábbi gondolkodói útjára, meglepetéssel tapasztalhatjuk, hogy az imént fölvázolt föladatot már csaknem egy évtizeddel régebben, **A transzcendentális idealizmus rendszere** című munkájában milyen világosan maga elé állította. Erdemes röviden fölidéznünk e mű idevágó gondolatmenetét, mert ez a kitekintés Kant és Schelling szabadságfölfogásának összefüggésére új rálátást nyithat, s így problémátörténeti rekonstrukciónk fő vonalát élesebben kirajzolhatja.

Arról a fejtegetésről van szó, amelyben **A transzcendentális idealizmus rendszere** a kriticizmus etikai elméletének utolsó nagy megfogalmazásához, "Az erkölcsök metafizikája" című íráshoz kapcsolódva akarat és önkény, *Wille* és *Willkür* viszonyát igyekszik tisztázni.<sup>49</sup> Akaraton itt tulajdonképpen a törvényadó gyakorlati észet kell értenünk, amelyet, mint Kant, s az ő nyomán Schelling is leszögezi, a szó közönséges, szokványos értelmében nem is nevezhetünk szabadnak, minthogy kizár minden választást; önkényen pedig a döntés képességét, a *liberum arbitriumot*, amelynek szabadsága nem egykönnyen különböztethető meg a *libertas indifferentiae*-

<sup>49</sup>Ld. I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, Ak.-Ausg., Bd. VI, 226-227. o.; valamint F. W. J. Schelling: *System des transzcendentalen Idealismus*, in: *Frühschriften*, i. k. /ld. 39. jegyzet/, II. köt., 772-778. o. - Magyarul: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, ford. Endreffy Zoltán, Gondolat 1983, 337-344. o.

től, a választás hagyományosan értelmezett szabadságától.<sup>50</sup> Azt mondhatjuk, hogy ezzel a megkülönböztetéssel a késői Kant az erkölcsfilozófiájában kezdettől fogva ott lappangó, majd a gyökeres rosszról szóló tanítás általunk főntebb elemzett antinómiájában nyíltan is felszínre törő belső feszültséget próbálja levezetni. Ez abból adódik, hogy az erkölcsi autonómia gondolata a *libertas indifferentiae*-t, a választás szokványos értelemben vett szabadságát kizárja, ugyanakkor az önkényt, a választás képességét mégis föltételezi.

Belátható, hogy ez a kritizmus etikai elméletében valóban így van. Az erkölcsi autonómia elmélete, ahogyan azt **Az erkölcsök metafizikájának alapvetése** vagy különösen **A gyakorlati ész kritikája** című műben megtalálhatjuk, a pozitív értelemben vett gyakorlati szabadságot olyan **önmeghatározásként** fogja föl, amelynek akkor ébredünk tudatára, amikor egy kötelességet, erkölcsi törvényt értelmének megfelelő módon önmagunkra vonatkoztatunk. Ekkor ugyanis, Kant alapvető jelentőségű föllismerése szerint, egyttal azt is megértjük, hogy a morális "parancsolatból" reánk háramló kötelező erő szerzői /mint **Az erkölcsök metafizikája** egy helyütt fogalmaz: "Urheber der Verbindlichkeit nach dem Gesetze"<sup>51/</sup> **mi magunk vagyunk**. Ráébredünk tehát, hogy az a sajátos "késztetés", "intellektuális kényszer", amelyet a kötelesség kifejt, s amely alól akkor sem vonhatjuk ki magunkat, ha nem teszünk neki eleget, a hajlamok ösztönzőerejének megnyilvánulásaival szöges ellentétben sohasem külső forrásból ered: a forrás mi magunk vagyunk. Ez az erkölcsi autonómia értelmében vett

<sup>50</sup>Már Kant is ezt írja /i. m., 226. o./: "[...] der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden [...] Nur die Willkür also kann frei genannt werden." - Schelling azután ezt a gondolatot továbbviszi: "Daß es eine Freiheit des Willens gibt, davon läßt sich das gemeine Bewußtsein nur durch die Willkür überzeugen [...] Vom Willen absolut gedacht kann man also nicht sagen, weder daß er frei, noch daß er nicht frei sei [...]" /I. m., II. köt., 773. o.; magyarul: i. m., 338-339. o./

<sup>51</sup>Ld. I. Kant: i. m., 227. o.



szabadság, az akaratnak ez az önmeghatározása, amely a morális törvények kötelező erejének önmagunkra való vonatkoztatása, vagyis adekvát megértése révén tudatosan bennünk, amely tehát, mint Schelling írja, "az En számára az abszolút követelés által lesz objektummá"<sup>52</sup>, - ez az erkölcsiségtől ily módon teljességgel eloldhatatlan principium nyilvánvalóan nem tűrheti és nem is tűri meg maga mellett a választás szokványosan fölfogott szabadságát. A legcsekélyebb jelét sem mutatja a *liberum arbitrium*ra jellemző meghatározatlanságnak, eldöntetlenségnek; ellenkezőleg, olyan képességnek bizonyul, amely egyértelműen a jóra és csakis arra irányul. Ez az a fölfogás, amelyet az előzőekben a szabadság és erkölcsiség szigorú összetartozásának gondolatával jellemeztünk.

Mindamellet az erkölcsi autonómia értelmében vett önmeghatározás ugyanakkor föltételezi a választás képességét mint kiegészítő principiumot, mert - épp a moralitáshoz fűződő eltéphetetlen kötelekei miatt - a rossz létrejöttére önmagában nem szolgálhat magyarázatul, miközben másfelől az erkölcsileg helyestől való eltérés lehetősége abból sem származtatható, hogy a kötelesség készítésével szemben időnként a hajlamok ösztönzöerejének hatása kerekedik fölülr, mert ha az erők ezen antagonizmusában a szabadságnak semmilyen szerep sem jutna, akkor a döntésért végső soron nem tartoznánk felelősséggel. A gyökeres rosszról szóló tanításban, amely, mint láttuk, egyenesen szabadság és bűnösség szigorú összetartozására mutat, ez a kezdettől fogva meglévő feszültség csak még élesebben jelentkezik.

Mindebből Kant "Az erkölcsök metafizikájá"-nak bevezetésében akarat és önkény megkülönböztetésével a számára elérhető végső következtetést vonja le. Nem szabad azt gondolnunk, hogy most egyszercsak elfogadná a *libertas indifferentiae* mindaddig elutasított elképzelését. Álláspontja jóval bonyolultabb ennél. Eppenséggel továbbra is

<sup>52</sup>F. W. J. Schelling: i. m., II. köt., 777-778. o. - Magyarul: i. m., 344. o.

hangsúlyozottan tagadja, hogy az önkény szabadságát "a törvény melletti vagy törvény elleni cselekvés közti választás képességeként /libertas indifferentiae-ként/" határozhatnánk meg, noha elismeri, hogy az "önkény mint fenomén ennek a tapasztalatban gyakorta példáját adja". Ugy véli ugyanis, hogy "jöllehet az ember mint érzéki lény a tapasztalat szerint képességet mutat arra, hogy ne csupán a törvénynek megfelelően, hanem annak ellenében is tudjon választani, ezzel szabadsága mint intelligibilis lényé mégsem definiálható [...]".<sup>53</sup> Így kimondható, hogy "az önkény mint fenomén" szintjén az ember a rosszat a szó szoros értelmében választhatja, ám intelligibilis szinten ennek ellenére fönntartható szabadság és erkölcsiség szigorú összetartozásának gondolata.

Nem kerülheti el a figyelmünket, milyen gyöngye lábán áll ez a konstrukció. Hogy miképp volna az akarattól megkülönböztetett önkény szabadsága, amely a jelenségek szintjén az előbbieket szerint a jó és a rossz közti választás képességeként nyilatkozik meg, intelligibilis szinten definiálható, azt homály fedi. Ezért nem látható át, hogyan is függ össze az akarat erkölcsi autonómia alakjában tudatosuló önmeghatározása "az önkény mint fenomén" jelenség-szintű, tapasztalatból ismert működésével. A szabadság különböző formáinak egységét így a szétesés veszélye fenyegeti. Az az ingatag szükségmegoldás pedig, amelyet akarat és önkény megkülönböztetése a rossz problémájára nyújtani tud, végül is összeomlik, mihelyt Kant kijelenti: "Tulajdonképpen egyedül az ész belső törvényhozására való vonatkozásban tekintett szabadság képesség; az ettől való eltérés lehetősége csupán hiánya egy képességnek /Unvermögen/."<sup>54</sup> Hiszen ezzel a felelősség jogalapja ismét megfoghatatlanná válik.

Schelling érdeme, hogy e fejtegetésben annak minden gyöngéje ellenére meg tudja ragadni azt az új kérdésfől-

<sup>53</sup>I. Kant: i. m., 226. o.

<sup>54</sup>Uo., 227. o.

tevést, amelynek alakjában az idős Kant a kriticizmus etikai elméletének előbb lappangó, majd nyílt antinómiában is kifejeződő háttérproblémáját, bár kielégítő megoldást nem talál rá, legalább a lehető legkielevezettebb megfogalmazásban utódai elé tárja. Ez a kérdésfölvetés az erkölcsi autonómia értelmében vett önmeghatározás és a választás szabadsága közötti kapcsolat tisztázását sürgeti. Erre vállalkozik A transzcendentális idealizmus rendszerének Schellingje, megjegyezve, hogy "ha nem is az önkénynek az abszolút akarathoz való igazi viszonyára, de legalább a kettő közötti ellentétre" már Kant maga is világosan utalt.<sup>55</sup> A fenntartás itt a továbblépés irányát jelzi: akarat és önkény között nem elég az ellentétet kimutatni; a köztük lévő pozitív összefüggést is föl kell deríteni. Erre tesz kísérletet "A transzcendentális idealizmus rendszere", midőn a választás szabadságát második hatványra emelt önmeghatározásként fogja föl.<sup>56</sup>

Ezzel a különös fogalommal Schelling a döntés képességet olyan szinten ragadja meg, amelyen az nem értelmezhető közvetlenül a jó és a rossz, vagy, mint Kant fogalmazott, "a törvény melletti és a törvény elleni cselekvés" közötti választásként. Minden jel arra mutat, hogy ezzel a dolog lényegére tapintott. Mert ha meggondoljuk, a jó és a rossz közötti választás síkján végül is csak két lehetőség van: egyfelől a *libertas indifferentiae* föltevése, amely a jó választását az önkényre bizza, s így, mint idéztük, "dögvészt" jelent a morálra; másfelől pedig az erkölcsi autonómia értelmében vett *libertas determinationis* gondolata, amely viszont a rossz forrását rejtélybe burkolja. Schelling épp e dilemmából próbál kitörni. Ezért beszél "második hatványra" emelt önmeghatározásról: ez az első szintű önmeghatározással, az erkölcsi autonómiával ellentétben nem

<sup>55</sup>F. W. J. Schelling: i. m., II. köt., 775. o. - Magyarul: i. m., 341. o.

<sup>56</sup>Uo., II. köt., 775. o.: "[...] es ist das zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Willens Schwebende, eins durch das andere Bestimmende, oder *das sich selbst Bestimmende in der zweiten Potenz*, welchem allein die Freiheit zugeschrieben wird, und zugeschrieben werden kann". - Vö. magyarul: i. m., 341. o.

kötődik közvetlenül a morális törvényhez, de nem lép közvetlenül kapcsolatra a hajlamokkal sem, hanem a kötelesség késztetése és a természeti ösztönök befolyása, tehát autonóm önmeghatározás és heteronóm hatás, az akarás eme "szubjektív és objektív mozzanata" között "lebeg"; mindkét tényezőt föltételezi, s nem egyszerűen választ közöttük, hanem, mint olvashatjuk, "egyiket a másikkal meghatározza".<sup>57</sup>

Hogy e kulcsfontosságú utolsó kitételel értelmezni tudjuk, érdemes az okfejtést egy lépéssel tovább követnünk. Schelling az "abszolút" szabadság gondolatának kifejtésére tér rá. Arról kezd beszélni, hogy a második hatványra emelt önmeghatározás is valamiféle szükségszerűséggel összhangban működik, benne is "predetermináció" érvényesül. Majd hozzáteszi: "e predetermináció mindamellett csak a szabadság egyetlen eredendő aktusa által gondolható el, amely természetesen nem tudatosul". Végül pedig ezt a homályos megjegyzést egy számunkra sokat mondó hivatkozással világítja meg: ezzel kapcsolatban, írja, "olvasóinkat Kantnak az eredendő rosszra vonatkozó vizsgálódásaihoz kell utalnunk".<sup>58</sup>

E kiegészítő megfontolások ismeretében már megkockáztathatjuk az említett kitételel értelmezését. Schelling föltehetően azt a gondolatot juttatja vele kifejezésre, hogy az önkény a kötelesség késztetése és a hajlamok befolyása között "lebegve" végül is nem egyszerűen valamelyik mellett dönt, hanem - hasonlóan ahhoz, ahogyan az Kantnak a hajtórugók erkölcsi sorrendjének megfordításáról kifejtett elmélete szerint történik - mindkettőt előfeltételezve egyiket a másikkal alárendeli. Az érvelés következő lépése azután hozzáteszi, hogy az önkény ezen működésében "predetermináció" érvényesül, amin talán azt kell értenünk, hogy valamiféle szükségszerűség szabja meg, mikor melyik tényezőt engedheti a választás második hatványon megnyilvánuló képessége önmagában tulsúlyra jutni. Amikor végül ar-

<sup>57</sup>Uo. /Itt a pontosság kedvéért némileg eltérek a magyar fordítástól./

<sup>58</sup>Ld. uo., II. köt., 777. o. - Magyarul: i. m., 343-344. o.

ról hallunk, hogy ez a predetermináció "a szabadság egyetlen eredendő aktusára" vezethető vissza, s ehhez a kijelentéshez magyarázatképpen vagy magyarázat helyett a gyökeres rossz elméletére tett utalás csatlakozik, akkor Kant-ismereteink alapján biztosak lehetünk benne, hogy szabadság és szükségyszerűség, valamint önmeghatározás és választás összeegyeztethetőségének biztosítékát Schelling egyfajta "intelligibilis tettben" fogja keresni.

Erőteljes jelzése ez annak, hogy akarat és önkény megkülönböztetésének schellingi átfogalmazásában a szabadság kérdése kikerül az etikai megközelítés hatóköréből, s már ekkor **metafizikai perspektívába** helyeződik. Elemzésünk tanúsága szerint abban a pillanatban megtörténik ez, mihelyt átemeljük a döntés képességét a jó és a rossz közti közvetlen választás síkjáról a második hatványon működő önmeghatározás szintjére. Ez a megállapítás a szabadságtanulmány értelmezése szempontjából is fontos tanulsággal jár.

De hogy ezt levonhassuk, még egy utolsó megjegyzéssel ki kell egészítenünk **A transzcendentális idealizmus rendszeréről** eddig elmondottakat. Beszéltünk arról, hogy miért esik szó a műben "második hatványra" emelt önmeghatározásról; annak magyarázata azonban még hátravan, hogy miképp tarthat igényt az önkény működése egyáltalán az "önmeghatározás" elnevezésre. Ez az igény nyilvánvalóan nem volna jogosultnak ítélni, ha nem tekinthetnénk mind az erkölcsi autonómiát, mind pedig a természeti ösztönök iránti fogékonyságot **a szabadság sajátjának**. Ebből az következik, hogy az önkény szabadsága már itt inherensen kettős képességnek bizonyul: képességnek az autonómiára és képességnek a heteronómiára, ellentétben azzal a kanti meghatározással, hogy a jótól való eltérés lehetősége csupán hiánya volna egy képességnek. Ebben az elgondolásban nem nehéz fölismerni a későbbi szabadságfogalom közvetlen elődjét. S akkor már csak meg kell fordítanunk a dolgot, hogy eljussunk a döntő belátáshoz: **A szabadság, mint "képeség a jóra és a rosszra"** abban különbözik a libertas indifferentiae-

től, hogy második hatványra emelt önmeghatározást föltételez, amely a jó és a rossz képességét egyaránt magába foglalva azáltal dönt egyik vagy másik mellett, hogy - mindig mindkettőt tartalmazva - egyiket a másiknak alárendeli.

Mindebből a szabadságtanulmányra nézve az a további tanulság adódik, hogy abban a metafizikai megközelítés igényét - függetlenül Schelling teozófiai hajlamaitól - a döntés metaszintű megragadása eleve fölveti. Így "a rossz metafizikájának" elvi szükségessége abból a problémátörténeti rekonstrukcióból válik érthetővé, amely Kant és Schelling szabadságfölfogásának konkrét összefüggéseit fölfedte.

### III. "A rossz metafizikája"

Azon vizsgálódások indításaképpen, amelyek a rossz metafizikai feltételrendszerének, Istent, világot, embert átfogó összefüggéseinek földerítésére irányulnak, Schelling a szabadság "reális" és "eleven" fogalmának problémáját dilemmává élezi ki, amelyet így fogalmaz meg: "vagy elismerünk valamiféle valóságos rosszat, és akkor elkerülhetetlen, hogy a rosszat magába a végtelen szubsztanciába avagy az ösakaratra is beléhelyezzük, ami a legtökéletesebb lény fogalmát teljességgel szétrombolja; vagy pedig a rossz realitását valamilyen módon tagadnunk kell, aminek következtében azonban a szabadság reális fogalma is eltűnik".<sup>59</sup>

A szabadságtanulmány szerzője ebből a dilemmából azzal a hiressé vált megkülönböztetéssel próbál kitörni, amelyet létezés /Existenz/ és a létezés alapja /Grund von Existenz/ között von meg. Abból indul ki, hogy mindennek, ami létezik, szüksége van valamilyen - tőle teljességgel vagy legalább

<sup>59</sup>F. W. J. Schelling: *MNF*, 64. o. /VII. 353. o./

viszonylagosan független - alapzatra, amelyen létezése mintegy fölépülhet. Az eredeti disztinkció kiterjesztéseképpen bevezeti azután a személyiség és annak bázisa közti elhatárolást is.<sup>60</sup> Olyan kezdeményezés ez, amely Kierkegaardnak a személyiség történetéről szóló gondolataiban, s kiváltképp egzisztencia és fakticitás heideggeri fogalompárjában talál majd folytatásra.<sup>61</sup>

Alap és létezés egyetemes érvényűnek szánt különválasztását alkalmazva Schelling Istenben is föltételez "egy bár töle elválaszthatatlan, mégis megkülönböztetett lényeket".<sup>62</sup> Ez - állítja a mű immár a teozófiai spekuláció nyelvén - Isten létezésének "sötét"<sup>63</sup> alapja, személyiségének ötle viszonylag "független" bázisa<sup>64</sup>, "az örök

<sup>60</sup>Ld. *MMF*, 69. o. /VII. 357. o./ és 113. o. /VII. 394. o./; vö. továbbá: *Stuttgarter Privatvorlesungen, Werke*, hrsg. von M. Schröter, Vierter Hauptband, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1965, különösen 323-338. o. Itt Schelling a szabadságtanulmány principiumtanához kapcsolódva bevezeti egyebek között a lét /Seyn/ és létezőt /Seyendes/ közti megkülönböztetést is.

<sup>61</sup>Ld. különösen S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*, Gondolat 1978, 850-860. és 884-885. o.; valamint M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 29. és 31. paragrafus. - Az a megállapítás, hogy a lét problémája már Schellingnél elérkezik arra a szintre, amelyen azután Heidegger megragadja, Karl Löwith-től származik /ld. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1958/1941/, 133. o./ Később Walter Schulz von párhuzamot Schelling és Heidegger között /ld. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, Pfullingen 1975/1955/, IV. rész, rövid összegzés a 291. o-on/. "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers" című tanulmányában /ld. O. Pöggeler /szerk./: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Athenäum, Königstein 1984/ Schulz a "Lét és idő"-t megkísérli a "szubjektivitás filozófiájának záromlékeként" bemutatni /ld. 106. o./ Ábrázolásából kitűnik, hogy "a szubjektivitás filozófiáján" belül is Schelling, Kierkegaard és Heidegger között szerinte a fakticitás fölismerése kiváltképp szoros rokonságot teremt /vö. 102. o./. - Kétségtelen, hogy ezek a párhuzamok mind Karl Löwithnél, mind pedig Walter Schulznál Schelling késői periódusára, "A mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiájá"-nak időszakára vonatkoznak. Tarthatónak látszik azonban az az állítás is, hogy például a "Lét és idő" bűnértelmezésének itt lét-elemzése és a szabadságtanulmány principiumtana között szerkezeti megfelelés áll fenn.

<sup>62</sup>Ld. F. W. J. Schelling: *MMF*, 70. o. /VII. 358. o./

<sup>63</sup>*MMF*, 76. o. /VII. 362-363. o. és *passim*

<sup>64</sup>Ld. *MMF*, 113. o. /VII. 394. o./; vö. *MMF*, 136. o. /VII. 413. o./

szeretet szellemének" hordozó alapzata<sup>65</sup>. Végső soron nem más, mint "a természet - Istenben"<sup>66</sup>; egyszersmind azonban "a dolgokban a realitás megfoghatatlan bázisa" is<sup>67</sup>, mert-hogy "a dolgok alapjukat abban" lelik meg, "ami Istenben nem ő maga, abban tehát, ami létezésének alapja"<sup>68</sup>. Ebben a hangsúlyozottan "irracionális principiumban"<sup>69</sup> fedezi föl Schelling végül is a "reális" és "eleven" fogalommal megragadott szabadság gyökerét<sup>70</sup>; ebben ismeri föl azt a "legmagasabb fokú pozitivumot", amelyben egy korábban idézett hely szerint a realitásának teljes élességében föl-fogott rossz végső forrása rejlik.<sup>71</sup>

Kétségkívül tapad némi homály ezekhez a megállapításokhoz. Olyan jellegű teozófiai elmékedések esetében, amilyenekre a szabadságtanulmány e helyütt vállalkozik, nem is igen lehet ez másként. Annyi azonban világos, hogy alap és létezés megkülönböztetése révén Schellingnek valóban sikerül eljutnia az idézett dilemma föloldásához. A kulcsot ehhez akkor leli meg, amikor a rossz eredetét abban fedezi föl, "ami Istenben nem ő maga". Így ugyanis anélkül őrizheti meg a rossz metafizikai jelentőségét, hogy emiatt összeütközésbe kellene kerülnie az isteni jóság és szeretet elvével.

Tagadhatatlan viszont, hogy a dilemmának ez a föloldása új veszélyt idéz föl: a dualizmust. Ennek elhárítása érdekében Schelling három dolgot hangsúlyoz:

1. Mindenekelőtt azt, hogy létében az alap nem önálló. Nem tekinthető annak, mert megelőzi ugyan Istenben a létezést, hiszen különben nem lehetne alapja a létezésnek, ám - örök "körbenforgásban" - egyszersmind előfeltételezi is azt, és

<sup>65</sup>A kifejezéshez ld. WMF, 78. o. /VII. 364-365. o./ Magához a dologhoz:

<sup>66</sup>WMF, 90. o. /VII. 375. o./

<sup>67</sup>WMF, 70. o. /VII. 358. o./

<sup>68</sup>WMF, 72. o. /VII. 359-360. o./

<sup>69</sup>WMF, 71. o. /VII. 359. o./

<sup>70</sup>WMF, 90. o. /VII. 374. o./

<sup>71</sup>WMF, 86. o. /VII. 371. o./

<sup>72</sup>Ld. WMF, 83. o. /VII. 369. o.



mint alap "nem létezhetnék, ha Isten nem léteznék valóságosan".<sup>72</sup>

2. Másrészt a szabadságtanulmány a "Wirkenlassen des Grundes" szófordulat terminus erejű használatával külön is kiemeli, hogy az alap nemcsak létében, hanem tevékenységében sem önálló: hozzá sem kezdhetne "sötét" működéséhez, ha az isteni szeretet nem "engedné hatni" őt.<sup>73</sup>

3. Végül Schelling arra figyelmeztet, hogy az ő elképzelése szerint - ellentétben például az anyag neoplatonikus fölfogásával - Isten létezésének alapja a rossz principiuma ugyan, ám anélkül, hogy maga rossz principium - "böses Grundwesen" - volna, merthogy, mint már korábban is hallottuk, "a rossz, mint olyan, csak a teremtményben keletkezhet".<sup>74</sup>

Ezek a kiegészítő megjegyzések alap és létezés megkülönböztetését valóban elhatárolják minden manicheus színezetű vagy egyéb elvi dualizmustól. Az utolsóként idézett megfontolás egyuttal azt is érzékelteti, hogy Schelling a legvakmerőbb spekuláció síkján sem feledkezik meg azon kritikai fordulat tanulságairól, amelyet a rossz kérdésében Kant "etikai világlátása" hozott. Csak megerősödik ez a benyomásunk, ha föllevenítjük a műnek azt a nevezetes téziséét is, amely más összefüggésben már szóba került: "minden teremtmény a maga bűne által bukik el". A szabadságtanulmány ezt a tézist "a rossz metafizikájának" közegébe érve sem adja föl. Pedig itt Schelling olyan kísérlettel próbálkozik, amely mindenképpen kívül esik az "etikai világlátás" határain: a "teremtmény" bűnét **sorsszerűségében** igyekszik megérteni. Arra szánja el magát, hogy a rossznak ezt a tragikus jellegű vonását - ezuttal is a végső gyökerekig hatolva - egyenesen Isten sorsából, a kifejlés és kibontakozás szükség-szerűségének való alávetettségéből fogja származtatni.

<sup>72</sup>MMF, 71. o. /VII. 358. o./

<sup>73</sup>Ld. MMF, 91. o. /VII. 375. o./

<sup>74</sup>MMF, 89-90. o. /VII. 374. o./

Ez az elképzelés nem volt idegen Hegel frankfurti korszakának "tragikus életszemléletétől" sem. A két gondolkodó látásmódja között mégis döntő különbség van. "A rossz metafizikája" nemcsak Kant "etikai világlátásával" jelent szakítást, hanem - a rokon vonások ellenére - a fiatal Hegel "tragikus életszemléletéhez" képest is új dimenziót nyit meg.

Beláthatjuk ezt, ha a két gondolkodónak egy szinte közösen tekinthető felismerését vesszük szemügyre, amelynek a maguk vizsgálódásaiban mindketten kulcsszerepet szánnak. A Hermann Nohl által *A kereszténység szelleme és sorsa* címmel közzétett frankfurti írásában Hegel arról beszél, hogy a büntetett - mint az "optikai csalódás" kifejezés analógiájára mondhatjuk - szükségképpen egyfajta "metafizikai csalódás" áldozatává válik: idegen életet vél sérteni csupán, ám ezáltal a magáét is szétzuzza, mert "élet az élettől nem különbözik".<sup>75</sup> A tett elkövetője így olyan sorstapasztalatokra tesz szert, amely a kézirat szerzőjének szemében az élet eredendő egységének legfőbb bizonyítéka. Hasonló gondolatot fogalmaz meg egy helyütt Schelling is. Ő a rossz "önmagát fölemésztő és mindig megsemmisítő ellentmondásáról" ír, mely értelmezése szerint abban áll, hogy a rossz "teremtényszerűségére tör, épp miközben a teremtényszerűség kötelékét megsemmisíti, és elbizakodottságában, hogy ő minden, a nemlétbe hull."<sup>76</sup>

A két gondolatmenet valában hasonló. Hiszen a rossz belső ellentmondásában Schelling számára is "a teremtényszerűség kötelékének" ereje, végső soron pedig minden élet isteni eredetű egysége nyilatkozik meg. De a hasonlóság alapvető eltéréssel párosul. A szabadságtanulmány szerzője szerint ugyanis a rossz belső ellentmondásában nemcsak "a dolgok függőségének ama legbenső köteléke"<sup>77</sup> mutatkozik meg,

<sup>75</sup>Ld. G. W. F. Hegel: *Frühe Schriften, Theorie Herkausgabe*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, I. köt., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, 342-343. o.

<sup>76</sup>F. W. J. Schelling: *MNF*, 109. o. /VII. 390-391. o./

<sup>77</sup>Uo.

amelyről eddig szó esett. Föltárul benne egyszersmind "Isten lényege, amely mintegy minden létezés előtt /általa megszelídítetlenül/ van, s ezért rettenetes".<sup>78</sup>

Itt már valóban többről van szó pusztán hangvételbeli különbségnél. A "rettenetes az Istenben" eme gondolata ugyanis Schellingnél olyan kijelentéssel kapcsolódik össze, amelyet Hegel még "tragikus életszemléletének" időszakában sem igen vallhatott volna magáénak: "Hogy [...] a rossz ne legyen, ahhoz Istennek sem volna szabad lennie."<sup>79</sup>

De akármilyen merész is ez az Isten-kép, elvileg megfér a tragikus látásmód keretei között. Ennek határain Schelling akkor kezd túllépni, amikor a rossz belső ellentmondásának gondolatát tágabb összefüggésbe állítja. Keveset mondunk, ha ezt az összefüggést a teodicea szóval próbáljuk megjelölni, s talán még félrevezető is volna ez a minősítés. Hiszen már eddig is volt alkalmunk meggyőződni róla, mennyire kifordul eredeti értelméből a szabadságtanulmányban ez a kifejezés. Ha Schelling valóban Isten "igazolására" törekszik, igencsak különleges módot kell rá találnia, miután kijelentette, hogy a rossz megléte Isten létezésétől elválaszthatatlan!

Mégis tény marad, hogy a rosszban rejlő ellentmondás hangsúlyozása a szabadságtanulmányban ugyanazt a célt szolgálja, mint amire a - rendszerint teodicea kiépítésén is fáradozó - hagyományos metafizika a "priváció-tézis" különböző alakváltozatainak kimunkálásával törekedett: ti. a rossz "semmisségének" kimutatását. Ez persze Schellingnél, mint már bővegesen szó esett róla, nem jelent visszatérést a tradíció álláspontjához. Emlékszünk, miként fordította szembe a szabadságtanulmány mind a "priváció-tézis" eredeti változatával, mint pedig bűnösség és végesség azonosításával a rossz mindennemű negativitásra visszavezethetetlen realitásának tételét. Most ehhez mégis azt a kiegészítést kell fűznünk, bármilyen rejtélyesen hangozzék is, hogy a mű törekvései a rossz "legmagasabb fokú pozitivitásának" elis-

---

<sup>78</sup>Uo.

<sup>79</sup>WNF, 123. o. /VII. 403. o./

merése ellenére végső soron éppugy a rossz "semmisségének" bizonyítására irányulnak, mint a megelőző metafizikai hagyományéi. Schelling tulajdonképpen egész írásával azt az állítását igyekszik alátámasztani, amelyet egy ízben mintegy mellékesen, szinte csak példaképpen említ: "a pozitív, amennyiben pozitív, jó".<sup>80</sup>

Aligha tagadható azonban, hogy a rossz "pozitivitásának" elismerése ellenére a rossz "semmisségének" kimutatására törekedni mégiscsak paradox, ha nem egyenesen képtelen vállalkozásnak látszik. Az is csak elodázása a nehézséggel való szembenézésnek, ha ezt a vállalkozást - a legutóbb idézett kijelentésből kiindulva - annak bizonyítására tett kísérletként próbáljuk fölfogni, hogy a rossz minden "pozitivitása" ellenére azért "semmis", mert ami valóban "pozitív" belőle, az ténylegesen jó. Ha ugyanis ezt az értelmezést magyarázatnak tekintenénk, akkor a petitio principii hibájába esnénk: előfeltételeznénk, amit igazolnunk kell. Hiszen épp az szorul magyarázatra, hogy miért is csak a jótól kölcsönözheti "pozitivitását" a rossz. Értelmezésünk tehát valójában csak más megfogalmazása a feladatnak, s ráadásul semmivel sem kevésbé rejtélyes, mint az eredeti volt.

Nyugodtan állíthatjuk azonban, hogy Schellingnek sikerül eloszlatnia az önellentmondás látszatát. Vizsgálódásainak koherenciájáról tanuskodik, hogy erre is alap és létezés megkülönböztetését használja föl. A műben szinte csak epizódszerepet játszó, interpretációnk szerint azonban mégiscsak átfogó jelentőségű tézishez, amely szerint "a pozitív, amennyiben pozitív, jó", ezt a megjegyzést fűzi: "Ézáltal a rossz nem tűnik el, habár nincs is még megmagyarázva. Mert ha a rosszbéli létező jó, akkor honnan van az, amiben ez a létező van, a bázis, ami tulajdonképpen a rosszat alkotja?"<sup>81</sup>

Ez a problémafölvetés világítja meg Schelling vállalkozásának valódi értelmét. "A rossz metafizikájának" alaptéziseként tartathatjuk számon azt az állítást, amely az idézett megjegyzésből kikövetkeztethető: a rossz önmagában "semmis" bázisa a "pozitivitását" alkotó jónak. Erre a tételre épül a teodicea schellingi újrafogalmazása, amely a tradicionális megközelítéssel ellentétben így nem szorul rá a rossz realitásának elvitatására.

Idézetünkben alap és létezőes disztinkciója hivatott megmagyarázni, miképpen lehet léte annak, ami önmagában "semmis". Mint már tudjuk, Schelling fölfogása szerint az alap, bár sem létében, sem működésében nem önálló, mégis - teljességgel vagy legalább viszonylag - "független" attól a létezőestől, amely rajta fölépül. Így önmagában "semmis" ugyan, de mint a rajta fölépülő létezőes hordozó alapzata "semmisségében" is léttel bíró.

Ez az egyelőre merőben spekulatív, mert még nem tárgyra szabott, nem a rossz sajátosságaiból meritett magyarázat elárulja, hogy Schellingnél újra középpontba kerül, sőt az egész gondolatrendszer egyik szervező elvévé emelkedik egy olyan fölismerés, amely a régebbi metafizikai hagyományban más módon ugyan, de mindig eleven volt, ám a Kant által hozott kritikai fordulat, a szabadságcentrikus megközelítés hatására azután háttérbe szorul: az a meglátás, hogy a rossz kérdése - mint Heidegger is kiemeli - "lényegileg összefügg a nem-létező létének kérdésével".<sup>2</sup> A szabadságtanulmány vizsgálódásainak ez az ontológiai irányvétele ad jogalapot arra a kijelentésre, hogy a "rossz metafizikája" az "etikai világlátáshoz" és a "tragikus életszemlélethez" viszonyítva egyaránt új dimenziót nyit meg.

Félreértés volna azonban, ha ezt úgy fognánk föl, mintha Schelling a rossz kérdését a nem-létező létének kérdésére próbálná redukálni. Végső soron az egész megelőző metafizikai hagyomány ezt tette. Ide vezetett a "negatív"

<sup>2</sup>M. Heidegger: *Schellings Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), i. k., 177. o.

hegeli dialektikája is. Schelling viszont a rossz sajátosságait nem tekinti onológiai vagy dialektikus--metafizikai meghatározásokra visszavezethetőnek. Épp ellenkezőleg: ő a rossz szigorúan tárgyra szabott vizsgálatában fedezi föl azt a vezérfonalat, amelyet követve a metafizika - s benne az ontológia - ujjaalkotható. Ezért jellemezhető a szabadságtanulmány álláspontja - Heidegger szóhasználatának megfelelően - "a rossz metafizikájaként". Az idézőjel itt a tradicionális tárgyalásmódtól való megkülönböztetésül szolgál, amely, mint az imént megállapítottuk, a rossz problémáját a metafizika - ontológiai eszközökkel megoldandó - részkérdéseként kezelte. Épp a hagyományos megközelítés ezen megfordításában tekinthető "a rossz metafizikája" a fundamentális ontológia távoli elődjének.

Ebből az is következik, hogy mi sem érhetjük be a szabadságtanulmány kísérletének azzal a spekulatív jellegű magyarázatával, amelyhez eddig sikerült eljutnunk. Nem szabad megfélekednünk róla, hogy amire értelmezésünket alapoztuk, annak az értekezés csupán mellékes szerepet juttatott. Ez minden bizonnyal azért volt így, mert Schelling a rossz kevésbé spekulatív, szorosabban tárgyra szabott vizsgálatára kívánta tenni a fő hangsúlyt. Ezért röviden nekünk is át kell tekintenünk, miképp vezeti le a mű Isten létezésének és e létezés alapjának megkülönböztetéséből "a rossz általános lehetőségét" /1./, valamint "a vétek általános szükség-szerűségét" /2./, hogy végül a bűn "valóságossá válását" és "megjelenését az egyes emberben" /3./ az ily módon sorszerűségében megragadott rossz háttere előtt mutathassa be.

### *1. A principiumok megfordítása*

"A rossz általános lehetőségének" meghatározása, amelynek ismertetésere most rátérünk, új fényt fog vetni arra a kezdetben merőben spekulatívnek ható kijelentésre, amelyet "a rossz metafizikájának" alaptéziseként rögzítettünk, s

amely azt mondta ki, hogy a rossz önmagában "semmis" bázisa a benne létező-jónak. Ki fog derülni, hogy alap és létezés megkülönböztetése ebben az állításbann új szinten, mintegy "második hatványra" emelve szerepel.

Hogy idáig eljuthassunk, áttekintésünket azzal a megállapítással kell kezdenünk, hogy a rossz mibenlétét a szabadságtanulmány - Kant időskori értekezéséhez hasonlóan - "a principiumok pozitív kiforgatásában (Verkehrtheit) avagy megfordításában (Umkehrung)" jelöli meg.<sup>83</sup> Tudnunk kell, hogy principiumokon Schelling - a gyökeres rossz elméletétől eltérően - nem morális elveket, kiváltképp nem "hajtórugójaként" ért, hanem világprincipiumokat, amelyeket az először Istenben különválasztott alap és létezés megfelelőként, sőt származékos formáiként most minden egyes "természeti lényben" föltételez. A két világprincipium "teremténybeli" alakját így határozza meg: "A principium, amennyiben az alaptól származik, és sötét, nem egyéb, mint a teremtmény különakarata, mely [...] pusztá vonzódás (Sucht) avagy vágy (Begierde), tehát vak akarat. A teremtmény ezen különakaratával az értelem áll szemben mint egyetemes akarat, mely amazt fölhasználja és pusztá eszközként magának alárendeli."<sup>84</sup>

Mindennek alapján már megmagyarázható "a rossz általános lehetősége". Ez Schelling szerint abból adódik, hogy a két principium egysége, mely Istenben "megbonthatatlan", az emberben mint teremtményben szükségképpen "szétválasztható". Az ember a principiumok eredeti - Istenben adott - rendjét önmagában mindannyiszor megfordítja, valahányszor különakarata "uralkodóvá és összakarattá" emelni törekszik, ahelyett, hogy "önmagaságát", sajátos énjét "bázissá, szervvé" tenné az egyetemes akarat szolgálatában.<sup>85</sup>

Arra a fölismerésre, hogy "a rossz metafizikájának" többször említett kulcstézisében alap és létezés megkülön-

<sup>83</sup>F. W. J. Schelling: *WMF*, 80. o. /VII. 366. o./

<sup>84</sup>*WMF*, 76. o. /VII. 363. o./

<sup>85</sup>Ld. *WMF*, 77. o. (VII. 364. o.) és 107. o. (VII. 389. o.)

böztetése új szinten, mintegy "második hatványra" emelve szerepel, az a gondolat vezet rá, hogy a rossz lényege nem más, mint a két principium - alap és létezés, illetve "teremténybeli" megfelelőik - eredeti /Istenben adott rendjének megfordítása az emberben. Ez a megállapítás ugyanis módot ad rá, hogy először is azt a "bázist", amely, mint idéztük, "tulajdonképpen a rosszat alkotja", a két principium fordított viszonyában fedezzük föl; másrészt pedig hogy a "rosszbéli létező" kifejezés jelölését e viszony elemeknek, tehát maguknak a principiumoknak a megfordítására egyáltalán lehetőséget nyújtó együttes jelenlétében leljük meg; hozzátéve végül, hogy Schelling fölfogása szerint a két principium eredeti - Istenben valóságosan fönnálló - rendje nem más, mint a jó lényege.

Látható, hogy alap és létezés megkülönböztetése itt valóban két szinten jelenik meg. Az első szinten magukra a principiumokra vonatkozik; a második szinten pedig végső soron a principiumok kétféle - eredeti és fordított - viszonyára. /Elhetünk ezzel a némileg leegyszerűsítő megfogalmazással, ha a principiumok együttes adottságát csupán az eredeti viszony helyreállításának lehetőségeként tekintjük - a fenti emfatikus értelemben, a hordozó alappal szembeállítva - "létezőnek". Kiegészítésként megjegyezhetjük még, hogy a szóban forgó viszonyt Schelling, éppugy, mint Kant, a két principium egymásnak való alárendeléseként, tehát szubordinációs kapcsolatként fogja föl./

A különválasztott két szint közül a második metaszintnek nevezhető, mert az elsőől alap és létezés megkülönböztetésének önmagára való másodlagos alkalmazása folytán határolódik el. Ezen a metaszinten bontakozhatnak ki "a rossz metafizikájának" legsajátosabb törekvései ezen bizonyulhat az első szinten még "legmagasabb fokú pozitívításában" föllépő rossz mégis a benne egyedül "létező" jó önmagában "semmis" alapzatának.

X X X



E metaszint dimenziójában mozogva "a rossz metafizikája" megkísérli a morális és a tragikus bünfelfogást ugyyszólván együttesen meghaladni s egyszersmind átépítve mégiscsak megőrizni. Láthatjuk majd, miként helyeződik át az "etikai világlátás" szabadságközpontu megközelítésmodja - erőteljesen átértelmezve - "a rossz metafizikájának" metaszintű dimenziójába. Előbb azonban érdemes lesz megvizsgálunk, milyen metamorfózison megy keresztül Schellingnél a bűn sorsszerűségének a "tragikus életszemlélet" kontextusába tartozó gondolata.

Ismét a principiumok disztinkcióját kell kiindulópontnak választanunk. Ennek következménye ugyanis a szabadságtanulmányban az a tézis, hogy a létezésből különválasztott alap "sötét" megnyilvánulásaképpen mintegy sorsszerűen adódik. Ez a fölfogás azután további következményekkel jár. Az első ugy foglалható össze, hogy a szabadság - mint "képesség a rosszra" - teremtményszerűségében is ugyyszólván világhatalomnak tekinthető, mert erejét az alap kozmikus működéséből meríti. Ezek után nem meglepő, ha Schelling szerint az ember a rosszban szabadságával egyenesen "minden dolgok fölötti" uralomra tör; - és persze nem csoda, ha ebből a törekvésből öbenne és rajta kívül egyaránt csak bomlás támad.<sup>86</sup> Az említett elképzelés másik következménye, hogy a szabadságtanulmányban a rossz a világrendre mintegy szentségtörősen kezét emelő "vétek", Sünde kvázi-szakrális jelentését ölti. Ez fejeződik ki a következő kategorikus megállapításban: "minden rossz a káoszba [...] törekszik vissza".<sup>87</sup>

E gondolatok háttérében Schellingnek az a meggyőződése áll, hogy a szabadság - még a rossz elveként is, habár ekkor kétségkívül bomlasztó, átkos módon - képes "a teremtmény-

<sup>86</sup>W. WNF, 79. o. /VII. 365. o./

<sup>87</sup>WNF, 90. o. /VII. 374. o./

szerűségéből a teremtményfölöttiségbe" átcsapni.<sup>88</sup> Hogy a szabadságnak ezt a végesség határait el nem ismerő erejét kiemelve, Schelling a principiumok megfordításáról szóló elméletét különös elgondolással egészíti ki. Kijelenti, hogy az emberben a principiumok egységének, "az erők kötelékének" alakjában - mindaddig, amíg rendjük meg nem bomlik - maga "Isten, mint az örök szeretet", van jelen; a "vétek" elkövetésekor viszont "arra a helyre, ahol Istennek kellene lennie", "egy másik szellem" lép: mint nevezi, a fordított Isten, mely "sohasem létezik ugyan, de mindig létezni akar".<sup>89</sup>

## 2. Az élet szorongása

Bármilyen bizarr is a "fordított Isten" szókapcsolat, mégis kétségkívül erőteljesen kifejezi azt a gondolatot, hogy a szabadság a vétek révén is teremtményfölöttiségre tör. Schelling fejtegetései szerint azonban ez csupán a dolog egyik oldala. A másik oldal az, hogy a szabadság mint "képesség a rosszra" mindig a "teremtényszerűség vágyából" táplálkozik.<sup>90</sup> Ez nem jelenti azt, mintha Schelling a "teremtényszerűséget" eleve vétkesnek tekintené. Ellenkezőleg, a rossz lényege szerinte épp abban áll, hogy az ember a "teremtényszerűséget" a "teremtményfölöttiségbe" kívánja mintegy áttemelni. Emellett szól az az elképzelés, hogy a rosszban a sajátos én minden dolgok fölötti uralomra tör, s a különakarat összakaratként igyekszik magát föltüntetni. A szabadságtanulmány szerint azonban az ember e kísérlet során, mint már szó esett róla, menthetetlenül belebojnyolódik a teremtményfölöttiségre törő teremtményszerűség "önmagát fölemésztő" ellentmondásába.

<sup>88</sup>WAF, 78. o. /VII. 364. o./

<sup>89</sup>WAF, 107-108. o. /VII. 389-390. o./

<sup>90</sup>Ld. WAF, 98. o. /VII. 381. o./

Jól érzékelhetjük itt, milyen kitüntetett szerep hárul Schelling értekezésében a rossz belső ellentmondásának fölismerésére. Ez mindazon vizsgálódások szervező közép-pontja, amelyek közvetlenül "a rossz metafizikájának" körébe tartoznak. E középponti szerep megértéséhez hozzájárulhat, ha megvizsgáljuk, miként próbálja a mű az emberlét ellen-tétes lehetőségeket hordozó szerkezetéből kiindulva ma-gyarázni, miért is sodródik a "teremtényszerű" lény szinte ellenállhatatlan erővel az ilyen önellentmondás felé. A szóban forgó gondolatmenet "a véték általános szükség-szerűsége" mellett érvel. Olyan összefüggés rajzolódik ki belőle, amely igazolni látszik Heidegger nagy horderejű, de értelmezésre szoruló megállapítását, mely szerint Schellingnél "a rossz alapja [...] nem csekélyebb dolog, mint az emberlét alapja".<sup>91</sup> Ezért érdemes az említett ok-fejtés mellett röviden elidőznünk.

"Az emberben" - olvashatjuk - "jelen van a sötét princi-pium egész hatalma, s egyszersmind jelen van benne a fény egész ereje is. Benne van a legmélyebb szakadék és a legma-gasabb mennybolt [...]" Az ember - fűzi hozzá Schelling - "ama csucsra van állítva, ahol a jóhoz és a rosszhoz egyaránt magában hordozza az önmozgás forrását [...]" Válaszponton áll [...]" Ezért aztán - hangzik a következtetés - nem meglepő, hogy az emberben "a teremt-ményszerűség vágya" elkerülhetetlenül fölebred, "miként azt, akit magas és meredek csúcson szédülés fog el, mintha titkos hang hívná, hogy leveesse magát [...]"<sup>92</sup>

Az embernek e vészterhes módon kitüntetett helyzetéből érthető meg a rossz "önmagát fölemésztő" ellentmondása. Miut Schelling kijelenti: "Az általános akaratnak egy különös akarattal való összekapcsolása az emberben már önmagában véve is ellentmondás, melynek egyesítése nehéz, ha nem lehetetlen." Az emberlét eme belső ellentmondásából adódik az, amit az írás "mágának az életnek a szorongásaként" em-

<sup>91</sup>M. Heidegger: *í. m. s.*, 208. o.

<sup>92</sup>F. W. J. Schelling: *MMF*, 98. o. /VII. 381. o./

lit; ez hajtja az embert arra, hogy az általános akarat "emésztő tüze" elől sajátos énjének, különakaratának körében igyekezzék menedéket keresni, átlépve ezzel a rossz birodalmába. Innen származik - zárul le a fejtegetés - "a véték és a halál általános szükségszerűsége".<sup>93</sup>

Schelling szerint így "a rossz alapja", miként később Heidegger is állította, valóban nem más, mint "az emberlét alapja". **Magának az életnek a szorongása az emberben:** ez minden kísértés végső forrása. Tévértelmezés volna azonban, ha úgy vélnénk, hogy a véték "általános szükségszerűségéből" a bűn "valóságossá válása" az egyes emberben közvetlenül levezethető. Miként később Kierkegaard, aki a szabadságtanulmány tárgyalt megállapításaira "A szorongás fogalma" című értekezésében nemcsak támaszkodik, de külön hivatkozik is<sup>94</sup>, éppugy Schelling is "az élet szorongásával" nem magyarázható "ugrásként" kezeli az egyes ember bűnét. Ezért hangsúlyozza, amint már idéztük, hogy a rossz - a véték "általános szükségszerűsége ellenére" is - "mindig az ember saját választása" marad<sup>95</sup>. A szóban forgó szükségszerűség a véték sorsszerűségére utal. Ez azonban nem úgy értendő, mintha kizárná a szabadságot. Sőt, azzal nem is csupán a felelősség-vállalás mindig késve érkező, utólagos tette révén fonódik össze, amint azt Schelling maga egy korábbi munkájában az Oidipusz király elemzése nyomán a tragédia általános jellemzőjének tekintette.<sup>96</sup> Ellenkezőleg, a véték sorsszerűsége itt a más összefüggésben már megismert "abszolút" - vagyis, mint már idéztük, "a benső, magának a cselekvőnek a lényegéből fakadó szükségszerűséggel" egybeeső - szabadság ösaktusában, egy eredeti választásban alapozódik meg.

<sup>93</sup>Uo.

<sup>94</sup>Ld. S. Kierkegaard: *Der Begriff Angst, Gesammelte Werke*, 11. Abteilung, E. Diederichs, Düsseldorf 1952, 58-59. o., j.

<sup>95</sup>F. W. J. Schelling: *WMF*, 98. o. /VII. 381/

<sup>96</sup>F. W. J. Schelling: *Philosophie der Kunst (1803)*, i. k. /ld. fentebb, 39. jegyzet/, 1208-1210. o.

### 3. Az eredeti választás

Az előbbieket jól mutatják, milyen átalakuláson megy keresztül Schelling művében a bűn sorsszerűségének a "tragikus életszemlélet" körébe sorolható elképzelése. Egyszersmind azt is sejtjük, hogy "a rossz metafizikája" azaz a gondolat, amelyre itt - később tisztázandó okokból - az "eredeti választás" megjelöléssel utalunk, a Kanttól származó "etikai világlátás" átértelmezésére fog kísérletet tenni.

Ezzel immár harmadik alkalommal érkezünk vissza áttekintésünk során ahhoz a kérdéshez, hogy miként is él tovább a szabadságtanulmányban a gyökeres rossz elméletének alapeszméje. Mint emlékszünk, először is annak voltunk tanúi, ahogyan Kant időskori tanításában Schelling támaszra lelt a "negatív" hegeli dialektikája ellenében. Majd azt követtük nyomon, hogy miként talált kulcsot a második hatványra emelt önmeghatározás fogalma révén a gyökeres rossz elmélete által fölvetett antinómia föloldásához, s ezen keresztül a szabadság "reális" és "eleven" fogalmának kimunkálásához. Eközben - **A transzcendentális idealizmus rendszeré-**nek egyik Kantra vonatkozó utalását értelmezve - már megfogalmazhattuk azt a föltevésünket, hogy szabadság és szükségszerűség, valamint önmeghatározás és választás összeegyeztethetőségének végső biztosítékát Schelling egyfajta "intelligibilis tetteben" fogja keresni. Azt is megértettük, hogy ezzel a szabadság kérdése kikerült az etikai megközelítés hatóköréből, és metafizikai perspektívába helyeződött. Ennél tovább azonban ott nem juthattunk. "A rossz metafizikájának" az "etikai világlátáshoz" való viszonyát nem tisztázhattuk maradéktalanul.

Igaz, a szabadság "reális" és "eleven" fogalma, amely a morális bűnértelmezés meghaladásaképpen vált érthetővé, már fölvetette azt a dilemmát, amellyel "a rossz metafizikája" volt hivatva megbirkózni. A dilemma föloldása azonban a

teodicea gyökeres ujjaalkotását követelte, s ehhez új esz-  
közökre volt szükség: alap és létezés megkülönböztetésére,  
valamint jó és rossz újlagos meghatározására e fundamen-  
tális disztinkció önmagára való másodlagos alkalmazása  
révén. A mű így végül is két utat kínált "a rossz  
metafizikájának" megközelítésére: az első a morális  
bűnértelmezésen való túllépés eredményeként adódott; a má-  
sodik a hagyományos metafizika meghaladása révén nyílt meg.  
A két megközelítés összefüggése azonban mindaddig homályban  
maradt.

Csak az eredeti választás gondolata ígér itt tisztázást. E  
gondolat kidolgozása során azonban a "gyökeres rossz"  
Kanttól átvett elképzelése a szabadságtanulmányban spekulat-  
ív fordulatot vesz. Schelling az "intelligibilis tettet",  
amely A vallás a puszta ész határain belül lapjain közelebbi  
értelmezés nélkül maradt, most időn kívüli, ebben az  
értelemben "örök", a teremtéssel "egyidejű", habár attól  
egszersmind "különböző" ösaktusként mutatja be, hozzátéve,  
hogy ez az eredendő cselekedet az ember létét és  
ténykedését, jellemét és tényleges döntéseit előre  
meghatározza.<sup>97</sup> A szabadságtanulmány tehát nem habozik elfo-  
gadni a lélek preegzisztenciájának föltevését, s nem habozik  
kiállni a predesztináció tana mellett sem. Igaz, ez utóbbi  
Schellingnél semmiképp sem szokványos értelemben szerepel. O  
azt az eleve elrendelést, amely "Istennek egy teljességgel  
alaptalan döntésén" nyugodnék, határozottan elutasítja, s az  
egy-egy ember tetteinek predetermináltságát kinek-kinek egy-  
persze hangsúlyozottan "öntudatlan" - "transzcendentális  
tettéből" származtatja.<sup>98</sup>

E némiképp megütköztető tézisek nyomán Schelling kimondhat  
egy olyan tételt, amely a gyökeres rossz kanti elméletét  
Fichte korai filozófiája felől teszi megközelíthetővé, vagy  
inkább átértelmezhetővé: "az ember lényege lényegileg saját

<sup>97</sup>Ld. F. W. J. Schelling: *HMF*, 103. o. /VII. 385-386. o./ és 105. o.  
/VII. 387. o./

<sup>98</sup>*HMF*, 104. o. /VII. 387. o./ és 105. o. /VII. 387-388. o./

tette".<sup>99</sup> Jól érzékelhető, hogy a tétel folytán a Kanttól kölcsönzött "intelligibilis tette" az eredeti választás gondolatkörében, mint a szabadságtanulmány is utal rá, egyenesen a fichtei "Tathandlung" szerepe háruul. Így Schelling végső soron együttesen kísérli meg beépíteni az "idealizmus" általa "formálisként" jellemzett szabadságeszméjének két legjelentősebb - kanti és fichtei - változatát a szabadság "reális" és "eleven" fogalmába.

E szintézis révén és az említett spekulatív vonások árán a szabadságtanulmánynak sikerül az eredeti választásról olyan elgondolást kialakítania, amely valóban biztosítja szabadság és szükségszerűség, valamint önmeghatározás és választás egységét, s egyszersmind összefüggést teremt "a rossz metafizikájának" két megközelítése között is. Hogy ezt beláthassuk, a mű gondolatmenetét követve különbséget kell tennünk a rossz - s éppigy a jó - "valóságossá válása" és "megjelenése" között.

A jó és a rossz egyaránt az eredeti választás révén "válík valóságossá". Ez azonban, mint tudjuk, "öntudatlanul" játszódik le, s ezért az egyes ember számára rejtve marad. A jó és a rossz "megjelenése" során viszont döntésre valójában már egyáltalán nem kerül sor. Itt ugyanis minden az eredeti választás által előre meghatározott módon történik. Ez a predestináció Schelling által képviselt módozatának legfontosabb következménye.

Ebből érthető meg az a fölfogás, amelyet a szabadságtanulmány az egyes emberben "megjelenő" jóról kialakít. Nem más ez, hangzik a meghatározás, mint "a legmagasabb fokú eltökéltség a helyesre, minden választás nélkül".<sup>100</sup> Az a fontos, fejtegeti a mű, hogy "az ember tudása szerint cselekedjék, s a ténykedésében megismerés fényének ne mondjon ellent".<sup>101</sup> Ebben az értelemben nevezi Schelling az említett eltökéltséget "lelkiismeretességnek".<sup>102</sup> Nevezi egyszersmind

<sup>99</sup>MMF, 102. o. /VII. 385. o./

<sup>100</sup>MMF, 111. o. /VII. 392. o./

<sup>101</sup>Uo.

<sup>102</sup>Uo.

"vallásosságnak" is, hogy kiemelje, milyen kevéssé mulik magán az emberen, hogy részesül-e "a megismerés fényéből"; merthogy, "ellenkezőleg, az igazi jó csak isteni mágia folytán, ti, a létezőnek a tudatban és a megismerésben való közvetlen jelenléte által érhető el".<sup>103</sup>

Ennek megfelelően választásnak vagy döntésnek a szabadságtanulmány szerint a rossz "megjelenésében" sincs szerepe. A bűn keletkezéséért a fiatal Hegelhez hasonlóan Schellingnél is inkább valamiféle "metafizikai csalódás" felel. Ennek kifejezésére a szabadságtanulmány a "λογισμός νόσος" /"fattyu gondolkodás"/ Plótinosz közvetítésével Platóntól átvett fordulatát használja.<sup>104</sup>

A toposzt, amelyet Platón eredetileg a térre, Plótinosz utóbb az anyagra alkalmazott, Schelling most átviszi a maga "fordított Isten"-ére, amely, mint hallottuk, "soha nem létezik ugyan, de mindig létezni akar". Ez az örökké csak potenciális lény - állítja most a mű - "csupán hamis imagináció útján / λογισμῷ νόσῳ / [...] ragadható meg valóságosként /aktualizálható/". Ehhez a különös kijelentéshez, amelyben a platóni hagyományból eredő toposz láthatólag Spinozára utaló értelmezést kap, Schelling végül nem mulasztja el hozzátenni: ez a "hamis imagináció" az, amit "véteknak" nevezünk.<sup>105</sup>

Az így fölfogott "vétekkal" jelenik meg a rossz az emberben. Ezzel a "principiumok megfordítása" megtörtént; a "fordított Isten" a valóság látszatát öltötte. A bűn levezetése Isten "sorsából", ahogyan ezt a szabadságtanulmány lépésről lépésre fölvezolta, elérkezett utolsó stádiumához. Akárcsak a késői Kant, végül Schelling is a hamisság alapvétkében ragadja meg minden bűn gyökerét. Ezen, megintcsak Kanthoz hasonlóan, nem elszigetelt hazugságot ért, hanem egy valójából gyökerestül kiforgatott létmódot: "hamis

<sup>103</sup>MMF, 110. o. /VII. 391-392. o./

<sup>104</sup>Vb. Platón, *Tim.*, 52 b, valamint Plótinosz, *Enn.*, II. 4, 10

<sup>105</sup>F. W. J. Schelling: MMF, 108. o. /VII. 390. o./



A "hamis imagináció" gondolata a szabadságtanulmány több szálon futó fejtegetéseinek valóságos csomópontja:

Nem nehéz fölismernünk benne először is a "tragikus élet-szemlélet" műbeli átformálásának zárómozzanatát. Hiszen mi más a "hamis imagináció", mint a sorsszerű elvakultság, a tragikus até egy neme, melytől az ember önerejéből nem, csak "isteni mágia" révén szabadulhat?

De záróeleme ez az elképzelés egyszersmind "a rossz metafizikájának" is. Mert ha a principiumok megfordítása valójában a "hamis imagináció" műve, ha ezért a "fordított Isten" a valóság pusztá látszatánál többre soha szert nem tehet, akkor igazi jogalapja van annak az állításnak, hogy a rossz "semmis" bázisa csupán a benne egyedül létező jónak. Minthogy a "hamis imagináció" egyuttal "hamis életet" jelent, "a rossz metafizikájának" ez az immár megokolt alap-tétele továbbra sem von le semmit a rossz realitásának, sőt akár "legmagasabb fokú pozitivitásának" érvényéből.

Záróaktusa végül a tárgyalt fogalom bevezetése az "etikai világlátás" műbeli átépítésének is. A "hamis imagináció" tragikus sorsszerűségében ugyanis a szabadság mozzanata nem huny ki, és mint szó esik róla, nem is csupán a felelősség-vállalás utólagos tette nyomán marad eleven, hanem az eredeti választás hatásaképpen kezdettől fogva jelen van benne.

Ez ugyan nem változtat azon, hogy a jó és a rossz "megjelenésének" szintjén a szükségszerűség uralkodik. De ha erre a sikra a jó és a rossz "valóságossá válásának", az eredeti választás kivételésének nézőpontjából tekintünk, akkor megértjük, hogy ez a szükségszerűség az "abszolút" szabadság Spinoza nyomán elfogadott kritériumát nem sérti meg: sorsszerűséget jelent, de nem kényszerűséget. Hiszen a jó és a rossz "megjelenésének" szintjén a cselekvő nem külső befolyásoknak vagy esetleges természetű belső hatásoknak engedelmeskedik, hanem kizárólag saját lényegének; az ember lényege pedig a jó és a rossz "valóságossá válásának" síkján, mint szó esett róla, az ember saját tettének bizonyul: olyan "transzcendentális tettnek", olyan - nyugodtan

mondhatjuk - második hatványra emelt, tehát a szabadságot mint képességet a jóra és mint képességet a rosszra egyaránt sajátjaként föltételező, egyiket a másiknak alárendelő önmeghatározásnak, amelynek gyökerei az empirikus cselekedetek szükségszerűségét, bár kétségkívül a tudattalanba nyulva, de mégiscsak a szabadság talajához kötik.

Schelling tisztában van vele, hogy a szabadság és szükségszerűség egységének ez az elképzelése a "közönséges gondolkodásmód" számára szinte "fölfoghatatlan". Mégis úgy véli, hogy valójában még tapasztalati tanubizonyosságok is fősorakoztathatók mellette. Ilyennek tekinti például azt a szerinte minden egyes emberben meglévő érzést, hogy ki-ki "ami, az volt ő már minden örökkévalóságok óta, és semmiképp sem csak az időben lett azzá".<sup>107</sup> De ilyenként említi azt az ugyancsak általánosan elfogadottnak föltételezett megfigyelést is, hogy az ember ugyan "semmiképp sem esetlegesen vagy önkényesen jó vagy rossz", ám ennek ellenére "például az, aki rossz, mégsem érzi magát a legkevésbé sem erre kényszerítve [...], hanem cselekedeteit akarattal, nem pedig akarata ellenére teszi meg".<sup>108</sup> E megállapítás megvilágításaképpen a szabadságtanulmány Luthert<sup>109</sup> idézi: "Hogy Judás Krisztus árulójává lett, azon sem ő, sem más teremtmény nem változtatható, s Judás mégsem kényszerüsből árulta el Krisztust, hanem akarattal /willig/ és teljes szabadsággal."<sup>110</sup>

Jól érzékelhető itt, hogy szabadság és szükségszerűség egyesítése Schellingnél **akarat** és **önkény** viszonyának tisztázását követeli. Okfejtésének csúcspontján így a szabadságtanulmány visszaérkezik ahhoz a kérdéshez, amelynek alakjában Kant **Az erkölcsök metafizikájá**-nak lapjain még utódai elé tudta tárni a gyökeres rossz elmélete által fölidézett nehézségeket, anélkül, hogy a kriticizmus előföltételei mellett megbirkózhatott volna velük. Tudjuk, hogy

<sup>107</sup>MF, 103. o. /VII. 386. o./

<sup>108</sup>Uo.

<sup>109</sup>Uo., j.

<sup>110</sup>Uo.

Schelling akarat és önkény kapcsolatát a második hatványra emelt önmeghatározás fogalma révén már **A transzcendentális idealizmus rendszeré**-ben új alapokra helyezte. Ha a szabadságtanulmány most "a rossz metafizikájának" közegében visszatér erre a morális bűnértelmezés határát jelző problémára, akkor ez jó alkalom lesz arra, hogy mérleget vonjunk: Vajon sikerül-e a műnek kidolgoznia és beteljesítenie azt, ami a korábbi írásban még inkább csak ígéretes vázlat volt? Sikerül-e tehát Schellingnek az "etikai világlátás" köréből kilépve leküzdenie azt a nehézséget, amely a morális bűnértelmezés elé áthághatatlan korlátot emelt? S milyen szerep hárul ebben a kísérletben arra a nekirugaszkodásra, amellyel a szabadságtanulmány a hagyományos metafizika álláspontjáról elmozdulva a nem-létező ontológiájának újraalapozása felé megindult? Milyen kapcsolatra lép tehát egymással akarat és önkény viszonyának tisztázása során "a rossz metafizikájának" az a kétféle megközelítése, amelyet az értekezés kínált?

Ha meggondoljuk, mindezek a kérdések akörül forognak, hogy értelmezhető-e a második hatványra emelt önmeghatározás egyszersmind választásként. Más szóval: miképpen veheti át a Schelling által föltételezett "transzcendentális tett", amely az ember lényegét mintegy megadja, s ezen keresztül empirikus cselekedeteit "akaratának" kifejezőjévé teszi, egyúttal azt a funkciót is, amelyet hagyományosan a döntés képességeként meghatározott "önkény" töltött be?

Megállapíthatjuk, hogy a szabadságtanulmányban ennek egyik elengedhetetlen föltétele a szabadság "reális" és "eleven" fogalma - mégpedig két okból. Egyrészt azért, mert ez viszi tovább **A transzcendentális idealizmus rendszeré**-ből a második hatványra emelt önmeghatározás gondolatát. Másrészt pedig azért, mert ez teszi lehetővé Schelling számára, hogy metafizikai principiumtanával - az "etikai világlátás" körén kívül helyezkedve is - kapcsolódjék a Kant által eredetileg "a hajtórugók erkölcsi sorrendjének megfordításaként" kifejtett elképzeléshez. Enélkül ugyanis, mint rögtön látni

fogjuk, akarat és önkény viszonya az általa kívánt módon nem volna tisztázható.

A másik nélkülözhetetlen elemet viszont "a rossz metafizikájának" az a nekiindulása adja meg, amely végső soron a nem-létező ontológiájának újraalapozása felé mutat, mégpedig azáltal, hogy közbülső lépcsőfokként a jó és a rossz fogalmát - alap és létezés megkülönböztetésének önmagára való másodlagos alkalmazása révén - új meghatározással látja el: a jót a principiumok eredeti viszonyának megőrzéseként, a rosszat e viszony megfordításaként definiálja.

Belátható, hogy e két tényező együttesen elégséges ahhoz, hogy a lényegi akarat egyszermind betöltse a döntés képességeként értelmezett önkény szerepét is. Ha ugyanis a második hatványra emelt önmeghatározás sikja egybeesik a principiumelméleti meggondolások metaszintjével, akkor a szabadságtanulmány által fölitélezett "transzcendentális tettet" olyan öcsselekvésként kell fölfognunk, amely először is a szabadságot mint képességet a jóra és mint képességet a rosszra egyaránt magában hordozza, s egyiket a másikkal meghatározza; amelynek hatása továbbá az empirikus cselekedetek körében a principiumok eredeti viszonyának megőrződéseként, illetve e viszony visszájára fordulásaként fejeződik ki; s amelyben végül így a jó és a rossz kérdése elvileg minden egyedi esetre vonatkozóan előre eldől. Ebben a predestináció tanát is magába foglaló értelemben nevezhetjük az "intelligibilis tett" kanti gondolatának schellingi utódját eredeti választásnak.

Akarat és önkény viszonyának tisztázása során így a szabadságtanulmányban "a rossz metafizikájának" két említett megközelítésmódja között egység látszik kirajzolódni. Közelebbről tekintve azonban kiderül, hogy az egység lát-szata mögött antinomikus feszültség rejtőzik.

#### IV. "A rossz metafizikájának" antinómiája

Jelzése a lappangó feszültségnek, hogy minél átfogóbban kiépül a szabadságtanulmány új alapokra helyezett teodiceája, annál nyilvánvalóbbá válik, hogy összeférhetetlen az eredeti választás elképzelésével.

A mű ugyanis - mint teodicea - azt igyekszik bizonyítani, hogy a rossz nélkülözhetetlen része a teremtés tervének, avagy - miként ezt Schelling értelmezi - Isten "önkinyilatkoztatásának". Ezt a tézist a szabadságtanulmány, mint már idéztük, különösen kiélezett megfogalmazásban képviseli: "Hogy [...] a rossz ne létezzék" - hangzik az emlékezetes kijelentés -, "ahhoz magának Istennek sem volna szabad léteznie." Rejtély marad azonban, hogy miképpen volna összeegyeztethető ez a megállapítás az értekezés által föltételezett "transzcendentális tett" eredeti választásként való értelmezésével. Miután az emberi döntés a szabadságtanulmányban kiszorult a jó és a rossz "megjelenésének" szférájából, s visszahuzódott az eleve elrendelés forrásaként megjelölt őscselekvés eredetvidékére, ott többé nem tudja tartani magát: úgy omlik össze, ahogyan előtérbe kerül az "isteni szeretet" eszkatologikus megalapozottságu eszméje. Mert a dolog úgy áll, ahogyan Werner Marx írja: "Isten szeretete csak akkor uralkodhat [...], ha a jó a rosszon keresztül vezető uton formálódott ki, s ez épp ezt jelenti: Az embernek a rosszra el kell határoznia magát, hogy a jót s vele az isteni szeretet mindenek fölötti uralmát győzelemre segítse."<sup>111</sup>

Ez a nehézség azonban még nem sajátos jellemzője "a rossz metafizikájának". Minden olyan megközelítést egyformán érint, amely egyfelől teodiceára törekszik, másfelől azonban - az "etikai világlátás" alapeszméjét legalábbis alárendelt szerepkörben elfogadva - a rosszat egyszersmind az emberi szabadságra vonatkoztatja. Ilyen körülmények között ugyanis

<sup>111</sup>W. Marx: *Schellings Geschichte, System, Freiheit*, K. Alber, Freiburg-München 1977, 138. o.

a teodicea nem pusztán "Isten igazolását" jelenti, hanem egyúttal a rossz választásáért felelős szabadság fölmentését is. Innen minden teodicea etikai kétéssége, amint azt már Kant világosan fölismerte.<sup>112</sup>

Ez az első, még nem specifikus nehézség ugyanakkor már előre vetíti annak eshetőségét, hogy a "transzcendentális tett" föltevése a végigvitt teodicea korpuszában ugyyszólván idegen testnek fog bizonyulni. Ez a benyomásunk csak megerősödik, ha ráeszmélünk arra az antinómiára, amely az eredeti választás gondolata és az értekezés metafizikai principiumtana között feszül.

Szó esett róla, hogy alap és létezés disztinkciójának kiterjesztéseképpen Schelling különbséget tesz a személyiség és annak bázisa, tőle független feltétele között is. Azt kell mondanunk, hogy az eredeti választás elképzelése alól ez a kiterjesztés jóformán kihuzza a talajt. A "transzcendentális tett" föltevése ugyanis Schellingnél, mint láthattuk, azon a Fichtétől örökölt meggyőződésen nyugszik, hogy az ember lényege végső soron "saját tette"; a személyiség és annak alapzata közti elhatárolás viszont épp ennek lehetőségét látszik megkérdőjelezni.

A bennünket érdeklő gondolatmenet kiindulópontként leszögezi: "Minden létezés megkövetel egy feltételt, hogy valóságos, vagyis személyes létezés lehessen". Majd rövid átmenet után következik a döntő kijelentés "Az ember a föltételt soha nem keritheti hatalmába, habár a rosszban erre törekszik; a föltétel az ő számára kölcsönzött, tőle független; ezért személyisége és önmagasága soha teljes aktussá nem emelkedhet."<sup>113</sup> Schelling végül hozzát teszi: Ez "a minden véges élethez hozzátapadó szomorúság". Sőt, nem is csupán a végességről van itt szó: "ha Istenben is van egy legalábbis viszonylag független feltétel, akkor benne magában is ott van a szomorúságnak egy forrása", noha őbenne

<sup>112</sup> Vö. I. Kant: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, Ak.-Ausg., Bd. VIII, különösen 258-259. o.

<sup>113</sup> F. W. J. Schelling: *WMF*, 118-119. o. /VII. 399. o./

ez a szomorúság "soha nem jut valóságra", hanem csupán "a leküzdés örökös örömére szolgál". Innen - zárul le végül a fejtegetés - "a mélabu fátyla, mely az egész természetre ráterül", innen "minden élet mély, elpusztíthatatlan melankóliája".<sup>114</sup>

Nem nehéz belátni, hogy ezekkel a megállapításokkal az eredeti választás elképzelése valóban összeegyeztethetetlen. Ha úgy áll a dolog, hogy egy véges lény "önmagaságának" realitásbázisát soha egészen hatalmába nem keritheti, s így személyiségét soha tiszta öntevékenységgé, "teljes aktussá" nem oldhatja; ha az a helyzet, hogy még Isten létezése is egy tőle legalábbis viszonylag független feltételhez - ti. az alap meglétéhez - van kötve; akkor bizony kérdés, milyen megszorításokkal tartható fenn egyáltalán az a tétel, hogy az ember lényege - legalábbis "lényegileg" - "saját tette". Ha továbbá az idézett sorokban mintegy melleleg az a megjegyzés is elhangzik, hogy az ember éppenséggel "a rosszban" igyekszik személyiségének alapzatát hatalmába keríteni, akkor egyszerre kiderül, hogy a fichtei "Tathandlung" öröksége a szabadságtanulmány fundamentális disztinkciójának fényében nem csupán lehetetlennek bizonyul, hanem eredeti méltóságát is elveszti. Ezen a ponton világossá válik, milyen nehezen férnek meg Schelling principiumelméleti megfontolásainak hallgatólagos értékhangsúlyai azzal a szabadságpátosszal és emfatikus aktivizmussal, amelyet az eredeti

---

<sup>114</sup> MNF, 119. o. /VII. 399. o./

X X X

Ez az antinómia "a rossz metafizikáján" végül is rést üt. Az a kényes kapcsolat, amelyre a szabadságtanulmányban az átvett és az ujonnan kimunkált elemek léptek, csak ideig-óráig volt fönnttartható. A széthullás ezután menthetetlenül bekövetkezett, midőn az időn kívüli önmeghatározás és eleve elrendelés elképzelése Schelling későbbi gondolkodásából kivált. Így azt látjuk, hogy ez a gondolat már a "Stuttgarti magánelőadások" /1810/ szövegében sem játszik szerepet.

Mindamellett az az antinómia, amelyet a szabadságtanulmány így önnön kudarcával fölmutat, a későbbiekben a legkevésbé sem bizonyul majd terméketlennek. Kijelöli azt az új feladatot, amely a gyökeres rossz elméletének további utóörténetében megoldásra vár. Miként egyeztethető össze az eredeti választás felelősség-etikai megalapozottsága s a predesztináció tanától mindinkább eloldódó követelménye az a metafizikai fölismeréssel, hogy a szabadság soha nem lehet egészen ura saját faktikus feltételeinek: ez lesz ettől kezdve a kérdés. A feladat megoldása felé a döntő lépést - Kierkegaard **Vagy-vagy**-ának áttörést hozó előzményei után - a **Lét és idő** Heideggere teszi majd meg, amikor az eredeti választást egy már mindig is "elmulasztott" választás utólagos "pótlásaként" s ezzel összhangban az "eredeti" és

<sup>112</sup>Vető Miklós *Le fondement selon Schelling* /Beauchesne, Paris 1977/ című nagyszabású és különlegesen gazdag anyagot földolgozó munkájában az eredeti választás gondolatát "chute" /bukás, bönbeesés címszó alatt tárgyalja. Erre már az is alapot ad, hogy a szabadságtanulmány közvetlen előzményének tekintett *Philosophie und Religion* című, 1804-ből való értekezésében maga Schelling az "Abfall" /elpártolás, elbukás/ kifejezést rokon jelentésében használja /ld. F. W. J. Schelling: *Schriften 1804-1812*, hrsg. von S. Dietzsch, Union Verlag, Berlin 1982, különösen 63-68. o./. Vető Miklós kiter rá, milyen ellenvetéseket és ellenérzéseket váltott a kortársakból Schellingnek ez az elképzelése /ld. i. m., 51-53. o./, ő maga azonban azt az álláspontot képviseli, hogy a bukás és az alap gondolata a filozófus életművében egymást föltételezi /vö. 426. o. valamint különösen 422-423. o./.



"állandó" bűnös-lét eltökélt vállalásaként fogja értelmezni. Így ugyanis kizárhatja majd a Kantnál "intelligibilis", Schellingnél "transzcendentális" tett néven emlegetett ös-cselekvés időnkivüliségének spekulatív föltevését, s vizsgálódásainak középpontjába az elhatározás pillanatszerűségbe sűrűsödő, szokatlan szerkezetű, ám fenomenológiailag hozzáférhető "időiségét" állíthatja.

Schelling szabadságtanulmánya ekként átmeneti állomásnak bizonyul a kanti észkritikától a fundamentális ontológia felé vezető uton. Ezt sejtette már az a mód is, ahogyan Heidegger "a rossz metafizikájának" fogalmát megadta; s ezt látszik igazolni egész problémátörténeti rekonstrukciónk is.

Attekintésünk lezárásaképpen mégsem mulaszthatjuk el, hogy figyelmeztessünk: a mű jelentősége nem merül ki ebben az összefüggésben, mely a mi megközelítésünknek szabott irányt. Hogy ezt jelezhessük, elég itt ismét Heideggert idéznünk. Azok a szavak, amelyekkel 1936-os nevezetes előadásában megindokolja, miért is esett a választása épp Schelling ezen értekezésére, ma is változtatás nélkül elmondhatók lennének: "Minthogy Schelling tanulmánya az emberi szabadságról magvát tekintve a rossz metafizikája, és minthogy általa a filozófiának a létre /Seyn/ vonatkozó alapkérdését új, lényeges lökés éri, és minthogy azonban egy ilyen kibontakozás megtagadtatott, minthogy e lökéstől mindeddig minden kibontakozás csupán egy magasabb szintű átalakulás folytán válhat termékennyé, ezért történik itt kísérlet a szabadságtanulmány értelmezésére; ez eme választás tulajdonképpeni filozófiai oka."<sup>116</sup>

<sup>116</sup>M. Heidegger, i. m., 169. o.



MEZEI GYORGY IVAN:

Tudásszociológia és hit feszültségtérében

(Scheler etikája)

Scheler munkássága és etikája mind koncepciózusságát, mind volumenét tekintve nagyszabású vállalkozás, s az etika méltatása árnyaltan csak az egész életműbe ágyazottan végezhető el. Van ugyanakkor egy olyan vonatkozása gondolatvilágának, amelyet egy rövid esszé erejéig saját jogán is érdemes -- mintegy példaértékűen -- megvizsgálni. A Scheler alkatára és törekvéseire utaló jól ismert szellemi irányultságok belső ellentmondásosságról tanuskodnak: a transzcendenciát kereső vallásos Scheler és a tudásszociológus Scheler között kirajzolódó feszültségtérről van itt szó. Altalános érvennyel is megfogalmazható a konkrét kérdés: milyen etika épülhet ki ilyen szellemi--elméleti keretek között.

Bölcselők gondolkodását méltatva az elemző lépten-nyomon beleütközik abba a problémába, hogy "metafilozófiai" terminusok bevezetésére van szüksége a tárgyalt jelenségek minél szemléletesebb leírásához. Egy ilyen metaetikai szempont jelentőségét itt előre helyezve azt mondhatnánk, hogy a filozófiai etikák között különbséget lehet vonni valósághoz fűződő viszonyrendszerük tematikusságának szűkössége vagy szélessége szempontjából. Kanti terminusokkal fogalmazva tehát nem arra az aspektusra gondolok, hogy bizonyosfajta társadalmi faktorokkal az etika pillérei vajon autonóm vagy heteronóm viszonyban állnak, hanem arra, hogy az etika mennyire artikulált és koncepciózus vagy mennyire impresszionisztikus és esetleges társadalomelméleti képbe ágyazódik. Scheler etikája mármost igen széles merítésű és jól artikulált társadalomképbe illeszkedik, egészen odáig, hogy magát az etikáját olvasva sem ritkán keletkezhet ben-

nünk az a benyomás: egy-egy fejtegetésében valójában nem par excellence etikai, hanem olyan társadalomelméleti összefüggésekkel ismerkedhetünk meg, amelyek közvetlenebbül vagy közvetettebben az etika koncepcionális kontextusát rajzolják föl. Ez a fajta eljárás mód tűnik egyébként a leginkább józan és termékenységet ígérő megoldásnak mondjuk a költői vagy a tiszta értelemből kivetülő etikákhoz képest, mégha ez utóbbiak emocionális vagy esztétikai vonzereje természetesen messze meghaladhatja is az előbbieket.

Scheler etikájának ez a társadalom-képbe ágyazott jellege a teisztikus igényhez képest mármint sokkal inkább harmonizál a tudás-szociológiai vénával, s ez a körülmény összhangban van a filozófus munkásságának tendenciájával: pályája előrehaladtával Schelernél ismeretesen ugyanis nem fölerősödik az istenség szerepe, hanem a hagyományos katolicizmus tanításaitól való egyre erőteljesebb elfordulás megy végbe nála. Mégis, etikájában vajon milyen módon tud, ha egyáltalán képes erre, közvetítést létesíteni az abszolút illetve a relatív, az örök és éteri valamint az időhöz és térhez rendelt faktorok között? S ha megindult a transzcendens faktorokról való lemondás útján, vajon miért nem haladt következetesen végig rajta, miért őrizte meg teljességgel evilági társadalomfölfogásában ezt a túlvilágra-irányultságot? Vajon nem olyan addendum ez, amelyet koncepciójáról leválasztva termékeny meglátásokat vehetünk tőle át?

Hogy legalább első megközelítésben választ adhassunk ezekre a kérdésekre, föl kell vázolnunk törekvéseinek és alapfogalmainak hálózatát. Scheler lépten-nyomon vitába száll -- nem minden újkantiánus anakronizmus nélkül -- azzal az általa az antikvitástól eredeztetett emberképpel, amely az embert mereven értelemre és érzékiségre tagolja. Ez a dualisztikus emberkép az etikában ahhoz vezetett, mutat rá, hogy az apriori jelleg mindenkor racionalizmussal fonódott össze, az emotivizmus viszont aposzteriori jellegre tett szert. Scheler, részben nyilván az empiriához közeli józan szemlélet alapján, ragaszkodik az emóciók gazdagságának

számbavételéhez, nála minden etikailag számottevő tényállás egyszersmind érzelmi tényezőket is tartalmaz. Gondolkodásmódjának másik alappillére ugyanakkor az, hogy az etikának szükségképp apriorinak kell lennie. Szemléletének ez a posztulátuma alighanem több forrásból is táplálkozik. Egyfelől többször hangsúlyozza, hogy minden etikailag releváns konstelláció megítélésénél már rendelkezünk kell a megítélés mértékével ahhoz, hogy egyáltalán ítélhessünk. Elsődlegesen itt persze az értékekről van szó. (Ezt az elvet olyan újkantianus előítéletnek tartom, amely talán a genetikus kérdések dialektikátlan kezelése miatt vert oly mély gyökeret.) Továbbá, az a számára nem kevésbé evidenciaként ható elv, hogy kerülni kell a relativizmus álláspontját, szintén ebbe az irányba hatott: az etikai induktivitás megengedése ugyanis olyan konvencionálisztikus és önkényes jelleget ad az egész etikai fogalomképzésnek, amely az értékek relativizmusával valójában az etika mint olyan felszámolását jelenti. Egyebek között tehát ez a két vonatkozás motiválja azt, hogy az aprioritás Scheler számára az etika nélkülözhetetlen tulajdonsága legyen. Mondhatni, tehát emotivizmus és aprioritás egysége, vagy, mint ő maga fogalmaz, az emocionális apriorizmusa lebeg eszményként szeme előtt.

Etikájának ez az iránymeghatározása egyfajta középként nagyon is megfelel az evilági gondolkodásmód igénye és a transzcendencia fönntartása között húzódó feszültségtérnek, hiszen az etika magva felé közeledve, mondhatni, az emotivizmus gazdagsága képviseli az előbbit, az apriorizmus letisztult rendje pedig az utóbbit. A két szféra közvetítésének problémája kategorialisan a legközvetlenebbül a normák és az értékek viszonyának kérdésében jelentkezik, s ez nála teljességgel megoldatlan. A filozófus amellet érvel, hogy a norma, amely a belső imperatív erejű késztetést nevezi meg, semmiféleképpen sem szolgálhat az etika kulcsfogalmaként. (Egy helyütt rámutat, hogy a normák történelmi--társadalmi változékonysága a szemléelőben az etikai szkepticizmus eleményét kelti.) Erre csakis az érték alkalmas, amely -- mutat

rá Kanttal polemizálva -- nem hozzá lép az etikai matériához, hanem már eleve benne munkál. De miként lehet tartalmas jellemzését adni az érték fogalmának? E centrális probléma megoldatlansága nagyon világosan érzékelhető a következő megfogalmazásban: "wenn auch das Höhersein des Werts 'im' Vorziehen gegeben ist, so ist dieses Höhersein trotzdem eine im Wesen der betreffenden Werte selbst gelegene Relation. Darum ist die 'Rangordnung der Werte' selbst etwas absolut Invariables, während die 'Vorzugsregeln' in der Geschichte noch prinzipiell variabel sind." (Der Formalismus etc., 105.o.) Scheler, az általa fölvonultatott nagyszabású fenomenológiai apparátus ellenére, nem tudta ezt az alapvető kérdést megoldani. Mit jelent mármost ez a megoldatlanság? Azt jelenti, hogy az érték tételezett létező, olyan nyelvi konstrukció, amely verbálisan elválk a normától és verbálisan az aposzteriori norma egyes jegyeihez mérten azok apriori megfelelőit kapja. Argumentáció, bizonyítás nélkül, evidenciákra hivatkozva. A kor német filozófiájának -- gondoljunk az újkantiánus vagy a hartmanni értékelméletre -- nagyon is megfelelő tipikus hiposztázis ez, egy nominalisztikus koncepció önkényes ontológiai tételezése. Olyan hiposztázis, amely jól illeszthető egy transzcendens értékszférához is. (Ennek az objektívként tételezett értékszférának és az istenségnek a kapcsolatai széles felületen motiválhatóak. Nem lehet ugyanakkor a tragikus érzése nélkül olvasni könyvének azt a részét, ahol az emberfajták harcának biologisztikus elméletét evidensen helyesként fogadva el a humanista álláspontot csak a hit fölől tartja képviselhetőnek.) Világos az ilyen hiposztázálás önkényessége -- még akkor is, ha a vallást ténylegesen gyakorló közösségek evidenciáira támaszkodhat -- mint ahogy az sem kétséges, hogy az értékek invariábilis rendjét, apriori adott hierarchikus viszonylatait kizárólag saját szemlélete alapján, nem kevésbé önkényesen képes csak jellemezni, mégha ez esetben is igen plauzibilis, hogy tulajdonképpen egy csoporttudatot állít föl egyetemes etikai mérceként.

Gazdag társadalmi keretbe ágyazott etikájában Scheler tehát a társadalom minden szereplőjét átfigyelt apriori emotivizmus kialakítására törekedett, s az etikájának centrumában munkáló fogalmakat nem sikerült plauzibilis módon jellemeznie. Mit tanulhatunk tőle mégis? Mindenekelőtt a már említett, alapvetően fenomenológiai szemléletmód révén kialakított társadalomelméleti keret számos konkrét eleme az, mely tanulsággal olvasható és átvehető. Etikájának centrumából pedig igen plauzibilisnek tűnik emotivizmusa, amely -- szemben a racionalisztikus etikai törekvésekkel -- az erkölcs hétköznapi működésével és az erkölcsi szocializációval is szerves kapcsolatba hozható.

Tudunk-e első megközelítésben megoldásmódokat javasolni a schelerei etikában tetten érhető alapproblémára, tehát arra a kérdésre, hogy mi a (társadalom-) ontológiailag helyes viszony norma és érték között, s hogy elkerülhető-e transzcendens faktor nélkül is az etika olyan relativizmusa, amely nem képes hatékony polémiába szállni a nihilisztikus és antihumánus erkölcsi álláspontokkal?

Norma és érték viszonyának tárgyalásakor meggyőződésem szerint abból kell kiindulni, hogy míg az etika művelése dilemmákkal terhes vállalkozás, a leíró értelemben korrekt kultúrantropológiában, etnográfiaiában vagy erkölcsszociológiában viszont semmiféle aporetikus dilemma nem jelentkezik. Vagyis a különböző típusú normák létezéséhez, szabályozó funkciójuk alapvető jelentőségéhez, illetőleg történelmi-társadalmi relativitásukhoz nem fér kétség, s gazdag számbavételüknek és leírásuknak nincsenek kognitív akadályai. Gondoljuk meg mármint, hogy a szellem életének milyen régióhoz és milyen társadalmi szerepekhez kapcsoljuk az érték fogalmát, ha nem egyszerűen a norma szinonimájaként alkalmazzuk. A vallások és a filozófiai etikák, a műalkotások és a reprezentatív történelmi szituációk idéződnek föl; vagy másként: a lélek pásztorai és a bölcselők, a képzelet által megrajzolt vagy valós reprezentatív személyiségek jutnak eszünkbe. Az érték ennek fényében nem más, mint piedesztálra

emelt norma, olyan norma, amely a hétköznapok sodrásából és spontaneitásából szimbolikus objektívációk közegébe kerül át. A szimbolikus objektívációk révén az egyes típusos társadalmi csoportosulások fogalmazzák meg világértelmezésüket önmaguk és a társadalom többi típusos szereplője számára, s ezen a kereten belül saját normatudatukat kristályosítják orientációs értéktudattá. A különböző ilyen típusos értéktudatok hordozói belső konzisztenciára és arra törekednek -- Lukács ideológia-felfogásának egy motivumához kapcsolódok itt --, hogy a szimbolikus objektívációk értéktudatának közvetítése révén saját normatudatuknak biztosítsanak minél erőteljesebb univerzalitás-igényt. Minél rigorózusabb alkatú egy személyiség, annál inkább hajlamos rá, hogy a hétköznapok normatadatainak szórtságából kilépve a társadalmi kapcsolathálózatokban való mozgást teljes mértékben valamely szimbolikus objektívációban létező, belsővé-tett értéktudatnak vesse alá. Minél kevésbé rigorózus hajlamú egy személyiség, annál inkább tartja létezése természetes közegének a hétköznapok normatudatának szórtságát, s annál inkább hajlik rá, hogy valamely értéktudat rendszeres kifejtését életidegen verbalizmusként jellemezze.

Biztosítható-e mármost ilyen fölfogásmód alapján annak a relativizmusnak az elkerülése, amely -- az etikát művelők döntő többsége meggyőződésének megfelelően -- valójában az etika fölszámolását jelenti? Egyfelől maguk a normatudatok sem diszjunktak, s minél szélesebb körben és erőteljesebben él egy norma a különböző normatudatokban, annál nagyobb plauzibilitással lehet neki egyetemes érték-jelleget tulajdonítani, s az ilyen értékekből összeálló szintetikus értéktudatot a társadalom figyelmének középpontjába állítani. Másfelől, ha el is veszítjük így a konkrét társadalmi faktortól független abszolútum képzetet, egyáltalán nem maradunk teljességgel híján a vonatkoztatási lehetőségeknek. (A relativizmus és a relationalizmus manheimi megkülönböztetéséhez kapcsolódok itt.) Minden érték- és azáltal normatudatot ugyanis valamely típusos társadalmi álláshelyhez rendel-



hetünk hozzá, s az értékbeli relativizmus számos esetét így azáltal tesszük kezelhetővé, hogy fölmutatjuk annak a normának a funkcióját, amelyből az adott értékképzet táplálkozik. Ez az eljárás, az egyéni empátia analógiájára, szociális empátiát föltételez, valamint szisztematikus és történelmi értelemben korrekt társadalomképet. Valamely egyéni cselekvés eleve rendelkezik erkölcsi paraméterekkel, s etikai megítélés alá akkor kerül, ha különböző típusos normat adatok értéktudatainak szinkretikus ítélőszéke elé idézik. (Ilyen helyzetre persze igen ritkán kerül sor ahhoz képest, hogy valamely cselekvés egyetlen abszolutisztikus szellemben fölfogott értéktudattal szembesül.) Ezek az értéktudatok a megítélésben egybeeshetnek és különbözhetnek egymástól. Ebben a paradigmában tehát nem valamely társadalmi paramétereiről leoldott egyén, hanem mindenkor típusos társadalmi paraméterek által is jellemzett egyén kerül megítélés alá. A már jelzett szintetikus értéktudat (mint például a marxi hagyományban a "Gattungsmäßigkeit") közege tehát a lukácsi ontológia értelmében vett "magasabb objektívációs szféra" -- definiálása az egyes típusos társadalmi szereplők vagy kollektív faktorok számára vitás lehet. A vita tárgyát többféle kérdés képezheti: hogy létezik-e a mondott szintetikus értéktudat, hogy bekerüljön-e egy érték a szintetikus értéktudatba, illetve hogy jogosan került-e be valamely érték ebbe az értéktudatba. A szintetikus értéktudat (természetesen annak különböző testetöltéseit megengedve) létének megkérdőjelezése valójában azt jelenti, hogy a kihívó ágens kizárólagos jogot tulajdonít magának az etika definiálására, s ezáltal szelleme az etika felszámolására irányul, hiszen tagadja a sajátjától eltérő normat adatok és értéktudatok létjogosultságát. Ami a másik két kérdést illeti, a szintetikus értéktudat az emberiség normatadatainak mozgását tükröző értéktudatokból, fölhalmozás révén, a társadalmat definiáló szimbolikus eszközök termelésével megbizott réteg folyamatos tevékenysége nyomán, dinamikus létezőmódban egzisztál. Epp ennek ápolásában rejlik a filozófia egyik hivatása. Bár Apel

és Habermas etikai törekvése nem illeszkedik az erkölcs működésmódjával és azzal kapcsolatos intuíciónkhoz, hogy az etika és az értékek kialakulásának háttérében a normatudat és a normák munkálnak, a szintetikus értéktudat meghatározásával kapcsolatban mondottak artikulálásánál kommunikációs-elméletük aligha megkerülhető.

Max Scheler: **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik** (5.kiad.), Francke, Bern--München, 1966.

Max Scheler: **Die Wissensformen und die Gesellschaft** (2.kiad.), Francke, Bern--München: 1960.

Martin Buber: **Das Problem des Menschen**, Lambert Schneider, Heidelberg, 1948.

Agnes Heller -- Rüdiger Dannemann: "Ethik Briefwechsel", in: **Georg Lukács -- Jenseits der Polemiken**, szerk. R.Dannemann, Sandler Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

Lukács György: **Az esztétikum sajátossága**, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965.

Karl Mannheim: **Ideologie und Utopie** (7.kiad.), Schulte--Blumke, Frankfurt am Main, 1978.

NEUMER KATALIN:

A filozófia etikai tanítása

*Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról*

Hovatovább alig akad munka, mely a *Tractatus*-ról szólva ne mutatna rá arra, hogy kimondott szavai mögött kimondatlan és kimondhatatlan etikai mondandó rejlik, mely csupán megmutatható, s alig akad értelmező, aki elmulasztaná a szerző szelleme előtti tiszteletkört, s ne hangsúlyozná a gondolati folytonosságot Wittgenstein "korai" és "késői" művei között. A kontinuitás mellett legerősebb érvként az szólna, ha a késői koncepcióban a korai korszak alapintencióját láthatnánk folytatódni, mégpedig mind a kimondhatatlanság, mind pedig az etikai tanítás tekintetében. Míg azonban a *Tractatus* imént jelzett értelmezése immáron filozófiatörténeti közhellyé vált, mindez - mégha itt-ott találunk is erre vonatkozó utalásokat - aligha mondható el a késői művek vonatkozásában. Jelen írás így azt a célt tűzi ki maga elé, hogy megvizsgálja: mennyiben tekinthető a késői mű üzenete a korai kimondhatatlan etikai tanítás folytatásának, ezen belül pedig elsősorban a kérdés etikai vonatkozásaira összpontosít.<sup>1</sup>

Gondolatmenetünk kezdetén célszerűnek látszik a *Tractatus* koncepcióját röviden emlékezetünkbe idéznünk. Közismert,

<sup>1</sup>A folytonosság kérdését, mégpedig mindkét vonatkozásban "Határutak: Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról" című kandidátusi értekezésemben vizsgáltam. Ez egyúttal azt is jelzi, hogy jelen dolgozat még az etikai mondandót tekintve sem vállalkozhat többre, mint az ott kifejtettek jelzésszerű bemutatására. Disszertációnak emellett volt egy másik célkitűzése, mely e rövid írásban még utalásszerűen is alig jelenhet meg: nevezetesen arra tett kísérletet, hogy kimutassa, a késői Wittgenstein gondolatvilága az életfilozófiai eszmekör, s ezzel összefüggésben a századforduló magyarázat-megértés vitái felől is értelmezhető. A késői műnek ugyanis - s így kimondhatatlan mondandójának - a koraihoz képesti egyik lényeges új vonása a neoplatonizmustól az életfilozófiai hagyomány irányába történő elmozdulás.

hogy a korai mű szerint a filozófia dolga, hogy olvasóját rávegyesse: csak azt mondja, ami mondható, s hogy beláttassa vele: mindazok a kijelentések, melyek mondhatók, nem filozófiai, hanem ténykijelentések, ill. a kimondott állítások, amennyiben filozófiai igényekkel lépnek fel, értelmetlenek. Ezáltal a *Tractatus* arra akarja indítani olvasóját, hogy a világot helyesen lássa. Ez pedig annyit tesz, hogy - a mondhatót a mondhatatlantól elválasztván - olvasóját a világ *sub specie aeternitatis* szemléletéhez szándékozik eljuttatni, azaz ahhoz, hogy a világot mint körülhatárolt egészet fogja fel. A világnak mint körülhatárolt egésznek a szemlélete: a misztikus, mely csak megmutatkozhat. A misztikus ugyanis nem az, hogy "a világ **milyen**", azaz a misztikus független a világ empirikus tulajdonságaitól, tényeitől - a misztikus az, "hogyan a világ van".<sup>2</sup> Hasonló értelemben beszél Wittgenstein Isten és világ kapcsolatáról is: a világ milyensége Isten számára tökéletesen közömbös, mivel "Isten nem nyilatkozik meg a világban"<sup>3</sup>, csak - teszi hozzá ehhez a mondathoz Paul Engelmann, a filozófus interpretátora - "a világon, azáltal, hogy a világ itt van".<sup>4</sup> Isten, az értékek - "valami olyan, ami a világon, kívülről mutatkozik meg".<sup>5</sup> Isten és az érték fogalmát Wittgenstein egymással össze is kapcsolja: "Istenben hinni annyit tesz, mint látni: az életnek van értelme",<sup>6</sup> a "világ értelme pedig a jóval és a rosszal hozható összefüggésbe. Az etika tehát - csakugy, mint a filozófia - "nem szól a világról. Az etika a világ feltétele kell legyen, mint a logika".<sup>7</sup> Így azáltal, hogy a *Tractatus* egyfelől a világ misztikus, *sub specie aeternitatis* szemléletéhez kívánja elvezetni olvasóját, másfelől pedig a misztikus, az élet értelme, Isten, az értékek, az etika fogalmait egymáshoz rendeli, nem egyszerűen etikai mondandót fejez ki,

<sup>2</sup>TLP 6.44

<sup>3</sup>TLP 6.432

<sup>4</sup>Paul Engelmann: *Ludwig Wittgenstein: Briefe und Begegnungen*, R. Oldenbourg, Wien-München 1970, 77. o.

<sup>5</sup>Engelmann: i.m., 78. o.

<sup>6</sup>TB 168. o.

<sup>7</sup>TB 172. o.

hanem egyszersmind a filozófia legkiváltképpeni célját is az etikaiban jelöli meg.

Ami cselekedeteink etikai vonatkozásait illeti, Wittgenstein szeri<sup>pt</sup> ténykedésünk a világban lehet tényekkel való operálás, ennek azonban - véli - nincsen etikai jelentősége. De a cselekedetnek van a **Tractatus**-ban olyan értelme is - s ez a mozzanat a késői művek felől nézve válik igazán jelentőssé -, mely nem empirikus, kauzális összefüggésekre utal, s ebben az értelemben lehet etikai tartalma. Az etika, a jóakarát éppenséggel nem irányulhat a világ tényeire, az etikus cselekvés nem akarhatja megváltoztatni a tényeket: "A tények mind csak a feladathoz tartoznak, nem pedig a megoldáshoz."<sup>8</sup> Mivel az etikának nincsen köze a tényekhez, így "semmi köze a köznapí értelemben vett büntetéshez és jutalomhoz" sem, "egy cselekedet **következményeinek** kérdése érdektelen" a számára<sup>9</sup>, éppugy, ahogyan "az akarát aktusa nem oka a cselekvésnek" /az én kiemelésem, N.K./.<sup>10</sup> Az etikai büntetés és jutalom "magában a cselekedetben kell rejtezzen"<sup>11</sup>. Az akarát aktusa a cselekedethez képest intern - "a cselekedet maga".<sup>12</sup> Az etika, a jó és a rossz az akaró, cselekvő szubjektumhoz kötött. Ez a szubjektum - szemben a képzetekkel bíró, tehát tényekre orientált szubjektummal - "nem tartozik a világhoz, hanem a világ határa".<sup>13</sup> Így az etikus cselekvés által is csak a világ határai változnak meg, általa "a világnak egyáltalában véve mássá kell válnia. Mondhatni, mint egésznek kell csökkennie vagy növekednie".<sup>14</sup> Az etikus cselekedetben rejlő jutalom egyuttal a világ más-milyenségét jelenti: az etikusan cselekvő - s ezért boldog - ember világa más, mint a boldogtalané. Csak "a jó élet: a világ sub specie aeternitatis látva".<sup>15</sup> A másik világ - má-

---

<sup>8</sup>TLP 6.4321

<sup>9</sup>TLP 6.422

<sup>10</sup>TB 183. o.

<sup>11</sup>TLP 6.422

<sup>12</sup>TB 183. o.

<sup>13</sup>TB 174. o.

<sup>14</sup>TLP 6.43

<sup>15</sup>TB 178. o.

sik élet, másfajta cselekvés. Az élet, a cselekvés nem empirikus értelemben vett élet és cselekvés: "A fiziológiai élet természetesen nem 'az élet'. És a pszichológiai sem."<sup>16</sup> Az élet, az etikus cselekvés: a világ határa, mely megmutatkozhat.

A korai koncepciónak további fejtegetéseink számára lényeges mozzanata, hogy a művészetet is az etika mellé állítja mint transzcendentálisat. "A műalkotás - írja Wittgenstein a *Naplók*-ban - a tárgy sub specie aeternitatis látva."<sup>17</sup> Itt sem - miként a logikában, etikában, filozófiában - a **milyen**, hanem a **hogyan** a lényeges: "A művészi csoda az, hogy a világ van."<sup>18</sup> A művészet világa boldog, s ezért etikus: "Az a lényege a művészi szemléletmódnak, hogy a világot boldog tekintettel szemléli?" - teszi fel a filozófus a kérdést, s a kontextus igenlő választ sejtet: "Komoly az élet, derűs a művészet."<sup>19</sup>

Az élet- és a ténykérdéseknek, a **hogyan** és a **milyen**-, **miért**-kérdéseknek ez a *Tractatus*-beli szembeállítás, mely Erik Stenius szerint "azzal a régi filozófiai gondolattal függ össze, hogy egy **Micsoda** kérdés, ha lehetne rá válaszolni, úgy a világgal misztikus kapcsolatba hozna, míg a **Milyen** kérdésre a válasz csak a részvétlen leírás formáját öltetheti"<sup>20</sup>, végigvonul a késői művön is.

Igy a Bécsi *Kör*-kötetben a *Tractatus* logika-felfogása folytatódik a következő megjegyzésben: "A logika attól függ, hogy valami létezik (abban az értelemben: valami van), hogy vannak tények. A logika független attól, hogy a tények milyenek, független az ily-léttől. Hogy vannak tények, ez semmilyen állítással nem irható le. [...] (Ha azt mondjuk: valami empirikus, úgy ezen azt értjük: máshogyan is el tudjuk gondolni. [...] Ebben az értelemben a világ megléte nem em-

---

<sup>16</sup>TB 172. o.

<sup>17</sup>TB 178. o.

<sup>18</sup>TB 181. o.

<sup>19</sup>TB 181. o.

<sup>20</sup>Stenius: *Wittgensteins Traktats Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken*, Suhrkamp, Stuttgart 1969, 292. o.

pirikus; mivel nem tudjuk másként elképzelni. Nem tudunk elgondolni egy világot, amelyik egyszer van, egyszer meg nincsen.)" <sup>21</sup>

Az iménti gondolat párhuzamba állítható az 1929-es **Etikai előadás** eszmefuttatásaival is. Itt Wittgenstein szembeállítja a "jó" kifejezés mindennapi, **relatív** - azaz jól definiálható, tényszerűen meghatározható - értelmét **abszolút**, azaz etikai értelmével. Az etika - véli - "arra irányuló vizsgálódás, hogy mi értékes, vagy hogy mi igazán jelentős, vagy azt mondhatnám, hogy az etika olyan vizsgálódás, mely az élet értelmére irányul, vagy arra, hogy mi teszi az életet életre érdemesnek, vagy az élet helyes módjára". <sup>22</sup> Az etikai nem írható le ténykijelentésekkel, hanem csak hasonlaltal fejezhető ki. Olyan élményhez hasonlítható, melyet így írhatnánk le: "rácso-dálkozom a világ létére", s melyet ilyen felkiáltásokkal fejezhetnénk ki: "milyen rendkívüli, hogy valami egyáltalában létezzet", "milyen rendkívüli, hogy a világ létezzet". <sup>23</sup> Amikor - fejtegeti Wittgenstein az imént a logikáról idézettekhez hasonlóan - rácso-dálkozom arra, **hogy** a világ létezik, akkor nem egy tényálláson - a világ meglétén - csodálkozom, hiszen elképzelhetetlen számomra, hogy másként is lehetne, s a világ ne létezzet. De nem is azon csodálkozom, hogy a világ **hogyan** létezik, azaz nem azon, hogy a világ valamilyen meghatározott tulajdonsággal rendelkezik vagy nem rendelkezik, hanem a világon csodálkozom, bármilyen is legyen. Így ennél a csodálkozásnál valójában nincsen se kérdés, se válasz: egy tautológián csodálkozom, s csodálatom a világ sub specie aeternitatis szemléletként is felfogható.

Mondhatnánk, persze - s nem is egészen jogtalanul -, hogy ebben az időszakban Wittgenstein még kevésbé tudott elszakadni korai felfogásától. Am hasonló gondolat felmerül a filozófus legutolsó feljegyzéseiben is, mégpedig a vallásos

<sup>21</sup> ~~WUK~~ 77. o.

<sup>22</sup> LE 5. o.

<sup>23</sup> LE 8. o.

hit kapcsán (s a vallásos tanításnak ekkor szintén tulajdonít etikai jelentőséget is): "Ha az istenhívő körbenéz maga körül és azt kérdezi: 'Honnét van mindez, amit látok?', 'Honnét ered mindez?', akkor nem követel kauzális magyarázatot; a kérdésében az a döntő, hogy ennek a vágnak a kifejezése. Tehát egy - minden magyarázattal szembeni - beállítódást fejez ki."<sup>24</sup>

A *Tractatus* szerint a művészet is a világ *sub specie aeternitatis* szemlélete volt, s ez a gondolat szintén folytatódik Wittgenstein későbbi korszakaiban is. Így Bush rajzairól szólva - 1948-ban - a filozófus azt írja, hogy metafizikaiaknak lehet őket nevezni, s a *Naplók*-ból idéz: "Az örökkévalóval mint háttérrel nézve."<sup>25</sup> A művészet - állítja 1947-ben - "a természet csodáinak a fogalmán alapszik". Ahogyan az etika a világ meglétére való rácsodálkozás lehetett, ugyanúgy a művészet is mintegy rácsodálkozás a természetre, ahhoz hasonlítható, mintha egy nyíló bimbó láttán azt mondanánk: "Nézd, hogyan tárulkozik fel!"<sup>26</sup> A művész úgy csodálkozik rá a természet szépségére, ahogyan a matematikus, a logikus a számelmélet valamely teoremajának a szépségét csodálja. A matematika csodája - a természet csodája. A matematikusra a számok úgy hatnak, "mintha egyfajta kristály szabályosságát csodálná". A matematikus a matematikában - és ezzel a természetben - Istent csodálja. "Milyen fenséges törvényeket helyezett a Teremtő a számokba!" - mondhatná.<sup>27</sup>

Ahogyan a késői Wittgenstein szerint a művészet nem az empirikus, esetleges tényekre irányul, hanem - visszanyulva a *Tractatus* megfogalmazásához - transzcendentális, éppúgy a filozófia sem: "[...] a művész munkáján kívül van még egy másik is, hogy a világot *sub specie aeterni* megragadja. Ez - úgy gondolom - a gondolat útja, mely mintegy a világ fölé röpül, és úgy hagyja, ahogyan van - fentről, rőptében szem-

---

<sup>24</sup> *BUF* III. 317.

<sup>25</sup> *VB* 556. o.

<sup>26</sup> *VB* 530. o.

<sup>27</sup> *VB* 508. o.



lélve.<sup>28</sup> A filozófia a késői műben sem vállalkozik arra, hogy miért-kérdésekre válaszoljon. "Nem azt mondtam - hangzik a Filozófiai vizsgáldások megfogalmazása -, hogy a matematikusok között miért nem kerül sor vitára, hanem csak azt, hogy nem kerül sor."<sup>29</sup> A filozófiának a késői Wittgenstein szerint sincs köze az empirikus kutatásokhoz: nem adja jelenségek tudományos magyarázatát, nem rendezi kauzális magyarázati sorokba őket, nem bocsátkozik jóslatokba felőlük, nem állít fel hipotéziseket, nem fedez fel új tényállásokat, nem alkot téziseket, nem ad definíciókat, nem épít fel logikai rendszereket, sem tudományos elméleteket. A filozófia nem fogalmaz meg racionális tudást, hanem minden érvelésünk kezdetét és alapját ragadja meg, ismereteink és cselekedeteink mindannyiunk számára közös, örökölt fundamentumát, életformánkban-nyelvünkben megmutatkozó "szótlan tudásunkat", melyre a "tudás" kifejezés helyett sokkal inkább helyénvaló a "világnézet", a "hit" kifejezést alkalmazzunk. Életformánkat mint transzcendentális keretet írja le, mutatja fel, mely reflexió tárgya nem lehet, csak a megfelelő beállítódás számára megmutatkozhat. A filozófia nem a természeti-tárgyi világra irányul, hanem a jelentések birodalmára, arra a világra, mely számunkra-valóan jelentős - egy szóval: az emberek világára, életünkre.

Wittgenstein úgy is fogalmaz, hogy a filozófia nem a kauzalitásnak alávetett, külsődleges és esetleges extern tényekre irányul, hanem olvasójának új intern relációkat, lényegi, időtlen összefüggéseket mutat meg, s ezáltal a dolgok új aspektusu képét, új ábrázolási formáját nyújtja, mintegy "grammatikai mozgásokat" tesz.<sup>30</sup> Új hasonlatokat, példákat, párhuzamos eseteket mutat olvasójának - a filozófus beszéde a hasonlat beszéde. "Filozófiát tulajdonképpen csak költeni volna szabad" - írja Wittgenstein.<sup>31</sup> A filozófia nem véleményeket, hanem világgépet közvetít, s így a

<sup>28</sup>VB 456. o.

<sup>29</sup>FU II. 572. o.

<sup>30</sup>LP 686.

<sup>31</sup>VB 563. o.

filozófus nem érveket vonultat fel egy álláspont mellett, hanem azt mondja: "Nézd így!" "Hasonlíts mással!" A filozófiai érvelés útja az indirekt meggyőzés: a filozófia az igazságra rávezet, egy új nyelvjátékot, s ezzel egyszersmind világnézetet, életformát olvasójának a nyelvtanulás analógiájára megtanít, vele a begyakoroltatás útján elsajátíttat. <sup>32</sup> Az életformaváltás pedig - amennyiben az életforma: transzcendentális keret - itt is hasonlót kell hogy jelentsen, mint amit a *Tractatus*-ban: világunk határainak változását.

A filozofálásnak ez a leírása, mint ahogyan erre Wittgenstein is olykor felhívja a figyelmet, <sup>33</sup> feltűnő párhuzamot mutat azzal a móddal, ahogyan Wittgenstein az esztetikai - s nemiképp gondolatmenetünk következő lépését előlegezve: az etikai - érvelést elképzelhetőnek tartotta. Ugy vélte ugyanis, hogy a filozófiához hasonlóan az esztétika - és az etika - sem adhat kauzális magyarázatokat. az esztétika sem tudomány. A műalkotásokat megítéljük, s ítélekepesseágünk azzal vethető össze, amit emberismeretnek nevezünk. Az esztétikában ezért - csakugy, mint a filozófiában és az etikában - nem okokat, hanem indokokat keresünk. Az indoknak pedig - szemben a magyarázattal - "további leírás természete van", <sup>34</sup> s így az egész esztétika nem más, mint "egy jó hasonlatot adni". <sup>35</sup> Ha valakivel meg akarok értetni egy költeményt, egy zenedarabot, vagy meg akarom neki magyarázni, hogy egy adott előadásban egy keringő miért nem tetszik nekem, akkor példákkal, leírásokkal, hasonlatokkal elvezetem

<sup>32</sup>A filozófiai érvelésnek - s ezzel összefüggésben nyelvjátékainknak-életformáinknak mint fundamentumnak - a természetet illetően, bár az ott kifejtetteket disszertációmiban jelentősen továbbfejlesztettem, az olvasót jobb híján Ludwig Wittgenstein *A bizonyosságról* című kötetéhez írott utószavamra utalnám. /Európa, Budapest 1989, kiváltképp 221. skk. o. és 231. skk. o./ Nemiképp más összefüggésben is tárgyaltam a kérdést "Fortschritt und Übersicht: Mathematik und Philosophie beim späten Wittgenstein" című, sajtó alatt lévő tanulmányomban. /*Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös nominatae*, XXIV. évf./

<sup>33</sup>VB 485. és 563. o.

<sup>34</sup>MPP 315. o.

<sup>35</sup>MPP 316. o.

öt a megértéshez, végigkövetem vele, ahogyan egy zenemű témái egymásra következnek, a téma menetének mintegy képét nyújtom, megmutatom neki, hogy hogyan kellene a keringőt jól előadni. Ezáltal pedig - csakugy, mint a filozófiai leírás esetében - új aspektust, új intern relációt láttatok meg az illetővel.

Igy, mint többek közt az **Esztétikai előadások** erre következtetni enged, Wittgenstein szerint a művészet beszéde ill. esztétikai ítéleteink éppugy kiemelkednek mindennapi nyelvjatekaink trivialitásából, mint az etikai állítások. A filozófus részint úgy véli, hogy esztétikai ítéleteink sok tekintetben összevethetők azzal, ahogyan valaki egy szövetmintát megítél: "Nem, ez egy kissé túl sötét. És ez egy csöppet túl harsány."<sup>36</sup> Am - mint írja - egy Beethoven-szimfónia esetében "nem beszélünk helyénvalóságról. Egészen más dolgok jönnek szóba. A művészetben nem beszélünk a roppant, rendkívüli /termendous/ dolgok szakértő megítéléséről." Az eltérés a két nyelvjatek között nem csupán fokozati: "Az egész játék más."<sup>37</sup> A különbség a kétféle ítélet között ahhoz hasonlítható, ahogyan egy embert megítélhetünk: mondhatjuk róla, hogy "Jól viselkedik", de azt is, hogy "Nagy benyomást gyakorolt rám" - emlékeztetnek az **Esztétikai előadások** arra, ahogyan az **Etikai előadás** a "jó" abszolút és relatív értelmét tárgyalta. Hasonlóképpen, a műalkotást, bárha "a közlés nyelvén is fogalmazták - írja Wittgenstein -, nem a közlés nyelvjatekában alkalmazzák".<sup>38</sup> A műalkotás közvetlen megnyilvánulás, gesztus, s így - visszautalva arra, hogy a művészet, mint ami rácsodálkozik a természetre, transzcendentális - úgy is fogalmazhatunk, hogy a műalkotás gesztusában - s ez az állítás visszamenőleg a filozófiára is érvényes - világunk határa megmutatkozik.

S végül: mint részben már utaltunk rá, a filozófiai s az esztétikai érvelés wittgensteini leírása összevethető azzal

<sup>36</sup>LA 7. o.

<sup>37</sup>LA 8. o.

<sup>38</sup>Z 160., BPP I. 688.

is, ahogyan a filozófus az etikai ill. a vallási tanítást elképzelhetőnek tartotta. Emellett a vallásos hitről szóló eszmefuttatásainak további jelentősége is van, mégpedig az, hogy az ezekben kifejtett gondolatok nem egyszerűen parhuzamba állíthatók, hanem szoros kapcsolatba is hozhatók Wittgensteinnak az általában vett hitről, világnézetéről, életünk fundamentumáról vallott felfogásával.

Ez utóbbit illetően kiemelt jelentősége van számunkra Wittgenstein utolsó feljegyzésének, az *Über Gewißheit*-nek. Az itteni - hitre és tudásra vonatkozó - elemzések ugyan szűkebb értelemben ismeretfilozófiai kontextusban nyerik el jelentésüket, tágabb értelemben pedig minden ismeretünk es cselekvésünk végső természetébe engednek belátást, ám aligha kerülheti el figyelmünket: a wittgensteini fejtegetések egyik fő forrása a teológiai hagyomány. Wittgenstein, persze, nem áll egyedül ebben a vonatkozásban. Hogy csak olyan szerzőket említsünk, kiket a filozófus közismerten sokat forgatott: Schopenhauer, Spengler vagy Weininger hasonló eszmefuttatásaikban szintén utaltak erre a tradícióra. De ilyen - az ismeretfilozófiai-ontológiai és teológiai szempontokat összekapcsoló - gondolatokkal találkozhatott Wittgenstein William James-nak, az amerikai pszichológusnak (Henry James, a neves swedenborgianus teológus gyermekének) a műveiben is, így a *The Principles of Psychology*-ban, a *The Varieties of Religious Experience*-ben vagy a *The Will to Believe* című kötetben. Az *Über Gewißheit* első paragrafusában közvetlenül is utal teológiai forrásra, mégpedig J. H. Newman kardinálisnak az *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* című munkájára, s a kötet további részei is számos helyen - mind a tartalom, mind a kifejezőmód tekintetében - a brit teológusára emlékeztetnek.

Emellett A bizonyosságról 459. paragrafusában Wittgenstein, hogy az alapokra vonatkozó "hit" kifejezés jelentését megvilágítsa, maga is hivatkozik a vallásos hitre, s mindkettőt szembeállítja a "Hiszem"-nek azzal a használatával, mely azt hivatott kifejezni, hogy valamiről csak feltevé-

seink vannak, csak vélekedünk. A vallásos hitnek itt felvil-  
lantott felfogása azonban már hosszú előzményekre vezethető  
vissza, így többek közt Wittgensteinnak azokra az előadá-  
saira, melyeket a vallásos hitről 1938 körül Cambridge-ben  
tartott, és arra a számos - különböző időből származó -  
megjegyzésére, melyet a *Vermischte Bemerkungen* című kötetben  
adtak ki a hagyaték gondozói. Így az *Über Gewißheit* hit-tu-  
dás felfogásának vallásfilozófiai gyökerei nemcsak hatástör-  
téneti érvekkel igazolhatók, hanem a koncepció genezisének  
végigkövetésével is.

Az 1938-as vallási előadások a "hit" szó **mindennapi** és  
**rendkívüli** használatának szembeállításából indulnak ki, azaz  
hasonló kettősségből, mint amelyet Wittgenstein 1929-30-ban  
a "jó" szó relativ és abszolút használatáról vagy az ugyan-  
csak 1938-as esztétikai előadásokban az esztétikai ítéletek-  
ről szólva állított. A "hit" szó - véli a filozófus - meg-  
szokott jelentésében a biztos tudással áll szemben, s annyit  
tesz, mint "Csak úgy véled", "Csak azt hiszed, de nem tu-  
dod". A vallásos hit ugyan szintén szembeállítható minden-  
napi tudásunk világgal, ám ez nem jelenti azt, hogy e tu-  
dásnál bizonytalanabb vagy megbizhatatlanabb volna: a "hit"  
ebben a jelentésben - **A bizonyosságról**-ban kifejtettekhez  
hasonlóan<sup>39</sup> - megingathatatlan meggyőződés. Az ez utóbbi ér-  
telembe vett "hit" kifejezés jelentését - Wittgenstein ok-  
fejtését követve - leginkább az világítja meg, ahogyan e hi-  
tünk mellett érvelünk, ahogyan hitünket egy másik hittel,  
világlátással szemben megvédjük, ahogyan másokat hitünk he-  
lyességéről meggyőzhetünk. Ezek a viták ugyanis mások, mint  
a mindennapiak. Az, amit köznapi vitáinkban érvek, bizonyít-  
éknak szokás nevezni, itt éppenséggel semmilyen hatást nem  
lenne képes gyakorolni az ellenfélre. Ezekben a vitákban -  
csakúgy, mint az *Über Gewißheit* szerint a fundamentális kér-  
désekről szólókban - nem beszélünk hipotézisről, valószínű-  
ségről, tudásról. Egy hitvitában nem fordulhat elő ilyen vá-

<sup>39</sup>A *bizonyosságról* hit-felfogásáról lásd részletesebben a már említett  
utószót, 232. skk. o.

lasz: "Talán", "Nem vagyok biztos benne".<sup>40</sup> Itt a vitapartnerek álláspontjai nem közelednek egymáshoz, hanem más síkon helyezkednek el: az **Über Gewißheit**-nak azt a gondolatát, miszerint a különböző érvrendszerekben elhangzó állítások nem falszifikálják egymást, a vallási előadások úgy fogalmazzák meg, hogy a máshitűek állításai mégcsak **ellent sem mondanak** egymásnak. A felek a két esetben egyszerűen más módon gondolkodnak, s így bizonyos kérdések fel sem merülnek, meg sem fogalmazódnak a számukra, mivel nincsen helyük vonatkoztatási rendszerükben. Így a másik világképre, hitre gyakorta az "Értelmetlen!" kitételrel reagálunk.

A máshitűek közötti viták mindkét esetben grammatikaiaknak is nevezhetők. Ezeknek a diszkusszióknak jellegzetes kérdése, hogy egy szón ugyanazt értjük-e, míg ha - normál körülmények között - "te azt mondod valakiről, hogy 'Halott', és én azt: 'Nem az', ekkor senki sem kérdezné: 'Ugyanazt érti-e Ön a 'halott'-on?'"<sup>41</sup> A vallási tételek, dogmák "nem a véleményeket határozzák meg", hanem "minden vélemény kifejezését"<sup>42</sup> s így a teológia ugyanúgy grammatikaként fogható fel, miként a filozófia is: "Hogy valami mely tárgyfajtaéhoz sorolható, azt a grammatika mondja meg. (A teológia mint grammatika.)" - hangzik a **Filozófiai vizsgáldások**-ban,<sup>43</sup> de a gondolat felmerül az 1932-33-as előadásokban is: "Luther egyszer azt mondotta, hogy a teológia az 'Isten' szó grammatikája. [...] Például lehetséges volna, hogy az emberek arról vitatkoznak, hogy Istennek hány keze van, és aztán valaki, mondjuk, azzal avatkozna be a vitába, hogy kétségbe vonja: lehet-e egyáltalában Isten kezéről beszélni. Ez fényt vetne a szó használatára. A szó grammatikája ismerteti fel azt is, hogy mi számít nevetségesnek vagy eretnekségnek."<sup>44</sup> Az "Isten" szó grammatikájának jellemzője, hogy nem tartozik azon főnevek közé, melyeknek egy dolog,

<sup>40</sup>LA 158. o.

<sup>41</sup>LA 62. o.

<sup>42</sup>VB 489. o.

<sup>43</sup>PU I. 373.

<sup>44</sup>VL 187. o.

mint jelölet megfeleltethető, nem használható úgy, mint a fizikai tárgyakat megnevező szavak használhatók. Isten létét nem bizonyíthatjuk úgy, mint a fizikai tárgyak létét: az, hogy "Isten lényege garantálja létét" annyit jelent valójában, "hogy itt nincs szó létről. [...] Azt le lehetne írni, hogy hogyan is volna, ha volnának istenek az Olymposon - ám azt nem: 'hogy mi lenne, ha lenne Isten'. És ezáltal az 'Isten' fogalmat közelebből határozzuk meg".<sup>45</sup>

Az 1938-as előadásokban Wittgenstein úgy is fogalmaz, hogy a vallási vitákban a tényeknek más szerepük van, mint a normál szituációkban: a tényeket nem történeti, empirikus tényekként kezeljük. Ezek a szavak összeolvashatók a *Vermischte Bemerkungen* néhány helyével is, ahol Wittgenstein Kierkegaard-ra hivatkozva arról beszél, hogy ugyan a Szentírás Krisztus történetét négy - s egymásnak ellentmondó - változatban közli, ám ez mégsem rontja hitelét, ugyanis mondanója nem a történeti valószínűsége, fakticitáson keresztül közölhető közlendő, nem történeti és nem észigazság. "Fontos, hogy ez a beszámoló ne tartalmazzon többet, mint az igencsak megszokott történeti valószínűséget, hogy ezáltal ezt ne tartsuk lényegesnek, mérvadónak" - írja, Kierkegaard-t parafrázálva.<sup>46</sup> Az evangéliumok - történeti értelemben - akár bizonyíthatóan hamisak is lehetnének, s a hit mégsem veszítene semmit ezáltal, "mivel a történeti bizonyíték (a történeti bizonyíték-játék) a hitet egyáltalán nem érinti".<sup>47</sup> A vallásos hit nem támaszkodik kauzális magyarázatokra.

De a hit nem is **teória**, amit tetelesen kifejthetünk és ami igazolásra szorul, hanem - visszhangzik újfent a kierkegaard-i gondolat Wittgensteinnél - a hit ut, melyet bejárunk: "A kereszténység [...] egy tényleges folyamat leírása, mely az ember életében végbemegy. [...] Akik erről beszélnek /mármint a bűnbánatról, N. K./ (mint Bunyan), azok egyszer-

---

<sup>45</sup>VB 566. o.

<sup>46</sup>VB 493. o.

<sup>47</sup>VB 495. o.

rően leírják, hogy mi történt velük, bárki barmit tegyen is ehhez hozzá."<sup>48</sup> A vallásos tanítást az ábrázolt életparadigmák közvetítik, vagy az olyan tanító celzatu, a példázati műfajába tartozó történetek, mint Tolsztoj népies elbeszélései, melyeket Wittgenstein igen nagyra tartott. A vallásos tanítást az egyén követi, s, miként bármely nyelvjátékot, világképet, a példákön - a kereszténység kierkegaard-i begyakorlásának mintájára - begyakorolja. A vallásos tanítás nem lehet direkt közlés formájú, hanem, miként a filozófia és az esztétika, csak leírhat, s nem előírhat, beszéde a hasonlat beszéde: "Életvezetési szabályok képekbe öltöznek. És ezek a képek csak arra képesek szolgálni, hogy leírják, amit cselekednünk kell, de arra nem, hogy megalapozzák. [...] A vallás azt mondja: Tedd ezt! - Gondolkodj így! - de nem tudja megalapozni, [...] mivel minden alaphoz, amit ad, van elfogadható ellenpólus."<sup>49</sup>

Visszatérve az 1958-as előadások értelméhez: Wittgenstein szerint az, hogy a teológiai viták grammatikai különbségekre vezethetők vissza, ill. hogy a meshitűek állításaira az "Értelmetlen!" kitételrel reagálhatunk, még nem jelenti azt, hogy a nem-hívő a hívő szavait - mondjuk az "Isten" szót - egyáltalában véve ne értene, ugyanugy, ahogyan az "Értelmetlen!" visszautasítás általában véve sem jelenti azt, hogy a mondottaknak egyáltalában ne volna jelentésük.<sup>50</sup> Egy állítás értelmetlensége Wittgenstein szerint általában is csak annyit tesz: "[...] nem tanultam meg. Nem értem a jeleket. Nem tanultam meg, mit kell erre tennem, hogy vajon parancs-e; stb."<sup>51</sup> Egy értelmetlen állításnak ennelfogva nem lehetnek következményei cselekvéseimben, s így beszédcselekvéseimben sem - egyszerűen nem tudok vele mit kezdeni, mivel nincsen helye mindennapi nyelvjátékainkban, nincsenek olyan játéktechnikák, melyek köré kiépültek volna. Hasonlóképpen az, hogy a hitetlen az olyan szavakat mint pl.

<sup>48</sup>VB 488. o.

<sup>49</sup>VB 490-491. o.

<sup>50</sup>VB. az említett utószóval, 245. skk. o.

<sup>51</sup>AG 303. o.



"Isten", nem érti, annyit tesz, hogy nem gondolkodik ezekben a fogalmakban, nem von le belőlük olyan következtetéseket, mint az, aki hisz bennük, máshogyan használja őket, illetve abban az értelemben nem is használja, hogy nem kapcsolódnak össze számára vallásos cselekedetekkel, a vallást maga nem gyakorolja<sup>52</sup>. Ezeket a kifejezéseket nem tanították meg az illetőnek, nem vett részt azokban a vallásos szertartásokban, cselekedetekben, amelyek az "Isten" szót számára jelentéssel tölthetnék meg, s így hiányzik számára az élet-tapasztalatnak az rendszere, ami a kifejezést életformája részévé tehetné. A vallásos hitnek - miként bármely más világnézetnek - egész életvezetésünkben kell megnyilvánulnia: a hit "az életnek egy módja",<sup>53</sup> a hívő egész életének, cselekedeteinek fundamentuma - a hit abban mutatkozik meg, ahogyan egész életünket irányítja. Ennélfogva, ha valaki meg akar valakit győzni Isten létéről, akkor - a *Vermischte Bemerkungen* egy 1950-es bejegyzésének kifejezéseit használva - ezt "egyfajta nevelés útján" teheti, "azáltal, hogy életét így és így alakítja. Az élet képes az istenhitre nevelni".<sup>54</sup> Ha valakit más hitre akarunk téríteni, akkor arra kell rá-bírnunk, hogy "egész életét változtassa/m/ meg",<sup>55</sup> vagy - fűzi tovább Wittgenstein ugyanezt a gondolatot a *Vermischte Bemerkungen*-ban - "az élet irányát".<sup>56</sup>

Az *Über Gewißheit* szerint a hit: életformánkban és nyelv-játékainkban kifejeződő, minden tudásnál szilárdabb, kétség-bevonhatatlan bizonyosság, életünk reflektálatlan alapja. Az olyan fundamentális igazságokat illetően, mint hogy "Ez itt egy kéz", a reflexív "Tudom" használata egyenest értelmetlen - foglalhatjuk össze röviden Wittgenstein Moore-kritikájának konkluzióját. Am éppen erről a bizonyosságról szólva Wittgenstein nemegyszer az én jelentőségét hangsúlyozza: a hit,

52A koncepció kontinuitását jelzi, hogy ez a gondolat a *Filozófiai vizsgálódások*-ban is felmerül: II. 495. o.

53VB 541 o.

54VB 571. o.

55LA 57. o.

56VB 525. o.

bár ismereteink-cselekedeteink közös alapjaira vonatkozik, mégis feltételezi az egyén különös hozzájárulását ehhez az alaphoz. "Teljes bizonyossággal cselekszem. De ez a bizonyosság a sajátom" - írja például.<sup>57</sup> Ennélfogva a vallásos hit kapcsán is érdemes felvetnünk a hit szubjektumának kérdését: Ki az az egyén, akire a vallásos tanítás irányul, ki az, akivel egy életformát be akar gyakoroltatni, egy világképet el akar sajátíttatni?

Wittgensteinnak a tárgyról írott megjegyzései meglehetősen sokfélék, s egymással aligha összeegyeztethetők. Így találkozhatunk olyanokkal is, melyek inkább az individuum vallásbani feloldódásáról szólnak. A filozófus fejtegetéseiben belül azonban erősebbnek tűnik az a vonulat, mely szerint a vallásos hit egy - valamilyen értelemben vett - egyénhez köthető.

Már a *Tractatus*-ban is láthattuk, hogy Wittgenstein az etikai értéket - az objektív tények világával szembeállítva - a szubjektumhoz kötötte. Ez a gondolat a későbbiekben is megőrződik. Így az *Etikai előadás*-ban az etikait leírandó a filozófus hangsúlyozottan saját személyes élményéről beszél, s az előadást magát is - egy kifejezetten értékelő, személyes hitvallást megfogalmazó résszel - egyes szám első személyben zárja. Erre a befejezésre a filozófus a Bécsi Körkötetben is visszatér: "Itt már nem lehet többé semmit konstatálni; - írja. - csak mint személyiség léphetek fel és első személyben beszélhetek." Ennek oka pedig abban rejlik, hogy "számomra nincs a teóriának értéke",<sup>58</sup> "a tények számomra lényegtelenek".<sup>59</sup> Azaz: az etika többek közt azért nem elmélet, s azért nem tartalmaz ténykijelentéseket, mert szubjektumhoz kötött. Így a vallásos tanítás márcsak azért is előfeltételezi a későbbiekben is az individualitás meglé-

<sup>57</sup>OG 174. - A késői filozófia szubjektumának kérdését részletesebben tárgyaltam a "Das eliminierbare Wort 'ich': Das Problem des Subjekts in der Spätphilosophie Wittgensteins" című tanulmányomban /in: *Zeitschen, Denken, Praxis*, hrsg. v. Jeff Bernard u. János Kelenen, OGS-ISSS, Wien-Budapest 1970, 319-344. o./.

<sup>58</sup>HWK 118. o.

<sup>59</sup>HWK 118. o.

tét, mert vannak etikai vonatkozásai is. Például a filozófus az isteni kegyelem, kiválasztás és a büntetés összefüggéseiről szólva azt fejtegeti, hogy az őket összekapcsoló vallási dogmák a büntetést nem (vagy nemcsak) az egyéni életvezetés függvényének tekintik, hanem isteni kegyelemből (is) eredőnek. Ennélfogva itt valójában - nézete szerint - nem beszélhetünk etikai tanításról, "hanem sokkal inkább a természeti törvény egy fajtájáról. [...] Es ha valakit etikailag akarunk nevelni és mégis így tanítani, annak ezt a tanítást, az etikai tanítás után, mint egyfajta felfoghatatlan titkot kellene bemutatni".<sup>60</sup> Annak a mondatnak, hogy "O /-Isten/ az ő jóságában kiválasztotta őt, téged pedig meg fog büntetni", nincs értelme, mivel a két tagmondat különböző szemléletmódhoz tartozik: "A második rész etikai és az első nem. És a második az elsővel együtt abszurd."<sup>61</sup> Az olyan vallási tanítás, mely az egyénnek nem kívánna szerepet juttatni, legalábbis nem lehetne etikai tanítás - olvasható ki Wittgenstein fejtegetéseiből.

A hit vonatkoztatási rendszer, vagy - ahogyan Wittgenstein a **Vermischte Bemerkungen** egy helyén, kierkegaard-i fordulatokat idézve, fogalmaz - "szenvedélyes döntés egy vonatkoztatási rendszer mellett"<sup>62</sup>, a döntés pedig szintén döntő szubjektumot előfeltételez. A vallásos tanításnak - Wittgenstein szerint - az egyént ki kell forgatnia önmagából, meg kell ragadnia, mégpedig egész személyiségében: "Itt azonban valami meg kell hogy ragadja és forgassa az embert. /Hier muß man von etwas ergriffen und umgedreht werden./"<sup>63</sup> (S megfogalmazása még a kifejezésmód tekintetében is követi a Filozófiai vizagálódások megfelelő, a filozófiai terápiáról szóló passzusát: "A szemléletnek kell megfordulnia, de saját tulajdonképpen szükségletünk mint sarokpont körül." /Die Betrachtungsweise muß gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt." - az én kiemelésem,

60VB 565. o.

61VB 565. o.

62VB 540. o.

63VB 525. o.

N. K./<sup>64</sup>) A vallási tanítás nem úgy követhető, mint mondjuk egy orvosi utasítás - e tanítás követésében a külsődleges reflexiónak nincs helye. A vallás bizonyossága nem a rációé - folyamodik Wittgenstein az ismert szembeállításához, Kierkegaard-t parafrázálva -, hanem az egész emberé, mint érzeki, érző lényé: "[...] a hit az abban való hit, amire a szívemnek, a lelkemnek van szüksége, s nem amire a spekulatív értelemnek. Mert a lelkemnek kell, szenvedélyeivel, mintegy husával és vérével együtt megváltódni, nem pedig absztrakt szellememnek."<sup>65</sup> A bölcsesség szürke és hideg - írja -, ezzel szemben "az élet és a vallás színekben gazdag".<sup>66</sup>

Az idézetek legalábbis erős életfilozófiai befolyásról tanuskodnak, de arra is utalhatnak: az eredendően római katolikus hitben nevelt, zsidó származású filozófusra a protestáns irányzatok tagadhatatlan hatást gyakoroltak. Ebben erősíthetnek meg Wittgenstein tanítványának, Drurynek a visszaemlékezései is. Ezek szerint a filozófus közvetítők nélküli vallásról álmódott. "[...] a jövő vallása bármilyen papot vagy lelkészt nélkülözni fog - nyilatkozott például egy alkalommal -. Ugy gondolom, hogy az egyik dolog, amit magának vagy nekem meg kell tanulnunk, hogy a nélkül a világ nélkül éljünk, hogy valamely egyházhoz tartozunk."<sup>67</sup> Máskor, mikor Drury arról beszélt neki, hogy mennyire boldoggá tudná tenni a papi hivatással járó életforma, így válaszolt: "Óh, ne függjön a körülményektől. Legyen bizonyos benne, hogy vallása az On és Isten ügye."<sup>68</sup> A későbbi anglikán lelkész Druryt, persze, vádolhatnánk elfogultsággal is. Az a tény azonban, hogy Wittgenstein kézíratait olvasva is találhatunk hasonló tartalmu megjegyzésekre, amellet szól, hogy Drury szavai nem nélkülöznek minden hitelt. Így a legutóbbi idézettel cseng össze a Zettel 717. paragrafusa:

<sup>64</sup>PU 1. 108.

<sup>65</sup>VB 496. o.

<sup>66</sup>VB 538. o.

<sup>67</sup>M. O'C Drury: "Conversations with Wittgenstein", in: *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, ed. by Rush Rhees, Rowman and Littlefield, Totowa-New Jersey 1981, 129. o.

<sup>68</sup>Drury: i.m., 117. o.

"Istent nem hallhatod valaki mással beszélni, hanem csak azt, ha te vagy a megszólított." - Ez grammatikai megjegyzés" - zárja a filozófus a gondolatot, mely így az "isten" fogalmára vonatkozik, s azt a protestáns tradíciónak megfelelően határozza meg.

A római katolikus egyház iránti csekély affinitás mellett szól az a nagyrabecsülés is, melyet a filozófus Tolsztoj művei - kiváltképp **Népies elbeszélései és Rövid evangéliuma** - iránt tanusított. Ez utóbbi közismerten már a **Tractatus Wittgensteinjára** is hatalmas hatást gyakorolt, de a tolsztoji eszmék visszhangja a késői művekben is hallatszik. Ezt a hatást csak erősíthették azok a párhuzamok, melyek Tolsztoj és Kierkegaard elgondolásai között vonhatók. Tolsztoj - miként a korai és a késői Wittgenstein, s Kierkegaard is - úgy véli: A kereszténységet nem lehet dogmatikai vagy történeti vizsgálódás tárgyává tenni. A kereszténység: olyan tanítás, "mely az életnek értelmet ad".<sup>69</sup> A kereszténység szerte sem igazolható érvekkel, márcsak azért sem, mert az érvek csak külsődlegesek lehetnek. "Nem szavaknak kell hinni, hanem tetteknek /Werken/. Munkáimból fogjátok megérteni, hogy igazat tanítok-e vagy sem - hangzanak Krisztus szavai, s a német fordítás, melyet Wittgenstein is olvashatott, a protestáns tradíció szókincséhez folyamodik. - Tegyétek, amit én teszek, ne szavakat mérlegeljete."<sup>70</sup> Jézus tanítását azáltal érthetjük meg, hogy **követjük**. Amit azonban követünk, azok a tettek, s nem a külsődleges szokások, ceremóniák, törvények. Attól még senki sem lesz keresztény, hogy a törvényeket betartja, a szokásokat követi. Nincs az a törvény - itt Krisztus a **sabbath** tilalmát vitatja -, mely felmentene minket egy jócselekedet végrehajtása alól. A külsődleges szokásokban így - a tolsztoji interpretációban - éppenséggel veszély leselkedik, "az egyházi hagyomány pedig valami gonosz".<sup>71</sup>

<sup>69</sup>Tolsztoj: *Kurze Darlegung des Evangeliums*, Philipp Reclam jun., Leipzig 1892, 13. o.

<sup>70</sup>Tolsztoj: i.m., 111-112. o.

<sup>71</sup>Tolsztoj: i.m., 39. o.

Ha hihetünk Drury-nak, úgy Wittgenstein a római katolikus egyháztól többek közt azért idegenkedett, mert úgy vélte: az a hittételeket természetes ésszel kívánja alátámasztani, bizonyítani.<sup>72</sup> A filozófus maga arról ír, hogy az apostoli levelek - kiváltképp Pál apostolói - idegenek az evangéliumok szellemétől, mely utóbbira szerinte a társadalmilag rögzített institúciók, hierarchiák tagadása a jellemző. A hívő - mint írja - "szívét [...] megnyitja Isten előtt", s így "mások előtt is. Ezzel elveszíti mint kitüntetett ember rangját, és ezáltal olyan lesz, mint a gyermek. Azaz hivatal, rang és a másoktól távolság nélkül."<sup>73</sup> A protestáns kánont fogadja el Wittgenstein a következő passzusban is, mégpedig mind a római katolikus, mind pedig a zsidó kánonnal szemben (s itt érdemes azt is kiemelni: a zsidóságról mint vallásról ezen kívül még egyszer nyilatkozik)<sup>74</sup>: "Az Ótestamentum, úgy tekintve, mint fej nélküli test; az Újtestamentum: a fej; az apostoli levelek: a fejen a korona. Ha a zsidó bibliára, egyedül az Ótestamentumra gondolok, úgy azt mondanám: erről a testről hiányzik (még) a fej. Ezeknek a problémáknak hiányzik még a megoldása. Ezeknek a reményeknek a beteljesülése. Viszont egy fejet nem szükségképpen koronával együtt gondolok el."<sup>75</sup>

Aligha volna, persze, helyénvaló, ha ezekből az elszórt megjegyzésekből koherens koncepciót akarnánk rekonstruálni. Mindenképpen kiolvasható belőlük azonban egy tendencia, melynek jelentősége nagyobb a pusztá életrajzi kuriózuménál, s mely megszokott Wittgenstein-képünkön látszik módosítani. A késői filozófiáról általánosan elfogadott az a nézet, hogy az a publikus szabályok, institúciók kizárólagos szerepét, megfellebbezhetetlen hatalmát hirdeti. Így, amennyiben a katolicizmus és a zsidó vallás közös vonásaként - szemben a protestantizmussal, mely az individuum hitére helyezte a hangsúlyt - az institúciók, a szokások szerepének fokozott

<sup>72</sup>Drury: i.m., 123. o.

<sup>73</sup>VB 514. o.

<sup>74</sup>VB 563. o.

<sup>75</sup>VB 498. o.

elismerését jelöljük meg, úgy ez azt kellett volna hogy valószínűsítse: Wittgensteinra elsősorban az előbbieket, s nem az utóbbi gyakorolt hatást.<sup>76</sup> Ezzel szemben már korábban is utaltunk rá, hogy a késői filozófiában aligha beszélhetünk a szubjektum eltűnéséről. Emellett a vallásról szólva úgy találtuk, hogy az egyén hite is meglehetősen hangsúlyos szerepet játszott. Ez pedig a következő kérdés megfogalmazására indíthat: Hogyan értékelhetők - értékelhetők-e - a szubjektum cselekedetei mint vallásosak s mint etikaiak az institúciók kontextusában? Ezzel a problémafelvetéssel pedig a morálfilozófiának ahhoz a régi kérdéséhez is csatlakozunk, melyet Wittgenstein többek közt Schopenhauer-olvasmányain keresztül ismerhetett meg, s melyre az imént idézett Tolsztoj-mondatok is utalhattak: Lehetséges-e etikáról beszélnünk anélkül, hogy moralitást és legalitást egymással szembeállítanánk?

A *Tractatus*-ban - láthattuk - az etika azáltal vált lehetségessé, hogy a cselekedetnek volt olyan értelme, melyben nem a tények világára utalt.<sup>77</sup> Ebben a fogalmi keretben, ha institúciókról egyáltalában szó esett volna, úgy azok minden bizonnyal az empiria oldalán kaptak volna helyet, s ezért a moralitással nem lettek volna kapcsolatba hozhatók. A késői műben ebben a vonatkozásban mindenképpen fordulatnak lehetünk tanúi. A korai kantianus transzcendencia-felfogás ugyan megtalálja folytatását a késői életforma-koncepcióban, ám a tapasztalatnak itt van olyan értelme is, melynek lehet köze az életformához mint transzcendentális kerethez. A késői műben ugyanis az institúciók ugyan a "Tatsächlichkeiten" ér-

<sup>76</sup>Igy érvel Nyiri: *Ludwig Wittgenstein*, Kossuth, Budapest 1983, 77. o. skk. - A zsidó vallástól Wittgensteint márcsak szabálykövetés- és tradíciófelfogása is eltávolítja: a szabálykövetés családi hasonlóságon alapuló koncepciója különbözik a zsidó tradicionáliszmustól, melyben nemcsak a változásnak vagy az újításnak, de még a változatoknak sincsen helye. /Vö. Gershom Scholem: "Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum", in: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, 90. o./

<sup>77</sup>Ennek az etikának a paradoxijával, mely a szubjektum ambivalens helyzetéből ered, itt nem foglalkozunk. Vö. Nyiri: "Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein", in: *Gefühl und Gefüge: Studien zum Entstehen der Philosophie Wittgensteins*, Rodopi, Amsterdam 1986, 110-111. o.

telmében ténylegesenek, mindazonáltal nem az empirikus sokfé-  
leség világához, hanem életünk fundamentumához tartoznak,  
csakugy, ahogyan ez bizonyos tapasztalati - azaz tapasztalati formájú, ám logikai státuszu - állításokról is el-  
mondható. Emellett ebben a fogalmi keretben a szubjektum nem  
helyezkedik szembe a szabályokkal, mint tőle idegen, objek-  
tív meghatározottságokkal. Ebben a koncepcióban ugyanis a  
szabályok nem absztrakt formulák, általános tételek (mint  
pl. Schopenhauernál), melyek a tőlük elválasztható egyes em-  
pirikus esetekkel szembeállíthatók volnának. A szabályok az  
egyedi esetekben **jelennek meg**, azaz: a - nem-empirikus érte-  
lemben vett - szabály fogalma előfeltételezi a különösség, a  
- szintén nem empirikus értelmű - szubjektivitás meglétét.  
Ezáltal pedig lehetőség nyílik arra, hogy a legalitás-mora-  
lítás, szokás-erkölcs dichotómia megszűnjék.

Ebben a fogalmi hálóban ugyanis a szokások legalitása nem  
kell hogy szembeszegezödjék a szubjektum moralitásával, a  
szokásokat, erkölcsi szabályokat az individuum nem kell hogy  
mint külsődleges kényszer kövesse. "Hogyan tudná a környe-  
zet az embert, az etikait benne **kényszeríteni?**" - teszi fel  
a kérdést Wittgenstein, s rá válasza: "Egyetlen ember sem  
kényszerül arra, hogy kényszerüljön /Kein Mensch muß müs-  
sen/, azonban adott körülmények között mégis így fog csele-  
kedni." <sup>78</sup> A "muszáj" szó azt mutatja - hangzik a matematikai  
megjegyzésekben -, hogy körben forgunk. A "muszáj" hasz-  
nálata grammatikai, s annyit jelent: "Ugy döntök, hogy így  
lássam a dolgokat. Tehát úgy is, hogy így és így cseleked-  
jem. - Ugy gondolom, hogy az, aki a folyamatot [=a bizonyít-  
tását] látja, maga is morált fog leszűrni belőle." <sup>79</sup>

Mindez nem kell hogy azt jelentse, hogy az emberek - el-  
sajátítván az erkölcsös élet szabályait - csak jót fognak  
cselekedni, csakugy, ahogyan Wittgenstein szerint a gramma-  
tikai szabály is megengedi a kivételt és a szabálytalanságot  
is. Arról sincs szó, hogy az etikai törvény minden

---

<sup>78</sup>VB 569. o.

<sup>79</sup>BGM 309. o.



végrehajtása etikus cselekedetet eredményezne. A nyelv esetében is mondhatjuk, hogy valaki úgy beszél, mint egy papagáj, mert nem érti és véli azt, amit mond - s aki nem képes megtanulni, úgy beszélni, hogy szavai személyes élménnyel és jelentéssel teliek legyenek, azt deviánsnak minősíthetjük. Ugyanigy az a tett, amelyet végrehajtója nem vett komolyan /nicht ernst gemeint/, az egyén hozzájárulása nélkül végrehajtott cselekedet nem nevezhető etikusnak, hiszen az "etikai" fogalmához tartozott hozzá az egyes szám első személy használata. Ahogyan Wittgenstein szerint egy felszíni szerkezetében helyes német mondat a mélyben - a megfelelő környezet hiján - lehet értelmetlen, ugyanugy egy mechanikusan elmormolt ima a hívő személyes meggyőződése és megfelelő életvezetése nélkül hitelét veszítheti: egy a felszínen etikus cselekedet a mélyben lehet amorális. Ahogyan a nyelvnek a wittgensteini koncepcióban lehet felszíni és mélyszerkezete, úgy lehet bármely institúciónak is. Ugyanakkor azonban - institúció és individuum dichotómiájának megszüntével - ennek a "mély"-nek az eléréséhez nincs szükség az individuum rendkívüli erkölcsi erejére: az egyénnek nem kell individualitását felfokoznia ahhoz, hogy a morált az institúciókkal szemben megvalósíthassa, vagy hogy ugyanezeket a halott szokásokat, törvényeket a hit aktusával élővé tegye - ezek a kérdések ebben a fogalmi hálóban meg sem fogalmazhatók. Így a Drury memoárjából imént idézetteket kiegészíthetjük azzal, ha a filozófus - szintén ugyanígy olvasható - szavait vesszük fontolóra: "Moglehet, hogy Onnek meg kell tanulnia: ezeknek a szertartásoknak nincsen olyan jelentőségük, mint amelyet valaha tulajdonított nekik - de ez nem jelenti azt, hogy nincsen jelentőségük."<sup>80</sup> A hit institúciók, életforma kérdése - de hitele csak akkor van, ha az életvitel, amiről beszélünk, az egyéné. Sem hit, a "jó munkák", sem a szertartások önmagukban nem szavatolják az erényes életet.

Ezzel az "etika" szó Wittgensteinnál elveszítette hagyományos jelentését, sőt, a magunk részéről még azt a kérdést

<sup>80</sup>Drury: i.m., 144. o.

is felvetnénk, hogy a kifejezést értelmes-e még egyáltalában használnunk. Az etikai kellésről imént idézett paszus - árulkodó módon - így végződik: "Neked nem KELL /MUSST/, mutathatok Neked (másik) kiutat is - de ezt Te nem fogod megragadni/felfogni /ergreifen/." <sup>81</sup> Kérdés, beszélhetünk-e még etikáról, ha az egyén tette - mégha a sajátja is - nem azon alapult, hogy felismerhető lehetőségek, hanem hogy a szabály fogalmához tartozó kivétel-szabálytalanság-deviancia és a szabály között választott. Vagy másfelől (s ez a kérdés talán már tulságosan is kivezet a wittgensteini gondolkörből): nem idilli, szép, bár tulságosan is utópisztikus világ-e az, ahol az etikus cselekvés immáron közös életünk fundamentuma?

De nem rejlik-e a mondottakban egy másik lehetőség is, mely talán magában Wittgensteinban sem tudatosult? Ilyen másik lehetőség felé mutathat az a korábbi észrevételünk, miszerint a Vallási előadások a "hit" kifejezés vallási használatát mint rendkívülit állítják szembe a szó normál használatával. Az *Über Gewißheit*-ban a kifejezés ugyan szintén két fő jelentésben szerepelt, ám a hitet mint életünk közös alapjaira vonatkozó ismeretet nem tekintette rendkívülinek: ez a hit a megszokott, a normális záloga volt.

Ez a különbség a két koncepció között - bár a filozófus maga nem bontotta ki - a szubjektum vonatkozásában is fellelhető. Az imént a vallás, az etika szubjektumáról mondtak ugyanis olyan fogalmi rekonstrukció eredményei voltak, melynek kiindulópontja - lévén a szóhajóhető szöveg helyek igen csekély számuak - Wittgensteinnak a szubjektumról általában vallott felfogása kellett hogy legyen. Így, bár a filozófusnak az etikáról, vallásról kifejtett gondolatai szolgáltak alapjául, de legalább annyira azt is vizsgálta, hogy az a hely, amelyet a wittgensteini filozófia a szubjektumnak hagyott, milyen értelmű etika felépítésére nyújtana egyáltalában lehetőséget. Nos, éppen ez a néhány szöveg hely vetheti fel számunkra a kérdést: az etika, a vallás szubjek-

<sup>81</sup>VB 569. o.

tuma minden tekintetben annak analógiájára gondolandó-e el, mint az általában vett hit szubjektuma, éspedig azért, mert a filozófus a vallásról szólva a döntés szenvedélyéről beszél. A választ a kérdésre ezuttal is a fogalmi rekonsztrukció inémt jelzett módszerével kényszerülünk megadni.

Kiindulópontul az **Über Gewißheit**-nak azokra a helyeire hivatkoznánk, melyekből kiolvasható: Wittgenstein Moore "Tudom, hogy ez egy kéz" kijelentésében nem egyszerűen a "Tudom" kitételt kifogásolta, hanem úgy vélte: ez az állítás nem tartozik azok közé, melyeket normál körülmények között egyáltalában kimondunk.<sup>82</sup> E felfogás paralelljét a vallásról szóló fejtegetéseiben is felfedezhettük: a vallásos hit sem szorul rá arra, hogy explicit tételekben megfogalmazódjék. Ugyanakkor azonban az **Über Gewißheit** némely eszmeifuttatása legalábbis nem zárja ki olyan helyzetek lehetőségét, amelyekben a "Tudom, hogy ez a kezem" szenvedélyes bejelentés előfordulhat, s a meggyőződéses hit kifejezésével - "Semmi a világon nem győzhet meg az ellenkezőjéről" - folytatható. Ezek a szituációk azonban Wittgenstein szerint meglehetősen ritka, mondhatni, **rendkívüli** szituációk, ahol is a bejelentés rendkívülisége a szituáció rendkívüliségének tükré. "Ez a 'Semmi a világon' nyilvánvalóan egy beállítódás, mely beállítódásunk nem mindennel szemben van, amiben hiszünk vagy biztosak vagyunk" - írja.<sup>83</sup> Ezzel szemben viszont, meglehet, a vallásos hit döntése nem fejeződik ki szükségképpen megfogalmazott - a hívő reflexív viszonyát tükröző - tételekben, ám, amennyiben szenvedély, mégiscsak kiemelkedik nyelvjátékaink megszokásaiból: ismereteink-cselekvéseink alapja, szótlán tudásunk magátólértetődő természetességgel a miénk, megragadásához normál körülmények között nincsen szükségünk szenvedélyre, a szubjektum rendkívüli erejére. Továbbmenve: Mindennapi életünk hitéről szólva Wittgenstein egyáltalában nem beszél döntésről, míg a vallásos hit esetében a döntés, a megvilágosodás fordulatanak - mint számos megjegyzése ta-

<sup>82</sup>Vö. az említett utószóval, 244-245. o.

<sup>83</sup>OG 3E1.

nusítja - különös jelentőséget tulajdonított.<sup>84</sup> Ha azonban a hithez a szenvedély rendkívülisége szükséges, ha a döntés, a megtérés ugrásszerű változása, az excentricitás a természetes, akkor - bár Wittgenstein maga ezt a következtetést nem vonja le - a hitnek a megrendülése sem rendkívüli többé, vallási hitünkben meginogni, kételkedni nem abnormális.

Ennek a következtetésnek a súlyát a wittgensteini filozófia egésze nyilván nem bírná el. Ezzel magyarázható, hogy Wittgenstein a filozófiai terápia kapcsán - mely pedig minden egyéb tekintetben a vallásos nevelés útját követi - szimptomatikusan hallgat. A filozófia ugyan az egyén életvezetésére mint egészre irányul, s ennyiben itt is kitüntetett nyelvjátékról van szó, mint a művészet vagy a vallás esetében. Am, bár az egész emberre irányul, mégsem alapulhat a szituáció rendkívüliségén, szenvedélyen. A wittgensteini terápia alapja csak a normalitás lehet, s így utja a lassu gyógyulás, a begyakorlás: "A filozófiában nem lehet egy gondolkodási betegséget kimetszeni. A betegségnek a maga természetes menetét kell követnie, és a lassu gyógyulás a legfontosabb."<sup>85</sup>

A Tractatus filozófiát, művészetet és etikát mint transzcendentálisat szorosan egymáshoz rendelte, s ez a gondolat, láthattuk, a késői szövegekben is megőrződött: itt is mindháromban világunk határai, életünk fundamentuma mutatkozott meg, mindhárom esetben nyelvünk határán jártunk, s ez a határ pedig a hasonlat beszédében volt felmutatható. Filozófiát, művészetet és etikát a korai műben az is egymáshoz kö-

<sup>84</sup>Igy például Joyce *Ifjúkori önarckép*-e kapcsán a főhős megtérését emeli ki /Drury, "Conversations with Wittgenstein", i.k. 144. o.; érdekes megjegyezni, hogy a könyvben a leggyakrabban említett teológus éppen Newman kardinális/, s James-nak a *The Varieties of Religious Experience* című munkájának gerincét megvilágosodási folyamatokról szóló beszámolók alkotják. A hit okozta változást hangsúlyozza a *Vermischte Bemerkungen* egy bejegyzése is: "Egy gyónásnak az új élet részének kell lennie." /475. o./ - Másfelől viszont Wittgenstein a személyiség hangsúlyozását az evangéliumok szellemével ellentétesnek tartotta. "Mintha itt mégis a saját személyiség hangsúlyozása lenne jelen, mégpedig mint vallásos aktus, ami az Evangéliumtól idegen" - írja Szent Pál Evangéliuma kapcsán. /VB 492. o./

<sup>85</sup>Z 382. és BPP II. 641.

tötte, hogy mind a filozófia, mind pedig a művészet mélyén etikai mondandó, tanítás rejlett. Végző kérdésünk tehát az: megmarad-e ez a gondolat a késői művekben is, tulajdoníthatunk-e a késői műveknek etikai jelentést?

A sort a művészettel kezdve: Wittgenstein több megjegyzésében arról beszél, hogy a művészetnek az a feladata, hogy tanítson, mégpedig az igazat, ez az igaz pedig - miként a filozófia esetében is - nem lehet sem empirikus értelemben vett, sem pedig tételes formában megfogalmazott igazság. Ilyen tanítást olvasott ki a filozófus Dosztojevszkij és Tolsztoj műveiből is, de ezzel magyarázható az a lelkesedése is, melyet a detektívtörténetek vagy az amerikai film, kiváltképp a western iránt tanúsított. Ez utóbbi választások mint izlésítéletek, meglehetősen nem váltanak ki belőlünk osztatlan egyetértést. Amennyi bizonyos: vonatkozásukban teljesül az a követelmény, melyet Wittgenstein a filozófiával szemben állított, nevezetesen az, hogy életproblémáinkról közérthetően kell beszélni. Az említett művek illetve műfajok másik jellemzője: szerkezetük a hagyományos meseszerkezettel analóg, a történet során a jót és a rosszat megtestesítő hősök küzdelme a jó győzelmével, s így az ebből adódó - többnyire erkölcsi - tanulsággal végződik. S valóban, Engelmann visszaemlékezései szerint épp ez volt Wittgenstein másik értékelési szempontja. "[...] mindig hangsúlyozta a happy end általános jelentőségét. [...] Ennek a szemléletmódnak a tulajdonképpeni magva azonban, úgy tűnik, abban rejlik, hogy csak az lehet művészet, ami valamilyen értelemben megoldáshoz vezet; a művészet bizonyos értelemben példa egy ilyesfajta megoldásra."<sup>86</sup>

Számos olvasónak, persze, ezek az alkotások tulontul didaktikusoknak tűnhetnek: a jellemeik itt nem személyiségek, hanem valamilyen funkciót töltenek be, azaz a hősök valamely tulajdonság vagy elvont eszme megtestesítői; emellett a pozitív tanulságra törő meseszöveg is a példázat, a kazuus műfajához, s ezáltal a szinekdochés szerkezetekhez közelíti

<sup>86</sup>Engelmann: i.m., 72-73. o.

ezeket a műveket. Az olyan Tolsztoj-meséknél, mint például a **Mennyi föld kell egy embernek?** címűnél, a tapasztalt befogadó már a címből is sejtheti a végkifejletet, s így a tanulságot is. Nos, a csiszolt olvasó vélekedhet így, de Wittgenstein nem így látta: Tolsztoj **Feltámadás**-át azért nem tartotta sokra, mert túl gyakran "szólitja meg az olvasót", irányítja, s így hatástalan. A korábban említett népies elbeszéléseket pedig azért becsülte, mert úgy találta, hogy a filozófiai mondanó itt "a történetben látensen van benne", s ezért igazabb is.<sup>87</sup> A mindentudó, külső elbeszélői nézőpont szerepeltetése miatt nem kedvelte Wittgenstein az angol és a kontinentális filmeket sem, szemben a "naiv" amerikai filmmel: úgy vélte, az angol filmben "az operatőr előretolakszik, mintha azt mondaná: 'nézzétek, milyen okos vagyok'".<sup>88</sup> Ugy vélte, hogy a film ne okoskodjon és ne oktasson ki, mert ezáltal eltávolítja magától nézőjét, ahelyett, hogy a filmbe mintegy bevonva, megmutatna. A filozófus maga is - bár "csiszolatlan" aligha lehetett nevezni<sup>89</sup> - ezt a befogadói magatartást követte: nem volt "okos" néző: a tanítványok egybehangzó visszaemlékezései szerint mintegy "beleolvadt" a mozivászonba.<sup>90</sup>

<sup>87</sup>Norman Malcolm: *Ludwig Wittgensteins: A Memoire with a Biographical Sketch by Georg Henrik von Wright*, Oxford University Press, London-New York 1966, 43. o.

<sup>88</sup>Drury: i.m., 135. o., vö. John King: "Recollections of Wittgenstein", in: *Ludwig Wittgensteins: Personal Recollections*, i.k., 86. o.

<sup>89</sup>Márcsak neveltetésénél és az apai ház légkörénél fogva sem. Különösen érdekes ebből a szempontból F. R. Leavis irodalomtörténész visszaemlékezése, aki pedig nem vádolható azzal, hogy Wittgenstein javára lett volna elfogult. Leavis egy alkalommal arra tett kísérletet, hogy *Donne Legal Fictions* című művét értelmezze Wittgensteinnak. A filozófus elégedetlenül ragadta magához a könyvet és a szót, s - mint Leavis kelletlenül ismeri el - "minden nehézség nélkül ment végig a költeményen, megmagyarázván azt az analogikus szerkezetet, amit nekem magannak kellett volna, ha hagyta volna". /F. R. Leavis, "Memories of Wittgenstein", in: *Ludwig Wittgensteins: Personal Recollections*, i.k., 80. o./ Wittgenstein, ha éppen akarta, mindent tudott, amit egy szakértő irodalmár tudhatott, s a "tudatlanság" mellett minden bizonytalanság etikai-világneveti okok folytán döntött.

<sup>90</sup>John King: i.m., 86. o., Drury: i.m., 135. o., Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, 28. o.

Az a tény, hogy a késői Wittgenstein a műalkotás végkifejletének, a jó gyözelmének ekkora jelentőséget tulajdonított, arra enged következtetni: úgy gondolta, a művészet tanítása legalábbis etikai is.<sup>91</sup> A vallásos tanításról már előzőleg láthattuk, hogy etikai jelentése is van, az pedig, hogy a vallásos tanítás, éppúgy, mint a filozófia, egész életvezetésünk megváltoztatására szólít fel, azt sugallja: a filozófiai tanításnak is van etikai relevanciája. Wittgenstein már a *Philosophische Bemerkungen* Előszavá-ban azt írta, hogy könyve "Isten tiszteletére íródott",<sup>92</sup> s a gondolatot újra találkozhatunk egy 1948-as beszélgetésben is.<sup>93</sup> A filozófus nem vallotta magát vallásosnak, "de - mint egy alkalommal a *Filozófiai vizsgálódások*-ról beszélve Drury-nak mondotta - nem tudok szabadulni attól, hogy minden problémát vallásos nézőpontból szemléljek".<sup>94</sup> Drury maga is úgy találta, hogy Wittgenstein írásai etikai mondandót rejtnek, mégpedig azáltal, hogy a nyelv határainak meghúzásával kijelölik az etikai helyét. "Hiszem - írja -, hogy a nehézség, mellyel Wittgenstein írásainak megértésekor találkozunk kell, nem egyszerűen intellektuális nehézség, hanem etikai követelmény. Az az egyszerű követelmény, hogy semmikor és sehol ne mondjunk többet, mint amit ténylegesen tudunk."<sup>95</sup> Hasonlóan nyilatkoztak a filozófus más tanítványai is. Malcolm "a vallás lehetőségét" vélte Wittgensteinban felfedezni,<sup>96</sup> Janik és Toulmin pedig így írnak: "Wittgenstein a filozófia területére kezdettől fogva intellektuális és etikai-vallásos indíttatással lépett. Az első Kant és Schopenhauer transzcendentális vizsgálódásaival van kapcsolatban, az utóbbira Tolsztoj inspirálta, és ezt később Kierkegaard

<sup>91</sup>A kérdésről, hogy Wittgenstein a morális mondandó meglétét mennyire alapvetőnek tartotta lásd: Cyril Barrett: "Wittgenstein, Leavis and Literature", in: *New Literary History*, 1988/2, 387. skk. o.

<sup>92</sup>PB 7. o.

<sup>93</sup>Drury: i.m., 181-182. o.

<sup>94</sup>Drury: "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", in: *Ludwig Wittgensteins Personal Recollections*, i.k., 94. o.

<sup>95</sup>Drury: i.m., 97. o.

<sup>96</sup>Malcolm: *Ludwig Wittgenstein*, 72. o.

élesztette újra benne."<sup>97</sup> Meglehet - írja a szerzőpár -, hogy még a privátnyelv-kritika is "személy szerint számára kimondatlan (és ismét kimondhatatlan) etikai dimenzióval rendelkezett".<sup>98</sup> Ez az etikai mondandó azonban meglehetősen körvonalazatlan, a késői Wittgenstein ugyanis az etikai problémáját nem volt képes filozófiailag megoldani - érvel Janik és Toulmin.

A nézetek ilyen egybehangzása mellett nincs okunk kételkedni a tanítványok szavaiban: véleményüket Wittgenstein személyes magatartása csakugy sugallhatta, mint szóbeli kijelentései. Aminek viszont érdemes jelentőséget tulajdonítanunk, az az, hogy ez az etikai mondandó nem vált világossá számukra, leírásuk - s ennyiben igazat kell adnunk Toulminéknak - az etikai semmilyen differentia specificáját nem tartalmazza. Emellett Wittgenstein feljegyzései között is - főként legutolsó korszakából - ritkábban találunk ilyen utalásokra: A filozófus összefüggően - az 1938-as vallási előadások kivételével - etikai kérdéseket nem tárgyal, s alkalomszerűen is kevesebbszer tér ki rájuk, mint mondjuk az esztétika, a művészet problémáira. Sőt, hallgatói egyenest úgy találták, hogy Wittgenstein még azokban az előadásaiban is, melyekben az esztétikát és az etikát egymáshoz rendelve az etikai tárgyalását tűzte ki célul, ténylegesen csak esztétikáról beszélt. "Mindig is akartam valamit mondani az etikai kifejezések grammatikájáról vagy például az 'Isten' szóról" - idézi Moore a filozófust, majd így folytatja: "De ténylegesen igen keveset mondott az olyan szavak grammatikájáról, mint 'Isten', és szintén nagyon keveset az etikai kifejezésekéről. Amit hosszan tárgyalt, az nem etika, hanem esztétika volt, mondván mindenesetre, hogy 'gyakorlatilag mindaz, amit a >szép<-ről mondok, némi változtatással ér-

<sup>97</sup>Janik-Toulmin: *Wittgensteins Wien*, (Überarbeitete und autorisierte deutsche Fassung von Reinhard Merkel unter Mitwirkung von Allan Janik und Marcel Faust) Piper, München-Zürich 1987, 300. o.

<sup>98</sup>Janik-Toulmin: i.m., 315. o.



vényes a >jó<-ra is".<sup>99</sup> Aligha lehet véletlen, hogy a késői műben a hangsúly - a koraiával szemben - az etikai vizsgálódásokról az esztétikaiakra tevődött át.

Igy, míg a mellett a tézis mellett, hogy a *Tractatus* transzcendencia-konceptiója a késői művek filozófia-, etika- és művészet-felfogásában folytatódik, erős érveket tudunk felhozni, addig ugyanennek a kimondatlan mondandónak az etikai tartalma melletti érveink legalábbis gyengébbek. Míg a korai koncepcióban az etikainak azáltal tudunk nyomára jutni, hogy olyan - egymást kölcsönösen definiáló - fogalmak láncán haladtunk végig, mint "transzcendencia", "misztika", "érték", "Isten", "jó" stb., addig itt érvül elsősorban a művészet, a vallás és a filozófia közötti analógiákat hozhattuk fel, továbbá a tanítványok megjegyzéseit. A *Tractatus*-ban - a fogalmak egymáshozrendelésével - arra a következtetésre juthattunk: a filozófia tulajdonképpeni célja etikai. Ilyen erős állítást a késői műből, úgy tűnik, nem olvashatunk ki, nemcsak hogy a filozófiára, de talán még a vallásos tanításra nézve sem. De mindenképpen gondolkodói gyengéségnak - vagy csak annak - tudható-e be mindez, miként Toulminék állítják, s nem rejlik-e mögötte koncepcionális változás is?

A *Tractatus*-ra visszatekintve, a korai mű életproblémáink megoldását a tudományos problémák megoldásával állította szembe, s az elsőt az etikait megvalósító akaró, a másodikhoz a képzelő szubjektumot rendelte. Más szavakkal kifejezve: az emberek világát a dolgok világával állította szembe, az emberek világát pedig az etikai térrel azonosította. Emberek és dolgok világának szembeállítását a késői filozófiában is megőrződött, s a voltaképpeni probléma Wittgenstein szerint ekkor is életproblémáink megoldása,<sup>100</sup>

<sup>99</sup>HPP 312. o. - Az utolsó mondatot lényegében hasonlóan jegyezte fel Alice Ambrose is Wittgenstein 1932-33-as előadásain: VL 192. o.

<sup>100</sup>Szépen fejezi ki a gondolatot egy levélben, melyet 1944-ben Malcolmnek írt: "Nézzé, tudom, hogy nehéz helyesen gondolkodni a 'bizonyosságról', a 'valószínűségről', a 'percepcióról' stb. De, ha lehetséges, sokkal nehezebb életünkről vagy más emberek életéről igazán becsülete-

s ez különbözik az empirikus kérdések megoldásától. Életproblémáink csak életvitelünk egészén keresztül ragadhatók meg: "Az élet problémái a felszínen megoldhatatlanok, s csak a mélyben lehet őket megoldani" - hangzik egy 1948-as bejegyzésben.<sup>101</sup>

Az emberek világa azonban a késői műben kitágul a korai koncepcióhoz képest: immáron nemcsak etikai. A késői filozófia egyik legfontosabb nívója, hogy az emberi világhoz, életünk fundamentumához bizonyos tényítéletek, ismeretek is hozzátartoznak, s így nemcsak cselekedeteink, hanem ismereteink fundamentumáról is beszélhetünk. Ebből pedig a nagyhorderejű tétel következik: lehet ismereteinkről is úgy szólni, mint amik hozzánk, emberi világunkhoz tartoznak, az ismeret nem szükségképpen embertelen. Ha életformánkhoz ismeretek is hozzátartoznak, akkor az életformaváltás nem lehet pusztán etikai követelmény. Ugy is fogalmazhatunk, hogy ha az egyik belátás, amelyhez a késői Wittgenstein el kívánta juttatni olvasóját, az volt, hogy az emberek világában - lévén más, mint a dolgok világa - másképpen kell élnünk, úgy a másik éppen az: Az emberek világa tágabb, mintsem gondolnánk, ez a tágabb világ az, aminek jelentése, jelentősége és értéke lehet számunkra, s ez a jelentés, jelentőség és érték viszont nem szükségképpen etikai.

Ennélfogva Toulminék vádja, hogy a késői Wittgenstein nem tudott volna az etikai problémájával megütközni, igaztalanul bizonyult: sokkal inkább arról van szó, hogy - ahogyan erre már az "etika" szó wittgensteini jelentésváltozása is utalhatott - a késői műben olyan értelmű elkülönült etikának, mint a *Tractatus*-ban volt, immáron nincs helye. Ha az idős Wittgenstein személyes magatartására az etikai rigorozitás - sőt, mondjuk ki: intolerancia - volt is jellemző, a filozófiai koncepciónál azt figyelhetjük meg, ahogyan egy

---

sen gondolkodni, vagy legalábbis megpróbálni gondolkodni." /Malcolm: i.m., 39. o./  
101VB 555. o.

mélyen gondolkodó elme - akár személyes hajlamait is leküzdve - egy gondolati utat következetesen végigjár.

### *Függelék*

A hivatkozott Wittgenstein-művek és a szövegben használt rövidítésük

**Bemerkungen über die Farben**, in: Werkausgabe in 8. Bänden, Frankfurt: Suhrkamp 1984, 8. köt. 7-112. o. - **BUF**

**Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik**, Werkausgabe 6. köt. - **BGM**

**Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie**, in: Werkausgabe 7. köt. 7-346. o. - **BPP**

"A Lecture on Ethics", in: *Philosophical Review* 1965, 3-12. o. - **LK**

**Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief**, Oxford: Basil Blackwell - Berkeley, California: University of California Press 1967 - **LA**

**Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie**, in: Werkausgabe, 7. köt. 347-488. o. - **LP**

Moore, G. E.: "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", in: *Philosophical Papers*, London: George Allen and Unwin Ltd. - New York, The Macmillan Company 1959, 252-324. o. - **MPP**

**Philosophische Bemerkungen**, Werkausgabe 2. köt. - **PB**

**Philosophische Grammatik**, Werkausgabe 3. köt. - **PG**

**Philosophische Untersuchungen**, Werkausgabe 1. köt. 225-580. o. - **PU**

**Tagebücher 1914-1916**, Werkausgabe 1. köt. 87-223. o. - **TB**

**Tractatus logico-philosophicus**, Werkausgabe, 1. köt. 7-85. o. (Magyar kiadása: **Logikai-filozófiai értekezés: Tractatus logico-philosophicus**, ford. Márkus György, Budapest, Akadémiai 1963, 1990 - **TLP**)

Über Gewißheit, in: Werkausgabe 8. köt. 113-257. o. (Magyar kiadása: A bizonyosságról, ford. Neumer Katalin, Budapest: Európa 1989) - UG

Vermischte Bemerkungen, in: Werkausgabe 8. köt. 445-573. o. - VB

Vorlesungen 1930-1932, Frankfurt: Suhrkamp 1984, - VL

Wittgenstein und der Wiener Kreis, Werkausgabe 3. köt. -

WWK

Zettel, Werkausgabe 8. köt. 259-443. o. - Z

## KELEMEN JÁNOS - ORTHMAYR IMRE:

### Miről szól a cselekvéselmélet?

"Mert amit cselekszem, nem ismerem:  
mert nem azt mivelem, amit akarok, hanem  
amit gyűlölök, azt cselekszem.[...] Mert  
nem a jót cselekszem, melyet akarok;  
hanem a gonoszt cselekszem, melyet nem  
akarok. Ha pedig én azt cselekszem, amit  
nem akarok, nem én mivelem már azt,  
hanem a bennem lakozó bűn."

(Pál levele a rómaiakhoz, 7: 15, 19-20.)

### I. Miről szólnak a cselekvéselméletek?

Mottóul vett idézetünk azt mutatja, hogy azok a kérdések, amelyeket az ún. "cselekvéselmélet" körében tárgyalnak, a vallási elmélkedés és a filozófiai gondolkodás ősrégi kérdései közé tartoznak. Pál apostol szavai hozzánk szólnak, hiszen a tapasztalat, melyet kifejeznek, a miénk is. Sokszor valóban nem tudjuk, mit cselekszünk. Sokszor tudjuk, mit kellene (mit lenne helyes vagy racionális) cselekednünk, s mégsem azt cselekedjük. Sokszor pedig - tudván tudva - akaratunk ellenére cselekszünk. De hogyan lehetséges mindez? Ha az akarat a cselekvés forrása, kiindulópontja, "oka", akkor lehetséges-e egyáltalán, hogy ne azt cselekedjük, amit aka-

runk? Az apostol valódi **magyarázattal** látszik szolgálni: ilyenkor nem magunk cselekszünk. Ez viszont felveti az **agensség** kérdését: ki cselekszik egyáltalán? Mondhatom-e azt, hogy amikor a helyeset, a racionálisat, a jót cselekszem, amikor tehát akaratomnak megfelelően cselekszem, akkor én cselekszem, ellenkező esetben viszont valami más cselekszik? (Ti. egy bennem lakozó irracionális erő, a bűn?) Egyszerűbb és helyénvalóbb lenne persze azt mondani, hogy mindkét esetben én cselekszem, csak más módon, s idézett amorális és irracionális cselekedeteim az "akaratgyengesség" megnyilvánulásai. Ekkor viszont az "akarat" és "akarárok" természete válik problémává. Hogyan gyakoroljuk akaratunkat, külön akaratú műveletekben vagy másképp? Jelenti-e az "akarat-erő" meglétével vagy hiányával történő magyarázat, hogy külső, megfigyelhető cselekedeteinket visszavezetjük belső, nem-megfigyelhető akaratú cselekvéseinkre?

A kérdéseket tovább sorjáztathatnánk, s logikusabb rendbe is szedhetnénk. Elegendők azonban egy tárgykör körülhatárolására, melynek vizsgálatára éppúgy illetékes a morálfilozófia, mint egy akár pszichológiai, akár általános társadalomtudományi fogalmakban megfogalmazható cselekvésemélet. Azt mondhatjuk: a cselekvésemélet az emberi cselekvésről szól; meghatározza, mi az emberi cselekvés; vizsgálja szerkezetét, az intenciókhoz és motívumokhoz való viszonyát; kidolgozza megértésének és magyarázatának módszereit stb.

Am ugyanilyen joggal mondhatjuk, hogy a cselekvésemélet **nem** a cselekvésről szól, legalábbis nem abban az értelemben, hogy volna egy meghatározott tárgya, mely a cselekvés-fogalom körébe tartozik. Jó néhány, cselekvéseméleti igénnyel fellépő elképzelés azt a benyomást kelti, hogy egy meghatározott tárgyterület vizsgálata helyett inkább általános fogalmi keretet kíván nyújtani, amelyen belül minden elképzelhető általános és történetfilozófiai, társadalomelméleti, nyelvfilozófiai és általános-nyelvészeti stb. probléma tematizálható (más elképzelésekhez képest talán gyümölcsözőbb módon). A cselekvésemélet ebből a szempontból tehát annak

egy módja, hogy az etika, a társadalomelmélet, a nyelvelmélet stb. probléma-körét ujrafogalmazzuk.

### 1. A cselekvésemélet fajtái

#### Klasszikus filozófiai megközelítések

A filozófia klasszikus diszciplínái közül több is foglalkozik a cselekvéssel. A morálfilozófiának például eleve a cselekvés a tárgya. A tudat filozófiája is többszörösen érintkezik az emberi cselekvés problematikájával. A filozófiai antropológia, az emberi természetről szóló elméletként, szintén felépíthető úgy, hogy középpontjába az emberi cselekvést állítjuk. Így tekintett a filozófiának erre az ágára Thomas Reid is: "Van a tudásnak egy joggal nagyra becsült ága, melyet a világ ismeretének, az emberi nem ismeretének, az emberi természet ismeretének nevezünk. Ez, úgy gondolom, annak tudásában áll, mely principiumok alapján cselekszenek az emberek általában."<sup>1</sup>

Még tágabban is meghuzhatók a cselekvésemélet határai a filozófián belül. Erre az álláspontra utal Robin Collingwood: "Általános, noha kissé bizonytalan egyetértés uralkodik arra vonatkozóan, hogy a filozófiának különböző ágai vannak. A legtöbben különbséget tesznek a logika vagy ismeretelmélet és az etika vagy cselekvésemélet között, bár e megkülönböztetést elfogadók többsége abban is egyetért, hogy bizonyos értelemben a megismerés is egyfajta cselekvés, és az etika tárgyát alkotó cselekvés is egyfajta megismerés (vagy legalábbis azzal jár). A logikus azt a gondolkodást tanulmányozza, amely az igazság feltárására irányul, ennél fogva a célirányos tevékenység esete; ezek viszont már etikai fogalmak. Az a cselekvés, amelyet a morálfilozófus tanulmányoz, a jóról és a rosszról való tudáson vagy vélekedé-

<sup>1</sup>Thomas Reid: "Ertekezés az ember aktív erőiről", in: szerk. Márkus György, *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat, Budapest 1977, 584. o.

sen alapuló cselekvés, a tudás vagy a vélekedés pedig episztemológiai fogalom.”<sup>2</sup> Collingwood szerint a történetfilozófia is az emberi cselekvéshez kapcsolódó másodfoku gondolkodás, hiszen tárgya, a történetírás az emberi lények multbeli cselekedeteinek feltárásával foglalkozik.

### Politikafilozófia

Az elméletalkotók gyakran próbálják színesebbé tenni munkáikat egy sajátos érvelésmód alkalmazásával, a fiktív premisszákból történő következtetéssel. Kitalált, s lehetőleg minél képtelenebb helyzetek és események elemzésével, analogikus vagy komparatív felhasználásával gyakran jutnak el fontos problémák megfogalmazásához vagy megoldásához. A filozófia jól ismert fiktív szereplői Akhilleusz és a teknőc, vagy a földre szállt marslakó, akit már Voltaire is azért szerepeltetett, hogy kidolgozhassa az emberi ügyek teljesen pártatlan külső megfigyelőjének nézőpontját. Napjaink cselekvéselméleti irodalmában is lépten-nyomon találkozhatunk olyan hősökkel, mint Adám és Eva, Odipusz, Odüsszeusz és a szirének, Buridán számára, Robinson Crusoe, a hangya és a tücsök.

A politikafilozófia két nagy jelentőségű fikciója: a "természeti állapot" és a "társadalmi szerződés" - Hobbes, Locke és Rousseau művei révén vált közismertté. A szerzők erre a hipotetikus állapotra, illetve hipotetikus kollektív aktusra építették politikaelméleti fejtegetéseiket. De nemcsak híressé tették, hanem rossz hirbe is keverték e fikciókat: tul gyakran állították, hogy a régmultban *ténylegesen* előforduló állapotról és aktusról beszélnek, melyek segítségével a társadalom és állam történeti eredetét is bemutatják. Ami nemcsak könnyen cáfolható, de mégcsak komolyan sem vehető. (Hasonló sorsu a gazdaságelmélet kedvenc fikciója is, a "tökéletesen szabad piac": nemcsak ellenfelei, de néha

<sup>2</sup>Robin C. Collingwood; *A történelem eszméje*, Gondolat, Budapest 1987, 52. o.



még hivel is empirikus érvényességigénnyel kapcsolták össze, fölöslegesen és tarthatatlanul.) Néhány tisztánlátó módszer-tani önreflexió azonban világossá teszi, hogy milyen helyet foglalnak el ezek a fiktív beszámolók az elméletalkotásban. "Kezdjük hát azon - írja például Rousseau - , hogy félre-tesszük a tényeket, mivel kérdésünkre nincsenek befolyással. Nem szabad történeti igazságoknak tekinteni a tárgyunk körül végezhető vizsgálódásokat. Csupán hipotetikus és feltételes okoskodások ezek, inkább csak arra jók, hogy megvilágítsák a dolgok természetét, arra nem hogy valódi eredetüket kimutas-sák".<sup>3</sup>

A szerződéselméletek tehát nem történelem-koncepciók - de nem is cselekvéselméletek. Kérdéseik az állam természetére, legitimációjára, optimális működésére, a ráruházható hatalom mértékére vonatkoznak. Cselekvéselméleti relevanciájukat az adja, hogy e kérdésekre a "természeti állapot" és a "társadalmi szerződés" konstrukciói segítségével adnak választ. Vagyis olyan fiktív döntési helyzeteket állítanak fel, melyekben állam nem létezik, s azt vizsgálják, hogy racioná-lisan mérlegelő egyének mennyiben találnák előnyösnek, illetve hátrányosnak ezt az állapotot. Az állam - illetve egy megha-tározott módon berendezett állam - szükségességét az bi-zonyítaná, ha a feltételezett egyének mindannyian egyetérte-nének abban, hogy létrehozásával helyzetükön javithatnának. Vagyis a szerződéselmélet a racionális választás elméleti tradíciójához tartozik: egy leegyszerűsített helyzetet ír le, amelyben meghatározott célokkal bíró és egymással megha-tározott viszonyban álló racionális egyéneknek kell válasz-taniuk különböző cselekvésmódok között, a körülményekről meglévő ismereteik alapján. Nem véletlen tehát, hogy a különféleképpen megkonstruált "természeti állapotokat" nap-jainkban különféle játékelméleti helyzeteknek feleltetik

<sup>3</sup>Jean-Jacques Rousseau: "Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól", in: *Értekezések és filozófiai levelek*, Ma-gyar Helikon, Budapest 1978. 85. o.

meg, s Hobbes hadiállapotát a "Fogoly dilemmája" paradigmatis esetének tekintik.

Míg a gazdaságelmélet sikerrel vette át az individuális kalkulációra építő elemzési módszert, a politikaelméletben ez hosszú időre a perifériára szorult: a vonatkoztatási pont az egyén helyett mindinkább az osztály, a nemzet vagy az emberiség lett, s az állam természetének organicista vagy historicista értelmezései kerültek előtérbe. De ma már megint számos nagyigényű politikaelméleti elemzés nyúl vissza a szerződéselméleti hagyományhoz. A legnevesebb közülük John Rawls "procedurális igazságosság-elmélete", amely szintén egy eredeti állapotban hozott hipotetikus döntésből vezeti le az igazságos társadalmi berendezkedés alapelveit.<sup>4</sup> A fiktív döntési vagy cselekvési helyzetek elemzése egyébként nemcsak politikaelméleti kérdések tárgyalásakor, és nemcsak a "racionális választás" elméleti keretei között fordul elő. Megtalálható például Peter L. Berger és Thomas Luckmann közös művében is, ahol az intézmények eredetét két személy interakciójára, illetve a cselekvések ennek során felmerülő kölcsönös tipizálására vezetik vissza. Az intézményesedés magyarázatát nyújtó cselekvés-modell meghatározó eleme itt nem a racionális választás, hanem - épp ellenkezőleg - a megszkás: a választások leszűkítése, a döntéskényszer minimúra-csökkentése.<sup>5</sup>

### Nyelvfilozófia

Az Austin kezdeményezte beszédaktus-elmélet nyelvfilozófiai szintű cselekvéselmélet, amely első formájában - a performatív igék jellemzése és osztályozása révén - ténylegesen a nyelvi cselekvés problémáját tematizálja. Am az elmélet -

<sup>4</sup>John Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

<sup>5</sup>Peter L. Berger - Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*, Penguin, Harmondsworth 1967, 70-85. o.; magyarul: "Az intézményesedés forrásai", in: szerk. Hernádi Miklós, *A fenomenológia a társadalomtudományban*, Gondolat, Budapest 1984, 332-349. o.

már magánál Austinnál, majd Searle-nél még inkább - meglehetősen kiszélesedett: olyan modellé vált, amely nem egyszerűen a nyelvi cselekvés elméletét nyújtja, hanem alternatív nyelvelméletet. Ennek keretében a nyelvi jelenségek összessége a cselekvés fogalomkörében értelmezhető.<sup>6</sup> Az így létrejött helyzetet kétféleképpen értelmezhetjük. Egyrészt mondhatjuk, hogy a beszédaktus-elmélet csak látszatra szól a cselekvésről, hiszen a "nyelvi cselekvés" fogalma nem annyira tárgyát, mint inkább szemléletmódját határozza meg. Másrészt mondhatjuk azt is, hogy olyan többszintű elmélet az emberi nyelvről, amelynek magvát egy nyelvi cselekvéselmélet alkotja.

#### A társadalmi cselekvés általános igényű elméletei

A Weber-, Parsons- és Habermas-féle cselekvéselméletek kifejezetten a társadalmi cselekvés elméletei, hiszen egyebek közt arra tesznek kísérletet, hogy leírják a cselekvés anatómiáját és megadják különböző típusait. Ezen túlmenően azonban egy-egy átfogó társadalomelmélet kiindulópontjául szolgálnak, s a társadalmi intézmények és rendszerek magyarázó keretét adják. Nem lehet kétséges, hogy az ilyen "általános igényű cselekvéselméletek" közül ma a kommunikatív cselekvés elmélete a legjelentősebb. Már csak azért is, mert Habermas a kommunikatív cselekvés elméletét a különféle általános igényű cselekvéselméletek, illetve a főbb szociológiai cselekvésfogalmak (teleológiai-stratégiai, normavezérelt, dramaturgiai és kommunikatív cselekvés) szintéziséként fogalmazza meg, ezeknek a helyét mintegy az általa javasolt logikai keretben jelölve ki. Az egyes cselekvésfogalmaknak vagy -modelleknek megfelelő cselekvésfajták aszerint különböznek egymástól, hogy az objektív, a szociális és a szubjektív világ közül ontológiailag melyiket előfeltételezik, illetve milyen világvonatkozást fejeznek ki. Míg a

<sup>6</sup>John R. Searle: *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge - London - New York 1983.

teleológiai (stratégiai) cselekvés tisztán az objektív világra vonatkozik, a normavezérelt és a dramaturgiai cselekvés kétfajta világvonatkozást foglal magában (az előbbi az objektív és a szociális világot, az utóbbi az objektívált külvilágot és a szubjektív belső világot előfeltételezi). A kommunikatív cselekvésben a cselekvő egyszerre teremt viszonyt mindhárom világgal.

Mint ahogy a rövid összefoglalás is sugallja, a cselekvésnek - az elmélet szerint - általában véve meghatározó jegye a világvonatkozás: cselekvések "azok a szimbolikus megnyilatkozások, amelyekkel a cselekvő [...] legalább egy világhoz (de mindig az objektív világhoz is) vonatkozást vesz fel".<sup>7</sup> E meghatározás segítségével könnyű a testmozdulatokat és a művelési tevékenységeket a cselekvésfogalomból kiküszöbölni. Az utóbbiakra ugyanis nemcsak az a jellemző, hogy mindig cselekvések részeként (cselekvések végrehajtása részeként) kerül rájuk sor, s csak másodlagosan rendelkezhetnek a cselekvések önállóságával, hanem éppen az, hogy "nem érintik a világot".<sup>8</sup> Ilyen megfontolásból meg kell tagadni az értelmet a bázis-cselekvés fogalmától, melyet Arthur Danto vezetett be.<sup>9</sup>

Minden cselekvés-fajta összefüggésbe hozható a nyelv valamely alapfunkciójával és az eredetileg a nyelvi megnyilatkozások által támasztott érvényesség-típusokkal. A cselekvő, beszélőként, érthetőségre orintálódik, s ehhez mindenekelőtt a nyelvi szimbólumok jólformáltságának követelményét kell teljesítenie. Ettől eltekintve minden megnyilatkozásával implicite három érvényességigényt támaszt: azt nevezetesen, hogy kijelentése az objektív világ vonatkozásában igaz; hogy beszédaktusa egy érvényes normatív kontextus (vagyis a szociális világ) vonatkozásában helyes; s hogy intencióját őszintén nyilvánítja ki (megnyilatkozása a szubjektív világ

<sup>7</sup>Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, I. köt., 144. o.

<sup>8</sup>Uo., 147. o.

<sup>9</sup>Arthur C. Danto: *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

vonatkozásában helyénvaló vagy hiteles). Az állítások által támasztott érvényességigénynek a cselekvések világában a célra-orientált stratégiai cselekvés hatékonysági kritériuma felel meg, míg a norma-vezérelt és dramaturgiai cselekvések a megfelelő nyelvi megnyilatkozások érvényességigényeivel (helyesség és hitelesség) lépnek fel. Látható: az érvényességigényekben a megnyilatkozások (illetve cselekvések) világvonatközásai öltenek testet. Ily módon a kommunikatív cselekvések, mindhárom világra való vonatkozásuk révén, egyszerre értékelendők az összes érvényességi kritérium szerint.

Bár mindegyik cselekvésfajta mögött felfedezhető valamely nyelvi funkció, egyedül a kommunikatív cselekvés előfeltételezi funkcióinak teljességében, vagyis a csorbitatlan megértés közegeként, a nyelvet. Ezért a nyelvi megértés mechanizmusa, mint a cselekvés-koordináció eszköze, a kommunikatív cselekvés meghatározó jegye.

Első megközelítésben a kommunikatív cselekvésnek a tipológián belüli helye kétértelmű: egyrészt önálló cselekvéstípus, másrészt - úgy látszik - magában foglalja és mintegy maga alá rendeli az összes többi. Ez - mint mindjárt visszatérünk rá - összefügg a Habermas-féle cselekvésemélet vállalt funkciójával, azzal a jellegzetességével, hogy cselekvéseméletként másról is szól, mint a cselekvés, s eként az "általános igényű cselekvésemletek" körébe sorolható. Közbevetőleg azonban meg kell válaszolni azt az önként felmerülő kérdést, vajon a kommunikatív cselekvésnek a nyelvi megértésre való ráutaltsága azt jelenti-e, hogy a cselekvés kommunikatív modelljében azonosnak vehető cselekvés és kommunikáció. A válasz nemleges. A cselekvők ugyanis - miközben a nyelvi kommunikáció közegében elért megértésre támaszkodva összehangolják cselekedeteiket - mindig meghatározott célokat követnek. "Ennyiben - szögezi le Habermas - a teleológiai struktúra minden cselekvésfogalom számára alapvető".<sup>10</sup> Ez annyit jelent, hogy a teleológiai cselekvés a

<sup>10</sup>Habermas: i.m., 151. o.

cselekvés-fogalom elemzése szempontjából végülis irányadó marad, s a cselekvések legmegfelelőbb felosztása a kommunikativ és a stratégiai cselekvés közti különbségtevésekből adódik. A stratégiai cselekvésmodell a teleológiai modell kiterjesztése. A teológiai foglalja magában a tisztán instrumentális értelemben vett, célra-orientált cselekvést, míg a stratégiai arra az esetre vonatkozik, amelyben a cselekvő a maga döntésébe legalább egy célra-orientált további cselekvő várható döntését is beszámítja. Az eddigiekből is kiderül, hogy a kommunikativ cselekvésemélet ténylegesen a cselekvés-problémát tematizálja. Am az is sejthető, hogy ennél ambiciózusabb célokat tűz maga elé, hiszen tárgyát nem úgy kezeli, mint a társadalmi jelenségeknek a vizsgálat számára elkülönített egyik részterületét. Egyben a racionalitásról szóló átfogó elmélet kíván lenni, melynek keretében ujragondolható és új alapokra helyezhető a társadalomtudományi elméletalkotás egésze. "A kommunikativ cselekvés elmélete [...] - mondja maga Habermas - egy társadalomelmélet kezdete."<sup>11</sup>

Szubsztantív értelemben ez az elmélet arra vállalkozik, hogy számot adjon a nyugati racionalizáció és modernizáció folyamatairól, egyáltalán a "modernség" tartalmát kitevő összefüggésekről. "A kommunikativ cselekvés elméletének lehetővé kell tennie a társadalmi életösszefüggésnek a modernség paradoxáira szabott konceptualizációját".<sup>12</sup> Ennek megfelelően a stratégiai és kommunikativ cselekvés szétválasztása sem csupán analitikus érvényű megkülönböztetés: nem arról van szó, hogy más cselekvésemléletek, valamilyen rájuk jellemző gyengeség folytán, nem tudták megragadni, hanem arról, hogy reálfolyamatok eredménye maga a megkülönböztetés. Hogy a kommunikativ cselekvés átfogja a társadalmi élet egészét, az - a stratégiai cselekvés dominanciájával szemben - a modernség jegye: ily módon a cselekvés kommunikativ modellje bizonyos típusú társadalmi rendszerek elmélete.

---

<sup>11</sup>U.o., 7. o.

<sup>12</sup>U.o., 8. o.

## Diszciplináris cselekvésmodellek

A ténylegesen lezajló emberi cselekedetek illetve hatásaik különféle szaktudományokban kapnak magyarázatot. Az egyéni cselekvés diszciplináris szétszabdalását az indokolja, hogy eléggé összetett ahhoz, hogy ne lehessen minden vonatkozásban egyszerre elemezni. Komponensei csak úgy vizsgálhatók, ha sikerül őket egymástól elkülöníteni, és kutatásuk sajátos módszereit megalkotni. Az emberrel foglalkozó tudományok így létrejövő szakosodása révén az egyes tudományágak az emberi cselekvés más és más összetevőit vizsgálják, és ezek alapján összeállítanak - vagy ezek kiválasztásához előfeltételeznek - bizonyos ember- és cselekvés-modelleket. Az alábbiakban e cselekvésmodellek megkülönböztetéséhez javasolunk néhány szempontot.

A céloknak a cselekvésben játszott kitüntetett szerepe miatt az egyik lehetséges kiindulópont az a kérdés, hogy az **intencionális** cselekvés mennyiben válik az egyes szaktudományok tárgyává. Ha a tudományok fő feladata magyarázatok kidolgozása, akkor az intencionális cselekvés a tudományos magyarázatban vagy **explanandum**, vagy **explanans** lehet.<sup>13</sup> De hogyan lehet akár egyik, akár másik? E fajta cselekvések magyarázatával miért kellene tudománynak foglalkoznia, amikor az intenciók triviálisan magyarázzák az általuk előidézett cselekedeteket? Nagyobb társadalmi összefüggések magyarázatára viszont eleve alkalmatlannak tűnnek, hiszen semmilyen konstans kapcsolat nem áll fenn a cselekvők szándékai és cselekedeteik társadalmi hatásai között. Ez utóbbi kérdést később tárgyaljuk - most az **explanandum**-probléma vonalán haladunk tovább.

<sup>13</sup>Itt az "intenció", az "ok" és a "kauzalitás" fogalmát némiképp eltérő értelemben tárgyaljuk mint később, a II. részben: intenció kizárólag a cselekvés tételezett célját értjük, intencionális magyarázatnak pedig az *indokokkal* és nem az *okokkal* történő magyarázatot tekintjük. Elesen szétválasztjuk tehát a cselekvés intencionális és kauzális magyarázatát. A II. részben viszont tágabb intenció- és kauzalitás-fogalommal élünk.

Ami hétköznapi gondolkodással is könnyen megérthető, külön tudományos kutatást nem igényel. Ha megkérdezem Pétert, hogy miért vette elő a kést, s ő azt válaszolja, hogy azért, mert kenyeret akar szelni, akkor ezzel kielégítően megmagyarázta cselekedetét, és nincs több kérdésem. Ha bizonyos speciális körülmények miatt mégis lennének kérdéseim, valószínűleg ezekre is könnyen választ találnék. Ryle számos további példán illusztrálja az efféle magyarázatok egyszerre triviális és ugyanakkor tökéletesen kielégítő jellegét: "Igy hát, amikor azt ígérjük, hogy új tudományos magyarázatot adunk arra, amit mondunk vagy csinálunk, akkor azt várjuk, hogy [...] olyasféle erőkről és hatótényezőkről [hallunk], amelyekről mi magunk soha nem álmodtunk volna, és amelyeknek rejtett működését egészen biztosan soha nem fogjuk megfigyelni. De amikor kevésbé fogékony szellemi állapotban vagyunk, akkor úgy találjuk, hogy valami valószínűtlenül cseng abban az ígéletben, hogy majd fel fogjuk fedezni saját cselekedeteink és relációink rejtett okait. Nagyon jól tudjuk, hogy mi volt az oka annak, hogy a gazdálkodó eladatlan disznókkal tért vissza a piacról. Ugy találta, hogy az árak alacsonyabbak voltak, mint ahogy várta. Nagyon jól tudjuk, hogy Kis János miért lett bosszus, és miért vágta be az ajtót. Megsértették. Nagyon jól tudjuk, hogy a regény hősnője miért akarta zavartalan magányában elolvasni a levelet, amit reggel kapott, hiszen a regényíró megadja a szükséges kauzális magyarázatot. A hősnő felismerte szerelmesének irását a borítékon".<sup>14</sup>

E meggyőző példák azonban nem zárják ki teljesen a további vizsgálódások lehetőségét. Vannak cselekedeteink, melyeket magunk sem tudunk megmagyarázni. Vajon mi készített bennünket ilyenkor cselekvésre? Valamilyen számunkra is rejtett vagy csak nagyon távoli intenciónk, vagy valamilyen egészen más ok? Máskor tisztában vagyunk céljainkkal, de nincs erőnk hozzá, hogy megvalósítsuk őket. De még a sikeresen végrehajtott intencionális cselekedetek is felvetnek

<sup>14</sup>Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*, Gondolat, Budapest 1974, 475. o.



kérdéseket a döntéshozatal belső szerkezetét illetően. Milyen műveletekkel lehet összehangolni és szelektálni céljaink és alterantíváink sokaságát? Elvégzünk-e ilyen műveleteket akkor, amikor semmilyen művelet elvégzéséről nincs tudomásunk? További rejtély lehet, hogy tulajdonképpen miért akarunk bizonyos célokat elérni. Végül tudatlanok lehetünk afelől is, hogy a magatartás-formáknak miért csak egy behatárolt készletéből választhatunk.

Az intencionális cselekvés látszólag triviális jelensége tehát valójában több tudomány számára elegendő problémát vet fel.

#### **a/ A "racionális választás" tudományai**

Ryle példái valójában nem teljes magyarázatok, hanem csak magyarázó vázlatok. Ugyanigy, rövidített formában szoktuk megadni az esemény-okokat is a kauzális magyarázatban: valamely hatás előidézésének - együttesen - szükséges és elégséges feltételei közül kiválasztunk egyet (általában a legkevésbé állandó vagy éppen a legutoljára teljesülő feltételt), s azt nevezzük a kiváltott hatás okának. A többi feltétel fennállását - amelyek nélkül a kérdéses esemény nem válthatta volna ki a kérdéses hatást - hallgatólagosan feltételezzük.<sup>15</sup> Intencionális magyarázataink esetében sem adunk kimerítő magyarázatot: nem soroljuk fel a cselekvő összes releváns célját és ismeretét, nem vizsgáljuk, hogy mindet mérlegelte-e, csak feltételezzük, hogy valóban így tett. Ha pedig valamilyen ismétlődő helyzetbe került, talán már mérlegelnie sem kellett - ugyis tudhatta, mi lenne a mérlegelés eredménye.

Intencionális magyarázatainkban feltételezzük tehát, hogy a cselekvő összehangolta céljait, s az általa legmegfelelőbbnek tartott alternatívát választotta megvalósításukhoz. Vagyis feltételezzük, hogy cselekvését racionálisan válasz-

<sup>15</sup>Maurice Mandelbaum: *The Anatomy of Historical Knowledge*, Johns Hopkins University Press, Baltimore - London 1977, 3-4. fejezet.

totta meg: ellenkező esetben intenciója nem lenne cselekvésének elegendő indoka. Az intenció általi magyarázathoz tehát nem nyújt elegendő alapot a cselekvő döntése, ha döntése nem volt racionális. Ryle egyszerű példáját kiforgatva, nem magyarázat a következő kijelentés: "A gazdálkodó azért nem adta el disznóit, mert az árak magasabbak voltak, mint várta." Intencionális magyarázat nem lehet ilyen szerkezetű: "X azért tette meg a-t, mert nem akarta megtenni a-t." Ezt akkor sem tekintenénk magyarázatnak, ha X megesküdné rá, hogy valóban azért tette a-t, mert nem akarta megtenni. De még akkor sem, ha az is igaz, hogy X minden olyan - és csakis olyan - esetben megteszi a-t, amikor nem akarja megtenni a-t. Vagyis logikailag lehetetlen irracionális intencionális magyarázatot adni.

A racionális döntés kritériumaival, szabályaival és lehetőségeivel a közgazdaságtan és a matematika bizonyos ágai (neoklasszikus gazdaságtan, hasznosság-elmélet, döntéselmélet, játékelmélet stb.) foglalkoznak. Ezek általánosítható eredményeit és módszereit ötvözi az ún. "racionális választás" elmélete. Az elmélet a racionalitást az egyéni cselekvés formális jellegzetességeként, a haszonmaximalizálást szolgáló kalkulusként értelmezi. E megközelítés eredetileg a homo oeconomicus absztrakciójához kötődött, de kiterjesztett formájában nem csak a gazdasági célokra irányuló piaci viselkedés elemzésére alkalmas. A cselekvésből fakadó "haszon" forrása bármilyen jellegű cél lehet, ha a cselekvő nagyra értékeli (így például lehet esztétikai élvezet, valamilyen erkölcsi elv követése vagy egy érzelmi feszültség feloldása). Az elmélet érvényességi körét nem a célok jellege, inkább a tudatosság mértéke határolja be.

Azokra a tevékenységekre alkalmazható a legsikeresebben, amelyeket a legjobban átgondolunk. De még egy olyan, szélsőségesen racionális tevékenység során is, mint a sakkozás, a versenyző nemcsak racionális helyzetértékelésre, hanem intuícióra is hagyatkozik. Vagyis az elmélet követelményei alapján az emberi viselkedés tulnyomó része irracionális,

legjobb esetben is csak részlegesen racionális.<sup>16</sup> A tökéletes racionalitás egyébként nemcsak a cselekvő személyeknek nem adatott meg, de az elmélet szintjén sem rögzíthető: a "racionális választás" teoretikusai sok esetben nem tudják megmondani, vagy egymással elfogadtatni, hogy mit ír elő a racionalitás.

Ezek az esetek jelzik az elmélet inherens problémáit és feladatait. Azzal az elmélet nem foglalkozik, vajon az egyes embereket mi akadályozza meg abban, hogy többször és jobban használják racionális ítélőképességüket. Az irracionális döntések csak a következő típusú kérdéseket vetik föl az elmélet képviselői számára: A preferenciák és vélekedések mely tipikus konstellációi zárják ki a racionális döntést? Hogyan lehet ésszerűen mérlegelni elégtelen vagy téves információk alapján? Kedvenc rejtvényeik olyan paradoxonok, amikor a hibátlanul racionális okoskodás katasztrofális vagy legalábbis szuboptimális eredményhez vezet. A racionalitás efféle fogyatékségei azonban nyilvánvalóan nem a cselekvő személy pszichológiai konstitúciójára irányítják a figyelmet. Az elemzés tárgyát a döntési helyzet, s nem a döntést hozó személy sajátosságai adják.

Buridán számára - hogy eljuttassunk egy példával - nem azért pusztult éhen két inycsiklandó szénakazal között, mert elméje megzavarodott, hanem mert a két - színre, szagra, nagyságra és távolságra nézve azonos - szénakazal várható haszna teljesen megegyezett: a haszonmaximalizálás elve alapján nem lehetett a kettő közül racionálisan választani. Sokkal jobban járt volna, ha irracionálisan dönt; például, ha egy kicsit babonás, s azt hiszi, hogy jobboldali kazalban mindig jobb a széna, mint a baloldaliban.<sup>17</sup> Eletben maradhatt volna viszont akkor is, ha átértelmezi a helyzetet, s nem két, hanem három lehetőség közötti választásnak tekinti - hiszen a nem-választás is alternatíva, amelyet a racioná-

<sup>16</sup>Donald McIntosh: *The Foundations of Human Society*, University of Chicago Press, Chicago - London 1969, 47-55. o.

<sup>17</sup>Raymond Boudon: *The Logic of Social Action*, Routledge and Kegan Paul, London - Henley 1981, 3. o.

lis mérlegelés során egyből kizárhatott volna.<sup>18</sup> Egy harmadik megoldás, ha nem a "legjobb", hanem a "legalább olyan jó" alternatíva választását tekinti racionálisnak.<sup>19</sup> Végül az is megmenthette volna, ha a haszonmaximalizálás részének tekinti a döntés költségeinek minimalizálását; ez esetben ugyanis véletlenszerűen (mondjuk, pénzfeldobással) kellett volna kiválasztania az egyik szénakazlat.<sup>20</sup> Ez utóbbi lehetőséget nem azért mulasztotta el a számár, mert nem tudott racionálisan gondolkodni, hanem mert rossz racionalitás-koncepcióhoz tartotta magát.

## b/ Pszichológia

A cselekedetek olykor nem, vagy csak részben magyarázhatók a cselekvők céljaival, s e célok maguk is további magyarázat tárgyává tehetők. Vagyis cselekedeteinkre **kauzális** magyarázatok is adhatók, s kimerítő magyarázatuk általában egyaránt tartalmaz intencionális és kauzális elemeket. A kauzális magyarázatok fizikai hatásokra, genetikai adottságokra, pszichikai mechanizmusokra, vagy társadalmi okokra hivatkoznak.

Az irracionális cselekedetek különösen nagy teret adnak a kauzális, főként pszichológiai magyarázatoknak. Pszichológiai okokra vezet vissza például Amos Tversky és Daniel Kahneman az inkonzisztens preferencia-rendezésnek azokat az eseteit, amelyek során az emberek pusztán azért módosítják preferenciáikat, mert ugyanazok a választási lehetőségek más és más módon jelennek meg számukra. A és B közül egyszer A-t, másszor pedig B-t választják, pusztán azért, mert az alternatívát az egyik esetben a várható veszteség (kockázatkezelő attitűd), a másikban pedig a várható nyereség (kocká-

<sup>18</sup>Amartya Sen: "Behaviour and the Concept of Preference", in: szerk. Jon Elster, *Rational Choice*, New York University Press, New York 1986, 67. o.

<sup>19</sup>V.ö. Jon Elster: *Explaining Technical Change*, Cambridge University Press - Universitets Forlaget, Cambridge - Oslo 1983, 74-75. o.

<sup>20</sup>Boudon: i.m., 17. o.

zatvállaló attitűd) terminusaiban fogalmazták meg nekik<sup>21</sup> A perspektíva-váltás azonban nem vezet szükségképpen irracionális döntésekhez: a preferencia-felcserélődést könnyen megelőzhetné, ha az egyének - elegendő idő és megfelelő eljárások birtokában - döntéseiket megfontoltabb ítélet tárgyává tennék.

A koherens preferencia-rendezésnek más pszichológiai akadályai is lehetnek. Donald McIntosh említi a következő esetet:

"Tegyük fel, hogy színházba akarok menni, de ugyanakkor koncertre is. Természetesen meg kell vizsgálnom a preferenciáimat, és oda mennem, ahová leginkább akarok. Vagy ha egyformán értékelem a kettőt, fel kell dobnom egy pénzérmét. De tegyük fel, hogy a két kívánság nem összemérhető - s ez a valódi pszichikai konfliktus esete. Tegyük fel, hogy érzéseim amivalenssek: akarok is színházba menni, meg nem is. Ha lehetetlen kijelölni a preferenciák egyértelmű rendjét, a racionális választás is lehetetlen. A pszichikai konfliktus általában fogyatékos pszichikai integrációra utal, vagyis a teljesen koherens én kialakításának kudarcára."<sup>22</sup>

A koherens személyiség kialakítása azonban szerencsés esetben is csak részlegesen sikeres folyamat, ugyanakkor a racionális döntés több fázisa előfeltételezi meglétét. A cselekvésnek nem lehet racionális indoka, ha a cselekvő preferenciái szüntelenül változnak: nem lehet ésszerűen választani a lehetséges cselekedetek közül, ha képtelenek vagyunk előrelátni, melyiket hogyan értékeljük majd akkor, amikor már végrehajtottuk őket. A preferenciák bizonyos fokú állandósága mind a személyiségnek, mind a racionális cselekvésnek szükséges előfeltétele. A valóság torzításmentes észlelése (vagy tágabban, a külvilágra vonatkozó realisztikus vélekedések kialakítása) sem mentes a lelki küzdelmektől: csábító, és rövid távon nagyobb szükségletkielégítéssel jár, ha vá-

<sup>21</sup>Amos Tversky - Daniel Kahneman: "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice", in: *Rational Choice*, i.k., 123-141. o.

<sup>22</sup>McIntosh: i.m., 40. o.

gyainkhoz igazított képet alkotunk a valóságról.<sup>23</sup> Az így motivált irracionális vélekedés tipikus formája a "vágybeteljesítő gondolkodás" vagy a "kognitív disszonancia redukció".<sup>24</sup> A racionális cselekvés tehát egy céltételező, stabil, koherens és konzisztens ént előfeltételez, aki képes a valóság megragadására. A "racionális választás" elmélete - McIntosh szerint - csak akkor válna alkalmassá a tényleges viselkedés **magyarázatára**, ha tartalmazna egy személyiség-elméletet, vagyis ha integrálna egy pszichológiai elméletet. "Ahhoz, hogy megmagyarázhassa, hogy a viselkedés néha miért racionális, és máskor miért nem, számot kéne adni arról a folyamatról, amelyben a valóságot megítéljük, preferenciáinkat kialakítjuk és döntéseinket meghozzuk, továbbá azokról a körülményekről, amelyek mellett ezek a folyamatok a racionális cselekvés kánonjához igazodnak."<sup>25</sup>

E koncepció legalább annyi problémát vet fel, mint amennyi megoldást javasol. /a/ A preferenciák állandósága, egy bizonyos szinten túl, maga is akadálya lehet a racionális cselekvésnek, hiszen lehetetlenné teszi a környezeti változásokhoz való alkalmazkodást. /b/ A preferenciák formálódására a "racionális választás" elméletének is lehetnek magyarázatai (a "meta-preferenciák"<sup>26</sup> illetve a "másodfokú vágyak"<sup>27</sup> szintjén) s így nem kell teljesen átengednie a kérdést más tudományoknak. /c/ A "racionális választás" elmélete távolról sem teljesen alkalmatlan a tényleges viselkedés magyarázatára, még ha ennek minden esetére és minden összetevőjére nem tud és nem is akar magyarázatot nyújtani. /d/ A "racionális választás" elmélete pontosan azért képes

<sup>23</sup>Uo., 40-41 és 47-123. o.

<sup>24</sup>Jon Elster: *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris 1987, III-IV. fejezet.

<sup>25</sup>McIntosh: i.m. 50. o.

<sup>26</sup>John Roemer: "'Rational choice'. Marxism: Some Issues of Method and Substance", in: szerk. J. Roemer, *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, 198-199. o.

<sup>27</sup>Harry G. Frankfurt; "Freedom of the Will and Concept of a Person", in: *Free Will* szerk. Gary Watson, Oxford University Press 1982, 81-95. o.

saját magyarázó modelljeit kidolgozni, mert - módszertani értelemben - adottnak vesz olyan dolgokat, amelyeket más tudományok nem vesznek adottnak; magyarázatai pedig pontosan azért intencionális magyarázatok, mert nem az emberek háta mögött ható, kvázi-természettudományi törvényekkel magyarázzák döntéseiket.

### c/ Szociológia

A szociológiai vizsgálat sajátos tárgyát gyakran jelöli meg a társadalmi rendszerekben, a társadalmi viszonyokban, vagy a társadalmilag determinált emberi viselkedésben. Raymond Boudon ezzel szemben következetesen azt az álláspontot képviseli, hogy a szociológiai kutatásnak az intencionális cselekvés a tárgya. A szociológia mindaddig nem képes valódi magyarázatokat adni, amíg az emberi cselekvést a társadalmi hatások passzív lenyomatának tekinti. A társadalmi helyzet és az emberi viselkedés között megfigyelhető összefüggések csak azáltal érthetők és magyarázhatók meg, ha a társadalmi cselekvőt aktív döntéshozónak tekintjük, aki adott társadalmi helyzetben mérlegeli, melyek lennének a számára legelőnyösebb cselekvési stratégiák.

Azzal, hogy Boudon elutasítja a *homo sociologicus* determinista értelmezését, nem kíván egy voluntarista cselekvés-koncepciót rehabilitálni. Célja nem az, hogy mellőzze a társadalmi kauzális folyamatokat, hanem hogy megvilágítsa a cselekvőkre gyakorolt hatásuk természetét. Az egyén cselekedeteit korlátok közé szorítja annak az interakciós rendszernek a szerkezete, melynek résztvevője. E korlátok - mint kényszerítő adottságok - figyelembevétel nélkül nem érthetők meg cselekedetei. Nem érthetők meg viszont kizárólag a kényszerek alapján sem: a cselekvő maga választ a számára átlátható lehetőségek közül. Azt a cselekvést választja, amelyet - saját ambíciói, attitűdjei és helyzetértékelései alapján - céljai leghatékonyabb megvalósításának tekint.<sup>28</sup>

<sup>28</sup>Boudon: i.m., 6-9. és 12-17. o.

A deklarációk szintjén persze már nagyon sokan mondtak ehhez hasonlókat. Elvadult strukturalistákon és rendszer-teoretikusokon kívül senki nem is vonná kétségbe ezeket az általános elveket. A szociológiai kutatás gyakorlatában mégsem mindig irányadók, még akkor sem, ha az egyéni viselkedés sajátosságai képezik a kutatás tárgyát (családalapítás, iskolázottság, fogyasztási szokások stb.). Ellentmond nekik minden olyan törekvés, amely pusztán kemény változókkal akarja megmagyarázni az individuális eltéréseket. A társadalom "objektív" paraméterei ugyanis mindaddig nem magyarázzák meg az egyéni viselkedést, amíg nem tudjuk, hogy miként jelentkeztek a cselekvők tapasztalataiban, hogyan látszottak az ő perspektívájukból, s hogyan építettek rájuk cselekvési stratégiákat. A társadalmi mutatók nem az emberek feje fölött, hanem azon keresztül hatnak.

Az intenciók negligálásának egyik jellegzetes módját James Coleman szemlélteti: "A szociológus, ha statisztikai elemzéssel vizsgálja a nők munkaerőpiaci részesedését, a munkaerőpiaci részesedés olyan lehetséges 'meghatározóit' vonja be, mint amilyen például az életkor, a családi állapot, a gyermekek száma és kora, vagy a férj jövedelme. A magyarázat azután e tényezők viszonylagos hatásának a kimutatásában áll. Ha a közgazdász tanulmányozza ugyanezt a jelenséget, minden egyes nő (háztartás) hasznossági függvényét megadva feltételezi, hogy mindegyikük úgy fog cselekedni, hogy a hasznot maximalizálja. Ha a háztartásban eltöltött ideje nagyobb értékű, mint a bér, amit kereshetne, nem lép fel a munkaerőpiacon, ha viszont kisebb, akkor állást keres - ami a haszonmaximalizáló cselekvés speciális esete. /.../ A szociológus elemzésében a változók a munkaerőpiaci részvételt befolyásolják, a közgazdász elemzésében viszont a változók a nőnek a háztartásban eltöltött idejének az értékét befolyásolják, s részvétele azon az összehasonlításon



mulik, amelyet ezen érték és az általa a munkaerőpiacon megkereshető bér között von." 29

Boudon a közgazdászokhoz hasonlóan jár el a társadalmi hatás-mechanizmus feltárásában. Leegyszerűsített, gyakran hipotetikus modellek segítségével mutatja be, hogy a társadalmi kontextus változásai milyen döntési helyzetet teremthettek az egyén számára. Így fordítja le a cselekvésszociológia nyelvére Durkheim anómia-elméletét is. Durkheimnél az anómia kedvezőtlen hatásai az egyénnel mintegy megtörténnek. A társadalmi normák bizonytalanná válásával az egyének vágyai és váraik meg sokasodnak és elérhetetlen célokra kezdenek irányulni. Valószínűbbé válik tehát, hogy terveik kudarcot vallanak és váraikban csalódnuk kell. Ezért van az, hogy az anómia növekedése az öngyilkossági arány növekedésével jár együtt. Az anómia-elmélettel magyarázható például az is, ha a gazdasági növekedés - a váraik megbolygatásával - elégedetlenség kiváltója. S valóban, megállapítást nyert, hogy az üzleti ciklus csúcspontjai egybeesnek az öngyilkossági cikluse csúcspontjaival. 30

Az elmélet által implikált mechanizmusok egyikét Boudon egy elképzelt kísérleti helyzeten, egy lottójátékon illusztrálja. A játékban minden jegy egy fontba kerül, összesen két jegy nyer, s egy nyerő jegyért két fontot fizetnek. Tíz személy áll az előtt a döntés előtt, hogy részt vesz-e a játékban, vagy sem. Az egyes játékosok nyerési esélye attól függ, hogy hányan vesznek részt a játékban. Egy vagy két játékos esetén a résztvevő biztos 2 font nyereséggel számolhat, három játékos esetén 1 font nyereségre van mindnek esélye, négy játékos esetén 1/2 font, hat játékosnál 0 font nyereség várható. Hatnál több játékos esetén a nyerési esélyek átmennek negatívba: a játék várható kimenetele a befizetett egy font bizonyos hányadának megfelelő veszteséggel

29 James S. Coleman: "Social Theory, Social Research, and a Theory of Action", *American Journal of Sociology* 91 /1986/, 6.sz. 1320-1329. o.

30 Boudon: i.m., 7-9. o.

kecsegtet minden játékost. A résztvevők száma a nyerési esélyeken kívül a potenciális játékosok kockázatvállalási készségétől függ. Ha a tizből - mondjuk - öt személy nem száll be olyan játékba, ahol nagyobb esélye van vesztesésre, mint nyeresésre a másik öt viszont igen, akkor öten fognak játszani, s közülük kettő nyer és három veszít. Ha a játék feltételei annyiban megváltoznak, hogy nem kettő, hanem négy játékos nyerhet két-két fontot, akkor tiz résztvevő esetén is pozitív lesz mindegyikük várható haszna. Ennek tudatában most mind a tiz személy részt vesz a játékban, még ha konckázatvállalási készségüket változatlanak is tekintjük. Ami azt jelenti, hogy négyen nyernek és hatan veszítenek, vagyis kétszer annyi vesztes lesz, mint volt. A példa azt mutatja, hogy lehet olyan helyzetet konstruálni, ahol a mobilitási, haszonszerzési vagy felemelkedési esélyek növekedése az általános frusztrációs szint növekedéshez vezet. Ilyen és hasonló mechanizmusokat tett zárójelbe Durkheim anómia-fogalma.<sup>31</sup>

#### d/ Szociálpszichológia

Eddigi - szükségképpen vázlatos és nagyvonalu - áttekintésünk utolsó merész pontjához értünk, melyet szintén inkább csak intuitive, s nem az elmélet teljes szigorával tudunk megragadni. Felvetődik ugyanis a kérdés, hogy -problémánk vonatkozásában - mi a szociálpszichológia helye és sajátos feladatköre. Onként adódó válaszuk szerint a szociálpszichológia számára az egyik gravitációs pontot a személyközi kapcsolatok köre jelenti. Így, többek között, az a hatás, melyet más emberek már pusztá jelenlétükkel is kiváltanak bennünk; cselekedeteinknek mások vélemény- és érzelemnyilvánításaihoz való igazítása; tetszésünk és nem-tetszésünk kinyilvánítása, vagy mások közérzetének, elvárásainak, cselekedeteinek szándékos illetve tudattalan befolyásolása stb. Ide kell sorolnunk természetesen azt a hatást is, me-

<sup>31</sup>Uo., 9-12. o.

lyet jelen nem lévő személyek gyakorolnak ránk (azt például, hogy távol lévő barátunk tanácsát már a pusztá bizalom alapján is megfogadjuk, vagy hogy a csak elbeszélésekből, hírekből és olvasmányokból ismert emberek szavai és cselekedetei szintén befolyásolják helyzetértékeléseinket, énképünket, a világról való felfogásunkat). Mindezek szerint társadalmi világunkat közvetlen tapasztalatainkban szociálpszichológiai realitásként éljük meg. Problémát így legfőljebb az okozhat, hogy a társadalmi cselekvésnek mely aspektusa vagy szférája **nem** tárgya a szociálpszichológiának.

Példáink az emberek közötti kölcsönhatás, tehát az **interakció** különböző eseteire vonatkoznak. Ez a fogalom a szociológia és a "racionális választás" elmélete számára egyaránt alapvető. Min alapszik ugyanakkor a szóban forgó diszciplínának (tényleges vagy lehetséges) munkamegosztása?

A "társadalmi cselekvés" meghatározásakor Weber a következő szemléltető példát hozza: "Két kerékpáros összeütközése [...] ugyanugy pusztán csak esemény, mint egy természeti történés. Am az az igyekezetük, hogy kikerüljék egymást, továbbá az összeütközést követő szitkozódás, verekedés vagy békés megbeszélés már mind nagyon is 'társadalmi cselekvés'."<sup>32</sup> Az összeütközést követő reakciók alapján nehéz lenne különbséget tenni a cselekvés szociológiai és szociálpszichológiai dimenziója között. Sőt, hajlanánk rá, hogy e reakciókat inkább a szociálpszichológia körébe vágó paradigmikus eseteknek tekintsük. Weber azonban már a következő mondatban élesen elhatárolja egymástól a két tárgyerületet, leszögezve: egy cselekvést nem tesz társadalmi cselekvéssé önmagában az a tény, hogy azt mások viselkedése befolyásolja. Így például nem társadalmi cselekvés a tömegtől függő viselkedés és mások cselekedeteinek utánzása. Azért nem, mert ezek pusztá reakciók mások jelenlétére vagy cselekvésére, amelyekhez a cselekvés nem értelme szerint igazodik. A "társas cselekvés" szociálpszichológiai fogal-

<sup>32</sup>Max Weber: *Gazdaság és társadalom* I., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1987. 52. o.

mába viszont beletartozik a tömegektől függő viselkedés és az utánzás. (A szociálpszichológiai helyzetek közös tényezője - mondja Elliot Aronson - "a társas befolyásolás".<sup>33</sup>) Tovább is mehetnénk, megkockáztatva, hogy e két cselekvésmód éppen azért válhat a szociálpszichológia egyik fontos vizsgálódási területévé, amiért Weber a szociológiai cselekvés-fogalomból kizárja őket: vagyis azért, mert a saját viselkedés **nem értelme szerint** igazodik mások viselkedéséhez, sőt a saját cselekvés értelme **nem** is mindig **tudatos** - és csak nagyon ritkán teljesen tudatos. Egyszóval, a kérdéses cselekedetek **nem intencionális** cselekedetek, vagy - ami részben ugyanaz - **nem a cselekvő intencióinak megfelelő cselekedetek.**

Azt mondhatnánk tehát, hogy egy szociálpszichológiai reláció fennállása (a szociálpszichológiailag értelmezett hatás és befolyásolás) nem feltételezi a **tudatosságot** a szóban forgó relációról való **tudás** értelmében (ld. manipuláció). Természetes persze, hogy minden szociálpszichológiai reláció ugyanakkor valamilyen **tudatállapothoz** kötött, valamilyen tudatállapot közvetítésével érvényesül. Más szóval: valamilyen egyéni tapasztalatban realizálódik. A társadalmi cselekvés weberi fogalma valamilyen tudatállapot megléténél többet követelt meg: **tudást**, cselekvésem értelmének közvetlen **tudatossága** értelmében.

Másrészt viszont a szociológia számára kitüntetett **fontosságú**, tartós társadalmi viszonyok - realitásuk jellegét illetően - bármilyen tudatállapottól és tapasztalati közvetlenségtől olyan függetlenséget mutatnak, mely a szociálpszichológiai relációkra **nem érvényes**. Vagyis: fennállásuk **nem követeli meg**, hogy a résztvevőknek - adott pillanatban - hozzájuk kapcsolódó tudatállapotaik legyenek. Vegyük a cselekedetek befolyásolásának egyik legfontosabb típusát: az egyik embernek a másik fölötti hatalmát. Konstruáljuk meg a "hatalom" **nem túl tág**, de **nem is túl szűk** definícióját: a

---

<sup>33</sup>Elliot Aronson: *A társas lény*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1980, 38. o.

hatalom egy egyén vagy egy csoport azon képessége, hogy tényleges vagy potenciális szankciók alkalmazásával mások viselkedését az általa kívánt módon befolyásolja. Hatalmam megléte sem folytonos személyközi kapcsolatoknak, sem folytonos cselekedeteknek, sem folytonos tudatállapotoknak nem függvénye. Kiteszek pl. birtokom határára egy táblát: "Bélelni tilos! A kutya harap." Ha táblám elég elrettentő, akkor a hatalom birtokában vagyok, akár ténylegesen megakadályoz ez másokat a birtokháborításban, akár pedig a madár sem jár arra; s akár gondolok rá, akár nem. Sőt, hatalmammal akkor is rendelkezem, amikor alszom: hatalmi pozícióm nem szűnik meg az alvás idejére sem. A hatalmi - vagy más társadalmi viszonyban elfoglalt - pozíció tehát sajátos realitással bír. Akkor is fennáll, ha cselekvésben éppen nem realizálódik, s ha senki nem is gondol rá. Realitása hipotetikus formában írható le: ha valaki meg akarná sérteni birtokom határát, akkor meg tudnám ebben akadályozni. Fennállása nem azért nem kötött szüntelen intencionális cselekedeteimhez, mert tudattalan tevékenységeimhez kötött, hanem mert sem cselekedethez, sem tudatállapothoz nem kötött. Másrészt viszont hatalmam gyakorlása nem akármilyen tudatállapotot, hanem tudást követel: tábornoki parancsaim azáltal tábornoki parancsok, hogy én is tudom és a parancskövetők is tudják, hogy valóban tábornoki parancsok. Még extrém példánk esetében sem lehetséges a hatalomgyakorlás anélkül, hogy legalább az engedelmeskedő fél ne tudna róla. Cselekvését nem manipulációval befolyásolom, hanem saját intencióin keresztül: tudja, hogy el akarja kerülni szankcióimat, s azért nem cselekszi meg a birtokháborítást, mert úgy gondolja, hogy be tudom váltani fenyegetésemet.

A cselekvés szociálpszichológiai és szociológiai megközelítését (illetve a társas és társadalmi cselekvést) eddig tehát aszerint különböztettük meg, hogy egyrészt a cselekvések közvetlen tudatállapotok fennállását követelik-e meg, s hogy másrészt előfeltételezik-e a tudatosságot (mint a róluk való tudást). Láttuk: a két oppozíció nem esik egybe. Abból,

hogy egy realitás valamely tudatállapotunk révén áll fenn, nem következik, hogy tudással rendelkezünk róla, s megfordítva: abból, hogy egy realitás a róla való tudás révén konstituálódik, nem következik, hogy azt aktuális tudatállapotok vagy tudati aktusok kísérik. Ez következik az itt használt fogalmak filozófiai jelentéséből: valamely tudatállapot mindig egy **személyhez** tartozik, míg a tudás nem ennek vagy annak a személynek állapota vagy aktusa. Egy tudatállapot ugyanakkor mindig behatárolható időben (valamikor kezdődik és befejeződik); tudásom ezzel szemben akkor is megvan, ha nem gondolok rá, vagy éppen alszom (ekkor is "tudok" magyarul, ekkor is "tudom" a "Szeptember végén"-t, ekkor is "tudom", hogy  $2 \times 2 = 4$  stb.) Hogy egy realitást (egy társadalmi relációt, egy cselekvésmódot stb.) a róla való tudás közvetít vagy konstituál, az következésképpen nem jelenti, hogy nem a legteljesebb mértékben objektív. Ezt láthatjuk pl. a hatalom esetében.

Előbbi megkülönböztetéseink természetesen szorosan összefüggnek azzal, hogy valamely reláció vagy cselekvés mibenlétét mennyiben határozzák meg a reláció résztvevőinek vagy a cselekvőknek személyes jellegzetességei. Fel kell vennünk tehát a személyesség-személytelenség dimenzióját is. A szociológia által tanulmányozott jelenségek **személytelenek**, abban az értelemben, ahogyan pl. Gerald Cohen határozza meg egy társadalom gazdasági strukturáját: "Egy gazdasági struktúra teljes leírása megadja, hogy hány ember foglalja el a benne található különböző tulajdonosi pozíciókat, de nem név szerint; az egyes személyek és termelők említetlenül maradnak. Következésképpen a személyek és termelők helyét változtathatnak anélkül, hogy a gazdasági struktúra megváltozna: teljes leírása változatlan marad bizonyos fajta gazdasági változások esetén. Ha Harry, aki Tomnál dolgozott, átmegy Dickhez, John viszont, aki korábban Dick alkalmazottja volt Tom szolgálatába lép, semmiféle változás nem történik a gazdasági strukturában. Azt az ilyen átrendezések nem érintik. Nem jelent változást az sem, ha egyesek

belépnek, mások kilépnek a gazdaságból a nagykorúság vagy a nyugdíjkorhatár elérésekor, vagy ha meghalnak. Ugyanez érvényes sokkal figyelemreméltóbb esetre: ha vállalatok számszerűleg azonos arányban lépnek be vagy távoznak egy iparágból. A gazdaságon belüli mozgások ellenére a gazdasági strukturában nincs különbség mindaddig, amíg ugyanazok a viszonyok fordulnak elő, azonos gyakorisággal és ugyanolyan elrendezésben."<sup>34</sup>

Az idézett gondolatmenet legyegeyszerűbb összefoglalása az, hogy a gazdasági sturkturában a személyek **kicserélhetők**. Ugyanez áll a hatalmi relációkra és strukturákra, a társadalmi rétegződésre stb. A szociológia számára ezért az egyén cselekvése szempontjából nem a személyek, s nem is a cselekvés személyi jellegzetességektől függő aspektusai a fontosak, hanem azok a társadalmi pozíciók és rendelkezési körök, amelyek betöltésével mások korlátokat állíthatnak az egyén elé, illetve azok a társadalmi pozíciók, amelyeket az egyén foglal el, s amelyek szűkebb vagy tágabb cselekvési lehetőségeket nyitnak meg előtte.

A szociálpszichológia ezzel szemben olyan társas jelenségeket, relációkat és cselekvésmódokat vizsgál, amelyeknek a személyek - személyi tulajdonságaikkal (emócióikkal, percepciók és gondolkodási jellegzetességeikkel, szimpátiáikkal és antipátiáikkal, reakcióképességükkel, tudásuk és műveltségük éppen adott fokával stb.) - közvetlen alkotóelemei. A személyek persze a szociálpszichológiai vizsgálatokban is "kicserélhetők": éppen ez a szociálpszichológiai kísérleteknek az értelme, megismételhetőségük, összehasonlíthatóságuk, statisztikai általánosíthatóságuk feltétele. Am itt magának a tudományos metodológiának a kikerülhetetlen követelményéről van szó, amelynek érvényesítése és betartása nem zárja ki, hogy a vizsgált realitást ténylegesen adott személyek kölcsönhatásának fogjuk föl.

<sup>34</sup>Gerald A. Cohen: "A gazdasági struktúra", *Filozófiai Figyelő* 1984, 2.sz., 67. o.

Azokat a hatásokat és befolyásokat, melyeket a cselekvők egymásra gyakorolnak illetve egymással szemben érvényesítenek, végülis a tudatosság/tudattalanság, és a személyesség/személytelenség dimenziójában különböztethetjük meg. A dimenziók megválasztásától fog függeni, hogy nézőpontunk szociológiai vagy szociálpszichológiai.

A "racionális választás" diszciplinái közül a játékelmélet ezen a ponton fontos összehasonlítási alapot kínál. A játékelméleti nézőpont első pillantásra a szociálpszichológiai nézőponthoz áll közel. Ez azért van így, mert a realitás, melyre eredményeiket (egyrészt kísérleti megállapításait, másrészt konstruált modelljeiket) vonatkoztatják, hasonló vagy azonos: személyek illetve egyének **interakciója**; személyeknek illetve egyéneknek egymás viselkedésére, választásaira és döntéseire (s persze véleményeire, preferenciáira stb.) gyakorolt hatása. A játékelmélet a mondottakból a választás és döntés mozzanatát emeli ki (melytől - itt nem részletezendő okokból - nem különíti el magát a cselekvés végrehajtását). A választás, mellyel ebben a keretben különösképpen dolgunk van, **stratégiai választás**, mely "tipikusan gondolkodó lények interakciója során jön létre."<sup>35</sup>

A stratégiai elem adta sajátosságainal fogva a játékelmélet azokat a választásokat, melyeket valamely egyén a többi egyén viselkedésének figyelembevételével hoz, nem egyszerűen úgy tekinti, mint az egyik egyén döntésének (és cselekvésének) a másik egyén döntésére gyakorolt hatását. Meghatározó szempontja sokkal inkább az, hogy az egyén (a játékban résztvevő minden egyén) választása az összes többi egyén választásának anticipációjától függ. Megismételt játék esetén pedig az egyén választásában annak anticipációja is bennefoglaltatik, hogy választása hogyan befolyásolja a másikat (a többiét).

A mondottakhoz tegyük hozzá, hogy a játékelmélet egyéne - szemben a szociálpszichológia egyénével - nem személy, hiszen a modellalkotásban egyetlen (még hozzá idealizált) ké-

<sup>35</sup>M: Intosh: i.m., 42. o.



pességet: a racionális kalkuláció képességét vesszük figyelembe. Ugyanakkor csoport-hovatartozása sem lényeges, mivel idealizált racionalitása nem egy réteg, egy kultúra, egy tradíció stb. vonásaként jelenik meg. Ez akkor is igaz, ha a játék-szituációban csoportok versengenek egymással, hiszen a csoport választását is úgy fogjuk tekinteni, mint egyetlen racionális egyén kalkulációjának eredményét. Ugyanakkor - a szociológiai nézőponttal szemben - érdemes kiemelni, hogy a játékelmélet (még ha a kiinduló helyzetek megkonstruálásába be is építhet hatalmi pozíciókat), az egyének választásának egymásra-gyakorolt hatását nem hatalmi befolyásként tárgyalja. Pontosabban: azokat a választásokat tanulmányozza, melyeket nem a hatalmi viszonyok határoznak meg.

## II. Fogalmi oppozíciók a "cselekvés" meghatározásában

A cselekvés-fogalom meghatározásához bizonyos fogalmi oppozíciók vizsgálata visz közelebb. Emeljünk ki közülük néhányat.

### 1. Cselekvés versus "behaviour"

#### Cselekvés és intenció

Cselekvés és "behaviour" szembeállítása a cselekvést a testi mozdulatokkal és mozgásokkal, illetve a fizikai terminusokban leírható viselkedési megnyilvánulásokkal ellentétesként határozza meg. Csak az ember cselekszik, s az ember is csak annyiban, amennyiben nem reflex-szerűen reagál. A "cselekvés" - szemben a "viselkedéssel" - nem írható le az inger-válasz séma segítségével. Tudománytörténetileg ez abban az összefüggésben fejeződik ki, hogy a cselekvéseméleti megközelítések éppen azokkal a felfogásokkal szemben nyertek tért, melyek a társadalomtudományokat "viselkedés-tudomány-

ként" próbálták fölépíteni. Persze több évszázados - korábban a naturalizmus és az idealizmus ellentétében jelentkező - szembenállásról van szó.

A naturalizmus egyik legjelentősebb modern formája kétségtelenül a behaviorizmus. Védelmében ma is elmondható, hogy az intencionális fogalmak kiiktatását illetve cselekvési fogalmakra való redukálását egy mögöttes és alapvető módszertani nehézséggel tudta indokolni. Az intenciókra végülis csak a viselkedésből tudunk következtetni, s ha a viselkedést mégis intencionális fogalmakban írjuk le és magyarázzuk, akkor nyilvánvalóan körkörös okoskodáshoz jutunk. A behaviorista lépés azonban nem megoldása, hanem kikerülése a szóbanforgó metodológiai problémának. Bármilyen nehézségek merülnek is fel, maga a cselekvés intencionális fogalom, s egyetlen társadalomelmélet sem építhető föl pusztán viselkedési terminusokban.

Szellem és természet hagyományos ellentétében gondolkodva, a cselekvés a szellem oldalán áll. Ahogy Hegel mondja: "[...] a szellem valami cselekvő. A cselekvés az ő lényege [...]"<sup>36</sup> Félretéve a szellemfilozófiai terminológiát, helyesebb persze a természeti és emberi megnyilvánulások ellentétéről beszélnünk, melynek megragadására az intencionalitás fogalomköre a legjobb eszköz. A cselekvés tehát - ellentétben azzal, amit "viselkedési megnyilvánulásoknak" neveztünk - "intencionális". Illetve: cselekvés az, ami leírható intencionális terminusokban. Ilymódon benső, fogalmi-logikai kapcsolatot létesítünk intencionalitás és cselekvés között, ami viszont fölveti azt a problémát, hogy mit kezdjünk az intencionális és nem-intencionális cselekvések közötti, messzemenően jogosnak látszó megkülönböztetéssel.

Előbb azonban lássuk, miben is áll az intencionalitás és a cselekvés közti fogalmi-logikai kapcsolat. Mindenekelőtt természetesen abban, hogy nem faktuális kapcsolatról van

---

<sup>36</sup>Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 37. o.

szó: az intenciókra nem úgy tekintünk, mint a cselekvésektől megkülönböztethető, tényszerűen azonosítható lelki entitásokra. Hogy egy mozdulat cselekvés-e és intencionális-e, efelől nem bizonyos tények döntenek, hanem a leírás módja, vagyis az, hogy milyen szemszögből tekintjük.<sup>37</sup> Azt a problémát, hogy az intencionalitás a cselekvés-fogalom meghatározásának része, s ugyanakkor vannak nem-intencionális cselekvések, mármint úgy oldhatjuk meg, hogy cselekvés az, amire van legalább egy intencionális leírás (ami tehát a lehetséges leírásoknak legalább egyike alatt intencionális).

Nem hagyható említés nélkül, hogy az intencionalitás fogalmát és cselekvésfilozófiai jelentőségét Searle újabban más megvilágításba helyezte. Searle szerint a fentebbi megfontolások helyesek, de felületeseek. A cselekvésfilozófia ezekre alapozott módszerét tehát meg kell fordítanunk, mivel igenis számitanak a tények; igenis faktuális kérdés, hogy egy cselekvés miképpen intencionális.<sup>38</sup>

### Cselekvés és kauzalitás

A cselekvés-fogalom logikai-filozófiai elemzésében sarkalatos kérdés, hogy vajon a motivumok, indítékok és intenciók értelmezhetők-e kauzálisan, vagyis tekinthetők-e a cselekvések okainak. Amennyiben, Habermas nyomán, kételkedhetünk is abban, hogy az e körül folyó viták nyújtanak valamit az empirikus társadalomtudomány számára, egy biztos: a cselekvés és kauzalitás problémája szorosan összefügg a cselekvések magyarázatának és megértésének kérdéskörével.

Az intenciók nem-kauzális értelmezése mellett a "logikai kapcsolat argumentum" a fő érv. Ez az érv - egyik gyakran hivatkozott megfogalmazásában - a következőképpen hangzik: "Annak a belső eseménynek, mely 'akarati aktusnak' nevezhető [...] függetlennek kell lennie az állítólagos okozattól - nyilvánvalóan ez az egyik tanulság, melyet az okság hume-i

<sup>37</sup>G.E.M. Anscombe: *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957, 28. o.

<sup>38</sup>Searle: i.m., 92. o.

tárgyalásából levonhatunk. Am semmi sem lehet akarati aktus, ami logikailag nincs összekapcsolva azzal, amit akarunk." - az akarás aktusa csak úgy érthető, mint az arra vonatkozó akarat aktusa, amit akarunk"<sup>39</sup>

Röviden szólva, az intenciók nem nevezhetők meg az intenciók tárgya nélkül; vagy ahogy von Wright fogalmaz, "az az intenció vagy akarat, hogy tegyünk valamit, nem határozható meg úgy, hogy ne utaljunk tárgyára".<sup>40</sup> Mivel tehát a cselekvésre irányuló intenció nem különíthető el a cselekvéstől, nem lehet annak oka. Következésképpen: a cselekvő szándékára való hivatkozás nem magyarázata a cselekvésnek (hogy Péter kinyitotta az ablakot, annak nem magyarázata, hogy ki akarta nyitni). A mondottakat úgy is ujrafogalmazhatjuk, hogy a cselekvésre vonatkozó szándék vagy akarati aktus megnevezése hozzátartozik a cselekvésnek egy adott cselekvésként való azonosításához; tehát nem a cselekvés magyarázatának, hanem megértésének feltétele. Hogy a "logikai kapcsolat argumentum" fényében mégis hogyan magyarázhatók a cselekvésnek, ez újabb kérdéseket vet fel, melyekre itt nem térhetünk ki.

Az intenciók kauzális elemzésének híve kétféleképpen védheti ki a "logikai kapcsolat argumentumot".

Először is rá lehet mutatni, hogy a szóban forgó logikai kapcsolat nem áll fenn, illetve a szándék és a cselekvés közti kapcsolat nem logikai. Ehhez az szükséges, hogy bizonyítsuk: a szándék és a cselekvés egymástól függetlenül leírható. Ez Davidson stratégiája, aki szerint "leírni egy eseményt az esemény terminusaiban, nem jelenti, hogy az eseményt összekeverjük a maga okával".<sup>41</sup> Davidson valóban produkál számos ilyen leírást, jó hadállásokat építve a "kauzalista" felfogás számára.

<sup>39</sup>A.I. Melden: *Free Action*, Routledge and Kegan Paul, London 1961, 53. o.

<sup>40</sup>Georg Henrik von Wright: *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca - New York 1971, 94. o.

<sup>41</sup>Donald Davidson: "Actions, Reasons, and Causes", in: *Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, 14. o.

A "logikai kapcsolat argumentum" Melden-féle megfogalmazásából világosan kitűnik, hogy az érv az okság hume-i fogalmát előfeltételezi, vagyis azt az általános felfogást, amely szerint két esemény kauzális kapcsolata csakis empirikus lehet (vagyis egymástól függetlenül előforduló eseményeket empirikusan megfigyelhető szabályszerűségek alapján hozunk kauzális kapcsolatba). Az intenciók kauzális elemzésének híve tehát azt is megteheti, hogy elveti az okság hume-i fogalmát. Ez a nagyobb horderejű vállalkozás, mely érinti filozófiai kategóriarendszerünk egészét. Pontosan erre vállalkozik Searle, aki - a "kauzalitás intencionalizálásával"- elveti a "kauzalitás modern ideológiáját" és bevezeti az "intencionális okság" fogalmát.<sup>42</sup> Searle elmélete bizonyoság rá, hogy az intenciók kauzális elemezhetősége körül folyó, látszólag tisztán fogalmi-skolasztikus vita tágabb körben is szert tehet relevanciára. Az intencionalitás Searle-féle elemzésének keretében ugyanis egységesen építhető fel a cselekvés- és észlelés-elmélet, s erre támaszkodva megújítható általában a tudat filozófiája.

Az észlelés és a cselekvés ebben a keretben egyaránt "a tudat és a világ közötti kauzális és intencionális tranzakció".<sup>43</sup> A megfeleltetési és az oksági irány ellentétessége mellett közös jellemzőjük a kauzális ön-referencialitás. Ez utóbbi fogalom Searle legszembetűnőbb ujtása. A vizuális észlelés esetében a kauzális ön-referencialitás a következőket jelenti: "[...] a vizuális tapasztalat intencionális tartalma kielégülési feltételeinek részeként megköveteli, hogy a vizuális tapasztalat kielégülési feltételeinek fennmaradó része, vagyis az észlelt tényállás okozza." A vizuális tapasztalat tehát "maga is saját kielégülési feltételei között szerepel",<sup>44</sup> Egyszerűen fogalmazva arról van szó, hogy az észleletet az észlelés tárgya okozza, s így az észlelési tapasztalat saját okát prezentálja-reprezentálja (il-

<sup>42</sup>Searle: i.m.; ld. az "Intentional Causation". c. fejezetet, 112-140. o.

<sup>43</sup>Uo., 88. o.

<sup>44</sup>Uo., 49. o.

letve, amit prezentál-reprezentál, az egyben saját kiváltó oka).

A cselekvés-fogalom hasonló elemzésre ad alkalmat: mind az ún. "előzetes intenciók", mind a "cselekvési intenciók" (melyek különbségéről itt hadd ne essék szó) "kauzálisan ön-referenciálisak, mivel kielégülési feltételeik megkövetelik, hogy maguk az intencionális állapotok kielégülési feltételeik fennmaradó részével bizonyos kauzális viszonyban álljanak."<sup>15</sup> Röviden, arról van szó, hogy egyrészt a cselekvés egészére vonatkozó, másrészt a cselekvés külső (mozgásos) oldalát reprezentáló (illetve prezentáló) intenció egyben a cselekvés kiváltó oka. Vegyük pl. ugyanannak a tényállásnak két leírását: "felemelem a kezem" - "kezem függőlegesen elmozdul". Csak az előbbi számít egy cselekvés leírásának, s akkor van jogom használni, ha kezem függőleges elmozdulását valóban erre a mozdulatra vonatkozó intencióm váltja ki.<sup>16</sup>

Az intenciók kauzális elemezhetőségére vonatkozó vita az individuális cselekvésre vonatkozik, s nem érinti a kollektív cselekvést. Bizonyos azonban, hogy a cselekvés bármely valfajának megértéséhez nélkülözhetetlen feltétel a cselekvés fogalmának individuális szinten való kidolgozása. E megszorítással azt mondhatjuk, hogy Searle cselekvés-elmélete nagy lépést jelent előre: a kauzális ön-referencialitás fogalma megoldani látszik az intencionalitás és kauzalitás viszonyának megértését gátló hagyományos nehézségeket. A "logikai kapcsolat argumentum" is elhárítható a segítségével, mégpedig úgy, hogy egyben képes számot adni a "logikai kapcsolat argumentum" alapját alkotó, kétségtelenül erős intuíciónkról. Megkülönböztethetjük ugyanis az intencionális tartalmat magától az intenciótól. A cselekvésbeli intenció intencionális tartalma, mely a cselekvést prezentálja-reprezentálja, valóban nem határozható meg anélkül, hogy ne utal-

<sup>15</sup>Uo., 85. o.

<sup>16</sup>Mindaz igen rövid összefoglalása Searle elméletének. Részletes ismertetését és elemzését ld. Kelemen János; "Nyelv, tudat, intencionalitás. John Searle az intencionalitásról", *Filozófiai Figyelő* 1986, 3-4. sz., 191-203. o.

junk egyben a cselekvésre, melyre irányul, vagyis az intencionális tárgyra. Ez azonban nem akadályozza annak, hogy magát az intenciót a cselekvés okának tekintsük, mégpedig ön-referenciálisan.

## 2. Cselekvés versus tudás

A szembeállítás két különböző problémát takar, melyeket élesen meg kell különböztetnünk egymástól.

Először is jegyezzük meg: cselekvés és tudás szembeállításának más az alapja, mint cselekvés és "viselkedési megnyilvánulás" szembeállításának. Míg az előző esetben az intencionális jelleg megléte vagy hiánya volt perdöntő, most azt kell aláhuznunk, hogy cselekvés és tudás egyaránt intencionális természetű. Mэгhózzá az intencionalitás két fő formájával állunk szemben. Különbségük, röviden szólva, abban áll, hogy a világ és a tudat közti megfelelés milyen irányu. Hogy egyáltalán felmerül a világ és a tudat közötti megfelelési vagy megfeleltetési irány kérdése, az abból fakad, hogy maga az intencionalitás nem is más, mint "valamire való irányultság" ("directedness", "aboutness").<sup>47</sup> A cselekvés esetében tehát "világ-a-tudathoz", a tudás esetében viszont "tudat-a-világhoz" megfeleltetési iránnyal van dolgunk. A cselekvés során elvárásainkhoz, kívánságainkhoz és vágyainkhoz, valamely előzetes reprezentációhoz igazítjuk vagy próbáljuk igazítani a tényeket, míg kognitív állapotaink a világ valamely állapotának felelnek meg (természetesen adott kielégülési feltételek teljesülésétől függően). Mindebből következik, hogy cselekvés és tudás, mint az intencionalitás két formája, s mint a világhoz való két különböző (mэгhózzá ellentétes irányu) viszony, sohasem mosható össze egymással: a tudás nem cselekvés, a cselekvés pedig nem tudás. A szembeállításnak ez az élessége perbze egy megszorítást feltételez: cselekvés és tudás mindig egy meghatározott reprezentá-

<sup>47</sup>Searle: i.m., l. o.

ció tekintetében válnak egymást ennyire kizáró ellentétekké.<sup>48</sup>

Cselekvés és tudás szembeállítását ehelyütt egyetlen érveléssel támasztjuk alá. Az érvelés az ön-predikció lehetetlenségét veszi alapul. Nyelvünk és logikánk egyaránt tiltja, hogy ilyesmit mondjunk: "megjósolom" vagy "előre látom", hogy holnap "ezt és ezt fogom cselekedni". Ha ugyanis saját cselekedetemet predikció tárgyává teszem, akkor - épp ezáltal - cselekedetemet már nem saját cselekedetemként fogom fel, s magamat nem cselekvőként szemlélem. Amit az említett formula figyelmen kívül hagy, vagy kikapcsol, az nem más, mint a cselekvés logikailag nélkülözhetetlen eleme, a döntés. Egy adott pillanatra mindig igaz, hogy eldöntöttem, vagy sem, mit fogok tenni (hogy pl. megteszem-e "a"-t). Ha eldöntöttem, akkor jövő cselekedetemre ("a"-ra) vonatkozó jelzésem egyszerűen döntésem kifejezése lesz, s nem jóslás vagy predikció. Ha nem döntöttem el, akkor a priori okokból nem jósolhatom meg ("nem tudhatom előre"), mit fogok tenni, hiszen előlegezek valamit, ami még nincs meg: a döntés eredményét. Röviden: ha eldöntöttem "a"-t, akkor nincs helye a predikciónak, ha nem döntöttem el, akkor lehetetlen a predikció.

Hangsúlyozzuk: az ön-predikció lehetetlenségéről volt szó, s nem arról, hogy mások cselekedetét nem lehet megjósolni. Mások döntését nem mi hozzuk meg, s egy sereg premissza alapján (az illető jellemének, szokásainak, preferenciáinak stb. ismeretében) igenis lehetséges, hogy mások cselekedetét megjósoljuk. Ami magunkat mint cselekvőket illet, rendelkezünk bármilyen tudással (körülményeink és önmagunk ismeretével), döntéseinket egész egyszerűen meghozzuk, nem pedig megjósoljuk. A cselekvés sohasem tudásból, hanem döntésből fakad. A döntés fáradságát nem takaríthatjuk meg.

Az ön-predikció lehetetlenségét látszólag megkérdőjelezi Odüsszeusz és a szirének esete. Odüsszeusz előre látja, hogy szirénhangoknak nem tud ellenállni, ezért - az árbóchoz

<sup>48</sup>Danto: i.m., 26. o.



kötve magát - várható döntése ellen óvintézkedést tesz. Onmagunk megkötésének illetve előzetes elkötelezésének számos hasonló, az elmélet számára is releváns példáját hozhatjuk fel: józan pillanatomban elzárom magam elől az italt, hogy amikor kedvem lenne leinni magam, ne jussak hozzá; olyan utasítást adok, hogy egy későbbi helyzetben várható irracionális utasításomat ne vegyék figyelembe stb. Vagyis egy korábbi időpontban döntést hozok, hogy növeljem vagy csökkentsem annak a valószínűségét, hogy egy későbbi időpontban meghozok vagy kivitelezek egy másik döntést.<sup>49</sup> Kétségtelenül szerepet játszik ilyenkor a tudás: későbbi viselkedésemnek az önismereten alapuló előrejelzése. Mindez azonban nem változtat döntés és tudás viszonyán. Amikor megkötjük magunkat, akkor vegső elemzésben nem tudás és döntés, hanem döntés és döntés viszonyáról van szó: egy döntés segítségével kötelezzük el magunkat egy másik döntés mellett vagy azzal szemben. Döntés-láncolatokkal és összetett döntés-strukturákkal állunk szemben, melyeknek nemcsak az életpálya folytonossága, hanem a cselekvő azonossága szempontjából is konstitutív szerepük van.

Cselekvés és tudás különbözősége nemcsak a világhoz való viszony ellentétes irányán mulik, hanem egyéb strukturális tényezőkön is. A tudás például a múlthoz kapcsolódik, a cselekvés a jövőre irányul. A tudás a tények rögzítettségét és lezártágát tételezi fel, a cselekvés pedig a világ nyitottságát és alakíthatóságát.<sup>50</sup>

Cselekvésnek és tudásnak, az intencionalitás e két fő formájának különbségehez képest teljesen más a "cselekvéshez szükséges tudás" (vagy a cselekvés által megszerezhető tudás) problémája. Ebben az esetben nem oppozícióról van szó, hanem a feltétel és feltételezett viszonyáról. Ugyanakkor vegyük figyelembe, hogy amennyiben a cselekvés és a tudás viszonyát az előző és a jelenlegi pontban két különböző

<sup>49</sup>Jon Elster: *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 39. o.

<sup>50</sup>Danto: i.m., 26-27. o.

szempont szerint tárgyaljuk, akkor egyben a tudás két különböző fogalmát tartjuk szem előtt. Az előző pontban csupán a "knowing what", a "tudni valamit" állt szemben a cselekvéssel, most viszont a tudás fogalmába beleértendő a "knowing how", a "tudni hogyan" is. A "cselekvéshez szükséges tudás" - mely jelentheti a cselekvés feltételét, de a cselekvésben implicit tudást is - magában foglalja tehát a "tudni hogyant".

A "cselekvéshez szükséges tudás" elemzése vezet a cselekvés racionalitásának problémájához. Intuitíve belátjuk, hogy csak az a cselekvés racionális, mely releváns tudáson alapul. A releváns tudás egyrészt a tudni valamit kategóriájába tartozik: jelenti a cselekvési és döntési helyzet meghatározó elemeinek, önmagunknak (ezen belül érdekeinknek és preferenciáinknak), valamint céljaink és a rendelkezésünkre álló eszközök kapcsolatának ismeretét. A releváns tudás azonban képesség is a "tudni hogyan" értelmében: egyrészt azt a gyakorlati ügyességet jelenti, amely nélkül a szóbanforgó cselekvés nem hajtható végre, másrészt - s témánk vonatkozásában ez a lényeges - azt a képességet, amelynek birtokában kiszámítjuk érdekeinket, rendezzük és rangsoroljuk preferenciáinkat, végrehajtottunk egy gyakorlati szillogizmust stb.

Az a kép tudás és cselekvés viszonyáról, amelyet a racionális cselekvés modelljei nyújtanak, morálisan általában semleges, hiszen a szóbanforgó modellek jobbra a célracionális cselekvésre vannak szabva, s utilitarista premisszákon nyugszanak. Mindebből azonban nem következik, hogy akár ezen a szinten is nem vethetők föl morálfilozófiai problémák.

Anélkül, hogy a továbbiakban kitérnénk a morális cselekvés problémájára, a következőket érdemes megjegyezni. A morális cselekvésnek döntő feltétele, hogy levezethető legyen morális alapelvekből, s összeegyeztethető legyen bizonyos értékekkel. A stratégiai cselekvésbe foglalt instrumentalista racionalitás vizsgálatánál ezekre az alapelvekre és értékekre persze nem kell tekintettel len-

nünk. Am tudás és cselekvés helyes viszonyának kialakítása maga is morális követelmény. Morális követelmény például, hogy mindenkor a föntebbi értelemben vett releváns tudás birtokában cselekedjünk. Különben bármennyire is megfelelne cselekedetünk a legfőbb morális elveknek, morális hibát követünk el, ha "vakon" cselekszünk, vagyis hanyagságból, nem-tudásból vagy indulatból elvétjük a racionális számítást. Az összefüggés persze fordítva nem áll fenn: a pusztán instrumentalista racionalitás még nem teszi értékeessé cselekedetünket. Lehetséges bűn ott is, ahol nem lehetséges jótett.<sup>51</sup>

Morális követelmény ugyanakkor az is, hogy mások cselekedetének megítélésénél figyelembe vegyük tudás és cselekvés viszonyát. Nem elég tehát, hogy a cselekedetet a morális alapelvek fényében és az érték-konformitás szempontjából vizsgáljuk; számításba kell vennünk, hogy az ágens milyen döntési helyzetben mit tudhatott, s milyen tényleges tudás birtokában cselekedett. Nemcsak a cselekvés, de a cselekvés megítélése is erkölcsi tett.

### 3. Cselekvés versus struktúra

A cselekvés-fogalomnak a struktúra-fogalommal történő szembeállítására több fogalmi dichotómiával van összefüggésben, s különböző társadalomtudományi területeken számos eltérő problémát fed. Leginkább az esemény-struktúra dichotómiára emlékeztet, mely a strukturális antropológia és nyelvészet, illetve a strukturalista történetírás ismeretelméleti-metodológiai megalapozásában kapott szerepet.

Cselekvés és struktúra viszonyán érthetjük ugyanakkor a cselekvésnek a szűkebb vagy tágabb társadalmi környezet korlátozó vagy kényszerítő erejű feltételeitől való függését, vagy a cselekvésnek mint térben és időben lejátszódó egyedi

<sup>51</sup>Ellentétben az igazságértékekkel, a morális értékek lehetnek aszimmetrikusak: csak az az állítás lehet hamis, amelyik igaz is lehet (a hamisnak csak ott van helye, ahol az igaz is lehetséges), a rossz viszont ott is lehetséges, ahol a jónak nincs helye.

eseménynek az állandó és stabil külső keretekkel való kölcsönhatását. Néhány területen végül e fogalompár segítségével értelmezhető a cselekvésnek és a cselekvés eszközenek problematikus viszonya.

Féltetve az esemény és struktúra viszonyának problémáját, a cselekvés és a külső környezet kölcsönhatásáról - jelzésszerűen - a következő szempontokat rögzíthetjük. A cselekvés az egyediség, az eseményszerűség, a szubjektivitás, a változás kategóriája alá tartozik, a struktúra viszont az általánosságot, az állandóan ható tényezők együttesét, a rendszert, az objektivitást, a fennállót, a már adottat képviseli. Természetes, hogy a társadalomtudományok nagy prioritás-problémái ehhez a fogalompárhoz kapcsolódnak.

A cselekvés vagy a struktúra (illetve a rendszer) elsőbbségére vonatkozó kérdésben sűrűsödnek a társadalomtudományi gondolkodás olyan végső alternatívái, mint amilyen az organikus és mechanikus szemlélet, a holizmus és atomizmus, az objektivizmus és szubjektivizmus, a kollektívizmus és individualizmus közti választás kényszere stb.

Am az említett ellentétes megközelítések állandó reprodukálódása is mutatja, hogy a két nézőpont és a két fogalom a társadalmi cselekvés szociológiailag vizsgálható formáinak síkján nem lehet meg egymás nélkül. A társadalmi cselekvés lehetőségét biztosító kereteket ugyanis az intézményesült társadalmi struktúrák alkotják, míg az utóbbiakat meguk a cselekvések "tartják fenn".

Hogy cselekvés és struktúra viszonyának csakis ez az értelmezése ésszerű, amellet elegendő azt az érvet felhozni, hogy cselekvéseinknek nemcsak empirikusan-tényszerűen, de fogalmilag-logikailag is előzetesen adott struktúrák a feltételei. Ezen azt értjük, hogy egy cselekvés mindig csak a neki tulajdonított jelentés révén azonosítható éppen a szóbanforgó cselekvésként; ez a jelentés pedig mindig a cselekvés kontextusában, a környező társadalmi viszonylatrendszerben konstituálódik, és sohasem azonos a cselekvő

önértelmezésével, a "szándékolt értelemmel", a pszichológiailag átélt szubjektív jelentéssel stb.<sup>52</sup>

Mindaz, amit cselekvés és struktúra összetartozásáról elmondhatunk, mit sem változtat persze azon, hogy közülük valamelyik - mint céloztunk rá - egyes társadalomtudományi irányzatokban kizárólagossá vagy dominálóvá válhat. A közelmúltban a strukturalista társadalomtudomány szolgáltatott erre példát az "ember", a "szubjektum" és az "esemény" elleni harcával.

A cselekvés- és struktúra-központú megközelítések ellentétét különös élességgel mutatják a közelmúlt nyelvelméleti vitái, így a Chomsky-féle innatizmus és a speech act elmélet konfliktusa. Ez ugyanakkor arra is megfelelő példa, hogy szemléltessük azokat a problémákat, amelyek a struktúrának mint a cselekvés eszközenek az értelmezésével kapcsolatban merülnek fel. Hogy erre egy kissé részletesebben térünk ki, azt az indokolja, hogy a nyelvi kommunikáció vizsgálatában más területekhez képest tisztábban, kevesebb áttétellel jelentkezik a két nézőpont különbsége.

Mint korábban már utaltunk rá, először Austin adta meg egy olyan, formálisan is kezelhető nyelvelmélet kereteit, melyet cselekvés-központunak tekinthetünk. Az elmélet kiindulópontját a performatív igék felfedezése jelentette. Először úgy látszott, hogy külön osztályt alkotnak azok az igék, melyek - ha megfelelő feltételek között mondjuk ki őket - nem leírnak valamit, nem igaz vagy hamis állítások részét alkotják, hanem performatív megnyilatkozásokat eredményeznek, vagyis az általuk leírt cselekvés tényleges végrehajtásának számítanak ("megígérem", "esküszöm" stb.). Csakhamar kiderült azonban, hogy - mivel az "állítani" is performatív ige - minden megnyilatkozásunk (így az állítás is) egyben cselekvés: állítani, leírni valamit, vagy beszámolni valamiről "nem kevesebé beszédaktus, mint mindazok a

<sup>52</sup>Ez a kontextualista megközelítés, mely sokat köszönhet Wittgensteinnek, alkalmas a "szubjektivisták" és "objektivisták" társadalomtudományi rossz véglétének áthidalására is.

beszéd-aktusok, melyeket úgy említettünk mint [...] performativokat".<sup>53</sup> Innen csak egy lépésre van szükség ahhoz, hogy az összes nyelvi jelenséget a cselekvés fogalma alá rendelhessük.<sup>54</sup> Pl. a nyelv funkcióiról szóló elmélet kifejezetten a cselekvés, pontosabban a nyelvi cselekvés osztályozásának problémájaként jelenik meg: "a nyelv különböző funkciótipusaira vonatkozó elméletre [...] úgy fogok utalni, mint az 'illokuciók erői' elméletére."<sup>55</sup> (Austin terminológiájában egy megnyilatkozás "illokuciók ereje" vagy "illokuciók jelentése" fejezi ki, hogy az illető megnyilatkozás milyen cselekvésnek tekinthető.) Searle-nél a beszédaktus-elmélet már programszerűen is a strukturális nyelvészet riválisaként, vagyis a nyelvi jelenségek leírásának olyan modelljeként jelenik meg, mely a nyelvi strukturákat a kommunikáció, a jelentést a cselekvés fogalmaiban ragadja meg. Chomsky pl. Searle szerint azt a hibát követi el, hogy "nem látja a nyelv és a kommunikáció, a a jelentés és a beszédaktusok közti lényegi kapcsolatot."<sup>56</sup>

S valóban, amikor Chomsky leszögezi, hogy a "nyelv lényegében a gondolatok kifejezésére szolgáló rendszer",<sup>57</sup> s hogy "a kommunikáció csak a nyelv egyik funkciója, és semmi esetre sem a legfontosabb",<sup>58</sup> akkor teljes világossággal azt mondja, hogy a nyelvről nem lehet a kommunikáció (s ezzel a cselekvés) terminusaiban számot adni. A nyelvi strukturák adottak, önmagukban azonosíthatók és leírhatók, anélkül, hogy figyelembe vennénk mire valók, mire használhatjuk őket, s milyen cselekvéseket hajthatunk végre a segítségükkel. Ha

<sup>53</sup>J.L. Austin: "Performative Utterances", in: *Philosophical Papers* (ed. by J.O. Urmson and G.J. Warnock), Oxford University Press, London-Oxford-New York 1970, 250. o.

<sup>54</sup>J.L. Austin: *How to do Things with Words*, Oxford University Press, London - Oxford - New York 1962, Lecture VIII.

<sup>55</sup>Uo., 99. o.

<sup>56</sup>J. Searle: "Chomsky's Revolution in Linguistics", in: *On Noam Chomsky. Critical Essays*, szerk. G. Harman, Anchor Books, New York 1974, 29. o.

<sup>57</sup>Noam Chomsky: *Reflections on Language*, Pantheon Books, New York 1975, 57. o.

<sup>58</sup>Uo., 69. o.

ezzel szemben a beszédaktus fogalmát állítjuk a nyelvelmélet középpontjába, akkor amellet kötelezzük el magunkat, hogy a kommunikáció elsődleges a strukturával szemben. Ez pedig azt jelenti, hogy a nyelvi strukturák nem léteznek használatuktól függetlenül. Más szóval: a nyelv strukturális leírása feltételezi a nyelvi cselekvések számbavételét, hiszen a nyelvi strukturák nem lennének olyanok, amilyenek, ha nem ilyen és ilyen cselekedeteket hajtanának velük végre. Searle meggyőzően érvelt e szemléletmód mellett,<sup>59</sup> bár meg kell jegyezni, az *Intentionality*-ben álláspontja elég jelentősen módosult. Ehelyütt a következő érvet hozhatjuk fel amellet, hogy egy cselekvés-központu nyelvelméletet továbbra is érdemes fenntartani. Ha igaz, hogy minden cselekvés feltételez valamilyen rejtett vagy nyílt szociális kontextust, s ha ebből következően igaz, hogy a cselekvések leírásai szükségképpen dualisztikusak (kiküszöbölhetetlenek belőlük a fizikai fogalmakra lefordíthatatlan intencionális terminusok), akkor a struktura elsődlegességéből (s főként persze a nyelvi strukturák velünk-születettségéből) a következő elkerülhetetlen konklúzió adódik: az önmagában adott strukturának (ahhoz, hogy segítségével kommunikáljunk es leírjuk a világot) mintegy "előre kell látnia" azokat a hozzá képest esetleges szociális kontextusokat, amelyek közt kommunikatív cselekvéseinket vegrehajtjuk, s amelyek közt cselekvéseink egyáltalán cselekvéseknek számítanak. Ez a konklúzió pedig elfogadhatatlan.

#### 4. Cselekvés versus cselekvő

A cselekvő és a cselekvés viszonyának értelmezésében szinte természetesen adódik az a szemlélet, amely szerint az adott cselekvést a cselekvő tulajdonságai magyarázzák; mégpedig olyképpen, hogy a cselekvő valami eredendő és szilárd

<sup>59</sup>Searle: "Chomsky's Revolution in Linguistics"; ld. még: *Expression and Meaning, Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

a cselekvéshez képest. Egyfajta szubsztancialista szemlélet ez, a szónak abban az értelmében, melyet pl. Collingwood alkalmaz a római történetírásra: "[...] kétségbevonhatatlannak tekintik a cselekedet és cselekvő megkülönböztetésének olyan felfogását, amely szerint az a szubsztancia és az akcidencia megkülönböztetésének sajátos esete." Ennek megfelelően, "ahhoz, hogy cselekedetek fakadhassanak belőle, a cselekvőnek változatlanul kell maradnia a cselekedetei során: mert léteznie kell már, mielőtt e sor megkezdődne, és bármi történjék is a folyamat során, az sem hozzá nem adhat, sem el nem vehet belőle semmit."<sup>60</sup>

Feltűnő, hogy a cselekvés-probléma szempontjából releváns és fontos elméletek - így a "racionális választás elmélete", a különböző döntéseméleti és játékelméleti modellek stb. - ma is közel állnak egy ilyenfajta szubsztancializmushoz. Mivel számukra a racionális döntés és választás elsősorban preferenciarendezési folyamat, a cselekvők preferenciáit többnyire adottnak veszik. A cselekvő így számukra is kész entitás, melynek cselekedeteitől független azonossága van.

Hogy e szemléletmód legalábbis nem magától értetődő, annak alátámasztására hadd idézzük Hegelt, akinek tétele Arisztotelészt is eszünkbe juttatja: "az ember tetteinek sora maga az ember."<sup>61</sup> E tételből az következik, hogy a cselekvő nem azonosítható cselekedeteitől függetlenül, s így nem tekinthető cselekedetei végső alapjának. Ugy is kifejezhetjük magunkat, hogy nem cselekedeteinket választjuk meg, hanem magunkat választjuk (és alkotjuk meg) cselekedeteinkkel. Ennek felel meg a lassan feledésbe merülő egzisztencialista tétel: az egzisztencia megelőzi az esszenciát. A forradalmi cselekvés marxizmus elméletében hasonló hangbulyokra bukkanunk.

Ugyanakkor a mai analitikus társadalomelmélet nyelve és fogalmi apparátusa is ad lehetőséget a hegeli-marxi-sartre-i hagyományban rejlő belátások megfogalmazására. Már az "önma-

<sup>60</sup>Collingwood: i.m., 94. o.

<sup>61</sup>Hegel: i.m., 46. o.



gunk megkötésével" járó döntések és a nyomukban kialakuló döntési láncolatok elemzése is arra utal, hogy a cselekvő nem tekinthető a döntést és cselekvést megelőző változatlan entitásnak. Ebbe az irányba mutat a preferenciák kialakulásának és változásának vizsgálata is.

Nehéz elképzelni, hogy a cselekvő közvetlenül eldöntse, ilyen vagy olyan legyen, s III. Richárdként elmondhassa: "Ugy döntöttem, hogy gazember leszek." Az pedig egyenesen paradox, hogy eldöntsük: hiszünk valamit. Mégis lehetséges - épp "önmagunk megkötésének" mechanizmusai révén -, hogy döntéseink ilyen eredménnyel járnak. Önmagunkat a már jelzett módon előzetesen elkötelezni ugyanis annyit tesz, hogy akaratunkat mintegy "letétbe helyezzük": rabizzuk magunkat valamely külső tényezőre, hogy a későbbiekben korábbi kívánságunknak megfelelően cselekedhessünk. Egy korábbi időpontban hozott döntésnek tehát az a hatása, hogy a cselekvő valamely oksági mechanizmust indít el a külvilágban, amely egy későbbi időpontban a megfelelő cselekvésre bírja.

A preferenciák kialakulásának és módosulásának szisztematikus áttekintése helyett elégedjünk meg annak jelzésével, hogy preferenciáink nagy mértékben függnek multbeli választásaink történetétől. Ilyenkor - a választásaink és cselekvéseink hatására bekövetkező preferencia-módosulások esetében - beszélhetünk "endogén preferencia-változásokról", melyek jól illusztrálják a jellem és a viselkedés összefüggéséről alkotott arisztotelészi elméletet: azt az elméletet tehát, amely szerint jellemünk viselkedésünk következménye.<sup>62</sup> Mindannyiunk tapasztalata például, hogy bizonyosfajta cselekvések sorozatos ismétlése alakítja ki bennünk azt a jellemvonást, amely épp ilyen cselekvésre ösztönöz. Az itt tárgyalt kérdéskörhöz hozzátartozik a személy mint cselekvő azonosságának problémája. A személy filozófiai fogalmában, mely közkeletű intuíciónkban gyökerezik, lenyegileg foglaltatik benne az emberi egyed egyszerűsége és megismételhetetlensége. On-azonosságunk ennek értelmében

<sup>62</sup>Arisztotelész: *Nichomakhoszi Etika*, 1114.

olyan végső tény, amely - mint a transzcendentális apperceptió kanti fogalmában is rögzítődik - semmilyen további adottságból nem vezethető le, s minden tapasztalat lehetőségfeltételét alkotja. A személynek ezt az azonosságát természetesen a numerikus azonosság értelmében kell vennünk.

Ez a kép ma már legalábbis problematikusabbá tehető. A brainsplit kísérletek óta és a "megosztott én" (divided self) empirikusan igazolható esetei nyomán nem értelmetlenek az olyan radikális - bár persze a sci-fi birodalmába tartozó - gondolat-kísérletek, mint amelyeket Derek Parfit ír le.<sup>63</sup> Ezek a fikciók azt a logikai lehetőséget aknázzák ki, hogy megszűnhet az én numerikus azonossága, miközben élete tovább folytatódik. Képzeljük el Derek Parfit nyomán, hogy egy gép tökéletes "lenyomatot" vesz testemről, melyet a Holdra továbbít. Az ottani anyagból tökéletes "másom" épül fel, mely nemcsak testem minden tulajdonságával, de minden emlékkel, gondolatokkal, tervvel és intenciókkal rendelkezik, és csak ezekkel rendelkezik. Tegyük fel továbbá, hogy "földi" testem a lenyomatvétel közben megsemmisül, s Hold-beli új-jászületésemig csak néhány másodperc telik el. Világos, hogy a holdbéli személy kontinuum velem, teljesítve ezzel a személyiség azonosságának egyik szükséges feltételét. De fennáll-e a numerikus azonosság? Lesznek, akik azt mondják, hogy nem, bár ezen az adott esetben nem sok mulik. Tegyük fel azonban, hogy a lenyomatvételi technika már olyan fejlett, hogy földi testem és így teljes földi énem is továbbélhet. Ekkor egyértelműen megszűnik "énem" numerikus azonossága, bár mindkét továbbélő személy "én" vagyok. A szétválás utáni másodpercekben teljes kvalitatív azonosság áll fenn: két "énem" között semmilyen tekintetben sem lehet különbséget tenni. Főlégsleges a kérdés, melyik vagyok én: "mindkettőnk". Ettől kezdve viszont két új történet kezdődik. Egy év múlva például melyik személy leszek én? Mindkettő? Egyik a kettő közül? Egyik sem? Nincs értelmes válasz, csak egy biztos: bár az idő múlásával csökkenő mérték-

<sup>63</sup>Derek Parfit: *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984.

ben, a két személy kontinuos eredeti énemmel. A kettévált és "szétágazó ének" a példálért nem kell persze ilyen messzire mennünk: többek között hasonló a "kettészelt Örgöróf" esete Calvinónál (vagy - ellentétes módon - Sartre Götzeé, aki a testi kontinuitás mellett időben esik szét két diszkontinuos személyre).

Az "elágazó én" - mint gondolatkisérletti modell - éles megvilágításba helyezi a cselekvés-probléma és személyazonosság összefüggését. Amikor a lenyomatvétele pillanatában földi énem elpusztul, akkor persze Hold-béli énem a korábbinak kizárólagos örököse. Tovább érleli terveimet, végrehajtja döntéseimet; befejezi pl. hosszan dédelgetett cselekvéseméleti tanulmányomat. Korábbi énemmel nemcsak az emlékezet köti össze, hanem a szándékok és a megvalósítások, a cselekvés különböző szakaszai közötti szalak, az "önmagamat megkötő", a későbbi döntéseimet meghatározó előzetes döntések érvénye, a korábbi tetteimért viselt felelősség stb. Mi történik viszont, ha énem "szétágazik"? Néhány probléma erre az esetre is eldönthető, néhány pedig elvileg nyitva marad. Eldönthetetlen pl., hogy korábbi közös énünk büntetéseért most hogyan szabható ki a büntetés: kapjon egyikünk (melyikünk?) tíz évet, vagy mindkettőnk öt évet? Ha földi énem követ el vétiséget (bevégi a kettéválás előtt tervezett bankrablást), visel-e felelősséget a Hold-béli hasonmás? Ezzel szemben világos, s el is dönthető, hogy amennyiben korábbi terveim (a cselekvéseméleti cikk befejezése és a bankrablás) egymást kizárták, most örököseim külön-külön megvalósíthatják őket. Bizonyos szempontból mégis el lesz tehát mondható, hogy a tanulmányíró és a bankrabló is én vagyok. S amennyiben önmagam előzetes elkötelezésével (a jövődö döntéseimre fogatosított óvintézkedések) elindították a megfelelő oksági mechanizmusokat, akkor ezek új éneimet is kötik stb.

A csupán példa-szerűen említett esetek eldönthetősége vagy eldönthetetlensége nem korrelál azzal, hogy egyébként általánosságban hogyan válaszolnánk meg a "szétágazó ének-

kel" kapcsolatos azonosság-problémát. Ez is jelzi, hogy a cselekvéseknek mint eseményeknek az azonosság-kritériumai (s így a nekik tulajdonítható jelentések) a cselekvőt nem mint "szubsztanciális hordozót" feltételezik. A cselekvés azonosságát az intencionalitás és a jelentés egysége biztosítja. Későbbi "éneim" mint végrehajtók korábbi énem ágensei - a szó "ügynök"-értelmében.

### III. Kitekintés: a kollektív cselekvés fogalma

A filozófusok közötti nézeteltérések egyik kitüntetett tárgya - már Platón és Arisztotelész óta - az általános fogalmak természete. Ez az ún. univerzália-vita, mely akörül forog, hogy az általános éppúgy ténylegesen létezik-e, mint az egyes, vagy nem. A vitán belül a realisták képviselik azt az álláspontot, hogy az univerzálék valóságosak, míg a nominalisták szerint az univerzálék csak nevek. A fogalmi realizmus nyomaival lépten-nyomon találkozunk - mind a mai napig - olyan szerzőknél is, akik közvetlenül nem vesznek részt ebben a vitában, vagy éppen támadják is ezt az álláspontot. A fogalmi realizmus elleni támadásnak tekinthetők például Marx kritikái a hegeli idealizmussal szemben, másrészt viszont a fogalmi realizmus jegyeit hordják magukon azok a fejtegetései, amelyekben önálló életre kelti az "áru" vagy a "pénz" fogalmát, vagy elvont komponenseiket:

"A termék áruvá válik; az áru csereértékké válik; az áru csereértéke annak immanens pénztulajdonsága; ez a pénztulajdonság eloldozódik tőle mint pénztől, általános, az összes különös áruktól és természeti létezőmódjuktól elkülönült társadalmi létezésre tesz szert [...] Mint látjuk tehát, a pénznek immanens sajátossága az, hogy céljait úgy tölti be, hogy egyszersmind tagadja őket; hogy önállósul az árukkal szemben; hogy eszközből céllá lesz; hogy úgy realizálja az áruk csereértékét, hogy elválasztja őket tőle; hogy úgy könnyíti meg a cserét, hogy szétszakítja azt; hogy úgy küzdi

le a közvetlen árucseré nehézségeit, hogy általánosítja azokat [...]”<sup>64</sup>

A fogalmi realizmus számos változata különböztethető meg annak alapján, **mely általános fogalmakat ruház fel önálló léttel, s milyen léttel ruházza fel őket.** Az utóbbi szempontból talán a legismertebb - bár semmiképpen sem a legjelentősebbek vagy az elméletileg kifinomultabbak közé tartozó - két változat az elvont fogalmak reifikációja (dologi léttel való felruházása) és perszonifikációja (célrányos cselekvővé hiposztazálása). A másik szempont alapján megkülönböztethető típusok közül most csak egy érdekel bennünket: a társadalom leírásában használt **kollektív fogalmak** önállóítása. Az itt használt tág értelemben kollektív fogalmak mindazok, amelyek emberi egyének bármiféle halmazát (csoport, tömeg, réteg, osztály, nép, nemzet, emberiség, emberi nem), vagy e halmazok bármiféle rendezőelvét, belső relációját, részhalmazát (rokonság, intézmény, normakészlet, szervezet, állam), vagy bármiféle predikátumát (kohézió, konfliktus, integráció, hierarchia, fejlődés) jelölik. A kollektív fogalmak használatában megnyilvánuló fogalmi realizmust nevezük **módszertani kollektívizmusnak.**<sup>65</sup>

Jon Elster meghatározásában a metodológiai kollektívizmus "feltételezi, hogy léteznek olyan egyénfeletti entitások, amelyek a magyarázat rendjében elsődlegesek az egyénnel szemben. A magyarázat e nagyobb entitások önszabályozásának vagy fejlődésének törvényeiből kiindulva az egyéni cselekvéseket ebből az aggregált sémából vezeti le".<sup>66</sup> Az emberi történelemben felismerhető rend eredetét a klasszikus történetfilozófiaiak szinte kizárólag efféle egyének feletti enti-

<sup>64</sup>Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, Marx-Engels művei, 46/1. k., Kossuth, Budapest 1972, 65 és 69. o.

<sup>65</sup>A "módszertani individualizmus" és "módszertani kollektívizmus" terminusok számtalan változata szerepel különböző szerzőknél. A miénktől némiképp eltérő, árnyaltabb terminológia található például Andrew Levine - Elliott Sober - Erik Olin Wright: "Marxism and Methodological Individualism" c., *New Left Review* 1987, 162. sz., 67-87. oldalon szereplő cikkében.

<sup>66</sup>Jon Elster: *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 6. o.

tásokra hivatkozva magyarázták. A három standard magyarázó-  
elv a **gondolatviselés** terve (szekularizált változataiban: a  
természet törvénye vagy az önműködő ész), a társadalmak éle-  
tének az **ontogenetikus** fejlődés mintájára felfogott önálló  
rendje (gyermekkor, ifjúkor, férfikor, aggkor) és a **megsze-  
mélyesített** társadalom (népszellem) céltételező tevékenysége  
volt. Bármilyen avittnak is tűnjenek e koncepciók,  
századunkban hasonló gondolatrendszerek élnek tovább a törté-  
nelmi deterministáknál, a történelmi cikluselméletekben, a  
hegeliánus marxistáknál vagy - az organikus társadalom-elmé-  
let közvetítésével - egyes strukturálistáknál és funkcioná-  
listáknál.

A módszertani kollektívizmussal kapcsolatos fő probléma  
azonban nem szélsőséges változatainak nyilvánvaló tartha-  
tatlansága, hanem látens formában való továbbélésének  
kiküszöbölhetetlensége. Ennek egyik forrása a nyelvhasz-  
nálát, más forrásai pedig az alternatív megközelítésmód - a  
módszertani individualizmus - pontos meghatározhatóságának  
illetve teljes kivitelezhetőségének akadályaiában találhatók.  
Nyelvhasználatunk mindannyiunkat bizonyosfokú fogalmi  
realizmusra kényszerít, mivel a célratortő és áttekinthető  
megfogalmazás érdekében lemondunk arról, hogy teljesen ki-  
irtsuk az olyan megfogalmazásokat, mint "a paradicsom világ-  
piaci árának a zuhanása tönkretette a francia parasztságot",  
"a magyar szabadságharcot Ausztria csak orosz segítséggel  
tudta leverni", "a világ népessége az ezredfordulóra megha-  
ladja a 6 milliárdot, ha a fejlődő országok nem vezetik be a  
születésszabályozást". A fenti mondatok logikai szubjektumai  
kollektív fogalmak; mégsem indokolja a módszertani kollekti-  
vizmus vádját pusztán az, hogy valaki leír, vagy a száján  
kiejt efféle mondatokat. Másrészt az sem megnyugtató, ha  
csak azt illetheti e vád, aki írásba adja, hogy szerinte a  
paradicsom világpiaci ára a piacon megjelenő eladóktól és  
vevőktől teljesen függetlenül mozog, vagy hogy a magyar sza-  
badság harc résztvevői az 1848-as forradalmak szellemének  
végakarátát hajtották végre stb.

A módszertani individualizmus programja azt követeli, hogy bármely társadalmi jelenség magyarázatát csak akkor fogadjuk el, ha az a kérdéses jelenséget végsősoron egyéni cselekvésekre vezet vissza. Tehát az **explanans** valamilyen egyéni cselekvés legyen. Bár elvileg nem lehet figyelmen kívül hagyni ezt a követelményt, s gyakorlatilag is az ebben a szellemben született magyarázatok a leginkább plauzibilisek, mégis nehéz megmondani, melyek az ilyen magyarázatok módszertani szabályai. Illusztrációképp nézzük két, már említett szerző definícióit, amelyekkel könnyű egyetérteni, de konkrét magyarázatokat nehéz lenne rájuk építeni.

Elster definíciója: Módszertani individualizmuson "azt az elvet értem, hogy minden társadalmi jelenség strukturája és változása elvben csak az egyének tulajdonságait, céljait, meggyőződéseit és cselekvéseit bevonva magyarázható".<sup>67</sup> Boudon meghatározása szerint "a szociológusnak olyan módszert kell alkalmaznia, amely az egyéneket vagy az egyedi cselekvőket úgy tekinti, mint az elemzésnek egy interakciós rendszerbe ágyazott logikai atomjait. [...] csak akkor igazolható a csoportnak az egyénhez hasonítása, ha a csoport szervezett és olyan intézményekkel is rendelkezik, amelyek lehetővé teszik a kollektív döntések kifejezésre-juttatását".<sup>68</sup>

Már előre jelezve: az utolsó mondat foglalja magába a kollektív cselekvés kritériumait. De amíg odáig eljutunk, még néhány közbülső lépést kell tennünk.

A módszertani individualizmus értelmében egyrészt minden makroszociológiai összefüggést vissza kell vezetni mikroalapjaira, másrészt egy makroszociológiai jelenséget csak akkor magyarázhat egy másik, ha rekonstruálhatók azok a mikroszociológiai közvetítések, amelyek a kettőt összekötik. James Coleman példájával: a metodológiai individualizmus követelményei szerint a protestáns vallási tanítás csak akkor ad magyarázatot a tökéletes gazdasági rendszer kialakulására, ha

<sup>67</sup>U.o., 5. o.

<sup>68</sup>Boudon: i.m. 36-37. o.

bejárja a következő szinteket: A protestáns tan (makroszint) magyarázza az egyéni értékeket (mikroszint), amelyek megmagyarázzák nekünk a gazdasági viselkedést (mikroszint), ami viszont magyarázatot ad a tőkés gazdasági rendszer kialakulására (makroszint).<sup>69</sup>

Intuitive a "kollektív cselekvés" fogalma legalább három különböző típusú dolgot jelöl: 1. Tömegcselekvés (tüntetés, rockkoncert, futballmeccs, pánik, felkelés), ahol egymással egyébként személyes kapcsolatban nem álló emberek cselekszenek együtt. 2. Kiscsoportok (család, galeri, futballcsapat, brigád, cégvezetőség) tevékenységét, ahol a kapcsolatok személyes jellege és tartóssága eléggé nagyfokú. 3. Látens vagy manifeszt nagycsoportok (foglalkozási csoport, párt, szakszervezet, egy iparág vállalkozói, osztály) működését, ahol a tagokat nem-tartós és nem-intenzív, személytelen kapcsolatok kötik össze, és az egyéni cselekvés hatása - szemben a tömegcselekvéssel - sem az egyénre, sem pedig - szemben a kiscsoporttal - a csoportra nézve nem nagy.

A "kollektív cselekvés" fogalmával találkozva többnyire biztosak lehetünk abban, hogy módszertani individualistával van dolgunk, aki a tömeges vagy csoportos cselekvést egyéni ösztöneire akarja visszavezetni. Kézenfekvő lenne, hogy a terminust az első típusba tartozó cselekvésekre használja, hiszen ott a legnyilvánvalóbb, hogy az egyének cselekvése valamilyen együttes cselekvésben összegződik. Hogy valójában mégsincs így, azt magyarázhatnánk azzal, hogy a módszertani individualizmus domináns iskolái a "racionális választás" elméletének hatáskörébe tartoznak, amely viszont látványosan alkalmatlan a tömegcselekvéseket és a kiscsoportos cselekvéseket jellemző, érzelmileg átfűtött reakciók és interakciók elemzésére. Ez a magyarázat azonban nem állja meg a helyét. Vegyük egy tipikus tömegcselekvés, a menekülési pánik James Coleman által nyújtott elemzését:

A zsufolt színházban valaki elkiáltja magát: "Tűz van!" A "racionális választás" keretében ez a szituáció aligha

<sup>69</sup>Coleman: i.m., 1322. o.



elemzhető, hiszen tipikus jellemzője az előrejelezhetetlen mértékű, cél-tételező személyt nem-előfeltételező "társadalmi fertőzés" jelensége. Ugyanez a helyzet azonban másképp is leírható. Jellegzetesen instabil: néha bekövetkezik a pánik, és mindenki az ajtó felé rohan, máskor pedig az emberek viszonylag rendezetten próbálják elérni a kijáratot. Mindkét esetben sok ember cselekszik egységesen, vagyis minden egyén viselkedését befolyásolja az, amit a többi csinál; tehát nagymértékben mások cselekvéséből meríti a saját cselekvésére vonatkozó utasítást. De lehet-e racionális a saját viselkedés feletti irányítás ily mértékű átruházása? Minden egyén négy lehetséges helyzetbe kerülhet, s mindegyiknek meghatározott következménye (K) és haszna (H) van a számára:

1. A többiek tülekednek és ő is tülekszik (K: valószínű bennrekedés és halál; H: csekély). 2. A többiek tülekszenek, de ő nem (K: nagyon valószínű bennrekedés és halál; H: nagyon csekély). 3. A többiek nem tülekszenek, csak ő (K: valószínű menekvés; H: nagy). 4. A többiek nem tülekszenek, és ő sem (K: lehetséges menekvés; H: közepes). Választási lehetősége három van: i/ bárki bármit tesz, ő tolakszik; ii/ bárki bármit tesz, ő nem tolakszik; iii/ azt teszi, amit a többi. De melyik alternatívát valassza? Ha tudná, hogy mások viselkedésére nincs befolyással, akkor legjobb lenne tülekedni, bámit tesznek a többiek. Ha viszont a többiek átruházták rá cselekvésük irányítását, akkor már nem nyilvánvaló, hogy mi volna a legjobb a saját szempontjából. Mivel a többiek ugyanugy három alternatíva közül választhatnak, mint ő, így az ő és a többiek választásának kilenc lehetséges kombinációja van. Játékelméleti elemzésük megmutatja, hogy sem az egyén, sem a többiek számára nem racionális a (ii) alternatívát (feltétlen nem-tülekedés) választani. Mivel a (iii) alternatíva haszna csekély (hiszen akkor a többiek is tülekedni kezdenek), így egyedül az irányítás átruházása marad. Vagyis a menekülési pánikban racionális átruháznia a cselekvés fölötti döntést másokra: mindaddig lépésben haladni kifelé, amíg a többiek is ezt teszik, de abban a

pillanatban tolamakodni, amint a tömeg is ezt teszi. A helyzet azért ennyire instabil, mert egy véletlen megbotlás is elindíthatja a tülekedés láncreakcióját.<sup>70</sup>

A fent leírt eset azért nem tekinthető **kollektív cselekvésnek**, mert az együttes cselekvés senkinek sem állt érdekében. Mindenki jobban járt volna, ha a tűz kitörésekor egyedül van a színházban. Kollektív cselekvésnek viszont azt nevezik, amikor a közös vagy összehangolt cselekvést a résztvevők erre irányuló törekvése vezérli. A kollektív cselekvés céljának valami módon jelen kell lennie a résztvevők - vagy egy részük - tudatában. Az, hogy "háromszáz másik emberrel együtt akarok kimenekülni égő színházból" nem ilyen cél.

A mikromotívumok makrohatásainak tehát két nagy csoportja különíthető el: az ún. **emergens hatások**, amikor a makroviselkedés igazi melléktermék, és a **kollektív cselekvés**, ahol a közös cselekvés a résztvevők tényleges célja, még ha nem is mindenkié, és nem is fedi a végeredményt.

Közgazdászok és etikusok már régen felfigyeltek arra a paradoxonra, hogy "a magánbűnök" elkövetése a "közserkölcsök" létrejöttét eredményezi, hogy az emberek, természetes önzésüket és kapzsiságukat követve, "anélkül, hogy szándékolnának, anélkül, hogy tudomásuk lenne róla, előmozdítják a társadalom érdekét, és eszközt nyújtanak a faj megsokszorozódásához".<sup>71</sup> Adam Smith, az utóbbi idézet szerzője, egy láthatatlan kéz közreműködésére hivatkozik, ami többféle értelmezést tesz lehetővé. A módszertani individualizmus követelményeinek nem felel meg olyan értelmezés, amely - jótékony - hatásukkal magyarázza a cselekedeteket, hiszen ez a jó hatás nem szerepelt a résztvevők tudatában, tehát csak egy gondviselészerű vagy funkcionális magyarázatban kaphatna helyet - az előbbi racionálisan nyilvánvalóan

<sup>70</sup>James Coleman: "Rational Actors in Macrosociological Analysis", in: szerk. Ross Harrison, *Rational Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 86-90. o.

<sup>71</sup>Adam Smith: "Az erkölcsi érzelmek elmélete", in: *Brit moralisták...* i.k., 527. o.

tarthatatlan, az utóbbi pedig több mint problematikus.<sup>72</sup> A gondviselészerű és funkcionális magyarázat már csak azért sem tekinthető a szándékolatlan következmények általános érvényű magyarázatának, mivel a szándékolatlan következmények gyakran **káros hatásuak**, mint például akkor, amikor az egyes tőkészek profit-maximalizáló törekvése a profitráta csökkenő tendenciáját idézi elő. Persze a módszertani individualizmusnak is megvannak a maga félresikerült magyarázó sémái: közéjük tartozik a **konspirációs** vagy **"rejtett kéz"** magyarázat, amellyel különösen gyakran éltek a felvilágosodás ismert szerzői, amikor ármánykodó papok és gonosz uralkodók mesterkedéseire vezették vissza a történelem "sötét" korszakait.

Bár a szándékolatlan következmények osztályozása még megalkotójára vár, sok fontos típust és mechanizmust sikerült már azonosítani. Ilyenek az **önbeteljesítő prófécia** és kevésbé ismert társaik: az "önmagát elmozdító prófécia", az "önmagát tagadó prófécia", az "önmagukat kiegyensúlyozó várakozások", az "önmagukat korrigáló várakozások" és az "önmagukat erősítő jelzések".<sup>73</sup> Boudon az emergens hatások egy általánosítható jellemzőjére is rámutat: olyan esetekben jönnek létre, amikor az emberek "interdependens interakciós rendszerekben" cselekszenek, vagyis egyéni cselekedeteik a társadalmi szerepekre való utalás nélkül elemezhetők. A dolgot világosabbá teendő, Boudon a mozipénztár előtt sorban álló, potenciális nézők csoportját hozza fel példaként: "A közönségnek ezek a tagjai interakciós rendszert alkotnak: a többiek határozzák meg mindenkinek az esélyét arra, bejuthat-e a moziba, s mennyit kell várnia. Annak, hogy X ugyanazt a filmet akarja megnézni, mint Y, de nálánál korábban érkezett a moziba, az a következménye, hogy Y-nak X miatt többet kell várakozni. Világos tehát, hogy X és Y in-

<sup>72</sup>A funkcionális magyarázattal kapcsolatos problémákról ld. Orthmayr Imre: "A funkcionális magyarázat vitájáról", *Doxa* 1987, 10.sz., 173-198. o.

<sup>73</sup>Thomas C. Schelling: *Micromotives and Macrobehavior*, W.W. Norton and Co., New York - London 1978, 118-119. o.

terakciós helyzetben, de semmiféle szerepviszonyban nem áll egymással".<sup>74</sup>

Az interdependens cselekvési rendszerből fakadó nem-kivánatos társadalmi hatások gyakran készítetik arra a társadalmi cselekvőket, hogy a nem-szervezett interakciós rendszert szervezett rendszerré alakítsák. A szervezés folyamata magában foglalja az egyén autonómiáját szűkebbre szabó normák és korlátok bevezetését.<sup>75</sup> Ettől kezdve azonban értelmessé válik a pusztan magántermészetűektől megkülönböztethető kollektív célokról és kollektív döntésekről, s ennél fogva kollektív cselekvésről beszélni.

---

<sup>74</sup>Boudon: i.m., 58. o.

<sup>75</sup>Boudon: i.m., 60. o.

E számunk szerzői:

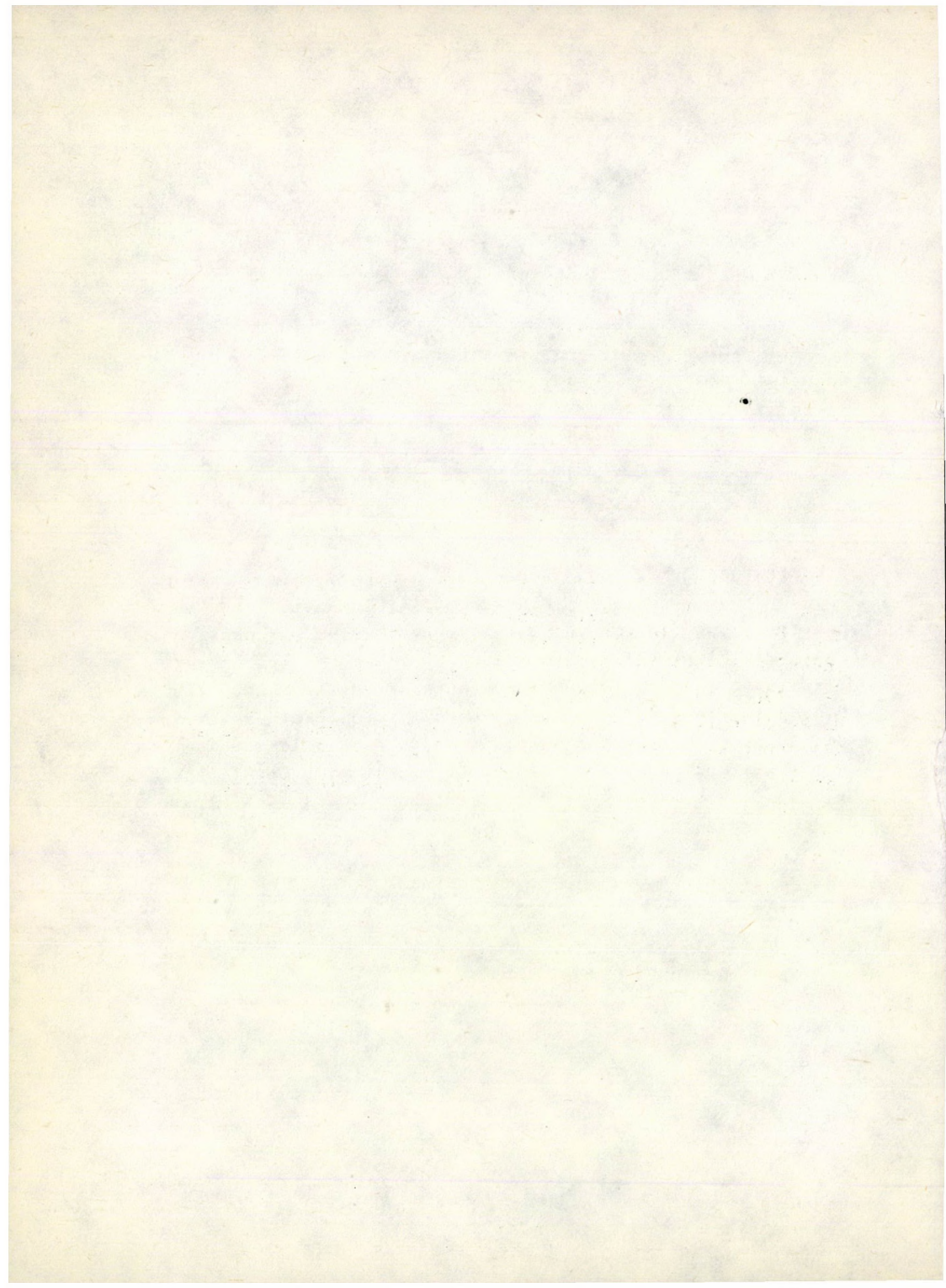
Boros Gábor, Tengelyi László - ELTE Bölcsészettudományi  
Kar Filozófiatörténeti Tanszék

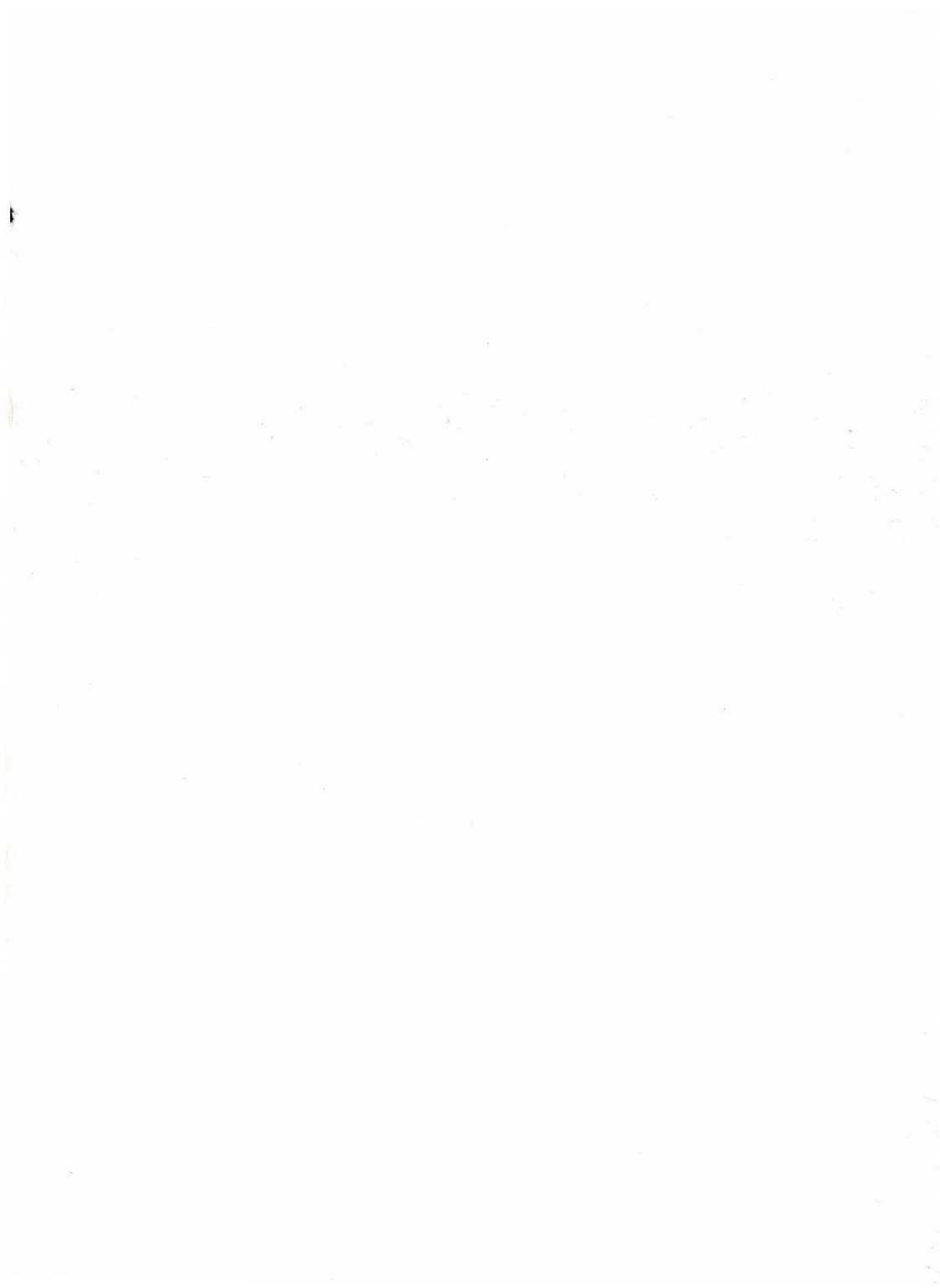
Kelemen János, Orthmayr Imre - ELTE Bölcsészettudományi  
Kar Erkölcs- és Társadalomfilozófiai Tanszék

Mezei György Iván, Neumer Katalin, Redl Károly - MTA Fi-  
lozófiai Intézete

Kéziratokat két példányban a következő címre kérjük:  
"Doxa", Neumer Katalin, MTA Filozófiai Intézete, 1398 Buda-  
pest Pf. 594. Idegennyelvű tanulmányok folyóiratunkban csak  
anyanyelvi lektorálás után jelenhetnek meg. Az irások lektó-  
ráltatását ill. - szükség esetén - fordíttatását a szerző  
bonyolítja le. Az eddigiekben bevált fordítókat és lektoro-  
kat a szerkesztőség tud ajánlani. A felmerülő lektorálási és  
fordítási költségeket - elfogadott tanulmány esetén - az in-  
tézeti érvényes díjszabás keretein belül a folyóirat  
vállalja magára.

A folyóirat megvásárolható az ELTE Bölcsészettudományi Kar  
Filozófiai Könyvtárában (1052 Budapest, Pesti Barnabás u.  
1.) ill. megrendelhető a Filozófiai Intézet postacímén.





# AOEA

PHILOSOPHISCHE STUDIEN



18

Budapest