



ÉLΠΙΣ

ELPIS Filozófiai folyóirat
2009. III. évfolyam 1. szám

ÉLPIΣ

E L P I Σ

2009. III. évfolyam 1. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.

Felelős szerkesztő:

Galba Zsolt

Szerkesztők:

Rosta Kosztasz

Krizsán Viktor

Szerkesztőbizottság:

Gulyás Péter

Somodi Gergő

Varga Péter

Lektorálta:

Orthmayr Imre

Borító:

Fazekas Réka

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com

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

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2009 áprilisában 200 példányban.

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



Előszó / 3

BALASSA BENCE: *A hatalomszemlélet etikai vázlat.*
Friedrich Nietzsche késői gondolatairól / 5

BALOGH LEHEL: *A bioetika egzisztencialista megalapozása / 41*

SOMOGYI GÁBOR: *A nemek határán.*
Foucault és a queer-elméletek / 75

TAMÁSI KATALIN: *Locke ember-kritériuma / 93*

TÓTH ZITA VERONIKA: *Forma és individualitás*
Arisztotelész ontológiájában / 117

◀ ELŐSZÓ

Jelen kötet a nyitás száma: hátunk mögött hagyva az ELTE korlátait kitértük kapuinkat minden olyan egyetemi hallgató számára, akit a filozófia komolyabban foglalkoztat. Az *Elpis*nek ezzel új küldetést adtunk: olyan fórum kívánunk lenni, mely magába tömöríti hazánk filozófiai életének majdani jövőjét. Ennek megfelelően felhívásunkat igyekeztünk eljuttatni minden egyetemre. Nagy örömünkre szolgált, hogy Szegeden és Debrecenen kívül, Miskolcra és Szombathelyre is érkeztek hozzánk munkák, nagy csalódás ugyanakkor, hogy Pécs néma maradt. Tiszta szívünkben reméljük, hogy az e kezdet által megteremtett együttlét tartós lesz, és gyümölcseinek köszönhetően sokat tanulhatunk egymástól.

A nyitás ugyanakkor többért. Jelen számunkban szegedi és debreceni kollégáinknak köszönhetően olyan problémák és megközelítések is szóhoz jutnak, melyek lapunkra eddig nem voltak jellemzőek; a klasszikus szerzők mellett helyet kaptak a gender studies és a bioetika problémái is. Ugyanakkor a megnövekedett feladatok és elvárások miatt szerkesztőségünk is jelentősen átalakult, hiszen Gulyás Péter, Somodi Gergő és Varga Péter személyében olyan régi barátok csatlakoztak hozzánk, akik jelentős segítséget tudnak nyújtani a dolgozatok elbírálása során, a lap felelős szerkesztői tisztségét pedig Galba Zsolt vette át.

A dolgozatok megrostálásáért köszönettel tartozunk E. Szabó Lászlónak és Sólyom Flórának, a szám lektorálásáért pedig Orthmayr Imrének.

A szerkesztők

Balassa Bence

1972-ben születtem Budapesten, 2007 nyarán szereztem diplomát a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karán filozófia szakon. Idén ősztől vagyok ugyanott hallgató a doktori képzésben. Kutatási területem, érdeklődésem Friedrich Nietzsche munkásságának utolsó időszakára fókuszál. Jelen írás a diplomamunkám egy részét tartalmazza, melynek elkészítésében segítségemre volt témavezetőm, Dr. Pólik József tanár úr is.

Balassa Bence

◀ A hatalomszemlélet etikai vázlat. Friedrich Nietzsche késői gondolatairól

I. A kritikai pozíció

Az a kritikai pozíció (oppozíció), amelyet Nietzsche elfoglal az *Adalék a morál genealógiájához* című értekezése előszavában, látszólag merőben pszichológiai szemléletű. Olyan viszonyulásmódot tükröz, melynek alapvető igénye az önmegismerés, az öndefiníálás. „Mi tudósok nem ismerjük önmagunkat, és ennek megvan a maga oka. Sohasem kerestük önmagunkat – hogyan is találhatnánk hát egy szép napon egyszer csak önmagunkra? Heylesen mondták egykor: »Ahol a kincsetek, ott a szívetek is«; a mi kincünk pedig ott van, ahol tudásunk kaptárai találhatóak.” Vagy: „Voltaképpen kik is vagyunk mi?”¹ Később derülhet majd csak ki, hogy a szándék egyben a filozófia elméleti és gyakorlati alapjait, sőt teljes rendszerét, magát a filozófiai módszert kísérli meg újraalkotni. Nietzschét interpretálni rendkívül nehéz feladat. Igazán konzisztens, koherens egészként felfogható munkája, amelynek van bevezetése, eleje, kifejtése, vége, kevés akad. Szellemi életműve sokkal inkább hasonlítható gondolatok, aforizmák,² tömör bölcséleti megállapítások hol erősebb, hol lazább füzéréhez. Jól és világosan követhető vezérfonallal rendelkező munkája az említett *Adalék a morál genealógiájához*, melynek programja, megállapításai, következtetései viszont szervesen továbbélik a Nietzsche által főművének tervezett, de befejezetlenül maradt, az új filozófia betetőzésének szánt rendszeralkotó *A hatalom akarásában* (Ezen a címen összeállította Peter Gast és Elisabeth Förster-Nietzsche). Arra az érdekes folyamatra R. Safranski hívja fel a figyelmet, melynek során a főmű, *A hatalom akarása* mintegy észrevétlenül készül el (más címeiken) az összeomlás előtti utolsó szűk három év során (1885–1888).³ Nietz-

1 Nietzsche 1996, 8. o.

2 „Nietzsche két kifejezési eszközt épít be a filozófiába: az aforizmat és a költeményt.” (Deleuze, 1999.)

3 „1885/86-tól kezdve él Nietzschében a főmű akarása, a hatalom akarásá-nak *akarása*. E középpont körül akarja elrendezni külső életét. 1886 szeptemberének elején ezt írja hűgának és sógorának Paraguayba: *A következő négy esztendőre egy négykötetes főmű kidolgozását hirdetem meg; már a címe is félelmet keltő: »A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete«*. (...) „A nagy mű terve mellett Nietzsche 1888 nyaráig tart ki. Az 1888 őszéről való utolsó tervben az eredetileg alcímnek szánt formula: *Minden érték átértékelése* főcímmé változik. (...) Nietzsche azonban végül beéri ezzel az eredménnyel anélkül, hogy rendszeresen kidolgozná az indoklást: szorít az idő, és ezért 1888 őszén nyomtatásra készíti elő *Az Antikrisztus*-t, előbb, mint az *Átértékelés* első könyvét, aztán, mint magát az egész *Átértékelés*-t. (...) A minden érték átértékelése *Az Antikrisztus* címmel készen van, írja Nietzsche 1888. november 26-án Paul Deussennek. Csakhogy *A hatalom akarásá*-nak eredeti terve nem olvadt bele teljesen *Az Antikrisztus*-ba. *A hatalom akarásá*-nak előmunkálatait közvetlenül, vagy közvetve más művek is magukba fogadták. Bár e művehez Nietzsche korántsem használt fel minden anyagot az előmunkálataiból, de a számára legfontosabb gondolatokat kimondta a *Túl jön és rosszon*-ban, *A vidám tudomány* 1886-ban írt ötödik könyvé-

sche formanyelve, fogalmi eszköztára alkalmanként szintén nehezen követhető. Nem a konkrét fogalmak miatt, azok nagyon is erősek és élesen körvonalazottak; sokkal inkább a kontextusválasztás idegen, olykor meghökkentő módja miatt. Ennek ellenére, jóllehet különálló egységekként kezelve munkásságának elemeit, műveket, tanulmányokat, vitairatokat; azok nem feltétlenül adnak magukban egyszerű vagy egyértelmű válaszokat. A szellemi pályáiv egységes, egyidejű vizsgálata során világosabbá tehető a nietzschei szándék és törekvés, paradox módon anélkül, hogy mindez kívül, befejezett egészet, *rendszer* alkotna. Rendszer nélküli rendszer, megnyugvás nélküli válasz; a befogadás útja és mechanizmusa szükségképp idomul tárgyához. Igyekszünk megragadni a valódi tartalmat, de a formai bonyolultság és a csapongó gondolatvezetés miatt az minduntalan képes kisiklani kezeink közül.

Mit is értünk kritikai pozíción? „Már Szókratésznek is elege volt.” írja Nietzsche a *Bálványok Alkonyában* a „Szókratész problémája” című fejezet elején. A kritikai pozíció a nietzschei új filozófia, a *kritikai filozófia* origója, a *kalapács* programja. A hagyomány szerinti filozófiai preferenciák, következtetések, a tradicionális metafizika tagadása, sőt szétzúzása az az alap, amelyen elkezdődhet az erő programja, *minden érték átértékelése*, mely: „annyira feketé, annyira szörnyű kérdőjel, hogy árnyékot borít arra, aki kiteszi – ez a sorsszerű feladat arra kényszeríti az embert, hogy pillanatonként kiszaladjon a napra, hogy lerázza önmagáról a súlyos, túlzottan is súlyossá vált komolyságot”.⁴ Ez tehát véleményünk és értelmezésünk szerint a *kritikai pozíció* valódi értelme és státusa: kontextust generálni az avittal való leszámoláshoz, és pályát rajzolni az új értékpreferenciák létrehozásával egy új univerzálé, az *aqarat*, a *vidám tragikum* afirmációjával egy transzcendens hatalom megteremtésére. Ez nem lehet más, mint az eddig funkcionáló etikák újraértelmezése és meghaladása. Ez a szisztematikus igény kíséri végig Nietzsche alkotói, gondolkodói pályáját, ez adja létértelmét és mozgatórugóját. Ennek a rövid dolgozatnak semmi módon nem lehet igénye az életmű összes elemének alapos bemutatása és kezelése, jóllehet fentebb azt állítottuk, hogy a valódi összefüggérendszer csak így érhető tetten, csak így interpretálható. Ezért arra teszünk kísérletet, hogy az *Adalék a morál genealógiájához* című vitairat szisztemáját választva vezérfonalul próbálunk meg haladni, tekintve, hogy a vázolt program szempontjából ez Nietzsche

ben, az előszavakban, *A morál genealógiájá*-ban, a *Bálványok alkonyá*-ban, s végül *Az Antikrisztus-ban*. Ennyiben kijelenthetjük, hogy Nietzsche nem sokkal az összeomlása előtt észrevette: *A hatalom aqarása*-nak tervezetével tulajdonképpen már készen van. Elmondta, ami a legfontosabb volt számára.” (Safianski 2002, 265-266. o.)

4 Itt, *A bálványok alkonyának* előszavában is tettenérhető az a fajta tragikus elhivatottság-érzés, amelyről Nietzsche az *Adalék a morál genealógiájához* című művében így ír: „...e kételkedéssel, amely életemben már olyan korán, annyira feltartóztathatatlanul, oly hívatlanul lépett fel, olyannyira a környezetet, a kor, a példák és a származás ellenében, hogy már szinte jogom volna az »A priorimnak« nevezni –, már jókor szükségképpen kíváncsian és gyanakodva kellett megállnom a kérdésnél: mi lehet az eredete a jónak és a gonosznak.” (Nietzsche 1996, 9. o.)

legkövethetőbb, legkoherensebb műve, mely így nyújthat formai kulcsot, hivatkozási alapot a többi, nehezebben értelmezhető mű megértéséhez. Jelen dolgozat elsősorban a kérdező aspektust választja.

Ne legyenek illúzióink. Nietzsche szemléletes *gyümölcsfa-hasonlatával* világossá teszi, hogy cseppet sem kíván megfelelni sem pozíciójával, sem programjával, sem pedig majdani értékállításaival holmi konformista szociokulturális tudományosságnak.⁵ A történet az „irtózatos vendégről”, az európai nihilizmus történetének nietzschei interpretációja, melynek bemutatása a kritikai állásponttal veszi kezdetét, és *minden érték átértékelésével*, új minőségek, értelmezési lehetőségek felvillantásával folytatódik, végül a *hatalom akarásának* bemutatásával és az *emberfeletti ember* szellemi konstrukciójának megrajzolásával zárul; nos lehet, hogy mindez nem fog tetszést aratni, de ez a lehetőség egyáltalán nem szabad, hogy hatással legyen a munkára, vagy érdekelje a *filozófust*. Nietzsche mindig a „gonosszal” küzd, eredetét és értelmezését kutatja. „Szerencsére még időben megtanultam különbséget tenni a teológiai és a morális előítéletek között, és a gonosz eredetét már nem a *világon túlról* kerestem”⁶ Vajon milyen körülmények között, milyen hatásoknak kitéve, milyen szükségszerűségeknek engedelmessé al-kotta meg az emberi szellem a morális értékítéleteket, látta el azokat előjelekkel (jó és gonosz értékítéletek) és feleltette meg azoknak a világot, önmagát?

1. Az új értékítéletek – metafizikai kérdések, de másképp

Távlatot teremteni, elszakadni a hagyományos filozófiai közbeszédétől, vitába szállni minden, eddig áthagyományozott metafizikával – ez a törekvés már elindul a nyolcvanas években. Bizonyítékai a *Vidám tudomány*, az *Emberi, túlságosan emberi* vagy éppen a *Vírradat – Gondolatok az erkölcsi előítéletekről* című munkák. A felületes olvasó előtt Nietzsche azon szándéka, mellyel rendszere metafizikai megalapozására törekszik, rejtve marad⁷, elsősorban azért, mert minden metafizikai tradícióval szembeszáll, azt a képzetet erősítve, mintha a metafizikának valóban *vége* lenne; másodsorban pedig azon fogalmi választásai miatt, melyek a legkevésbé sem esnek egybe a metafizika eddigi fogalmaival. A *hatalom akarása* mint Nietzsche késői gondolkodásának alapfogalma, első pillantásra politikai jelmondatnak látszhat, holott elemi és gazdag tradíciójú me-

5 Így ír az *Adalék a morál genealógiájához* második pontjában: „Semmiben sincs jogunk egyedinek lenni: olyan szükségszerűséggel, ahogy a fa termi gyümölcsseit, kell kisarjadnunk egymással rokon és összefüggő gondolatainkból, értékeinkből, igencinkből, nemcinkből, mindennemű feltételeinkből és esetlegességünkönkből, amelyek mind egy akarat, egy egészség, egy földrész, egy Nap tanúságai. – Vajon ízlenek-e nektek ezek a mi gyümölcsaink? – De hát miért is érdekelné ez a fát? Miért is érdekelné ez minket, filozófusokat!...” (Nietzsche 1996, 9. o. Kiemelés tőlem. B. B.)

6 Nietzsche, 1996. 10. o.

7 Vö. Gerhardt 1998, 135. o.

tafizikai kategória. Nietzsche valóban elutasítja a világot annak „megkettőzésével” magyarázó metafizikai koncepciót; nem hajlandó a *csalóka felszín* és a *valódi mélység*, vagy a *látszat* és *realitás* szembeállításával machináló ravasz kitalációknak hitelt adni.⁸ Őv attól, hogy a metafizika hagyományos fogalmait – mint *egzisztencia*, *ok*, *szubsztancia* – reális tárgyakként hagyjuk becsempészni – mintha volna valamiféle tárgy – a valóságba. Számára ez nem követhető modell. Nietzsche magát „a rá nagyon is jellemző kétkedése” okán, immorális alapokon álló, „Kant-ellenes”, Kantot meghaladó gondolkodóként jellemzi az *Adalék a morál genealógiájához* című művében, és nem rest – némi szarkasztikus humorral – a benne és általa „*a priori*”-ként emlegetett, a morál eredetére vonatkozó kételyről, mint az idők során számára egyre nyilvánvalóbb és erősebb Kant-ellenes *katégorikus imperatívusz*ként nyilatkozni. Ez a kétely látszólag Descartes fájának csupán a gyümölcsre (a morálfilozófiára) korlátozódik, de miközben Nietzsche eredendő gyanakvása és szisztematikus kételye szétzúzza a hagyományos, majd’ kétezer éves zsidó–keresztény gyökerű európai etikákat (a hagyományos metafizikai modell említett elvetésével) addig látszólag észrevétlenül új metafizikai fundamentum születik (kell, hogy szülessen), mely ráadásul természetét, módszerét tekintve kanti gyökerű. Kulcsa a *kritikai megismerés*, feltérképezni az emberi megismerés határait és feltételeit, ahogyan Kant is tette; és ha ez igaz, Nietzsche nagyon is metafizikus. Ez az a *morális fókusz*, amely inverz módon hat vissza, és teremti meg alkalmazása feltételeit a nietzschei fogalmi univerzumban. Alapot teremt, és szélesebb terepnumot jelöl ki? Igen. Tehát metafizika. De funkcionális oldalról az, nem pedig mint kiindulópont, vagy kőbe véssett modell. Dinamikus, formálható rendszer, melyet célja definiál, amely nem más, mint az emberi morál történetének, megértésének, újraértelmezésének igénye és feladata; a teljes európai szociokulturális-szellemtudományi kontextus felrázása, önmagára ébresztése.

Heidegger megközelítése sokkal radikálisabb: a „nyugati metafizika” végállapotaként pozicionálja a nietzschei kritikai filozófia kiindulópontját.⁹ Értelmezésében nem lehet többé (Nietzsche után) ugyanúgy viszonyulnunk a metafizikához, annak több mint kétezer éves lineáris története megszakadt, diszkontinuitására pedig nem következtet-

8 „Negyedik tétel: A világot szétválasztani »igazira« és »látszólagosra«, akár keresztény módra, akár pedig Kant módján (aki végső soron csak afféle *alamuzsi* keresztény) a *décadence* sugallata csupán – a *hanyatló* élet szimptomája... E tétellel szemben kifogás, hogy a művész a látszatot többre tartja, mint a realitást. Mert itt a látszat *újra csak*, másodszorra is a realitást jelenti, ám erősebb, javított, korrigált kiadásban... A tragikus művész *nem* pesszimista – ő maga *Igent* mond minden kérdésesre és szörnyűségesre, ő *dionüszoszi*...” (Nietzsche 2004, 28. o.)

9 „A fejtegetés olyan gondolkodásból fakad, amely végre arra tesz kísérletet, hogy némi tisztánlátásra tegyen szert Nietzsche alapállítását illetően a nyugati metafizika történetén belül. A rámutató utalás a nyugati metafizika ama stádiumára világít rá, amely feltehetőleg annak végállapota, mivel a metafizika más lehetőségei nem tűnhetnek fel többé, hiszen éppen Nietzsche révén a metafizika valamiképpen a saját lényeglehetőségeitől fosztotta meg önmagát. A metafizika számára, a Nietzsche végrehajtotta gyökeres átfordítás nyomán, már csupán az önnön torzképébe való kifordítás maradt.” (Heidegger 2006, 183. o.)

hetünk a filozófiai elbeszélés objektív fejlődéséből, hanem Nietzsche zsenijével annak nemlineáris meghaladása ment végbe.

Vajon úgy kell-e olvasnunk Nietzschét, Heidegger nyomán, mint az utolsó nagy metafizikust? Vagy épp ellenkezőleg, úgy kell értenünk a lét igazságának kérdését, mint az embert felülmúló ember utolsó álomtias felriadását? Úgy kell-e tekintenünk a virrasztásra, mint örökösre a ház körül, vagy úgy, mint az eljövendő nap felvirradására, amelynek az előestéjén vagyunk? Van-e a virrasztásnak ökonómiaja? Talán épp e két virrasztás között vagyunk, mely egyúttal az ember két vége (célja) is? De ki az a mi?¹⁰

Ezeket a kérdéseket Derrida teszi fel *Les fins de l'homme* című tanulmányában. Eligazít-e minket megnyugtatóan ebben Heidegger? Derrida kérdése tulajdonképpen úgy is szólhatna, hogy megérthetjük-e, értelmezhetjük-e helyesen Nietzschét? Igaza van-e Heideggernek, amikor azt állítja, hogy Nietzsche elért az európai szellemtörténeti tradíció metafizikai végpontjára, ahonnan nincs továbblépés, sem visszafordulás, ellenkező esetben maga az eszme válik önfelszámolóvá? Ez a Nietzsche értelmezői radikalizmusára, az értékszemlélet perspektivizmusának kiélezésére tett folyamatos törekvés eredményeként előállt dilemma bizonytalanítja el Derridát (is) Heidegger Nietzsche-értelmezésének vizsgálatakor.

A *Virradat*ban is valami hasonlót ír Nietzsche, amikor az általa megkezdett folyamatot nem öncélú destrukcióként, hanem belátásként, mégpedig annak a szükségszerűségnek a belátásként állítja elénk, mely elkerülhetetlenné teszi az „újratulást”, a *más okból való cselekvést*, hogy végül igen sokára még többet érzünk el: az „újraérzést”. A morális ítélet univerzális ontológiájának kidolgozása és ennek kritikája mint a metafizikai tradíció egészének módszeres tagadása, látszólag új helyzetet teremt, miközben *sui generis* maga is megalapoz, kiindulássá válik. A *hatalom akarásának* tanításával Zarathustra, az *embert fölülmúló ember* fogalmi keretében az élet legbelsejébe vélt behatolni, az *egész* megragadására törekedett, ami nem más, mint az élők azon szándéka, mellyel a hatalomra törnek. A hatalom akarása tehát etikai motiváció, s mint ilyen, inkább tartozik a pszichológusra, mint a filozófusra? „Közel férközni az *élet szívéhez*, ez tudvalevőleg a pszichológia szándéka.”¹¹ A válasz igen is lehetne, ha Nietzsche az egyes individuumok lelki aspektusát követve az egyén szintjén keresné azt a lelki mozgatórugót, amely áthatja, és hajtóerővel látja el az életet; de ez nincs így. Analitikus kételye mentén, szisztematikusan fejt vissza, tárja fel a morális kultúra természetét, keresi, kutatja annak „ösztonét”.

10 „Doit-on lire Nietzsche, avec Heidegger, comme le dernier des grands métaphysiciens? Doit-on au contraire entendre la question de la vérité de l'être comme le dernier sursaut ensommeillé de l'homme supérieur? Doit-on entendre la veille comme la garde montée auprès de la maison ou comme l'éveil au jour qui vient, à la veille duquel nous sommes? Y a-t-il une économie de la veille? Nous sommes peut-être entre ces deux veilles qui sont aussi deux fins de l'homme. Mais qui nous?” (Derrida 1972.)

11 Gerhardt 1998, 136. o.

Heidegger szerint Nietzsche metafizikája valamifajta töprengés a nyugati történelem menetéről, mely nem más, mint a nihilizmus születése és kibontakozása, annak metafizikai interpretációja.¹² Heidegger Nietzsche nihilizmus értelmezésére, mint az európai történelem megelőző századain átívelő kultúrtörténeti lenyomatra tekint, melynek központi eleme a keresztények Istenének hatalomvesztése, „halála”. A „keresztény Isten” aki oly sokáig definiálta és tematizálta a zsidó-keresztény európai gondolati, etikai teret, elvesztette hatalmát a Létező és az Ember sorsának meghatározása felett. Nem képes többé hatalmával „értelmet” tulajdonítani annak, a hatalom akarása iránt felszínre törő emberi nihilizmus, maga alá temeti. Heidegger többször tesz kísérletet Nietzsche pozicionálására a „nyugati” filozófiatörténet metafizikai hagyományában. Ilyen interpretációs törekvésre bukkanhatunk a „*Hatalom akarása mint művészet*” (*Wille zur Macht als Kunst*) címen Heidegger által 1936-ban a Freiburgi Egyetemen tartott első „nagy” Nietzsche-előadásban is, melyben Heidegger elsősorban a művészet, az igazság és a hatalom akarásának elméletében vázolt értékmeghatározások összefüggéseit kívánta definiálni. Jacques Taminiaux¹³ azt mondja tanulmányában, hogy Heidegger „kétirányú nyomozást” folytat a metafizika történetének nietzschei dekonstruktív interpretációja és a Nietzsche fundamentális ontológiáját felépítő elemek, mozzanatok vizsgálatával. Az első megközelítésben Heidegger Nietzschének a hatalom akarásáról szóló elméletét önmagában vizsgálja, a fundamentális ontológiát felépítő konstruktív elemek segítségével, míg a másodikban a művészet megközelítését Nietzschének a metafizika történetét dekonstruktív módon interpretáló módszerével kísérli meg. A művészet, az esztétika és az igazság (létkérdés) összefüggésrendszerének felvetése Heidegger számára a Nietzsche-interpretáció magától értetődő eszköze.¹⁴

A világ lényege az akarat, pontosabban a hatalom akarása, „És más semmi!”. Mit jelent ez? Ezekben a szavakban rejlik Nietzsche egész lemondása minden „meta-

12 „Nihilismus gebraucht Nietzsche als den Namen für die von ihm erstmals erkannte, bereits die vorausgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung, deren wesentlichste Auslegung er in den kurzen Satz zusammennimmt: 'Gott ist tot'. Das will sagen: Der 'christliche Gott' hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren. Der 'christliche Gott' ist zugleich die Leitvorstellung für das 'Übersinnliche' überhaupt und seine verschiedenen Deutungen, für die 'Ideale' und 'Normen', für die Prinzipien' und 'Regeln', für die 'Ziele' und 'Werte' die 'über' dem Seienden aufgerichtet sind, um dem Seienden im Ganzen einen Zweck, eine Ordnung und –wie man kurz sagt- einen 'Sinn zu geben.'” (Heidegger 1961, 33. o.)

13 Jacques Taminiaux belga filozófus, a Bostoni Egyetem és a Leuveni Egyetem professzora.

14 „Let me note immediately, that Heidegger's investigation proceeds in two movements. In the first stage, the focus is on the will to power as such. In the second stage, the focus is placed on art considered as the most transparent mode of the will to power. I would like to show that in the first stage, Heidegger interprets Nietzsche's notion of will to power with the help of the constructive elements of his fundamental ontology, whereas in the second stage, he approaches art in historical terms on the ground of his own deconstructive interpretation of the history of metaphysics, a deconstructive undertaking that is also an essential element of his fundamental ontology.” (Taminiaux 1999, 3. o.)

fizikáról”.¹⁵ Eltaszítja a filozófia és a vallás minden olyan törekvését, amellyel a „világ” mellett, mögött vagy fölött, egy második, „ideális” világot tételezhetne fel, és gondolhatna el. „Isten halott” mondatja ki Zarathustrájával Nietzsche, és ez ennek a gondolatmenetnek a valódi foglalatja, a teremtése után magára hagyott (felszabadított) ember igazi perspektívája. „*Örök eszmék*” (Ewige Ideen), „*magában való dolog*” (Ding an sich), „*túlvilág*” (Jenseits): mindez agyrem, színes füst, illúzió! Csak semmi jótékony illúziót! Hiszen honnan is származik? „Nagybeteg haldoklók voltak bizony, a test és a föld megvetői, akik felalálták a mennybéliséget és a megváltó vércseppeket...” – mondja Zarathustra¹⁶. Ez a „kifordított” metafizika indokolja Nietzsche stílusának és különleges képi nyelvének egyszerre üdítően új, s közben totálisan meghökentő mivoltát. A metafizika tagadása a metafizikát nem, csak annak korábbi morfológiai jellemzőit tünteti el Nietzsche gondolkodásából, fundamentumteremtő funkciója feltétlenül és szükségképp megmarad, igaz, új mértékek alapján, teljesen megreformált fogalmi térben konstituálódik. Nem is támaszkodhat arra a fogalmi nyelvre, melyet a hagyomány teremtett, hiszen az ellen vívja harcát. Ha elfogadjuk azt a közkeletű következtetést, hogy Nietzsche legutóbbi „rokona” a nyugati szellem történetében az előtte több mint kétezzer évvel élt görög Hérakleitosz, s hogy azt, ami köztük az eltelt évszázadok során az európai filozófiában lejátszódott (Szókratészt, Platónt, Arisztotelészt, a kereszténységet, a skolasztikát, a racionalistákat és empiristákat etc.) ha nem is veszi semmibe, de azzal mint bármilyen kiindulási alappal egyáltalán nem számol, eltaszítja magától, bizalmatlan iránta és gyanús tévútnak tartja, megérthetjük, hogy az ilyenformán áthagyományozott kalapácsával szétzúzó Nietzsche a radikális újrakezdéshez miért alakítja ki szükségképp saját formanyelvét, képészetét, mely olyan nem várt területekről kölcsönöz, mint például a zene.¹⁷

Egyetérthetünk Deleuze állításával, amely szerint a kritikai fordulat valójában a nietzschei értékfogalmakból következik.¹⁸ Az az értékfilozófia, amelyet Nietzsche felépít és elgondol, az egyedüli módja, hogy a filozófiából kalapácsütés legyen, hogy megvalósuljon a totális kritika. Az értékek értékének meghatározása, *átértékelése* révén juthatunk az igazi kritikai problémához, az értékteremtés kérdéséhez, melynek során

15 Störig 1993.

16 Nietzsche 2000, 39. o.

17 „Az igaz világ: zene. A zene az irdatlan (das Ungeheure). Mikor hallgatjuk, a léthez tartozunk. Nietzsche így élte át. Számára a zene volt a mindenség. Azt szerette volna, ha soha nem marad abba. De abba maradt, és ezért az embernek szembe kell néznie azzal a problémával, hogyan élhet tovább, ha elmúlt a zene. 1871. december 18-án Nietzsche Baseltől Mannheimbe utazik, hogy ott Wagner zenét hallgasson, a komponista vezényletével. Baselba visszatérve ezt írja december 21-én barátjának, Erwin Rohdénak. *Mindaz (...) ami zenei relációkkal egyáltalán nem ragadható meg, valósággal undort és megvetést (...) kelt bennem. És ahogy visszatértem a mannheimi koncertről, csakugyan azt a különös, felfokozott, másnapos irtózatot éreztem a hétköznapi valóságtól: ugyanis egyáltalán nem tűnt már valóságosnak, hanem merőben kísértetiesnek.*”

18 Deleuze 1999.

az értékek által feltételezett értékítéletek (melyekből értékük származik) értékét megelőzi az értékteremtés fogalma.¹⁹ Amikor az értékek átértékeléséről beszél, azt hihetnénk, hogy az eddigi, megszokott értékek helyére megváltozott értékek kerülnek. De nem. Ennél többről van szó. Az „átértékelés” Nietzsche számára azt jelenti, hogy nem csupán maguk az értékek omlanak össze, hanem azok helye, tradíciójuk is eltűnik az értelmezésből. Eszmefuttatásának lényege, hogy értékeink érték-volta individuális és szociális beágyazottságainkból, létmódunkból fakad, így ezek nem igazi értékek, hanem „létezmódzatok”. Vagyis csupán olyan értékpreferenciákkal rendelkezhetünk, amilyenekre létmódunk minősége (az azt illető értékítélet) predesztinál.²⁰

Nietzsche felhagy azzal a hagyományos gondolkodásmetodikai koncepcióval, melynek alapja a megismerés, és az igazság felfedezésének eszménye, és azt értelmezéssel és értékeléssel váltja fel. Az elinduláshoz kritikai pozíciójából megtalálja, megkonstruálja módszerét, mellyel az értékek eredete megérthetővé, és az értékek átértékelése elvégezhetővé válik, ez pedig a *genealógia*. Nietzsche a genealógia új fogalmát alkotja meg. Az új értékfilozófiában nincs abszolút értékjellemző, a fókuszba sokkal inkább a megfelelő értékek különbségalkotó mozzanata, differenciális eleme kerül, melyből az értékek valódi értéke származik. Általánosítás helyett tehát specializál, megkülönböztet. A genealógia tehát az értékek eredete, *születése* (Deleuze), melyet Nietzsche sohasem *reakcióként*, hanem *akcióként* fog föl, szembeállítva a kritikus tevékenységet a bosszúvágygal vagy a haraggal. A *Bálványok alkonyában* is szó van az új genealógia fogalomköréről, amikor Nietzsche így ír: „Ha értékekről beszélünk, akkor az élet ihletésére, az élet optikáján át beszélünk; az élet maga kényszerít minket arra, hogy értékeket tételezzünk, maga az élet értékkel általunk, *amikor* értékeket tételezünk...” Nietzsche szerint az emberiség legnagyobb tévedései, melyek az *értelem végromlásához* vezetnek, az ok összetévesztése az okozattal, mely hiba olyannyira kultúránk meghatározó mozzanatává vált, hogy el is neveztük *vallásnak* meg *morálnak*. Nietzsche nem kevesebbet állít (szintén a *Bálványok alkonyában*), mint azt, hogy ez a tévedés kivétel nélkül benne foglaltatik a vallás és a morál által megfogalmazott *minden* tételben; s így a papok, és a „morál-törvényhozók” az okozói az értelem e végromlásának. Nietzsche tehát azt állítja, hogy a jelenség nem látszat, még csak nem is megmutakozás, hanem jel, szimptóma, amely mindig egy aktuális erőben nyer értelmet, kifejeződést.²¹

19 „Bei dem Titel 'Umwertung der Werte' denken wir, daß an die Stelle der bisherigen Werte abgeänderte Werte gesetzt werden. Aber 'Umwertung' bedeutet für Nietzsche, daß gerade 'die Stelle' für die bisherigen Werte verschwindet, nicht nur daß diese selbst hinfällig werden. Darin liegt: Die Art und Richtung der Wertsetzung und die Bestimmung des Wesens der Werte wandeln sich. Die Umwertung denkt erstmals das Sein als Wert.” (Heidegger 1961, 35. o.)

20 „A lényeg tehát: a magas és az alacsony, a nemes és a hitvány maguk nem értékek, hanem azt a differenciális elemet képviselik, amelyből az értékek értéke származik.” (Deleuze 1999. 15. o.)

21 „Nietzsche a *látszat-lényeg* metafizikai kettősségét csakúgy, mint az *ok-okozat* tudományos kapcsolatot, az *értelem-jelenség* korrelációval helyettesíti.” (Deleuze 1999. 16. o.)

A genealógia, a morál genealógiája tehát, az értékek eredete kutatásának nietzschei módszere, kételkedő mivoltában, mellyel elutasítja, *kifordítja* (Heidegger) a tradicionális nyugati morál értelmezési tartományát, vonatkoztatási felségterületét, megvalósítja a *totális kritikát* (Deleuze) a filozófiai kalapácsütést. Nyomozása során figyelme arra összpontosul, hogy megértse, megtalálja a bizonyos értékítéletek európai filozófiába való beépülésének mikéntjét és hogyanját.

2. Létmódok és genealógia – az értékek eredete

Mindennapi értékeink abból a létmódból táplálkoznak, melyben élünk; meghatározó közegük ez. Nincs közük a nietzschei értékekhez és reális értékítéletekhez, sőt jobbra szöges ellentétben állnak azokkal. Nietzsche szerint Kant a „filozófia munkásaként” nem gyakorolt igazi kritikát, mivel nem tudta a problémát *értékterminusokban* fölvetni (Deleuze). Márpedig e nélkül csak újabb értékfilozófiát hozhatunk létre, többé-kevésbé a régiek mintájára, mely semmiképp sem felelhet meg egy „kalapácsos” filozófusnak. Mit rontanak el tehát „ezek az angol pszichológusok”, akik eddig egyedül vállalkoztak egyáltalán a morál keletkezéstörténetének felfedésére? Nietzsche szerint a morál történetét, szellemtörténeti karrierjét nem lehet feltárni *történelmi szellem* híján. A filozófusok pedig, „...ahogyan ezt megszoktuk már a filozófusoktól...”²² lényegileg történelmietlenül gondolkodnak. A morálgenealógia a „jó” fogalmának és a rá vonatkoztatott értékítéletnek az értelmezésével veszi kezdetét. Ahogyan a folytatásban is látni fogjuk, Nietzsche rögvest „odasújt kalapácsával” és a hagyományos „jó” értelmezésének eredetét az inverzére fordítva, fenekestül felforgatja a kontextust. „Pszichológiánk” a neheztelés hatása alatt áll, ezért alkalmatlan a *jó* fogalmának és a *jó* értékének meghatározására. Azt állítja, hogy hibázik, aki a *jó* fogalmát azon személyek értékítéletéből igyekszik levezetni, akikre a *jó* tartalma fogalmilag irányult, akik a *jó* cselekedetek haszonélvezői voltak. Kétfajta válasz lehetséges, az első a domesztikált ember válasza, mely az önzetlen, nem egoista, önfeláldozó cselekedetek értékének jelölésére használja a *jó* kifejezést. Ebben a megközelítésben eredetileg ezen „jó” cselekedetek célszemélyei értelmezik a *jó* fogalmát. (Itt hibáznak például „ezek az angol pszichológusok”, akik minden történelmi érzék híján kísérelték meg a morál fejlődéstörténetének megértését.) A *jó* fogalmát a morál keletkezése során azok alkották, akikre a *jó* cselekedet irányult, akik annak haszonélvezői voltak. (Ezzel összevethető Herbert Spencer álláspontja: A jó lényegét tekintve azonos a haszonnal és célszerűvel, jó az, ami mindig hasznos, mert magánvaló érték.)²³ Ezzel az értelmezéssel száll vitába (ezt utasítja el, és fordítja az

²² Nietzsche 1996, 20. o.

²³ A Spencer–Nietzsche párhuzam Dr. Pólik József érvelésén alapul.

ellentétére) a nietzschei genealógia válasza, mely szerint a morális értékmegjelöléseket először mindenütt emberekre alkalmazták, és csak ezután konkrét cselekedetekre.

A *jó* megítélése nem azoktól származik, akikre a *jó* cselekedet irányult, hanem azoktól, akik azokat a cselekedeteket végrehajtották, maguktól a *jóktól*, „...vagyis a nemesek, a hatalmasak, a magas rangúak, az emelkedett gondolkodásúak érezték *jónak* önmagukat és ítélték *jónak* tetteiket, mindazzal szemben, ami alacsony sorú, alantas, közönséges. A *distancia e pátozásától* hajtva követelték maguknak a jogot az értékalkotáshoz, ezen az alapon adtak nevet az értékeknek: mit törődtek ők a hasznossággal!”²⁴ A létmód, mint azt fentebb állítottuk, meghatározta értékpreferenciáikat, függetlenül értékeik valóságától. Ez Nietzsche szerint a *magasabb értékalkotás* „eleven forrása”, melyről a *hasznosság* mint rendező elv már nem is lehetne idegenebb. A *jót* eredetileg („kezdetből fogva”) tehát nem a *nem egoista* cselekedetekre alkalmazták. Ez a transzformáció akkor következik majd be, amikor eluralkodik – Nietzsche szavával szóhoz, sőt „szavakhoz jut” – a „*csordaöszön*”, és az arisztokratikus értékítéletek veszítenek érvényükből, a nemesség hanyatlani kezd. Amikor már az a kérdés, hogy valamely cselekedet *egoista*, *avagy nem egoista*, akkor az emberi lelkiismeret terrénumára jut, és lesz a morális cselekedet *nem egoista* cselekedetként definiálható.

Nietzsche számára a helyes utat a *jó* etimológiájának különféle nyelveken való feltárása, szemantikai elemzése mutatta meg. E szerint a *jó* mint kifejezés minden általa vizsgált nyelvben a „fogalmak egyazon transzformációjára” utalt, és az alapvető fogalom a „szükségyszerűség erejével” az *előkelő*, a *lelkileg nemes*, *nemes lelkű*, *fennkölt lelkületű* etc. kifejezésekben gyökerezett. Párhuzamos szótörténeti folyamat figyelhető meg a *jó* fogalmának ellentettjével, a *hitvánnyal*, amely a *közönséges*, *köznépi*, *alantas*, *alacsony sorú* fogalmakból eredeztethető. Példaként hivatkozza Nietzsche a német nyelv *schlecht* (hitvány, rossz, értéktelen) szavát, amely a *schlicht*-tel (egyszerű, szerény, lapos) azonos, és amellyel régebben az egyszerű embert, még minden járulékos vagy pejoratív értelem nélkül, csak mintegy az előkelő, a nemes ember ellentétét jelölték meg. Nietzsche a harmincéves háború (1618–1648) időszakára (szerinte viszonylag késői időpontra) teszi a szóhasználatnak a maival megegyező irányba történt eltolódását.

Nietzsche „*csöndes kérdése*”²⁵ tehát, hogy mennyiben igazolható a morál keletkezéstörténetének vizsgálatával az az előfeltevés, hogy a nemesek *rangosabb* embernek érezték magukat. Az *Adalék a morál genealógiájához* című művében hosszas etimológiai fejtegetéseivel találkozhatunk erre vonatkozóan²⁶, mely fejtegetések érintik a latin nyelv (malus=közönséges, sötétbőrű ember; bonus/duonus=harcos, a párba j embere), a görög, („igazak”) az iráni és szláv (*arya=birtokos, tehető*s) nyelvek egyes vonatkozó szava-

24 Nietzsche 1996, 20-21. o.

25 Uo., 24. o.

26 Uo., 25-26. o.

inak transzformáció-történetét éppúgy, mint a német nyelvet (gut=jó, az isteni eredetű ember=göttliche). *Gut, Göttliche*, azaz gót, amely név eredetileg egy arisztokrata réteg megjelölésére szolgált, nemes, tehát igaz, azaz az istentől való, fennkölt-jó.

Hol siklott ki ez a valaha volt oly egyértelmű értékséma, hogyan fordulhatott két-ezer éves története során önmaga ellentétébe? A választ az archaikus létmódok különbözőségében, e létmódok eltérő értékítéleteinek megnyilvánulásában kell keresnünk. Nietzsche ennek kifejtése során rendkívül erős és szemléletes képeket hoz az eredendő ellentétről, amely a papi értékítélési mód és a lovagi-arisztokratikus értékítélési mód között feszül. Azt állítja, a két értékítéleti rendszer sokszor egymás „ellentétébe csaphat át”; és állandóan összeütközésbe kerülnek, midőn összevetik értékbecsléseiket. Az ok az értékítéletek alapjainak különbözősége.

A lovagi-arisztokratikus értékítéletek alapja az erőt sugárzó testiség, a kicsattanó, túlcsoorduló egészség, mindazzal együtt, ami ennek tartós fennmaradását garantálja, vagyis háború, kaland, vadászat, tánc, harci játékok és általában minden, amiben erős, szabad, vidám cselekvés rejtezik.²⁷

Ezzel szemben a *papi* kaszt, mely szintén önmagát elnevezve olyan jelzőt választ, amely a politikai kiválóságon túl, a lelki előkelőségére is utal; értékpreferenciái semmi-
ben sem feleltethetők meg a lovagi-arisztokrácia értékideáljának. A *papi* értékítélési mód egész egyszerűen más előfeltevéseken nyugszik, „*az égadta világon minden szoba jöhet előtte, csak egyetlen dolog nem, a háború!*” A *papok* a leggonoszabb ellenségek ugyanakkor, és e gonoszságuk oka tehetetlenségükben keresendő. A világ leggonoszabb, legötletesebb *ellenségei* mindig *papok* voltak, tehetetlenségükből sarjadzik a *legmérgezőbb gyűlölet*, s e tekintetben a *papi bosszú szellemével* semmi sem veheti fel a versenyt. Hiába a fennkölt, nemes érzület és öndefiníció, a *papi* kaszt létmódja, mely alapvetően reaktív, kontraproduktív, elfedő, meghatározza értékítéleteinek értékét, amelyek a valódi nemesi vagy igaz értékítéletek ellentétei. Ebben az interpretációban a *papok* azok, akik mintegy hamis tartalommal töltve meg az eredeti etika amorális világát, használni kez-
dik és szép akkurátusan morállá züllesztik azt.

Milyen kérdéseink adódhatnak ezen a ponton? 1. *Miért gyűlöletes az, aki nem akar, nem tud háborúzni? (A papok, illetve az olyan „velejéig papi népek”, mint a „zsidók”).* A háború talán valamilyen jó, pozitív dolog? 2. *Mit jelent az, hogy: „Az emberiség története meglehetősen lapos és ostoba dolog volna a nélkül a szellem nélkül, amellyel a tehetetlenek (ih. a gyűlölet mesterei: a papi kaszt) itatták át...”?*²⁸ Ez a szellem, ha igaz, a papi arisztokrácia, a hatalmas papok bosszújának szelleme, bosszú önnön tehetetlenségük miatt,

²⁷ Uo., 29. o.

²⁸ Uo., 29. o.

mellyel ahelyett, hogy ők változtak volna meg, vagy tűntek volna el a história színpadáról, a nyugat kétezer éves története során tendenciózusan morállá züllesztették az erendő etikát. A művet olvasva ezen a ponton ezek a kérdések nem, vagy csak részben válaszolhatóak meg. Ahhoz, hogy megértsük ezt a látszólag szabad asszociációs láncot, mely nem rest olykor önmagának is ellentmondani, meg kell tudnunk, hogy vajon mit jelentenek Nietzsche fogalomtárában a *háború*, a *lapos* vagy az *unalmas* szavak; mivel ezek hétköznapi értelmezésükben beillesztve a fenti szöveghelyekre zűrzavart, hamis képzetet keltenek. A „földhözragadt” vagy „iskolás” szövegelemzés megkerülhetetlen a „*filozófia munkásai*” számára. Mit jelenthet a *háború*, s miért tűnik fel előttünk pozitív színben a fenti nietzschei interpretációban? Talán az igazi etika archaikus preferenciáit, kereteit kialakító fennkölt arisztokráciára jellemző *létmód* lenne, a fájdalmas, de „tiszta” változása? Elkerülhetetlen, „örök visszatérés” a történelem önisméltése? Vagy a *háború* a *hatalom akarása*, melynek során maga a hatalom *akar*? Aktus, amely során az arra érdemesek önmagukat és értékeiket határozzák meg?

Ki tudhatja ezt? Hívjuk segítségül Zarathustrát!

Ha pedig nem lehettek szentjei a megismerésnek, legyenek harcosai legalább. Mert ők az eljövendő szentség bajtársai és hírnökei.

Sok katonát látok: látnék bár inkább harcosokat!

(...)

Olyanok legyenek nékem, kiknek szeme ellenség után fürkész szüntelen – saját ellensége után.

(...)

Keressétek a magatok ellenségét, vívjátok a magatok háborúját – saját gondolatok nevében!

(...)

Szeressétek a békességet, mert az az új háborúk eszköze.

(...)

Azt mondjátok, az igaz ügy szentesíti a háborút? Én pedig azt mondom néktek: az igaz háború az, ami bármely ügyet szentesít.

Háború és vitézség több nagy dolgot vitt végbe, mint a felebaráti szeretet. Nem szánalmatok, de mindig is eltökéltségetek segítette meg a bajba jutottat.

(...)

De legmagasztosabb gondolatotokat én parancsolom néktek – az pedig így szól: *olyasvalami az ember, amin felül kell kerekedni*. (Kiemelés tőlem – B. B.)

Engedelmisség és háború legyen hát életetek! Mit számít a hosszú élet! Melyik harcos esdekel kíméletet!

Én nem kíméllek benneteket, bennem mélységes a szeretet irántatok, háborúzó testvéreim!²⁹

29 Nietzsche 2004, 59-60. o.

Joggal érezhetjük magunkat Örkény ama visegrádi cukrászdájában, ahol a „vanília” helyett, mely idegen eredetű szó, a „háború” megy át a köztudatba, és mivel régi jelentését úgyszólván elvesztette, a fagyaltospult fölé ezt írják ki: „Eper, Puncs, *Háború*, Csokoládé”³⁰

Mi tehát a válasz az eredeti kérdésre, miután tanácstalanságunkban, mintegy referenciaszöveggént a korábban (1883) keletkezett *Zarathustrához* fordultunk? A háború nietzschei fogalma: metafora; önmagunk legyőzése, az emberi, (túlságosan emberi) legyőzése annak érdekében, hogy a valódi megismerést, az emberfölötti ember ideálját megteremthessük; de sietünk leszögezni, hogy ennek (az ember legyőzésének önmagunkban) nem célravezető módja megfelelni a *zsidó–keresztény* (vagy akár brahmanista, buddhista) aszketikus ideálnak, sőt.

Lapos, és unalmas lenne az emberi történelem a bosszú szelleme nélkül, mellyel a papok azt átítatták? Lehet. Lehet, hogy az eredendő kihívás mindenképpen benne volt (van) a rendszerben, a neheztelés fátyla mindig ráborul az etikára, morállá torzítva annak képét, hogy az hamisan tükröződjön az emberben, ezáltal kiölve belőle emberfeletti mivoltát. Visszaszerezni ezt pedig csak a *hatalom akarása* révén van módunk, melynek eszköze a „*békességgel*” vívott háború minden ellen, ami *emberi*, „olyasvalami” ellen, „amin felül kell kerekedni”. Nem a szánalom *reaktív* létmódja ez, hanem az erő *aktív* útja, melyben a *hatalom akarása* jelenti az *eredet értékét* és az *értékek eredetét*³¹, az új genealógiai aktust magát.

Amikor Nietzsche a *rossz lelkiismeret* kialakulásáról beszél az *Adalék a morál genealógiájához* című írásában, és azt az ember önmagától való szenvedéseként, az „állati múlttal való túlságosan gyors szakítás következménye”-ként interpretálja, amely egy új létállapotba való zuhanás volt az emberiség történetében, a folyamatot és annak következményeit a „jövőre nézve ígéretes dolog”-ként festi le. Ez a szöveg hely³² lehetséges

30 Örkény 1998, 111. o.

31 Deleuze 1999, 15. o.

32 „A rossz lelkiismerettel együtt azonban megjelent a legnagyobb és legfélelmetesebb betegség is, amelyből az ember mind mostanáig nem gyógyult ki, az *ember szenvedése az embertől, vagyis önmagától*: az állati múlttal való túlságosan gyors szakítás következménye ez, ugrás és zuhanás is egyúttal egy új állapotba és új létfeltételek közé, hadüzenet a régi ösztönöknek, amelyekben egészen eddig meglelte erejét, örömet és félelmet ébresztő tekintélyét. Fűzzük gyorsan hozzá, hogy másrészt az önmaga ellen forduló állati lélek jelensége a földön valami olyan hallatlanul új, mély, rejtélyes, ellentmondásos, és a jövőre nézve ígéretes dolog volt, hogy általa az egész föld látványa megváltozott. (...) ...e látvány túlságosan is finom, csodálatos, ellentmondásos, és ezért sem játszódhat le értelmetlenül és észrevétlenül akármilyen neveléses csillagon! Az ember azóta a legváratlanabb és legizgalmasabb »dobásnak« számít, amely Hérakleitosz nagy gyermeke, Zeusz, vagy a véletlen kezétől származik – érdeklődést, egyfajta feszült várakozást, reményt kelt maga iránt, sőt, mintha magát a bizonyosságot is birtokolná, mintha valami új kezdődne vele, valamit előkészítene, mintha az ember nem is cél lenne, hanem csak út, afféle átmenet, híd, nagy ígéret...” (Nietzsche 1996, 97. o.)

indoklásul, magyarázatul szolgálhat a fenti kérdésünkre, nevezetesen, hogy mit is jelenthet az a kitétel, mely szerint: „Az emberiség történelme meglehetősen lapos és ostoba dolog volna a nélkül a szellem nélkül, amellyel a tehetetlenek itatták át”.³³

A nyugati vagy talán pontosabban a kétezer éves zsidó–keresztény gyökerű európai morális univerzum, láthattuk, az ilyen perspektivikus tulajdonításokra és értékelésekre épül. A harc a definíciós hatalomért, a *valamilyennek mondás* elsőbbségének hatalmáért folyik – *ki ítél meg kit* (R. Safranski), ki állítja, hogy valaki jó, nemes és hatalmas, és ki tartja hitványnak és alantasnak a másikat?³⁴

Ha az erősek, az élet győztesei rákényszerülnek arra, hogy a gyengék csordája által átértékelt erkölcsök perspektívájából szemléljék saját minőségüket, ha hagyják (és az elmúlt kétezer évben Nietzsche szerint bizony hagyták) hogy a bosszú papi szellemével átítatott *imaginárius ressentiment-morál* ráboruljon az eredeti etika valós archetípusaira, akkor alulmaradnak a definíciós harcban, és nem tehetnek mást, mint hogy elfoglalják azt a teret, eljátsszák azt a szerepet, melyet eme „erkölcsi rabszolgázadás” során a magukat cselekvésre, reakcióra képtelennek tartó „tehetetlen ártatlanok” rájuk osztanak. Ennek a folyamatnak a során azok, akiket úgymond *megrövidített az élet* (R. Safranski), önvédelemből, az erősek ellen, kezdetben falkákba verődnek, majd a maguk perspektívájából, *nehéztelésük* okán átértékeli az értékeket, tehát az eredeti, az erősek létmódja által definiált értékeket, olyanokat, mint *kíméletlenség, büszkeség, merészség, pazarlás, henyélés* etc. s azok értékét vétségként, alantas morális megnyilvánulásokként konstruálják újra. Megfordítva pedig: a saját létmódjuk (mely gyönge és tehetetlen) okán rájuk jellemző alantasságokat, mint *szorgalom, részvét, engedelmség, alázatosság*; erényekké nyilvánítják. Röviden ez az a technika, mellyel a méltatlanok erőszakot tesznek az értékek eredetén, és *rabszolga-morállá* züllesztik azt, saját perspektívájuk készítésére.³⁵

Ha elfogadjuk, hogy az alantas, tehetetlen, rabszolga-lét *abszurd*, akkor azt sem nehéz belátnunk, hogy igazolásra szorul. Nem lehet azzal a tudattartalommal élni, hogy létünk eleve alantas és hitvány; ez több, mint amit az emberi psziché komoly, permanens feszültség nélkül el tud viselni. Ki kell hát módolni azt a praktikát, eljárást (önigazolást), melynek során eredetileg abszurd és számunkra elfogadhatatlan létmódunk disszonanciája eltüntethető, sőt még jobb, ha erénnyé transzformálható. Ezen a ponton vélt vagy valós párhuzamosságokra gondolhatunk. Felmutatható hasonló példa a (Nietzschétől nem idegen) *pszichológia* területéről, hiszen mi ez az elmélet, ha nem a

33 Nietzsche 1996, 29. o.

34 „És formált vala az Úr Isten a földből mindenféle mezei vadat és mindenféle égi madarat, és elvívé az emberhez, hogy lássa, minék nevezze azokat; mert a mely nevet adott az ember az élő állatnak, az annak neve.” (1Móz 2, 19)

35 „A rabszolgázadás a morálban azzal kezdődik, hogy maga a *ressentiment* (nehéztelés, bosszúvágy, a tehetetlenség által táplált bosszúszomj – a *ford.*) szintén alkotóvá lesz, és értékeket hoz létre: olyan lények *ressentiment*-ja ez, akiknek az igazi reakció, a tettek reakciója tilos, akik csak a képzeletbeli bosszúval képesek kárpótolni magukat.” (Nietzsche 1996, 33. o.)

kognitív disszonancia elmélete, a bosszú szelleme, a *ressentiment* pedig valójában interpretálható a *kognitív disszonancia-csökkenés* eszközeként.³⁶ Álláspontom szerint ez lenne ama „*utólagos ésszerűség*”, melyről Nietzsche így ír: „*Utólagos ésszerűség*. – Minden hosszú életű dolog apránként úgy átitatódik ésszel, hogy ezáltal válik valószínűtlenné az esztelenségtől való eredete. Vajon nem tűnik-e az értelem számára ellentmondásosnak és arcátlannak egy keletkezés majd’ minden pontos története? Alapjában véve a jó történész nem *iltakozik-e* állandóan?”³⁷

II. Az akarás perverziója és a *Widersinn*³⁸, avagy a semmi akarásának evolúció-története

A morális értékítéletek alapjai tehát maguk *nem morálisak*, perspektivikus különbségeket fejeznek ki³⁹ csupán, mely különbségek az emberek eltérő létmódjaiból fakadnak, és mint ilyenek hermeneutikai értelmezést tesznek lehetővé. Erre utal Gianni Vattimo, amikor Nietzsche-könyvében azt mondja, hogy a *Hatalom akarása* ebben az értelemben hermeneutikus elképzelést testesít meg, amennyiben úgy tekint a világ jelenségeire, mint perspektívák játékára. Sőt, Vattimo szerint Nietzsche már a *Túl jön és rosszonban* megkezdí a „hermeneutika radikalizációját”, amikor a 22. és a 31. aforizmában az értelmezés lehetőségének relativisztikus perspektívájára utal.⁴⁰

Nietzsche filozófiája individuális tipológia, s mint ilyen, analitikus jellegű. Sosem cselekedeteket minősít vagy elemez, hanem típusokat interpretál. Új, kritikai filozófia, melynek gyakorlásához szükségünk lehet a pszichológia segítségére. Vajmi kevésé

36 „A kognitív disszonancia lényegében feszültségállapot, amely mindannyiszor fellép, valahányszor az egyénnek két, egymással pszichológiailag összeegyeztethetetlen tudattartalma (gondolata, attitűdje, nézete, véleménye) van. Másképp szólva, két tudattartalom összeegyeztethetetlen, disszonáns, ha – c két tudattartalmat önmagában vizsgálva – egyikből a másiknak ellentéte következik [létezem, de létmódom alantas és tehetetlen, így abszurd – ez elviselhetetlen – B. B.]. Mivel a kognitív disszonancia előfordulása kellemetlen, az emberek motiváltak [ezt a motivációt értelmezem itt a nietzschei nihilizmus térnyerésével, melynek a nehezítés és a bosszú szelleme az eszközei – B. B.] arra, hogy csökkenték a disszonanciát.” (Aronson 1992, 138. o.)

37 Nietzsche 2000, 17. o.

38 *Widersinn* az emberi élet fundamentális értelem-nélkülisége. Abban az értelemben használom itt, mint ahogyan Gerhardt Volker beszél róla a nihilizmus meghatározása kapcsán: „Ézért hozzátartozik az akarát fogalmához, hogy *valamit* akar. Ha ennek a Valaminek a helyére a Semmit tesszük, akkor az akarás perverziójához jutunk el. És éppen ez az, amit a nihilizmus fogalmával megragadunk. Ezt a perverziót egyfajta *horror vacui* okozza.” (Gerhardt 1998, 117. o.)

39 „Doch auch in einem zweiten Sinn ist der Wille zur Macht hermeneutisch: indem er die Welt als Spiel von Erscheinungen und Perspektiven sieht, die gegeneinander kämpfen, ist er eine Theorie unter anderen, eine Interpretation und sonst nichts.” (Vattimo 1992, 81-82. o.)

40 „Nietzsche räumt dies ausdrücklich ein am Ende eines Aphorismus in *Jenseits von Gut und Böse*: 'Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist [...] nun, um so besser.' (JGB 22, 31)“ (Vattimo 1992, 82. o.)

érdekli Nietzschét a tartalom, a manifeszt történéis, az, ami *van*. Sokkalta jobban az elv, a módszer, amelynek mentén az emberi szellem transzmutálódik, pusztán azért, mert él. Erköls és élet vajon összeegyeztethető-e; az immoralitás (amely ezúttal nem a szokványos értelemben vett erkölsstelenséget jelenti) nem tagadása-e a létnek, maga nyitván kaput végső soron ama „irtózatoss vendégnek”? A megfelelő analízishez, vagy ha úgy tetszik, *kritikához* elsősorban helyes pozíció kell. Amennyiben a hagyományra akar kérdezni, Nietzschének meg kell találnia ezt. A helyes horizont vagy új horizont alkalmas a *látókörbővülés haladástörvényének a jellemzésére*. „Akinek nincs horizontja, az nem lát elég messze, s ezért túlbecsüli a közelit. S megfordítva: akinek van horizontja, az nem szorítkozik a legközelebb levőre, hanem képes távolabb látni. Akinek van horizontja, az minden dolog jelentőségét helyesen tudja felmérni ezen a horizonton belül, közelsége és távolsága, nagysága és kicsinysége tekintetében. Ennek megfelelően a hermeneutikai szituáció kidolgozása azt jelenti, hogy *helyes kérdés-horizontra* teszünk szert azokhoz a kérdésekhez, amelyek a *hagyománnyal szemben* felmerülnek.”⁴¹

A *Hajnalpír*, melyet én a nietzschei életműben a *Hatalom akarása* főciklus fogalmi bevezetőjeként látok, s mint illet az *Adalék a morál genealógiájához* vitairatának bevezetőjeként értelmezek, a morál kérdését alapvetően más hangsúlyokkal kezeli, mint az *Emberi-túlásosan emberi*, mely a morált még mintegy az expanzív erózióának áldozatul esett metafizikai tradíciót teszi módszeres kritika tárgyává. Ennek lényege a morál fogalmához rendelhető jelentéstartalom megváltozása, kibővülése. A *Hajnalpír* aforizmáit lapozgatva az olvasó számára feltűnő lehet a moralitás szempontjából bemutatott témák sokfélesége, amelyek a vallástól az esztétikáig, a brahmanizmustól az antikvitásig terjednek. Nietzsche radikalizálja a morál fogalmát (ez a folyamat aztán a morál genealógiájának modelljében teljesedik ki), és a kultúra egészére érvényes interpretációs eszközként mutatja be. A morális szempont egész egyszerűen világunk értelmezésének feltétele, sőt a morális ítélet ontológiai értelemben valóságunk kulcsa, mely Nietzsche szerint minden emberi jelenség gyökere. Nietzsche a morál kritikája során tagadja, hogy az erkölsi ítéletek igazságokon alapulnának, és azt állítja, hogy az embereket tévedéseik készítetik morális tettekre. A jelenséget egy közvetlenül megragadható morális ítélet következményeként gondolja el, melynek alapja az a *hit*, hogy igazságon alapul, jóllehet nem más, mint tévedés. A moralitás valódi alapproblémája, tehát az előítélet. Annak az előítélete, hogy a morális cselekvés és értékítélet aktusa a morális előítélet feltételezett igazságán alapszik, vagyis azon, hogy ami morális, az szükségszerűen igaz. Ez a hamis prekonceptió a papok által generált elv: „*quod erat demonstrandum*”-ként fogja le minden valódi és igaz cselekedetünk előtt a kezünket. A bizonyítás menetében ezen a ponton szükség van a moralitás tagadására. Ezzel egyidejűleg az erkölsstelenséget mint a moralitás egy speciális esetét is negligáljuk, s ez az erkölssiség nihilista feltételeinek megtagadását jelenti.

41 Gadamer 2003, 338. o.

Nietzsche horizontja: feltárni, elemezni, bemutatni a morál kétezer éves fejlődés-történetét, és következtetni belőle a szellem mai állapotára. Horizontot, távlatot akar nyitni egy új etikával, egy analitikus morálbölcseleti kísérlettel, mely a lét nietzschei perspektivizmusának⁴² ellenére valami generális fókuszot, megfejtést igyekszik adni.

1. A neheztelés: harc az aktív és a reaktív között

Európa kultúrtörténete a hanyatlás története, a nihilizmus története, melyet két divergens erőtypus küzdelme alakított, az egyik az arisztokratikus értékelési mód, a másik a papi értékelési mód. Lényegi mozzanatuk, természetük meghatározásához elengedhetetlen az *aktív*, illetve *reaktív* nietzschei fogalmának megközelítése, lehetőség szerint megértése; miközben a folyamat következményeinek feltárására Nietzschevel genealógiai időutazást teszünk a *régi értékek* világába.

Sommásan azt mondhatjuk, hogy maga „az emberlakta földfelszín történelme”⁴³ (melynek vizsgálata Nietzschénél nem jelent tudományos történetírást!⁴⁴) két, egymással semmiben sem konvergáló interpretálási mód szembenállásaként, oppozíciójának történeteként írható le, melyből az idők során *szükségképpen* a papi (reaktív) erőtypus került ki győztesen. Ezért sorsszerű tehát, hogy a filozófia az idők során mindig csak „elfajzottan”, önmaga ellen fordulva bontakozhatott ki. Deleuze értelmezése szerint az idők során az aktív (affirmatív) gondolkodás egysége, valódi, eredeti szándéka fölbomlik. Feladatot, az élet megítélésének feladatát vállalja magára, melynek során magasabb rendű értékeket állít szembe vele, így válik végső soron élettagnadó, negatív konstrukcióvá; míg az élet egyidejűleg leértékeli saját értékeit, hanyatlani és erodálódni kezd. Amikor ez a folyamat végbemegy (th. a gondolat maga fordul szembe az étellel, annak valódi, affirmatív voltát lúgozva ki belőle) a gondolkodás szándékká, funkcióval rendelkező differenciális elemmé válik, célokot határoz meg önmaga számára, nemkülönben korlátok közé szorítja tárgyát: a nihilizmus megszületik. Az „élet” megszűnik aktívnek lenni, hanyatlásának öngerjesztő

42 A perspektivizmust itt Gerhardt értelmezésében használom (Gerhardt 1998, 105. o.) ti., hogy a perspektivikusság Nietzschénél minden élet alapfeltételét jelenti – minden lény a realitás csak rá jellemző specifikus szeletét ragadja meg, és ez a szelet neki az egészet jelenti. Az objektív egészről való fogalomalkotás, amennyiben Nietzschét lényként fogadjuk el, önmaga meghaladása vagy fogalmi képtelenség, kivéve, ha sikerül a hermeneutikai szituáció gadameri horizontját (ld. kicsit följebb) megnyitni.

43 Gilles Deleuze szava.

44 „Talán erről a pontról látszik a legjobban, hogy Nietzsche miért határolja el magát olyan határozottan a tudományos történetírástól: egyfajta elbizakodottságot lát benne, amiért az objektivitásideáltól vezérelve úgy csinál, mintha rendelkezne az ítéletalkotás azon kritériumaival, amelyek pedig a történelmen belül nem érhetők el, s fel sem használhatók. Ezt a fajta történetírást legfeljebb akkor lehetne megvédeni, ha mindenféle történelmen kívül állnánk, ha tehát már elfordultunk volna tőle, és többé nem foglalkoznánk vele.” (Gerhardt 1998, 81. o.)

folyamata feltartóztathatatlanul sodorja mai végállapota felé, melyben már csupán legbetegesebb, leg-erőtlenebb formáira korlátozódik, kizárólag azokra, melyek összeegyeztethetők az élettagadó *ressentiment* „felsőbbrendű értékei”-vel. Ekkor beszélhetünk a reakció igazi győzelméről az affirmatív arisztokratikus gondolkodás fölött, a tagadás diadaláról az aktív élet fölött, mely saját tehetetlenségével, mint egy lassan adagolt méreggel, kényszeríti tetszhalottá a pozitívat, leginkább hozzátartozó lényegétől, a *valódiság*ától fosztva meg azt.

De akkor, végtére is, ki van kiszolgáltatva kinek? Hogyan győzhet a tehetetlen és hitvány a nemesen? A *tehetetlen* Nietzschénél nem cselekvés-, vagy hatóképtelen állapotot jelöl, hanem minőséget, a valóság befolyásolásának képtelenségét, de azt nem, hogy ne tudna ennek a valóságnak egy imaginárius módszerrel ártani. Az „etika dinoszauruszai”-t tehát kihalásra kényszeríthették a nihilizmus áramlatának saját kicsinyességük okán végretekig frusztrált „tehetetlen kis morál-emplősei”? Vagy talán éppen ellenkezőleg, Nietzsche próbálja így csökkenteni azt a kognitív disszonanciát, mely a mai valóság képtelen abszurditásából fakad, és az erősek, a felsőbbrendűek keresnek így öngazolást saját, évezredes tehetetlenségükre, a „papi morál” fikciójának utólagos bűnbakká tételével?

Láthattuk, a reaktív hogyan arat győzelmet az aktív fölött, de vajon felmérhetőek-e ennek az interpretációnak a következményei a filozófiára, annak történetére nézve? Minden „felsőbbrendű, magasabbrendű érték”, amelyeket az élethez képest többre értékelték, s így (tagadásként) szilárdultak meg a gondolkodás története során, az ezeket az értékeket megalapozó elvek, melyek idáig a filozófus-törvényhozók kiváltságait képezték. Az immoralitásukban immunis, életigénylő, affirmatív gondolkodók, a „filozófus törvényhozók” átengedik a teret a „filozófus alattvalóknak”⁴⁵, nem gyakorolnak többé kritikát az értékek és azok eredete felett, hanem kommentálják, magyarázzák azokat, a *morálideológiai status quo* védelmezői, a „nép tanítói” lesznek. Ennek a folyamatnak a során válik a filozófus költőből metafizikussá (világmagyarázóvá) már csupán látszólag vetve alá magát olyan követelményeknek, mint ész és igazság. Működése terenumát sokkal inkább a mindennapok uralkodó viszonyaiból fakadó prioritások, például, vallási, állami, politikai preferenciák határozzák meg. Amit elveszít, az a mindentől való függetlenség pozíciója, alámerül egy viszonyrendszerbe, abba, ami *emberi-túláságosan emberi*.

Az aktív és reaktív erők „harcáról” – melynek során a filozófiaértelmezés legpatinásabb (preszókratikus) képe, mely szerint a filozófus, tehát „*fiziológus, művész, orvos, és törvényhozó, értelmező és értékelő*”, zúzódik porrá – talán nem is beszélhetünk. Sokkal inkább tűnik mindez a nietzschei elbeszélésben entrópiának, lassú erózióznak, ha úgy tetszik rothadásnak. Nem kapunk példát az élet affirmációját képviselő szellemiség nagy ellen-offenzíváiról, önvédelmének jeleiről, melyekkel gátat kívánna vetni az őt

45 Gilles Deleuze szava.

felszámolni igyekvő nihilista *ressentiment* térnyerésének. A neheztelés az élet és a gondolkodás egységének fölszámolásában, annak kettéválasztásában érdekelt. Amíg ez az egység létezik, s az élet aktiválja a gondolkodást, illetve a gondolkodás affirmálja az életet, nincs lehetőség a settenkedő papi morál számára, hogy eltorzítsa azt. A filozófiának ez az ereje, egysége, a „preszokratikusok eme titka”, bizonyos értelemben már a kezdeteknél elveszett.⁴⁶

A filozófia – erő. Az értelem erőviszonyokból tevődik össze, melyek közül némelyik cselekszik, mások reagálnak, de szigorú rend és hierarchia szerinti egységben. Az interpretációt felfoghatjuk egy jelenség értelmének a meghatározásaként is. Ha ez így van, az aktív és a reaktív erők interpretációs modellek, melyek segítségével érthetőek meg az általuk generált jelentéstartalmak. Bármilyen összetett legyen is egy jelenség, az aktív, vagy elsődleges erők, a hódítás és leigázás erői; illetve a reaktív, vagy másodlagos erők, a szabályozás és alkalmazkodás erői közötti különbség mindig tettenérhető lesz az interpretációjukban. Ez nem kvantitatív szétválasztás, hanem kvalitatív tipológia, hiszen minden erő lényege a más erőkkal fennálló *viszonyából* következik, ebben a rendszerben tesz szert saját jelentésére, lényegére.

A neheztelés lényege a reakció, az ellenézés: „a te hibád, nem az enyém, a te hibád” attitűdje és kommunikációs státusa. Vád és projekció, siránkozás. „A te hibád, hogy ilyen gyönge és tehetetlen vagyok...” A reaktív, másodlagos élet elhúzódik⁴⁷, kitér a primer vagy aktív erő elől, elválik attól. A reakció megszűnik tett lenni, mivel az élet és a gondolkodás egysége megtört, és valamifajta, az aktívval, az erőssel szembeni ellenézéssé, berzenkedéssé, *nehezteléssé* fajult. Ezen a ponton visszautalnék az öngigazolás motivációja, amit feljebb már a kognitív disszonancia-csökkentés elméletével húzott párhuzam kapcsán említettem. Ez Deleuze szerint is a morál genealogikus feltérképezésének első állomása, a nihilizmus győzelmének első fontos lépése az emberi világban. Ennek a *pszichológiai utazásnak* az állomásai mint „mélységtipológiai kategóriák”⁴⁸ adják a nietzschei lélekelemzés legnagyobb eredményeit. A *ressentiment* szembefordul mindennel, ami *tett*, ami aktív, a cselekvés „szégyenletessé” lesz: maga az élet kerül „vád alá”, elválasztódik hatalmától, attól, amire képes. A sást tönkreteszi, kriminalizálja a bárány, amikor így érvel: én is megtehetnék mindent, amit a sas tesz,

46 „A filozófiát erőként kell elgondolnunk. Márpedig az erő törvénye az, hogy egyetlen erő sem jelenhet meg anélkül, hogy ne húzódná már korábban létező erők árca mögé. Az életnek mindenekelőtt az anyagot kell utánoznia. Így esett, hogy a filozófiai erőnek, mihelyt görög földön megszületett, a túlélés érdekében, muszáj volt álrühát öltenie. Kölcsönért kellett folyamodnia régebb óta létező erők működésmódjaihoz, ezért a pap maszkját aggatta magára. Az ifjú filozófus magával hoz valamit az őserg keleti papból. Még manapság sem szabadultunk meg a káprázattól: Zoroaszter és Hérakleitosz, az indiaiak és az elaták, az egyiptomiak és Empedoklész, Püthagorasz és a kínaiak – megannyi lehetséges zűrzavar forrása.” (Deleuze 1999.)

47 Deleuze 1999.

48 Gilles Deleuze szava.

de megtartóztatom magam ettől a cselekvéstől, ez az általam képviselt eszmény, ennek mentén a sas sem tehet mást, minthogy hozzám hasonlóan *ne tegye, amit tesz*. Ez az az érvelés, amely az európai nihilizmust mozgásban tartja, és minden másnál veszedelmesebbé teszi Nietzsche szemében. Ennek mentén válik a nihilizmus „uralomra jutó igazsággá, s általa a Létező összes eddigi céljai összeomlással fenyegetnek”.⁴⁹ Ugyanakkor azzal, hogy az eddigi hivatkozás átalakul „vezérlő értékekké” (Heidegger) a nihilizmus lehetőséget kap egy merőben más, új értékállítás kifejezőjévé tökéletesedni.

Nem kerülhető el a hivatkozás ezen a ponton Sutyák Tibor esszéjére,⁵⁰ amelyben a reaktív és az aktív erők pszichológiai státuszának definíciójával találkozunk. Eszerint az *aktív erők* a tudattalan terrénumban találhatóak, a tudattalan (ösztön-) sémái, egyetlen megnyilvánulási módjuk a cselekvés, melytől nem elválaszthatók, nem alkalmasak egyébre: ez a lényegük. A *reaktív erők* ezzel ellentétben a tudat erői; kompromisszumkészek, interpretálnak, alkalmazkodnak és mérlegelnek; „ők írják alá a számlákat”.

2. A rossz lelkiismeret mint mozgatórugó

A *rossz lelkiismeret* tana a nihilizmus győzelmének következő stációja. Az emberi introjekció mozzanata: miután az életet sikerült farizeus módon lépre csalni, zátonyra futtatni; a reaktív erők látszólag visszatérnek önmagukhoz, beszűntetik a projekciót és a sirámokat, és önvádlóvá avanzsálnak. Belsővé teszik a bűnt, amit eddig az aktív erők felelősségi körébe utaltak, és a hamis lelkielő fényét magukra vonva vallják magukat bűnösnek: „...én vétkem, én vétkem...” lesz a meghatározó morális attitűd. A módszer zseniális: a hitvány, a kezdetben csak vádló (neheztelő) *ressentiment* önvádló, látszólag önmagát meghaladó ideállá magasztosul, egy, a világra, az életre általa kényszerített értékítéleti koordinátarendszerben, ami immár annak egészét határozza meg. Ez a „legszellemibb bosszú aktusa”, melyet a „zsidók, ez a velejéig papi nép” tehetetlenségében a „hatalmasok, a hatalom birtokosai” ellen elkövetett.⁵¹

49 Der 'Nihilismus' ist die zur Herrschaft kommende Wahrheit, daß alle bisherigen Ziele des seienden hinfällig geworden sind. Aber mit der Wandlung des bisherigen Bezuges zu den leitenden Werten vollendet sich der Nihilismus auch freien und echten Aufgabe einer neuen Wertsetzung. Der in sich vollendete und für die Zukunft maßgebende Nihilismus kann als der 'klassische Nihilismus' bezeichnet werden." (Heidegger 1961, 34. o.)

50 Sutyák 2000, 333. o.

51 „Mindaz, amit valaha e földön a »nemesek«, a »hatalmasok«, az »urak«, a »hatalom birtokosai« ellen tettek, semmisség ahhoz képest, amit a zsidók követtek ellenük; a zsidók, ez a velejéig papi nép, amely ellenségien és legyőzőin nem tudott máshogy elégtételt venni, mint annak értékei radikális átértékelésével, tehát a *legszellemibb bosszú* aktusával. A legmélyebben gyökerező bosszú papi népének ez volt az egyetlen kiút.” (Nietzsche 1996, 29-30. o.)

Gerjeszteni, fenntartani és kihasználni: ez a célja a rossz lelkiismeret stratégiájának. Mert mit tehettek a zsidók, mit tehetett ez a maroknyi sivataglakó, az egyistenhit terhével, és megannyi vallási törvénnyel nyomasztott kis sémi nép, amikor az arisztokratikus, aktív római légiók hatalmukba kerítették? Tehetetlenségre kárhozható, az erő egységes perspektívájától objektív okokból megfosztva, zseniálisan kísérelték meg kijátszani a számukra egyetlenként rendelkezésre álló adut. Ez volt valójában a rossz lelkiismeret tana, mely a valóság aktív befolyásolásának még a lehetőségéről is lemondva (a semmit akarva) szerezte meg szép lassan a morális hatalmat minden felett, ami bosszújára rászolgált. Leértékelte, elértéktelenítette az aktív, hódító archetípusát, és a gyöngye áldozat attitűdjét emelte a fókuszba, a bűntudat eszközével züllesztve morállá az etikát. Nem volt többé követendő példa vagy cél a nemes eszmék aktív ereje, a korcs értékítélet vált példaadóvá, mely így szedte rá az élet egészét, hogy csatlakozzon hozzá. Deleuze ezt úgy mondja, a nihilizmus „fertőzőképessége csúcsára” jutott. A valóság a feje tetejére állt.

Nietzsche szerint ennek a folyamatnak lett az eredménye, hogy az ember, megfelelő az önmagának generált jövőképnek, *kiszámíthatóvá, szabályszerűvé és szükségesszerűvé* vált. „Olyan állattá, amely ígérni is képes”. Ez a folyamat a felelőség eredetének folyamata, a szellemi uniformizáció története.⁵² Ígérni, hogy az ember a társadalmi együttélés előnyeit választja; de ehhez az ígérethez, mely a felelőségen alapszik, milyen véres út vezet! Nietzsche szerint ennek a kialakításához a *mnemotechnika*⁵³ adta a módszert. „Tűzzel-vassal rögzítenek valamit, hogy az emberi emlékezetben megmaradjon: az ember csak arra emlékezik, ami *tartós fájdalmat* okozott neki – ez az emberi pszichológia fő tétele.”⁵⁴ Pedig Zarathustrájával szólva Nietzsche kifejti álláspontját a vérrel írt „igazságról:

„Vérrel írtak jeleket az útra”, amerre jártak, és balgaságuk úgy tanította: vérrel kell az igazságot bizonyítani.

Csak hogy nincs rosszabb bizonyítéka az igazságnak, mint a vér; a vér, a legtisztább tanítást is *agyrémmé és szívek gyűlölködésévé mérgezi*.⁵⁵

A bűntudat, a rossz lelkiismeret magyarázata során Nietzsche ismét nem rest ostorozni a „morálgenealógusokat”, akik „történelmi érzék”, és a múlt ismeretének híján csak „modern” tapasztalatokat vallhatnak magukénak, hiányzik belőlük a „hatodik érzék”, a „másik arc”, így eredményeiknek vajmi kevés közük van az „igazsághoz”. Új-

52 „Az a hatalmas munka, amelyet másutt »közérkölcsekk« neveztem, az embernek a legrégebbi korok óta önmagán végzett munkája...” (Nietzsche 1996, 61. o.)

53 Nietzsche 1996, 64. o.

54 Uo.

55 Nietzsche 2004, 115. o.

fent az etimológiára hivatkozik példaként, és azt állítja, hogy a *bűn* fogalma az *adósság* fogalmából eredeztethető.⁵⁶ Az elszenvedett fájdalom és az okozott kár arányba állításával, a büntetés-elmélet évezredes kudarcának elemzésével mutatja be, hogy miképp épül föl, rétegződik a rossz lelkiismeret, mint típus, az idők során. A rossz lelkiismeret „súlyos betegség”, az ember által megélt legnagyobb változás szimptomája, ennek a változásnak a során döbbsen rá az ember, hogy végleg bezárta magát a „társadalom és a béke korlátai közé”⁵⁷. A rossz lelkiismeret, mint a nihilizmus győzelmének köztes lépcsőfoka, ezen a ponton kapcsolódik a Nietzsche által az *Adalék a morál genealógiájához* című munkában részletesen kifejtett bűn–bűntudat–bűnösség teóriához. A rossz lelkiismeret lényegében az ember szenvedése önmagától: az embertől; a vad, szabad és nomád ösztönök béklyóba verése, illetőleg azoknak az ember ellen fordítása. A rossz lelkiismeret „föltalálója” az ellenségek hiányában, morális ketrecében önmagát megszabzó vadállat; a nihilizmus, a *bosszú szelleme* által domesztikált ember.

A rossz lelkiismeret eredetéről szóló hipotézisében Nietzsche elsősorban azt állítja, hogy ez az átmenet, átalakulás sokszerű volt, nélkülözött mindennemű fokozatos-ságot. Inkább egyfajta szakadás volt, semmint „szerves átmenet” az új feltételek, és körülmények közé, és ami a legfontosabb, nem volt önkéntes vagy választható, hanem, mint egy kényszer, elkerülhetetlen, sorsszerű „végzet”-ként következett be, mely ellen „...nem lehetett harcolni, még a *ressentiment útján sem*”. (Nem sebességét tekintve volt sokszerű, vagy gyors, hanem hatásában okozott szinte leírhatatlan változást, így az ellentét a fent említett „rothadási folyamattal” csupán látszólagos.)

A rossz lelkiismeret által kialakult *reaktív közösségek* az eddig stabil keretet és korlátokat, ha úgy tetszik szociális normakövetést nem ismerő népesség integrációját csak erőszak útján kezdhették meg, eszközük a *legrégibb állam*; mely ennek megfelelően zsarnoki, „mindent szétlapító” és elnyomó volt. Ez a kíméletlen gépezet tette jámborrá és engedelmessé kezdetben az embereket, Nietzsche szerint bizonyos módon „meg is formálva őket”. Az állam és az azt létrehozók „*művész-erőszakosságának*” hatására fejlődött ki a rossz lelkiismeret, ez a „gyűlöletes, ocsmány palánta”, amely miatt egy hatalmas adag szabadság tűnt el a világból, vált *lappangóvá*.

Most már értjük: ebben az erőszakkal lappangóvá tett *szabadságösztonben*, ebben az elnyomott, lefojtott, a belső világba bebörtönzött, csak önmagától kielégülő, önmagán bosszút álló szabadság-ösztonben és csakis ebben van a *rossz lelkiismeret* eredete.⁵⁸

56 „Vajon álmodtak-e valaha ezek az úgynevezett morálgenealógusok arról, hogy például a »bűn«, mint kardinálisan morális fogalom az »adósság« nagyon is anyagi fogalmából eredeztethető?” (Németül a *Schuld* szó adósságot és bűnt is jelenthet.) (Nietzsche 1996, 67. o.)

57 Uo., 95. o.

58 Uo., 99. o.

Az államalkotás folyamata során a „szervezőkben” ugyanaz az aktív ösztön tör a felszínre, dolgozik, mely kicsiben, „befelé terjeszkedve” létrehozza a rossz lelkiismeretet, és negatív, élettagadó eszményeket (mint önzetlenség, önfeláldozás, önbecsmérlés) konstruál. Nietzsche azt mondja, hogy ez ugyanaz a szabadságösztön, amelyet ő a *hatalom akarásának* hív, azzal a különbséggel, hogy a rossz lelkiismeret születésénél az emberi lélek saját magán tesz erőszakot, és hoz létre szakadást, míg a nehezítés kialakulásához a *másik, a többi* ember is kell.

A *ressentiment* feltalálói, mivel mindent vétkesnek kiáltanak ki, ami nem felel meg az ő életformájuknak, de fellépni ellene nyílt konfrontációban félnek, az *akció* helyett moralizálnak. Amit rossznak (a maguk létmódja elleni fenyegetésnek) éreznek, azt morálisan kifogásolhatóvá, gonosszá magyarázzák, s a gonosz így létrejött művi fogalmával összekapcsolják a vétkek, a bűn szintén imaginárius konstrukcióját. Ha sikerül az aktív erők kiközösítése a reaktív morál védőszárnyai alatt, azzal létrehozható mások számára a rossz lelkiismeret, ami azt jelenti, hogy az aktív reaktívvá vált, ön-, és élettagadóvá; sikerült lehúzni a moralisták szintjére. Legfőképp és leginkább pedig azokat kell elnyomni, akiknek eredetileg jobban ment, akiknek nagy, sikerrel kecsegtető céljaik vannak, akik sem maguknak, sem másoknak nem tesznek szemrehányást különféle vétkekkel kapcsolatban, és akik nem palástolják életörömüket, akaraterejüket, jellemük életigenlő természetét. A nihilizmus evolúciója során a *ressentiment* irigy, ölni tudó tekintete végez mindezzel, s így áll elő az értékek gyakorlati átértékelése; a „gyenge és a beteg” fog dönteni az „erős és egészséges” felől. Ez a gondolatsor vezet át a bosszú szellemének kiteljesedéséhez, az aszketikus ideál, az életmegvető faj kialakulásához.

3. Az aszketikus ideál – a Semmi-Isten és a Reaktív Ember szövetsége

Az *aszketikus pap* mint az élettagadó semmi-erő: a szublimáció fenotípusa, végre kiteljesíti, és egyben jócskán továbbkomplikálja a *nehezítés* és a *rossz lelkiismeret* által megkezdett moralizáló, emberellenes hadjáratot. A nihilizmus egy viszonyulásmód, illetve „a” viszonyulásmód az értékek értékeléséhez, és a jelenségek interpretációjához, lényegét tekintve hatalomtechnikai *módusz*, világmagyarázó modell: a hatalom akarásának reaktív ellentettje, a semmi akarása; ez a mozzanat a feltétele az aszketikus ideál koncepciója győzelmének. Ennek a győzelemfeltételnek viszonzásául a semmi akarása csak a gyöngye, megcsontított, reaktív létállapotot tűri el: a „zérusközeli”⁵⁹ minőségeket, állapotokat. Deleuze szerint így egy „nyugtalanító szövetség” alakul ki. Az életet és annak értékeit egy olyan új rendszer szerint ítélik meg, amely „állítólag” magasabb rendű az élethez magához képest. Ezek az aszketikus vagy „ajtatos” értékek szemben

59 Deleuze, 1999.

állnak az étellel, az erővel, az akció képességével, létük attól függ, hogy meg tudják-e valósítani annak totális tagadását.

Ez tehát a nihilizmus a legáltalánosabb megfogalmazásban, ami egyáltalán felismerhetővé teszi, hogy Nietzsche miért tartja olyan *fenyegető*nek. Azért, mert egy ellentmondás üti fel benne a fejét, az emberi élet fundamentális értelem-nélkülisége [Widersinn], ami az életet mint egészet tekintve természetesen csupán látszólagos, e hiányba azonban az emberiség mégis belepusztulhat. Az élet egy gyenge, beteg része áll itt bosszút az erős és egészséges részen, s nem kizárt, hogy – legalábbis az emberi kultúra területén – sikerrel is fog járni.⁶⁰

Azon történeti alakoknak, akik beteljesítik a nihilizmus bosszúját az életen, Volker Gerhardt egy általános és egy speciális (különös) típusát különbözteti meg. Ezek közül az általános típust az *aszketikus ideál* testesíti meg, mely szellem képviselőit Nietzsche csak *aszketikus papok*ként emlegeti. Ez a terminus nemcsak a világ aszkétáira, önsanyargató, önbüntető pszeudo-mártírjaira illik, hanem azok ideológiai segéderőire, „ügyvédeire” is, tevékenykedjenek bár a művészet, a politika, a vallás vagy akár a filozófia területén. Ezek az aszketikus papok alkotják az *életellenes fajtát*, a bosszú szellemével átítatott nihilizmus zseniális szakmunkásaiként. „Fertőzőképességük”, életellenes reaktív erejük – az erózió, a fölőrlés ereje – önnön léttapasztalatukból származtatható, legyenek bármekkora különbségek is közöttük első ránézésre. Aszkézisük mozzanata abból a pszichológiai tényből táplálkozik, hogy mindannyian, valamilyen formában a lét veszteseiként tapasztalták meg önmagukat: gyengének vagy hitványnak, elesettnek vagy „félresikerültnek”. A pórul jártak eme iszonyú hadteste azzal képes csak elterelni a mások és a saját figyelmét léte elviselhetetlen abszurditásáról, hogy mások létének értelmét kérdőjelezi meg, vitatja el. Szemrehányással és váddal él az életvidámak, és tetterősek, a „nem terhelte létmódban élők”-kel szemben.

Íme így tárul eléink a deleuze-i „nyugtalanító szövetség” igazi tartalma, a Semmi-Isten és a Reaktív Ember összefogásaként: a reaktív (új) ember, aszketikus papi ideáljával imaginárius transzcendenciát teremt (saját nyomorultságának diszsonanciáját utólagos kognitív eszközrendszerrel értékke transzformálандó), hogy az ehhez kapcsolódóan szükségképp fölmagasló morális előnyével elnyomhasson mindent, ami aktív, erős, és nem kötött. Minden a visszájára fordul. Úrnak hívják a szolgát, erősnek a gyengét, nemesnek az alantast. Zarathustra így beszél a papokról tanítványainak:

Gonosz ellenségek, alázatuknál nincs bosszúszomjasabb.

60 Volker, Gerhardt 1998, 118. o.

...foglyok az én szememben és megbélyegzettek. Az verte láncra őket, kit megváltójuknak mondanak. –

Hamis értékek és agyém-szavak láncára verte őket! Ó bárcsak megváltaná őket megváltójuktól valaki!

Ki teremtett magának ilyen barlangokat és a vezeklésre ilyen grádicsokat? Nem azok-e vajon, akik bujkálni akartak, mert röstelkedtek a tiszta ég előtt?

És csak úgy tudták szeretni istenüket, hogy keresztre feszítették az embert!⁶¹

Az aszketikus ideál, az aszketikus pap így a filozófusok létfeltételeként is szolgált sokáig. Nietzsche egészen plasztikusan a „filozófusként létezés” feltételeként interpretálja, amikor történeti áttekintést ad az aszketikus ideál eredetéről. A filozófusnak, a papnak, a varázslónak, a jósnak vagy a sámánnak önmaga elfogadtatásához kezdetből a szemlélődő ember már meglévő formáit és öltözeteket kellett magára öltenie. Az aszketikus ideál *interpretálási módként* szolgált a filozófiához, hinni kellett benne, hogy mint attitűd, megjeleníthető legyen.

...a filozófia valóban nagyon sokáig *lehetetlen lett volna* ezen a földön, ha nem ölti magát az aszketikus öltözetet, és aszketikusan nem értette volna félre önmagát.⁶²

Az aszketikus pap ebben a maga kreálta inverz-moralitásban, csőcselék-pátoszban nem csupán hitet, vallást és önigazolást teremtett önmaga számára, hanem hatalma és elsőrendű értéke: „létjoga is ezen az ideálon áll, vagy bukik”. Nem is csoda, ha „félelmetes ellenséggel”⁶³ van dolgunk, amennyiben ezen ideál ellenségei vagyunk.

A nietzschei levezetés ezen a ponton, az aszketikus ideálok természetével és hatalomtechnikai zsánerével összefüggésben világos. Nem az a kérdés, hogy maga az aszketikus pap milyen önvédelmi erőkkkel bír, vagy mennyire érdeke a velünk (az aszketikus ideálok ellenségeivel való) kiélezett szembenállás. (Kevésbé érdeke, érvel, hiszen, „...ahogy a nőknek sem szokott sikerülni a »nőiességet« általában megvédeni – nos az aszketikus pap még kevésbé objektív döntnök...”) A valódi kérdés az – amiért az igazi harc folyik –, hogy az aszketikus pap miként értékeli, definiálja életünket a közösség előtt? Mit mond az aszketikus ideál az aszketikus pappal a világról, a létezés titkáról és értelméről, a mindenről, benne rólunk és értékeinkről? Hogyan írja le, interpretálja a jelenségvilágot? Valós vagy „metafizikai” definíciót ad, tehát megkettőzi látszólagos (földi) és transzcendens (Semmi-Isten, életagadó) dimenziókra; így alakítva a földi

61 Nietzsche 2004, 113-114. o.

62 Nietzsche 1996, 138. o.

63 Uo., 139. oldal.

realitást valamiféle túlvilági üdvözülés eléréséért folyó vesszőfutássá, mely törekvés kezeit immár nem a realitás értékeiből táplálkozó természetes, lelkiismerettől és nehezeltéstől nem terhelt aktív erők alakítják, hanem a papi aszketizmus alattomos mérge által az emberek szívébe ültetett morális instabilitás.

Semmi más ez, mint hatalomátvétel, a bosszú szellemével, szabadjára engedve a nihilista gondolatot: a legiszonyúbb fondorlattal, mely egyben a legzseniálisabb „dobás” is az ember (kultúr)történetében. A rabszolga nézőpontja – mely nem képes másra, mint azt ismételtetni, hogy „te gonosz vagy, így én csak jó lehetek” – válik követendő értékítéleti sémává. A vádlott vádol. Deleuze a dráma, a dramatizálás „pluralista” és „immanens” módszerét ajánlja a vizsgálatra. Ki fogalmaz így, teszi fel a kérdést: „Én jó vagyok”? Nem olyasvalaki, aki mások ítéletére vár, avagy összehasonlítaná magát *azokkal*. Ez az öndefiníció afirmatív lelki kvalitást tükröz, olyan mindentől független álláspont, mely nem szorul magyarázatra, védelemre vagy trükkre. Nem kell interpretálni. A beszélő cselekedete függvényében, önmagáról állítja ezt. Aki azt állítja, „Én jó vagyok!” az nem vár összehasonlításra valamiféle transzcendens, morális értékmércével, mondvacsinált etikai világképpel, az maga a világ aktív erőviszonyainak a tükre, s nem igényli, hogy *mások* jónak mondják. Ez a deleuze-i okfejtés egy másik pszichológiai tipológia mentén is értelmezhető, nevezetesen a személyiség kontrolljának irányán. A jók, az erősek, a valódi létállítások birtokosainak pozíciója, lelki attitűdje a belső kontrollos személyiség megfelelőjeként írható le, míg az aszketikus papok szájából egy alapvetően külső kontrollos személyiségtípus beszél, aki másokat is azzá szeretne tenni. Mit kell, lehet ezen érteni?

Aki azt mondja, „Én jó vagyok!”, az maga méri tetteinek értékét, súlyát, nem reagál, hanem kezdeményez, a realitást, és ezen belül önmagát koherens erőviszonyként éli meg, személyiségkontrollja belső erejéből fakad és csak arra reflektál; nincs szüksége az értékítéletek interpretációjához felsőbbrendű-morális segédállításokra, viszonyrendszerre. Ez valamiféle lélekerő, amellyel a „jó” önmagát minősíti, „alapbizonyosság, amellyel az előkelő lélek önmaga felől bír, valami, amit sem keresni, sem megtalálni, s talán elveszíteni sem lehet”.⁶⁴ Ezt hívja Nietzsche gyakran *distinkciónak* a lelki karakterre való utalásként, mely belső viszonyt egyszersmind afirmálunk és tettekre váltunk. Aki állít és cselekszik, az létezik: van; az *esztlosz* szó gyökere szerint olyasvalakit jelöl, aki valóságos, létezik, és igaz.⁶⁵ A jó elsődlegesen az urat jelöli, semmiféle összehasonlítás nem szól bele ebbe az alapelvébe, az, hogy mások gonoszak, nem jelenik meg viszonyítási pontként az önállításhoz, amennyiben a hitvány nem afirmál (márpedig kevesen állítják magukról, hogy gonoszak, alantasak és gyengék) nem cselekszik, hit-

64 Nietzsche 1995, 287. o.

65 Nietzsche 1996, 25. o.

ványsága csupán másodlagos következmény, egyféle *negatív konklúzió*⁶⁶, amely a jó ön-állításából tipológiai úton ugyan levezethető, de abból nem *következik*.

A gyenge és gonosz létállapot ezzel szemben külső kontrollos pszichológiai alkatú. Állítani, aktívan cselekedni nem képes, megakadályozza ebben önmaga kisemmizettként való megtapasztalása, ezért tagad, mindenre emlékezik, és ebből következően vádol: neheztel. Külső személyiségkontroll kialakításával igyekszik eredendő hátrányát behozni, sőt azt előnyre váltani. Ez a „póru járta igazsága-elv” amely az ember szerencsétlen létmódjaiban, az *aszketikus pap*ban a felborult, nem koherens erőviszonyokat alantas ál-erkölcsé stabilizálja, tagadva minden affirmatív értékítéletet, mindent, ami: *van*.

Az úr attitűdjének önmagára ismeréséhez olyan *szillogizmus* kell, mondja Deleuze, melynek mindkét (aktivitás és affirmáció) premisszája pozitív, és a negatív konklúzió: „...tehát te gonosz vagy” csupán a premisszák megerősítéséül szolgál. „Mi előkelők, mi szépek, mi boldogok.”⁶⁷ Az úrnál minden pozitívum a premisszában van, a premisszák élvezete kell ahhoz, hogy valamilyen negatívumra következtesen, mely sem jelentőséggel nem bír, sem a lényegyet nem érinti. Ezzel szemben a neheztelő rabszolgának a passzivitás, a reakció, a negáció premisszái kellene, hogy önmagára tudjon következtetni, és látszólag pozitív konklúzióra tehessen szert. Ez a nihilizmus lényegi aktusa. Ez a konklúzió Nietzsche szerint még így is csupán látszólagos: látszat pozitivitással rendelkezik. Ebből fakadóan figyelmeztet Nietzsche a neheztelés és az agresszivitás egybemosásával járó veszélyekre. A neheztelő szillogizmusának – „Te gonosz vagy, tehát én jó vagyok!” –, melyben a rabszolga beszél, két negatív premisszára (tagadásra) van szüksége ahhoz, hogy egy látszatállítást konstruáljon. Ez a formula rögvést a mássikkal (annak gonosszá nyilvánításával), tehát reakcióval kezdi érvelését. Aki ezidáig önmagát jóként állította, azt most gonosszá nyilvánítják. Azt tehát, aki cselekszik, nem pedig egy kívülálló szemszögéből tekint az aktivitásra. Jóvá mostanra az lett, aki megtartóztatja magát a cselekvéstől, sőt minden cselekvést a nem-cselekvő szempontjaira vonatkoztat. Az lesz a mérce, akit a cselekvés következménye érint, vagy még inkább olyasvalaki, aki a cselekvések hátterében szándékokat sejt, azok után kutat.

„És mindenki jó, aki nem erőszakoskodik, aki nem sért meg senkit, aki nem támad, aki nem áll bosszút, aki a bosszút átengedi Istennek, aki, mint mi, rejtőzködve él, aki kitér a Gonosz útjából, és általában nem sokat vár az élettől, mint mi a türelmesek, alázatosak, igazak.”⁶⁸ Ez tehát a hitványak „elemi, szálnalmas” bölcsessége: Ha valamihez nem vagyunk elég erősek, ne tegyük azt. A biztosra menő satnya és tunya érvelése, a passzivitás diadala visszhangzik fülünkben; olyan „képesség” ez, amellyel a rovar is rendelkezik, midőn döglöttnek tetteteti magát vész esetén – fejt ki Nietzsche⁶⁹. „Íme a jó

66 Gilles Deleuze szava.

67 Nietzsche 1996, 25. o.

68 Uo., 45. o.

69 Uo., 46. o.

(*le bien*) és a rossz (*le mal*) születése” – mondja Deleuze ugyanerről – „a nemes (*bon*) és a hitvány (*mauvais*) etikai meghatározásának helyét elfoglalja a morális ítélkezés. Az etikailag nemes morálisan rosszá, az etikailag hitvány morálisan jóvá alakult át.”⁷⁰

A *ressentiment* lelki terheket rak az emberre, aki így, mintegy a saját szolgaságát cipelni értelmetlenül. A semmi akarásával, aminek következtében a „teherhordó” önnön gyengeségének, passzivitásának következményeit kénytelen viselni, az aszketikus pap rávette a társadalmat az alázas életre, arra, hogy értékválasztásait ezentúl a bosszú szellemével átítatott, azáltal konstruált aszketikus ideálok mentén tegye meg. Olyannyira eltorzult az értékek szemlélete, hogy mindeközben az is feledésbe merül, hogy az a szolgálta, aki cipekedik, mégpedig megnyomorítva saját szolgaságának terhe által. Jól látható, hogy az aszketikus ideálok alapján bevezetett morális értékek tökéletesen álságosak, életképtelenek, ha elváltatjuk őket azoktól a kiinduló előfeltevésektől, melyekből önmagukat levezették, nevezetesen negatív premisszáiktól. Maga a vallás sem élné túl, ha elszigetelnénk morális értékeit attól a gyűlölettől, bosszútól, amelynek a konklúziója. Az a tévhit, hogy a gyengék, elesettek, a magukat a cselekvéstől megtartóztatók a „jó”, csupán a vallási ál-pozitivitás csalása. Abból a negatív feltételből ered, hogy a „hatalmasok”, a „cselekvők” „gonoszak” és „kárhözatra ítélték”. Amolyan „bezzegerkölcs”, vagy pótlék. Létrehozza a „sajnálatraméltó-”, a „nyomorúságos-jó” fogalmát, a gyengék imaginárius fölnyét, ezzel teljesítve be a nihilizmus tökéletes bosszúját az erősek és boldogok felett. A neheztelés igazi hatalma abban áll és nyilvánul meg, hogy azt tételezi, hogy az erő elválasztható a neki megfelelő *cselekvés módusaitól* és következményeitől. Ez a tétel az európai szándéketikák, a vallási értékítéletek origójává válik, és azután ennek segítségével ejti túsul és veri rabláncra Deleuze „logikában jártas báránya” a felette annakelőtte repkedő, s rá természetéből fakadó módon vadászó: „ragadozó madarakat”.⁷¹ Ez az érvelési mód mindent elfed: azt állítja, hogy az aktív, a ragadozó, a cselekvésre kész *erős*, lehetne nem aktív is, sőt csak akkor jó, ha megtartóztatja magát a cselekvéstől, a vadászattól. Ezzel a segédállítással a büntudatos passzivitásra ítéli az élet aktív erőit, mintha bizony azok értékítéletük, s nem pedig természetükből fakadó módon cselekednének. A nihilizmus tehát választásként, mégpedig morális választásként interpretálja az emberi létmódokat. Ebben a rendszerben az erős azért válik morálisan kifogásolhatóvá, mert akként jelenik meg, mint aki nem kívánja megtartóztatni magát a cselekvéstől, mint aki tudna passzív (tehát kívánatos) módon élni, de nem teszi azt. Olyan ez, mintha újszülött gyermekünknek tennénk szemrehányást azért, mert sír. A világ szándékvilágra és jelenségvilágra való metafizikai megkettőzése megy végbe a nihilizmus által. Az erősnek nincsenek szándékai, mondja Nietzsche, az erős: *van*, cselekszik. Ezt a gondolatmenetet fejti ki Deleuze:

70 Deleuze 1999, 191. o.

71 Deleuze 1999, 192. o.

Azt feltételezzük tehát, hogy ténylegesen egy és ugyanaz az erő fogja vissza magát az erényes bárányban, és enged magának szabad folyást a gonosz ragadozó madárban. Mivel az erős meggátolhatná saját cselekvését, a gyenge olyan valaki, aki képes lenne a cselekvésre, ha nem gátolná magát. Lám csak, min alapszik a neheztelés paralogizmusa: egy olyan erőnek a fikcióján, amely el van választva attól, amire képes.⁷²

A gyenge, passzív erők nemcsak, kivonják magukat a cselekvés alól, hanem az erőviszonyok felcserélését, megfordítását is véghez viszik. Az erőt, elválasztva annak megnyilvánulásától, hatásától: semlegesítik, absztrahálják. Ennek az így kilúgozott erőnek – amelyet megfosztottak mindentől, ami rá jellemző, amitől önazonos – a képét „vetítik ki” mint a cselekvés fakultatívitásának ideáját. A gyöngye attól arat morális győzelmet az erős felett, hogy nem él ezzel a fakultatív lehetőséggel, megtartóztatja magát tőle. Ezzel az absztrakcióval leplezhető zseniálisan a nyomorultak cselekvés-képtelensége, mellyel egy tőről eredőként interpretálják az alapvetően divergens aktív és reaktív erőtípusokat.

Az aktív „*bűnössé*” válik, mihelyst cselekszik, hiszen aki megtehetné, de mégsem tűrtözteti magát a cselekvéstől, az végső soron: *gyenge*. A passzív viszont önnön tehetetlenségét ama erő fikciójából eredezteti, mely az erőt cselekvésre készíti, és legyőzvéen ezt a késztetést, bár megtehetné, mégsem tesz semmit. Így válik az eredetileg hitvány és gyenge létmód, a semmi akarása: „*disceretes önmérsékletté*”, végső soron erőssé. Az érvrendszer megfordítja a kauzalitást, amikor az erők megkettőzésére törekszik. Az erő megnyilvánulásából okozat lesz, melyet aztán elkülönítve okként vonatkoztatnak vissza az erőre⁷³.

A népi felfogás voltaképpen megkettőzi a cselekvést: szerinte, amikor a villám fényben nyilvánul meg, akkor az a cselekvés cselekvése: ugyanazt a történést egyszer okként, másszor pedig ennek okozataként fogja föl. A természettudósok sem tesznek egyebet, amikor így szólnak: „Az erő mozgat, az erő okoz” és így tovább, egész mai tudományunk, hívvősége és szenttelensége ellenére, a nyelv csapdájába esett, és nem tud szabadulni az „alanyok”, a szubjektumok gyámkodásától...⁷⁴

Ez az az „áthagyományozott metafizikai terminológia”, illetve világmagyarázati modell, melyet Nietzsche kritikai pozíciójának érintésekor már jelen dolgozat elején is megkíséreltünk tárgyalni, és arra jutottunk, hogy azt Nietzsche mereven elutasította: „ilyen hamis támaszok például az atomok is, nemkülönben a kanti »magánvaló dolog«”⁷⁵.

72 Uo., 192-193. o.

73 G. Deleuze magyarázata. Lásd: Uo., 193. o.

74 Nietzsche 1996, 45. o.

75 Uo., 45. o.

Ez a nyelvi lelemény („a nyelv álöltözetében”, ami nem más, mint „az észnek a nyelvben megcsontosodott alapvető tévedése”)⁷⁶ elfedi, elsöpri azt az őstényt, hogy az erős, az aktív *természetéből fakadóan* nem lehet más, mit erős és aktív, a benne megnyilvánuló erőtipust izolálni annak következményeitől ugyanolyan értelmetlen, mint figyelmen kívül hagyni, hogy a gyenge nem azért passzív, mert a passzivitást *választotta* (valamiféle etikai elv felmutatására), hanem mert nyomorultként tapasztalta meg önmagát, és ennek az énképnek ez a létmód a sajátja.

A létmódok, nietzschei, eredeti értelmezésükben nem morális értékválasztások vagy kategóriák, nem tanulható, alakítható, felhasználható, elfelejthető vagy bárminő módon megváltoztatható mellékkörülmények, hanem koherens életmóduszok, melyek értelmét megnyilvánulásaik, hatásaik teremtik meg, így azokkal a legszerveesebb módon összefüggnek. Pontosan az erők viszonyrendszerként való megnyilvánulása a lényeg, abban áll valóságosságuk. Ha ezt az abszolút és egységes viszonzszerkezetet megbontják, és azt tudatosan megkettőzve elhíresztelik, hogy a cselekvéskor valamiféle szabad akarat munkál, hogy a ragadozó madár tulajdonképpen lehetne szelíd bárány is, magyarán az erősnek van lehetősége arra, hogy gyöngye legyen, akkor a „*morál*” mint eredetileg sosemvolt aszketikus ideál, mint eme *imaginárius* szabad akarat motivációja, elfoglalhatja centrális pozícióját a különféle emberi történések, cselekvések magyarázati struktúrájában, megfosztva minket azok értelmezésének lehetőségétől. Az aszketikus pap, mint a hitvány és alantas létmód szóvivője, elhitheti, hogy a világot kizárólag a számára kívánatos módon, a rabszolgamorál szerint lehet értelmezni, ez az értelmezés pedig maga a nihilizmus, a semmi akarása.

Milyen tehát ez a *ressentiment*-ember, aki kudarcából előnyt farag, aki rossz lelkiismeretet ébreszt magával szemben a környezetében, aki aszketikus ideáljai révén olyan morális konstrukciót generál, melyet aztán nyugati társadalmaknak hívnak, s melyet már ő, a kezdetben gyöngye és tehetetlen irányíthat? A *ressentiment* lelki alkatának szükségképpen jegyeiről kérdezzük Nietzschét:

...ezzel szemben a *ressentiment* embere nem őszinte, nem is naiv, és még önmagával szemben sem becsületes és őszinte. *Kancsal* a lelke; szelleme kedveli a bűvőhelyeket, a kitérőket, a köntörfalazást, a kiskapukat, minden rejtőzködő dolog az ő világára, az ő biztonságára, az ő vigaszára utal. Ért a hallgatáshoz, semmit sem felejt el, tud várni, tudja magát átmenetileg becsülni és ért a megalázkodáshoz is.

Az előkelő ember kitünteti magát az ellenségével, csak olyan embert fogad el ellenségének, akiben semmi megvetendő nincs, aki roppant *tiszteletreméltó!* Ezzel szemben képzeljük el a *ressentiment* emberének ellenségképét, és máris előttünk áll az ő tette, az

76 Uo., 44. oldal.

ő alkotása: a gonosz ellenség, a „gonosz” ember, alapfogalomként, amelyből kiindulva utánzással és ennek ellentételeként elképzei a „jó embert”, vagyis – önmagát!⁷⁷

4. A reaktív intenció – még egyszer az aszketikus ideálról

A neheztlés kifejlődésének, illetve a rossz lelkiismeret elterjedésének (elterjesztésének) bemutatása után tárgyalja Nietzsche az aszketikus ideált, mint az európai nihilizmus fejlődéstörténetének harmadik állomását. Noha az aszketikus ideál, mint a *bosszú szelleme*: a gyengék reaktív tudati megközelítése és „érték-kancsalítása”, kezdettől jelen van, tettenérhető, kimutatható; tehát nem annyira izolált és konkrét szakasz, mint inkább mögöttes vezérlő tartalom, elv, ha úgy tetszik mozgatórugó. Az más kérdés, hogy manifesztálódni az aszketikus pap alakjában és a zsidó, majd a keresztény vallással folytatott polémia mentén fog. Deleuze szerint elsődlegesen a rossz lelkiismeret és a *ressentiment* kereszttezése, vegyítése történik meg az aszketikus ideál révén.⁷⁸ Másodszorban az aszketikus ideál, mint eszközrendszer – a reaktív intenció legtökéletesebb arzenálja – áll előttünk, megtestesítve azon lehetséges módusokat, melyekben a neheztlés *betegsége* és a rossz lelkiismeret által okozott *szenvedés* szervezett köntösben intézményesülhet, amely nem más, mint maga a *vallás*.

Az aszketikus ideál lényegét tekintve a reaktív erőket győzelemre segítő *akarat*. Olyan tudati séma, viszonyrendszer, melynek interpretációja magában foglalja az egész világot, amely minden jelenséget, mint a maga alkotta és működtette morális univerzumhoz való viszonyt értelmez; és azt eme viszony szerint értékeli, túri, vagy söpri el. „Az aszketikus ideál egy akaratot fejez ki (...) amelynek célja van...”⁷⁹ Az értékvilág fiktív megkettőzése, a „felettség” elvének morális megalapozása eredményezi azt, hogy az *aszketikus eszmény*, ami végső soron a *hatalom akarásának* egy formája – bár helyesebb lenne *ellentétét* mondani – (a hatalom akarása nem mások feletti hatalmat vagy mások alávetését jelenti Nietzsche eredeti fogalma szerint, nem is a boldogság mint absztrakció elérését, ilyesmiről csak a Nietzsche által oly határozottan elutasított „angol moralisták” beszélnek, hanem elsődlegesen az önszeretet korlátainak eltávolítását, az önmagunkon való túllépéshez szükséges „hatalmat” és erőt) feljogosítva érzi magát az élet értékeinek leértékelésére, ezzel adva a világnak egy látszatvalóságot, közepében egy „Semmi-Istennel”.

A deleuze-i levezetésben egyértelművé válik, hogy ez a *semmi akarása*, ez a nihilista fölény csak úgy tud erőt venni az aktív létformákon, hogy nemcsak, hogy nem visel

77 Uo., 36-38. o.

78 Deleuze 1999, 225. o.

79 Nietzsche 1996., 178. o.

el a magáén kívül másmilyen értelmezést – tehát a másik világ fikciója nem csupán előfeltétel, amely lehetségessé teszi a reaktív erők létét –, hanem egyenesen szükségé van a reaktív életre, mely olyan eszközzé válik, amellyel az élet ellentmondani *kényszerül* önnön magának, „tagadni és megsemmisíteni kényszerül”⁸⁰ saját magát. A semmi-erői, hatásaitól, következményeiktől elválasztva (tehát azzal a módszerrel kezelve, mellyel ők támadtak az aktív erőkre) ugyan mik lennének? – kérdi Deleuze.⁸¹ Talán egészen mások, mint aminek most látjuk őket. Valójában eltűnnének egy logikai buborékban, egy szingularitásban; nem írhatóak le másként, mint következményeikkel; sőt egész hatalomtechnikai világmodelljük esik darabjaira, amennyiben az aszketikus eszmét leválasztjuk hatásmechanizmusokról, a nihilizmusról; ha az értékek átértékelése nem következik szükségképp a reaktív létmódból, az rögvést képtelen lesz az öndefinícióra, valójában *in statu nascendi* megsemmisül.

Az aszketikus ideál értelme tehát ez: kifejezni a reaktív erők rokonságát a nihilizmussal, kifejezni a nihilizmust, mint a reaktív erők hajtómotorját.⁸²

Az *Adalék a morál genealógiájához* végén megértjük Nietzsche kiúttalan kompozíciójának lényegét. Az ember-állatnak, ennek „a szenvedést legjobban elviselő állat”-nak⁸³ története során eleddig „semmi értelme nem volt”.⁸⁴ Arra a kérdésre, hogy „Miért van egyáltalán az ember?”, „Létének mi a célja a földön?” – az ember nem tudta megtalálni a választ. Az aszketikus ideál színre lépésével éppen erre a hiányosságra óhajt rákérdezni; el akarja törölni azt a „messzehangzó Mindhiába!”⁸⁵ – *refrént*, mely minden egyéni emberi sors mögött lapult. Az ember alapvetően reflektív lény, „igazolni akarja magát”, és „tisztázni akarja helyzetét” a világban, és az aszketikus eszmék felbukkanásával erre kap *látszólag* lehetőséget, állítja Nietzsche. Az igazi szenvedést nem a szenvedés maga, hanem annak *értelemnélkülisége* okozza, a kínzó kérdés: „Mi végre e szenvedés?”⁸⁶ Az aszketikus ideál, a nihilizmus győzelme erre a kérdésre kínált választ, mintegy értelmet adva a szenvedésnek, mely így elviselhetővé enyhült; mert „*bármilyen értelem jobb a semmilyen értelemnél*”⁸⁷. Igaz, ez az új interpretáció más, mélyebb szenvedést hozott magával az emberiség számára: a nyomasztás, a rossz lelkiismeret érzését, amikor minden szenvedést a bűn–bűnösség–büntetés perspektívájába helyezett. Módszerét már

80 Deleuze 1999, 226. o.

81 Uo.

82 Uo., 226. o.

83 Nietzsche 1996, 195. o.

84 Uo.

85 Uo.

86 Uo.

87 Uo., 196. o.

jellemeztük, a szenvedés okaként a létet, az akciót, a szabad akaratot tételezte, így értékeik tagadásával háborút kezdett (és nyert) ellenük. A lét szenvedését magából a létből eredeztette, és az aszketikus reakció aktusával a létet előbb elbizonytalanította *ressentiment*-jával, majd önbecsmérlővé silányította a rossz lelkiismeret fegyverével, végül öntagadóvá, önfelszámolóvá kényszerítette.

Semmi esetre sem rejthetjük véka alá, voltaképpen mit is fejez ki ez az akarás, amely az aszketikus ideáltól kapta irányát. Az emberi, még inkább az állati, de még inkább az anyagi gyűlöletét, az érzékektől és az észtől való undort, a retteget a szépségtől és a boldogságtól, elvagyódást minden látszathoz, változásból, levésből, halálból, kívánságból, vágyból – mindez pedig, igenis ki merjük mondani, csak aztán meg is értsék – a semmi akarását jelenti, idegenkedést az élettől, lázadást az elemi életfeltételek ellen, de ez még mindig akarat!... Végezetül pedig azzal fejezném be, amivel elkezdtem: az ember inkább a semmit akarja, semmint semmit sem akarna...⁸⁸

Mégis, állítja Nietzsche, az ember „megmenekült”, legalábbis haladékat kapott, egyfajta *valóság pótlék* gyanánt megkapta a vallást, a metafizikát, a morálfilozófiát – egész értelmes univerzumként, jóllehet ezt a világot az erők hatalom-akarása helyett a gyöngék semmi-akarása, kultuszuknak reaktív szellemei irányították: „*par excellence* »faute de mieux«⁸⁹

88 Uo.

89 Uo.

Felhasznált irodalom

Nietzsche művei:

- Nietzsche, Friedrich 1986, *A tragédia születése*. Bíbor Könyvkiadó, Miskolc.
- Nietzsche, Friedrich 1988, *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 1996, *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 1998, *Az értékek átértékelése*. Holnap Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2000, *Virradat*. Holnap Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2001, *Wagnerről és Schopenhauerről*. Holnap Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2002, *A hatalom akarása*. Cartaphilus Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2003a, *A vidám tudomány*. Szukits Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2003b, *Így szólott Zarathustra*. Osiris Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2003c, *Ecce Homo*. Göncöl Könyvkiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2004, *Bálványok alkonya és Nietzsche kontra Wagner*. Holnap Könyvkiadó, Budapest.

Egyéb művek:

- Szent Biblia. 1959, (ford.: Károlyi Gáspár), Magyarországi Református Egyház, Budapest.
- Aronson, Elliot: 1992, *A társas lény*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- De Man, Paul 1999, *Az olvasás allegóriái*. Ictus Könyvkiadó, Szeged.
- Deleuze, Gilles 1999, *Nietzsche és a filozófia*. Holnap Könyvkiadó, Budapest.
- Derrida, Jacques 1972, *Marges de la Philosophie*. Les Editions de Minuit, Paris.
- Foucault, Michael 1998, „Nietzsche, a genealógia és a történelem.” In. *A fantasztikus könyvtár*, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest.
- Figal, Günter 1999, *Eine philosophische Einführung*. Reclam Verlag, Stuttgart.
- Gadamer, Hans-Georg: 2003, *Igazság és módszer*. Osiris Könyvkiadó, Budapest.
- Gerhardt, Volker 1998, *Friedrich Nietzsche*. Latin Betűk Könyvkiadó, Debrecen.
- Hársing László 2001, *Az európai etikai gondolkodás*. Bíbor Könyvkiadó, Miskolc.
- Heidegger, Martin 1961, *Nietzsche*. Günther Neske Verlag, Pfulligen.
- Heidegger, Martin 2006, *Rejtekkutak*. Osiris Könyvkiadó, Budapest.
- Müller–Lauter, Wolfgang 1974, „Nietzsches lehre vom Willen zur Macht.” *Nietzsche Studien* 3, Gruyter Verlag.
- Örkény István 1988, *Egyperces novellák*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.

- Popper Péter 2004, *Az Írás*. Saxum Könyvkiadó, Budapest.
- Safranski, Rüdiger 2002, *Nietzsche – szellemi életrajz*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Sutyák Tibor 2000, „Képarc. Deleuze Nietzschéről.” *Vulgo* II./1–2, 322–334. o.
- Taminiaux, Jacques 1999, „On Heidegger’s Interpretation of the Will to Power as Art.” *New Nietzsche Studies, The Journal of the Nietzsche Society*, Volume 3:1/2.
- Vattimo, Gianni 1992, *Friedrich Nietzsche*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart Weimar.

Balogh Lehel

1983. november 4-én születtem Szegeden. A Szegedi Tudományegyetem (SZTE) filozófia, vallástudomány és etika szakjain diplomáztam. 2006-ban Görögországban, 2007-ben az USA-ban hallgattam egy-egy szemesztert bioetikából, illetőleg vallástudományból. 2008 szeptembere óta az SZTE BTK Filozófia Doktori Iskolájának vagyok PhD hallgatója Alkalmazott filozófia/ Etika alprogramon. Az egzisztenciálfilozófiák etikai vonatkozású tanításai mellett elsősorban bioetikával, a halál, eutanázia, valamint a technikafilozófia problematikáival foglalkozom.

Balogh Lehel

A bioetika egzisztencialista megalapozása

Az ember a természetből él, ez azt jelenti: a természet az ő teste, amellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon. Hogy az ember fizikai és szellemi élete összefügg a természettel, annak nem más az értelme, mint hogy a természet összefügg önmagával, mert *az ember a természet része*.¹

Bevezetés

Ember és természet. Én és világ. Szubjektum és objektum. Fogalmiságunknak ezek és hozzájuk hasonló komplementer párijai az észlelő és gondolkodó entitás *versus* észlelt és elgondolt entitás kétszatuságának premisszájából merítik érvényességüket. Az ember előbb önmagát tételezi, aztán önmagával szemben a „külvilágot”. Gondoljunk csak a fichte-i fogalomhasználatra: az „Én” eredendő feltárulásával áll szemben minden, ami nem tartozik hozzá, ami tehát „nem-Én”. De mi az, ami nem tartozik az „Én”-hez? Meghúzhatóak-e plasztikus élességgel a határok, melyek a megismerés alanyát annak környezetétől elválasztják; a határok, amelyek indokoltá tennék a nyugati filozófiatörténetben tradicionálisan jelenlévő ontológiai és ismeretelméleti cezúrát ember és természet között?

Marx jól ismert gondolata, amelyet jelen prológunk mottójául választottunk, kétségtől opozícionálja saját filozófiai hagyományát, a német idealizmus örökségét. *Az ember a természet része* – hirdeti Marx. Mit akar ezzel mondani? Azt, hogy nem létezik lényegi különbség a humán és a nem-humán szféra között, vagyis indokolatlan egyáltalán két külön „szféráról” beszélünk. Ha valahol mégis megvan ennek a különválasztottságnak a relevanciája, akkor az az episztemológia, hiszen tagadhatatlan, hogy a létezés fogalmi elsajátításában az ember prioritást élvez más létformákkal szemben. Ami jelen esetben Marx érdeméért kiemelendő, azt abban a törekvésében találhatjuk meg, ahogyan a létezők originális egységére, *egyenem*űségére felhívni igyekeznek a figyelmet. Jóllehet az ember a megismeréshez nem nélkülözheti a lét mentális szétदारabolását és osztályozását – különösen ha megismerésünk valóban olyan változhatatlan *a priori* kategóriastruktúrával rendelkezik, miképpen azt Kant kidolgozta –, de mindebből korántsem következik, hogy „reálisan” is fennáll az a differencia, amely elménk számára megjelenik.

A természet mindenkor, minden tapasztalatot megelőzően mint totalitás van adva a megismerő számára, s csak ezt követi az egyes jelenségek tudatos, azaz reflektált megfigyelése, amely a tapasztalatot gazdagítja, helyesbíti, árnyalja. Az ember „mintegy a gondolkodás előtt, egy pre-reflexív szakaszban [alkotja meg], hogy mi a »természet« mint jelentéssel

¹ Marx „Az elidegenült munka” 49. o. [Kiemelés tőlem – B. L.]

rendelkező egész.”² Martin Heidegger hasonlóképp vélekedik, amikor „előzetes létmegértés”-ről beszél, amely mindenkor hozzátartozik a *jelenvalólét* létszerkezetéhez, és ez szolgál alapul például a tudományos megismeréshez. Jean-Paul Sartre – explicit is – ehhez a gondolatisághoz kapcsolódik, amikor korai főművében a következő sorokat veti papírra:³

A konkrétum csak az a szintetikus totalitás lehet, amelynek a tudat és a fenomén csak mozzanatait alkotják. A konkrétum az ember a világban, a világban lévő embernek azzal a sajátos egységével, amit például Heidegger „világban-benne-létnék” nevez. (...) Az egyes létrégiók egymáshoz való viszonya egy eredendő feltárulás, ami részét alkotja ezen létek szerkezetének. Ezt első pillantásra is felfedezhetjük.

Ugyanehhez az egzisztenciál-filozófiai vonulathoz tartozik az egykori Heidegger-tanítvány Hans Jonas, aki ugyancsak ember és természet eredendő szét-nem-választottsága mellett argumentál. Több művében is kísérletet tesz feltevésének részletes igazolására, s ő hívja föl a figyelmet arra, hogy korunk, a technikai kor új kihívásokkal állít szembe bennünket, amelyekre új válaszok és megoldások szükségletnek. Meggyőződése szerint ahhoz, hogy az embert újra bele tudjuk ágyazni természetes közegébe, újfent otthonossá téve számára az *élet* nagycsaládját, amelyből magamagát szakította ki, az kell, hogy a fenomenológia metodikájával tárjuk fel és írjuk le a biológia faktumait, amely aztán biztosíthatja a feltételeket egy eljövendő etika megalapozásához.

A modernitás etikai paradigmája az embert mutatja fel egyedüli értékelő gyanánt. A keresztény istenhit hegemoniájának megszűnte, majd sebes hanyatlása ismételtén az embert emelte a morális értékuniverzum centrumába, akárcsak az európai antikvitás során. E tény megmutatkozik a moralitás pluralisztikussá válásából, a különféle tradíciók összeütközéséből fakadó meghasonlottságban. A huszadik század második felétől aztán gomba mód kezdtek fel-felbukkanni az új, ún. *applied* (alkalmazott) *filozófia* erkölcsi kérdésekben állásfoglalásra jogot formáló ágai, mint például a *környezetfilozófia*, *gazdaságetika*, *orvosi etika* stb. A hagyományos, akadémiai filozófia ezeket mint a bölcsélet voltaképpeni mibenlétét lejárató ál-filozófiákat, művelőit pedig mint *philodoxos*-okat bélyegezte meg.⁴ Kiválóan mutatja ezt a következő állásfoglalás:⁵

2 Kohák „Az ökológiai tapasztalat változatai” 88. o.

3 Sartre *A lét és a semmi* 37-38. o.

4 „A nem hagyományos filozófia és bölcselkedés sikerei eléggé nyugtalanítják a hagyománytisztelő akadémikusokat. A kérdéseket a gyakorlat váltja fel, hiszen a filozófia és az etika bebocsátást nyert az ökológiába, technikába, a gazdasági életbe, a politikába és a menedzsmentbe, és elnyomta a hagyományos témákat és problémákat. Sokak számára a filozófia ezzel elvesztette varázslatosságát és méltóságát.” Fobel „Alkalmazott filozófia és etika” 17. o.

5 Gyenge „Az erény kiárusítása” 28. o.

[Az alkalmazott filozófia] az elmélyült gondolkodás szinte teljes negligálása, a közhelyszerű gondolatnélküliség tobzódása, annak kiárúsítása, ami eladható, amit a piacszemlélet elvár; konzumálás minden formában és mértékben. Filozófiának állítják magukat, pedig csak a nyárspolgári szemlélet kifejezői, megfelelnek annak, amit a tömeg tőlük elvár, azt termelik, amit – miként a tőzsdén egy rakomány szentet – el lehet adni. Jelszavuk az igénytelenség, színük a szürkeség, amely mindent magába olvaszt.

Az alkalmazott filozófia, akárhogy is minősítsük a filozófiai tradícióval való viszonyát, egy valamiben bizonyosan szakít a korábbi bölcselkedéssel: a gondolkodásnak csupán mintegy a metodikáját „adja kölcsön” más tudományterületeket szorosan érintő kérdések tárgyalásához, ámde tartalmilag kevésbé avatkozik bele az erkölcsi elmélkedés folyamatába. Bírálói minden bizonnyal főként ezt kéri rajta számon, ti. a gondolkodás sajátképpen lényegét, a *noésis noéseos*-t, miképpen feltehetőleg ugyanez a tény magyarázza azt is, hogy az interdiszciplinaritás eszméjének hódoló modern tudományosság hajlandó „felvenni” soraiba a szemében némelyest avított és poros tudást közvetítő, továbbá kizáró jellegű és fennhéjázó filozófiát. Boros János így vázolja a kialakult helyzetet:⁶

A filozófia feladta ugyan egyetemes értelmezésigényét, de megőrizte azt a képességét, hogy a tudás, az etika és az esztétika tartományai közt vándoroljon, és a társadalmi életben és a tudományban a különféle gyakorlatok egymáshoz való viszonyát analizálja, avagy éppen egy diszciplína által csak nehezen megragadható határkérdéseket tematizálja.

Van-e mód arra, hogy a filozófia, önnön hagyományainak megfelelően, egyszersmind az új körülményekhez is alkalmazkodva, megalapozza ember és természet eredendő integritását, újbóli integrálását? Teljesülhet-e a jonas-i program, amely a biológia eredményeit veszi kölcsön kialakítandó egzisztenciális analíziséhez, avagy Heideggernek van igaza, amikor így szól: „az ontológiai alapok az empirikus anyagból utólag sohasem következtethetők ki hipotetikusan, hanem ellenkezőleg, ezek már eleve »jelenválóak« akkor is, amikor még csak »gyűjtjük« az empirikus anyagot.”⁷ Vagy talán nincs is szükség a kérdés végleges eldöntésére ahhoz, hogy demonstráljuk: egyáltalában nem légből kapottak azok a kezdeményezések, amelyek az emberi erkölcsök perspektíváját a humanitáson *túlra* is igyekeznek kitolni.

Dolgozatunk *telosa* a jonas-i biológiai filozófia szellemében fogant. Megkíséreljük egy olyan etikai mező megnyitását – vagy legalábbis ennek a lehetőségének felmutatását –, amely konzekvens a modern (természet)tudomány biológiai tematikájú eredm-

6 Boros „A filozófusok felelőssége” 83. o.

7 Heidegger *Lét és idő* 68-69. o.

nyeivel. Vizsgálódásaink horizontját az a „legkisebb közös” utáni kutatás fogja meghatározni, amely minden egyes élőlény *sine qua non*-ja, amely tehát szubsztanciális az élő mint olyan számára. Végig szem előtt tartjuk mindazonáltal, hogy az élet soha nem egy absztraktum, hanem mindig az egyes élőlény élete. „Az élet külön létmód, lényegét tekintve azonban csak a jelenvaló létben hozzáférhető.”⁸ – véli Heidegger, mely megállapításával annyiban értünk egyet, amennyiben úgy tartjuk: valóban a jelenvaló lét, azaz az ember az, aki képes a kérdésre. A kérdésre, amely megnyitja számára a létezők természetének igazságát, az önmagát megnyilvánító elrejtettséget, mely maga – épp ezért – már *el-nem-rejtettség*, azaz *alétheia*.

Dolgozatunk célja a következő kérdésre történő reflexió: *Lehetséges-e racionális diskurzusban eljutni az élet szentségének, azaz ön-értékének etikai alapelveihez?*⁹ Anélkül, hogy anticipálnám a kérdésre adott választ, már itt leszögezem: meglátásom szerint minden bioetikának alapfeltétele az élet egységességének posztulálása, ember és természet alapvető egységének elfogadása. Ám hogy mi az a *bioetika*, amelyről dolgozatunk szólni kíván, annak tisztázását az itt következő *Előzetes megjegyzések* hivatott elvégezni.

Előzetes megjegyzések

A 'bioetika' két ógörög múltra visszatekintő kifejezést foglal magában: 'bio' és 'etika'. Egyikük, a 'bios', melynek jelentése: *élet*. Az élő, akit „átjár” az élet – *eleben*, szemben a mozdulatlanságba merevedő holttal. Az élethez mindig valaminő aktivitás, mozgás képzele tapad, szakadatlan vitalitás, amely egyes létezőkben jelen van, másokban ellenben nincsen. Az élet ugyanakkor nem szubsztanciálisan van meg a fizikai világ egyes kitüntetett létezőiben, hanem mintegy elválni képes az őt „befogadó” anyagtól, a testtől. Élet és lélek (*psyche*, illetve *pneuma*) tehát szinonim fogalmi az antik eszmélkedésnek. Az élet *per se* mobilitása már ezekben a korai időkben is összekötődött az érték fogalmával. A hellének számára a *physis*, a természet valami szüntelen nyüzsgést jelölt, a lét túlsorduló bőségének feltárulását, amelyet elementáris erővel jelez a tény, hogy isteneik bármit „át tudtak lelkesíteni” (gondoljunk csak az olyan természetben lakozó halhatatlanokra, mint a szatírok vagy a nimfák). Ha ezt a felfogást szembeállítjuk – példának okáért – a zsidókéval, azt találjuk, hogy *Isráél* népe egy félelmet keltő kozmikus égisten kőtáblába véssett „holt” szavaiból származtatja a moralitás alapvető reguláit, míg a görögöknél az emberekhez nagyon is közeli istenségek többnyire *élet-*

⁸ Heidegger *i.m.* 68. o.

⁹ *Racionálisan* e helyütt azt értjük, hogy pusztán az ész törvényeiből, nem pedig – mondjuk – vallási autoritás előírásaiból fakadó elveknek engedelmességgel.

vidám „példamutatása” az értékgenézis paradigmája. A 'bios' szó eredetileg tehát nem más, mint *élet, elevenesség, aktivitás, afirmáció*.

A szintén ógörög gyökre visszavezetett *etika* kifejezés az 'ethos', illetve az 'ethos' szavakban leli etimológiai origóját. Az 'ethos' szokás, hagyomány, illem, az 'ethos' pedig jellemszilárdság, azaz erény.¹⁰ Az *etika* Arisztotelész bölcséletében jelenik meg elsőként mint a filozófia egyik szakterülete. Az etika nála az emberi cselekvést tematizáló gyakorlati filozófia ága, amely *sui generis* foglalkozik a boldogsággal, az erényekkel, az ember erkölcsi tökéletesedésével. A későbbiek során számos jelentős filozófus megírta „a maga” etikáját, amelynek részletezésétől ezúttal eltekintünk. Azt ellenben előtérbe helyeznénk, hogy az etika, mind hagyományainál, mind specifikus intenciójánál fogva a *filozófia egyik diszciplínája*; mégpedig az, amely a szokásban lévő erkölcsökre, a moralitás területén felmerülő kérdésekre, általánosan szólva: az emberi társas együttélés viselkedési mintáira reflektál. Ennélfogva *szokás erkölcsfilozófiának* is nevezni.

A *bioetika* fogalmának tisztázása mármost meglehetősen szimplának tetszik: az erkölcsfilozófiának az a része, amely az étellel kapcsolatos dilemmákra keresi a válaszokat. Ez a meghatározás, láthatjuk, annyira tágas, hogy szinte semmitmondó. Ennek oka a definíció második felében, az *élet* fogalmánál keresendő. Mi egyáltalán az az „élet”? Alkotható-e róla zárt meghatározás, vagy csupán mindenkor sejtett és mindenki által megértett „evidenciaként” megbecsült tagja fogalmaink szépen tagolt társadalmának? Első nekifutásra azzal a nehézséggel kell szembesülnünk, hogy a bioetika fogalma, noha széles körben elterjedt és egyre inkább polgárjogot nyer a filozófiai életben, távolról sem emlékeztet áttetsző tükrű hegyi tavacsára. Legalább két elterjedt használat létezik a szónak, ahol is az egyik a másiknak a részhalmazát képezi. Mi, mindezekkel szemben, dolgozatunkban egy harmadik értelemben használjuk a kifejezést. Választásunk azonban legkevésbé sem önkényes, mi több, szigorú konceptuális megfontolások vezetnek. De legfőbb ideje immár, hogy tisztázzuk a bioetika fogalmát!

Az etika iránti érdeklődés mindig akkor erősödik fel, amikor a hagyomány már nem elegendő az új erkölcsi kérdések megválaszolásához. Ez vezetett a bioetika létrejöttéhez is, melynek kialakulását a modern orvosi technológia által felvetett erkölcsi dilemmákat kísérő tanácstalanság tette szükségessé.¹¹

A kifejezés: 'bioetika' először *Van Rensselaer Potter* (1911-2001) onkológus tolla nyomán formálódott egy 1970-ben kelt cikk kapcsán. „Következő évben jelent meg *Bioethics: bridge to the future* (Bioetika: híd a jövőbe) című könyve. Felismerésének lényege, hogy a technikai fejlődés és az etika kettéváltak, és ez az egész emberiség, a

10 Vö. Nyíri *Alapvető etika* 12. o.

11 Kovács *A modern orvosi etika alapjai* 22. o.

teljes élővilág kipusztulásához vezethet. Ha meg akarjuk menteni önmagunkat és a világot, akkor korlátoznunk, megfelelően irányítanunk kell a technikai fejlődést.”¹² Ha alaposan szemügyre vesszük ezt a két idézetet, máris észrevehetjük, hogy létezik egy *szűkebb* és egy *tágabb* értelmezése a területnek. A bioetika egyfelől az a professzionális etika, amely az orvosi etikát váltotta fel a '70-es évektől kezdve, amely tehát a medicina berkeiben előforduló morális dilemmákra próbál meg adekvát válaszokat adni. Az orvosi etika értelmében vett bioetikát „a globális bioetika olyan diszciplínájának kell felfognunk, ami az orvos, a páciens és a társadalom közti interakciókkal foglalkozik.”¹³ *Tágabb* értelemben azonban létezik egy *globális bioetika*, melynek öltöne nem ily szűkre szabott. A *European Association of Global Bioethics* (EAGB) például ekképp közelít a kérdéshez:¹⁴

A bioetika úgy definiálható mint a biológia és az orvostudomány etikai kérdéseivel foglalkozó, természet-és társadalomtudományokon alapuló interdiszciplináris tudomány.

A (globális) bioetika tárgyaként szokás említeni úgy a *klónozás*, *abortusz*, *eutanázia*, *eugenetika*, *géntechológia*, *agykutatás* témaköreit, mint az *állatkísérletekét* vagy az *öko-filozófiát* és a *környezetetikát*. Láthatjuk tehát, valóban milyen széles körben öleli fel az emberi gyakorlatot. A filozófiának, s azon belül az etikának elsősorban instrumentális szerep jut az ekképp értett bioetikán belül: kidolgozott módszereinek, argumentációs adottságainak és természetesen polemizáló hajlamának köszönheti, hogy a tudományokat egyesítő bioetika hajlandó őt is, a bölcsesség agg szeretőjét, bevenni a tudományos teambe.

Nos, véleményünk szerint a bioetikának, ha valóban igényt tart az „etika” megnevezésre, – a fentebb az etika kapcsán elmondottak folytán – valamelyest komolyabban kell számolnia a filozófiával. Éppen ezért dolgozatunkban a bioetikán azt értjük, ami mindazt *lehetővé teszi*, amit a fenti két módon értett szakterület művel. A bioetika annyiban az, ami, amennyiben tisztázza magát a tudományos eklekticizmusban rejlő sekélyesség vádjá alól. Annak érdekében, hogy ezt megtehesse, mindenek előtt azokat a huszadik századi filozófusokat kell meghallgatnia, s tanításukat interiorizálnia, akik maradandót alkottak ember, élet és etika triászának ügyében. Hogy az élet elidegeníthetetlen szentséggel rendelkezik: ez emberek milliárdjainak meggyőződése. Ahhoz azonban, hogy etikáról beszélhessünk, szükséges, hogy racionálisan *tudjuk*, mit értünk életen, továbbá hogy honnan származik ez a „szentség”, mit jelent egyáltalában, elszakítható-e s elszakítandó-e vallásos gyökereitől.

12 Gaizler, Nyéki *Bioetika* 24. o.

13 Chiarelli „Az etika biológiai és evolucionista alapjai” 24. o.

14 Susanne, Sente *Előszó a Bioetikai Szöveggyűjteményhez* 11. o.

Az „élet” természettudományos felfogása

Mert bármennyire hihetetlen is, a tudomány úgy keresi az élet keletkezésének útját-módját, hogy azt sem tudja, mit is keres tulajdonképpen.¹⁵

Az élet úgy áll a fizika talaján, hogy gyökeresen ellentmond annak. Vagy másképp fogalmazva: a biológia a fizika talajában gyökerezik, ám mire kisarjad s szárba szökken, azon kapja magát, hogy gyökerei elvesztették kapcsolatukat a talajjal. Az élet növénye ennek ellenére nemhogy kipusztulna, hanem vad burjánzásba kezd! A mechanisztikus fizika területéről kiválóan ismert determinációs törvényszerűségek csupán a lehetőség-feltételeket teremtették meg az élet megragadó spontaneitásához. Ahogy Schrödinger fogalmaz: a fizika a halott anyag törvényeivel foglalkozik, az élet széthullását ábrázolja.¹⁶ Az élet ellenben maga a rend, a szervezettség, az összefüggés és az egység.

Miközben a termodinamika második főtétele mindenütt egy végtelenül egyszerű, homogén és rendezetlen egyensúlyi állapot felé kellene, hogy irányítsa az anyagot, az élet pusztá létevel ellentmond, s *aktívan* ellenszegül az entrópia dezorganizáló elvének, hiszen magas fokú *rendezettség* jellemző rá. „Az élet az anyag rendezett és törvényszerű viselkedése” – fogalmazza meg felismerését Schrödinger.¹⁷ Az élő anyag messzire igyekszik elkerülni a semleges egyensúlyi állapotba való hanyatlást, amely az élettelen anyag alapvető sajátossága. Ha valamiben nagyon szembeütő az élet különbsége az élettelenről, az éppen ez az aktivitás – minden élőlény törekvése, hogy fenntartsa magát a létben. Méghozzá nem is akárhogy, hanem *élőként*. Az evolúció előidézte organizációs komplexitás a mind újabb külső kihívásokkal való – sikerrel kecsegtető – megmérkőzés érdekében alakult ki. A külső „káosz”, amely a rendezetlenség felé tart és húz, szemben a belső „kozmosz”-szal, amely a végsőkig építi és újraterelemi önmagát.

Az élethez ugyanakkor természetes módon járul a halál, az individuális szerveződés funkcionális kapitulációja, az egyedi élet felbomlása. Az élet egyik leglényegibb jegye az *állandóság a változásban*: az egyed meghal, de azt a titkot, amelyet az „élet” szó jelöl, továbbörökíti utódjára. A genom „univerzális ábécé”-je az az eszközkészlet, amely lehetővé teszi mindazt, hogy az élőlények határtalan változatossággal alakuljanak ki, mind pedig azt, hogy a mutációkon keresztül időnként minimálisan módosuló replikációs és strukturális/funkcionális információ kódolható és ekképp kommunikálható, továbbbítha-

¹⁵ Gánti *Az élet mivolta* 63. o.

¹⁶ Schrödinger „Mi az élet?”

¹⁷ i.m. 193. o.

tó legyen. Hiszen ha az élőlényekben meglévő közöset akarjuk felmutatni, akkor abban nyomós érvet éppen a biokémiai nyelvben meglévő egyetemesség jelenti.

Az élőlények alapvető tulajdonsága a *nyitottság*. A biológiai organizmus egyedül nyitott rendszerként az, ami, vagyis disszipatív struktúrájú rendszer. Így van ugyanis módja arra, hogy a környezetéből kivont, magasan szervezett (szerves) anyagot és energiát alacsonyabb energiaszintűvé és egyszerűbbé transzformálja, salakanyagként és hőként leadva aztán, miközben az energia jelentős hányadát önmaga fenntartására, veszteségeinek pótlására, struktúráinak karbantartására fordítja. Zárt rendszerként nem létezhetnék élő szervezet.

Az élő organizmusok tehát bizonyos fokig *autonómak*, önmaguk szabályozzák magukat, maguk adnak törvényt saját maguk számára. Ezt azért tehetik meg, mert egyensúlytól távoli rendszerek, amelyekre érvénytelen a fizika számos főbb törvényszerűsége. Így lehetséges az is, hogy a *véletlen* az az elv, amely a legnagyobb befolyással bír úgy – makroszinten – az evolúcióra, akár – mikro szinten – az individuális folyamatok esetében. Hogy az élőlények spontának, aktívak és önszervezők tudjanak lenni, ehhez nélkülözhetetlen az a számtalan *visszacsatolás*, amellyel észlelni tudják környezetük változásait, majd reagálni képesek azokra. Prigogine kimutatta azt a törvényszerűséget, hogy minél komplexebb egy szerveződés, minél differenciáltabb módon szervezett, evolúciós szempontból annál magasabb fejlődési fokot képvisel, hiszen annál sokrétűbben képes „megismerni” környezetét, adaptálódni annak kihívásaihoz. A túlzott bonyolultságnak ugyanakkor a részek kellően gyors kommunikációs apparátusával is társulnia ajánlatos, másképpen fennáll a veszélye, hogy a rendszer könnyen kaotikussá válhat. A gyors kommunikációnak tehát döntő szerepe van az organizmus túlélésért folytatott küzdelemben.¹⁸

A szervezettség magas fokát az *enzimek* biztosítják, amelyek az egyes kémiai folyamatokat katalizálják, elősegítve a fenti követelménynek (villámgyors kommunikáció) való megfelelést. Az élőlénynek elsősorú érdeke, hogy közel állandó körülmények között tartsa magát. Erre szolgál a *homeosztázis*, amely éppen a visszacsatolások és enzimreakciók (gyorsítások, gátlások) révén éri el célját. Az élő rendszert uraló komplexitásnak tehát feltétlenül *instruált*nak kell lennie, szüntelen kommunikációban és felülvizsgálat alatt állnia, azért, hogy ez az állandóság biztosított legyen.

Summa summarum az életre általánosan jellemző legfontosabb tulajdonságok az *aktivitás*, *metabolizmus*, a *reprodukció* és az *instruált/informatív komplexitás*.

18 Prigogine *Az új szövevény* 159-166. o.

A bios egzisztencialista logosa: Jonas biológiai filozófiája

(...) bizonyos cselekményeink minőségileg újfajta természete az etikai jelentőség egészen új dimenzióit tárta fel, olyanokat, amelyekkel a hagyományos etika kánonja és szempontjai nem számoltak.¹⁹

„Az élet jelensége maga utasítja vissza azokat a határokat, amelyek a megszokott módon osztják fel tudományunk területeit és mezéjét.”²⁰ Az élet eredendően szerves egészet alkot, amelyet a karteziánus tanokon túllépni képtelen modern biológiai tudomány, a maga paradigmájában, korlátolt eszközeivel nem tudhat megragadni. A „biológiai tények egzisztencialista interpretációja” – ezt ajánlja Jonas *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* című művében.²¹ Azt a *bensőségességet* [inwardness], amely az élet minden megjelenési formájának sajátja, ám az élet kutatásában is objektum-szubjektum radikális kettéválasztottságában gondolkodó biológia számára hozzáférhetetlen, Jonas meggyőződése szerint az új, *filozófiai biológia* képes felmutatni. Ez az új diszciplína tehát arra tesz kísérletet, hogy kimutassa: az ember által önmagában fölfedezett komplementer dichotómiák – mint szabadság és szükségszerűség, autonómia és függőség, én [self] és világ, kapcsolódás és elkülönülés – az élet minden szintjén ugyanúgy tetten érhetők. Ekképp talaját veszíti az alapvető distinkció ember és egyéb élőlények között, lévén mind az egységes élet egységes szabályai szerint épülnek fel; jönlhet, különböző diszkrét „szint”-eket kialakítva az egészen belül.

Jonas az élet – s így az élőlények – egyfajta hierarchiáját alkotja meg a *közvetítés* [mediacy] filozófiai fogalmának felhasználásával. Argumentációja értelmében az élőlények közötti különbségek az organizmus és környezete között fennálló közvetítés differenciáltságából, valamint, – ennek folytán – a szabadság egyre nagyobb fokú kiteljesedéséből következnek. *Metabolizmus* alatt ért Jonas minden olyan interakciót, amely organizmus és környezete között játszódik le, vagyis a táplálkozáson, anyagcserén túl mindenféle kommunikációt is, mint az majd később kiderül. A metabolizmus tehát az a lényegi kapcsolat vagy vonatkozás [concern], amelyet az organizmus azért tart fenn a környezettel, hogy az érdekében álló dolgokat megszerezze tőle.

A következő lényeges észrevételt teszi itt Jonas: a metabolikus tevékenység centrumában mindenkor egyfajta *normativitás* áll. Ennek értelmében minden organizmus-

19 Jonas „Az emberi cselekvés megváltozott természete” 142. o.

20 „The phenomenon of life itself negates the boundaries that customarily divide our disciplines and fields.” Jonas *The Phenomenon of Life* p. xxiv. A dolgozatban angol nyelven közölt szövegek fordítását magam (B. L.) végeztem.

21 „This volume offers an „existential” interpretation of biological facts.” Jonas *i.m.* p. xxiii.

nak létezik egy értékelő, preferenciális spektruma, amely alapot szolgáltat arra, milyen jellegű interakciókat bonyolítson le környezetével, s milyeneket kerüljön. Ennek a skálának a legfőbb mércéje az *életképesség* [viability], az tehát, hogy az organizmus számára milyen mértékben releváns [relevant] az adott metabolikus aktivitás. Az érték itt keletkezik: ami arra szolgál, hogy építse, javítsa, erősítse, táplálja az élő szervezetet, az *értékes* [valuable]. Ami ellenben haszontalan, dezorganizáló, káros, az értéktelen. Láthatjuk, mindehhez semmi szükség az ember szorgalmas értékelő tevékenységére: az élet maga nyújt eligazítást *minden* életforma számára. Az élet etikai alaptörvénye tehát a spinozai *conatus*.

Az *átalakulások* [transitions] azok, amelyek a közvetítés egyre differenciáltabb moduszait létrehozzák. Az első szinten a *növényi élet* még viszonylagos közvetlenség, noha a metabolizmus kapcsán már itt is van értelme a növény közvetített azonosságáról és folytonosságáról beszélni.²² A növény többnyire közvetlen környezetéből él, nincsenek vagy csak ritkán vannak direkt kapcsolatai térben vagy időben távoli dolgokkal. Az *állati* szintet a növényitől három döntő momentum különbözteti meg: a *mozgásképesség* [motility], a *percepció* [perception] és az *érzelemre való képesség* [emotion]. A közös mind a háromban a *távolság* [distance], amely a közvetítés egy differenciáltabb formáját implicálja. A *világ* [World] az a fogalom, amely az állati lét fogalmához újdonságként társul, és amely a növényi élet „környezet” [environment] fogalmát felülmúlni hivatott. A világ az, amihez az állat aktívan viszonyul, érzékeli, megküzd vele – röviden: tevékeny módon áll vele szemben. A növényi élet kifelé irányultságának [outwardness] közvetlen érintkezése áll szemben itt az *animalitás* külsővilágbéli dolgokhoz való közvetített odafordulásával, mely utóbbi az észlelésen, vágyódáson, elérésen és cselekvésen keresztül vonja csak be a külső dolgot saját metabolizmusába.²³

Az állati szint *szabadsága* ily módon abban a *különbségben* [distinct] nyilvánul meg, amely belső szükséglet és külső, elérendő cél között feszül, s amely ezenképpen a helyes/helytelen, illetőleg a sikeres/sikertelen mátrixába ágyazza a cselekedeteket azok intenciója és kimenetele tekintetbevételével. A *mozgásképesség* az a tényező – állítja Jonas –, amely az állati lét lelke. A szükséglet és kielégülés között *térbeli* távolság húzódik, amely csakis a mozgásra való képességgel hidalható át. A szükséglet elérendő célok utáni törekvéssé és vágyakozássá változik, másfelől viszont megjelenik a veszélytől való félelem is. Eme közvetítő érzelmek nélkül nem lehetséges a szükséglet kielégítése, amiképpen a mozgáshoz elégséges energiát raktározó metabolizmus híján nem volna lehetséges a cselekvésre nélkülözhetetlen szabadság sem. A közvetítés egymásra rétegződő szintjei jönnek így létre, amelyek – túl az organizmus túlélésében játszott pusztá eszközszerűsége – megkonstruálják önnön vonatkozási skálájukat [scale of

22 Vö. *i.m.* Third Essay 64-92. o.

23 Vö. *i.m.* 183. o.

concerns].²⁴ Az élvezet és a kín érzései az állati tapasztalattal mint a viselkedés benső megjutalmazásai vagy büntetései járnak együtt, ilyen formán az állati értékadás funkcionális ágenseiként foghatók fel. Ami ezen a szinten nincsen még jelen, az az, hogy a percepció önmagában nyújtson élvezetet, valamint hogy a tapasztalás, a megismerés elváljon eredeti, egyedül funkcionális igényeket kielégítő szerepkörétől, és a tapasztalást csakis önmagáért [for its own sake] akarja megélni.²⁵ Ez majd természetesen az ember privilégiuma lesz.

Jonas komoly különbséget lát a cél-kereső [goal-seeking] gépezetek és az értékteremtők [value-generating] között. Előbbieknek, jóllehet van belső intencionalitásuk, azaz képesek célra irányulni, nincsen a szó szoros értelmében vett metabolizmusuk. A Bertalanffy-féle kibernetikai rendszerek működési elvével megegyezően ezek szintűgy nem folytatnak környezetükkel anyagcserét, akár a jonas-i cél-kereső gépek, mindazonáltal képesek érezni és reagálni, azaz információt felvenni és továbbadni.²⁶ A nem jelentéktelen különbség a két struktúra között itt az, hogy a kibernetikai rendszerekben születhetnek értékek (kell-érték) metabolizmus nélkül is, hiszen van bennük visszacsatolás, miközben Jonas pontosan azt hangsúlyozza: a cél-kereső gépekben *nincsen* visszacsatolás, ezért nem teremthetnek értékeket. A metabolizmus éppenséggel az a – specifikusan az élőkhöz rendelődött – funkció, amely a folyamatos visszacsatolások révén teszi lehetővé az élő organizmus számára, hogy értéket tételezzon.

A *látás* [sight] képessége az, amely – ugyan már az állatok egy részénél is megtalálható, mégis – ember és állat választóvonalaként húzódik a közvetítés mind bonyolódó hierarchiájában.²⁷ Átala nyílik lehetőség arra, hogy a világ különféle, egymástól eltérő létezőiből felépülő sokszínűségét egyazon észlelés alkalmával fogadhatjuk be. Egyéb érzékszervek inkább a közvetlenségen alapszanak: a *hallás* az időbeli egyesültségen [temporal integration], a *tapintás* a külvilág és az észlelő közvetlen érintkezésén. A látás hatására áll össze egy észlelt objektum az észlelőtől *teljesen különálló* egészzé. A látás passzív, befogadó élménye teremti meg azokat a feltételeket, amelyeket az objektivitás és az elméletalkotás nem nélkülözhet. A vizuális észlelés nyomán jöhet létre az emberben a *képpalkotás* [image-making] képessége, amely a szabadság egy újabb, hatalmas ugrását jelenti az állati szinthez mérve.²⁸ Korábban ugyanis csak a körülményekhez való alkalmazkodás volt lehetséges; a szabadság az állati életnél alapvetően a helyváltoztatás szabadságát jelenti, ahol még túlsúlyos elem a környezeti meghatározottság.

24 Vö. *i.m.* 184. o. Fontos itt kiemelnünk, hogy a „concern” kifejezés nem csupán „vonatkozás”-t jelent, hanem „gondozás”-t is, amelynek a későbbiek folyamán lesz komoly jelentősége.

25 u.o.

26 Vö. Bertalanffy ...*ám az emberről semmit sem tudunk.*

27 Vö. *i.m.* 135-157. o.

28 Vö. *i.m.* 157-183. o.

Az embernél azonban, a képalkotás képessége révén egy új világ konstituálódik: az észlelt létezők mentális reprezentációja születik meg. E reprezentáció a környezettel való emberi viszony megváltozásában radikális szerepet tölt be, amelyet, úgy vélem, szükségtelen részletezni. Elegendő, ha csak arra gondolunk, hogy – például – ez teszi lehetővé a nyelv, a kommunikáció, a tudás, vagy mondjuk a környezet tudatos és hatalmas mérvű átalakítását.

A bioetika kiemelkedése a huszadik század eszmei sodrából

Az elmúlt század kitűnő mintául szolgált annak bizonyosságára, mi történik, ha szélesebb rétegek maradnak erkölcsi irányelvek nélkül. A „hosszú tizenkilencedik század” bővelkedett etikai elméletekben – a teljesség igénye nélkül, ám a páratlan gazdagságot érzékeltetni kívánva legyen itt pár prominens erkölcsfilozófia-alkotó neve: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, vagy megemlíthetnénk akár Bentham és J. S. Mill nevét is. A huszadik század ezzel szemben számos – egyrészt felderített, másrészt homályos – oknál fogva az erkölcsök megroppanását, az emberek tanácstalanságát, és rengeteg új kihívást teremtett. Európában a keresztény egyházak befolyásának hanyatlása, az első világháború főleg európai, majd a második világhéges globális pusztítása és embertelen tömegmészárlásai, a század közepétől nyilvánvalóvá váló környezetpusztulás, továbbá a szintén ekkortájt körvonalazódó etikai pluralizmus iránti markáns igény mind-mind olyan problémákat jelentettek, amelyekre nem volt, ki megoldást kínáljon. Jól példázza ezt az angolszász etikában a század első felétől fennálló *metaetikai* teóriák burjánzása. Az etika társadalmi praxisban betöltendő, hagyományos iránymutató szerepét visszautasító, vagy legalábbis kerülő teoretikusok merő „logikai játszmákat” űztek a klasszikus értékfogalmakkal, elutasítva a területhez Arisztotelész óta hozzátartozó normativitást.

Ilyen körülmények között nem csoda az a korábban példátlan méretű embertelenség, amelyet a következő fogalmakkal szokás jelölni: holokauszt, etnikai tisztogatás, genocídium. A századelő kommunizmus-fasizmus dichotómiájában gondolkodó embere vagy „vörösbe” bújtatta, vagy a *fasces* árnyékába sorakoztatta imperialista ábrándjait, s a demagógok erkölcsnek álcázott ideológiái végtelen távolságra kerültek a morál hagyományosan racionális diskurzusaitól. Különösen a második világháborút követően azonban megszületett majd kibontakozott az a felismerés, hogy a humán species utóbbi évszázadainak ténykedése olyan paradigma alapzatán áll, amely végzetesen veszélyes helyzetbe sodorta önnön létét, ezért vagy teljes egészében el kell vetni ezt, vagy legalábbis számos pontján kell gyökeresen módosítani. Ellenkező esetben ugyanis az emberiség vagy közvetlenül pusztítja

el önmagát (az atomkatasztrófa veszélye), vagy közvetve (a bioszféra pusztítása). Ezért a század közepétől kezdett kirajzolódni az *alkalmazott filozófia* [applied philosophy] vadonatúj diszciplínája, amely az új kihívásokra igyekezett megfelelő válaszokat találni és megoldásokat előírányozni.

Hogy lássuk, mi *ellen* kellett felvenni a kesztyűt, tömör összefoglalót nyújtunk ama elméleti paradigmáról, amely a nem kívánt felismerésre sarkallta a gondolkodókat. *Először* is a karteziánus dualizmusra kell gondolnunk, amely a baconi természet igába hajtani akaró attitűddel párosulva extrém módon eltárgyasította a természeti létezőket, megfosztva őket minden tradicionális szentségüktől, méltóságüktől, pusztá hasznosítandó tárgyakként posztulálva őket.²⁹ *Másodsorban* az „eszmék zsbivásására”, arra az etikai relativizmusra, amelyre fentebb már utaltunk, s amelyről e helyen csak annyit áll módunkban megjegyezni, hogy a kereszténység európai diadala óta (Kr. u. 325) egy alkalommal sem fordult elő hozzá mérhető pluralitás a morál terén. Ez ráadásul újabb tápot kapott azzal, hogy az ezerkilencszázas évek 40-es, 50-es éveitől kezdve az etikai diskurzusokban a gyakorlatban eddig egyedülként befolyással bíró európai (hellén, római, keresztény középkori) erkölcsfilozófiai hagyománynak egyre több, teljesen más kulturális alapsajátosságokkal rendelkező etikai tradícióval kellett osztoznia, illetőleg szót értenie. A dekolonizáció után ugyanis rövidesen bebizonyosodott, hogy az európai értékek nem erőltethetők rá többé a világ más népeire, aminek következtében mind lényegesebbé vált a különböző kultúrkörök (iszlám, távol-keleti, buddhista, hindu, európai) egymással szemben tanúsított nagyfokú toleranciája és empátiája, a konszenzusra való képessége (sokszor saját elveinek részleges föladata árán is).

A *bioetika* tehát – sok más tudományterülettel egyetemben – arra hívatott, hogy reflektáljon az eddigi, nyilvánvalóan hibás paradigma „tévedéseire”, s hogy kielégítő alternatívákat kínáljon a bevett – és egyben problémás – emberi gyakorlat helyett. Az alkalmazott filozófia egyik ágaként lehetne definiálni, ha nem volna világra jövelele óta hangsúlyozottan *interdiszciplináris*. Többnyire Aldo Leopold „föld-etika”-i koncepciójára szokás visszavezetni kezdetét, ami idestova félévszázada (1949) nyert formát a *Sand County Almanach* című esszégyűjteményben, de mivel fogalma nem egységes, így eléggé vitatható, van-e értelme egyáltalában egyetlen eseményt megadni origójául. Hogy közelebb jussunk a bioetika általunk is elfogadott, mi több, preferált fogalmához, Brunetto Chiarelli, a Firenzei Egyetem antropológia professzorának meghatározását vesszük alapul:³⁰

29 Ezt a tizennyolcadik századtól fölgyorsuló ütemben bekövetkező technikai újítások, a kémiai, fizikai és biológiai ismeretek rohamos fejlődése, a polgárság térnyerése, a második ipari forradalom jelensége, a demográfiai robbanás, mi több, az angolszász pragmatizmus és utilitarizmus mind-mind támogatták és erősítették.

30 Chiarelli „Az etika biológiai és evolucionista alapjai” 24. o.

A bioetika legbelsőbb természete és történelmi öröksége, hogy rá kell mutatnia az ember egyedenkénti, illetve faji túlélésének jelenlegi és jövőbeli problémáira. Ebből adódik az ember és a természet kapcsolatára való irányultsága, mint interdiszciplináris tudomány, összegyűjti az információkat a biológia, az ökológia és a szociológia legfontosabb irányzataiból. Ugyanakkor filozófiai módszerekkel szervezi össze a különböző ismeretanyagot, a Homo Sapiensre fókuszálva.

Ezt a definíciót annyival lehetne még kiegészíteni, hogy nem kizárólag az emberi életet érintő problémaszituációkra reflektál és az ember jövőjére van tekintettel, hanem mindezt *minden* élőlényre vonatkoztatja. Azaz, Jonas-szal szólva, miután az élet egységes, *ugyanazok* a viszonyok és erők vannak befolyással felépülésére és működésére az élőlények minden szintjén, ekképp értelmetlen és indokolatlan az embert mint a morális megfontolások egyedüli alanyát, izolálni az élet egységes nagycsaládjától.

Leopold rámutat, hogy az etika *evolutív*. Három eltérő szintjét különbözteti meg:³¹

Az első etikák az egyének közti kapcsolatot szabályozták, mint például a mózesi Tízparancsolat. A későbbiek ember és társadalom viszonyára vonatkoztak. (...) Nincs azonban még olyan etika, mely az ember a földhöz, az azon élő állatokhoz és növényekhez fűződő viszonyát szabályozná. (...) Az etika kiterjesztése az ember környezetének ezen harmadik elemére (...) egyszerre evolúciós lehetőség és ökológiai szükségszerűség.

Az etika efféle történeti tipizálása természetesen igen naiv és egyben irreleváns is, itt azonban nem is a filozófiai hitelesség vagy védhetőség az, ami gondolatmenetünkben számít, hanem az a kézenfekvő igény, ami Leopold etikai sematikájában megjelenik. A *környezetetika* „ökológiai szükségszerűség”-ként emelkedik ki az emberi közöny sima tükrű tengeréből, akárha megkésett, de logikailag evidens módon az evolúció következő állomása volna. Látva az ember által a természeti környezetben véghezvitt pusztítást, belátva a természetet sérthetetlen entitásként posztuláló paradigma inadekvát voltát, az elmélkedő és erkölcsös embernek lépnie kell. Ám ezt abban a tudatban kell megtennie, hogy túlméretezett lábnyoma olyan mély nyomot hagy a bioszféra fövenyén, hogy az általa okozott kár immár palástolhatatlan. Ilyen körülmények között az egyetlen racionális lépés a problémákkal való szembenézés, amely arra tesz kísérletet, hogy az élet óvását alátámasztó etikai elveket beépítse a közgondolkodásba, annak érdekében, hogy végső soron mérsékelje ökológiai lábnyomunk méretét.

31 Leopold „Föld-etika” 104. o.

Föld-etika, környezetetika, mélyökológia

Leopold maga nem volt sem filozófus, sem etikus. Gyakran megfordult a természetben, s az ott, a „vadonban” átélt és végiggondolt élményei ösztökélték azon természet-óvó esszéi megírására, melyek posztumusz publikáltak. A Föld-etika [Land Ethics] eme gyűjtemény utolsó írása, amely arra próbálja meg felhívni a figyelmet, hogy az ember – minden általa képzett és fenntartott látszat ellenére – maga is a természet része.³² Kifejezetten káros a társadalom és természet dualizmusában való gondolkodás, amely elszakítja az embert eredendő természeti gyökereitől, mesterséges világot kreálva a természetes mellé, ami egyáltalában lehetővé teszi ezt a distinkcionálódást. Leopold amellet szál síkra, hogy az embernek az élet körfolyamataiban ugyanolyan szerepe van, mint bármely más élőlénynek, ám minthogy az emberi tevékenység tagadhatatlanul káros hatással van az ún. „élet-piramis”-ra, az ember mégiscsak „kitüntetett” helyzetben van: képes tönkretenni azt, ami létének alapjául szolgál – az életet. Az ember az egyetlen, aki ki tudja magát tépni az élők közösségéből, akit, éppen ezért, újra kell integrálni oda.

„A föld-etika csupán annyi újat hoz, hogy kitégítja a közösség határait, hogy beleférjen a termőföld, a vizek, a növények, és az állatok – a Föld.”³³ A leopoldi evolatív etika harmadik, azaz kurrens stációja nem engedi meg, hogy az etika továbbra is exkluzíve humán berkekben maradjon meg. Az embernek „az életközösségek leigázójából azok tagjává, polgárává” kell változnia, írja a szerző, hiszen a Föld – megbetegíthető. Az „élet-piramis” allegóriájával Leopold azt akarja érzékeltetni, hogy az evolúciós folyamatok által kialakított egyre tagoltabb és égbeszökőbb piramis magassága, azaz a biológiai diverzitás, az embernek tulajdonítható direkt és indirekt hatások nyomán elképesztően rövid idő alatt fogyatkozni kezdett. Az élet ama sokszínűsége, amelynek kifejlődéséhez hosszú évmilliárdokra volt szükség, néhány emberöltő alatt rohamos szürkülésnek indult. Fontos itt kiemelni, hogy ez nem csupán esztétikai értékvesztés, hanem az élet templomának tartóoszlopait megrázó katasztrofális vihar titáni erősségű előszele, amely megmutatta: olyan mély összefüggések vannak színleg indifferens élő fajok és a nagy ökoszisztémák között, amelyekről eddig halovány sejtéseink sem voltak (nem is lehettek). „Az ember előidézte változások más léptékűek, mint az evolúciós változások, hatásuk pedig sokrétűbb, mint tervezzük vagy előrelátnánk.”³⁴

Összegezve tehát a leopoldi tanokat, az embernek hitet kell tennie a természet „egészségének” megőrzése mellett, felelősséget vállalván nemcsak embertársaiért, hanem *minden* természeti entitásért. A velük való kapcsolatát át kell hogy értékelje,

32 L. i.m.

33 i.m. 104. o.

34 i.m. 112. o.

a felmerülő kérdésekre és problémákra nem szabad elszórt válaszokkal reagálnia, s mindenekelőtt szem előtt kell tartania a „föld-etika” első számú morális irányelvét: „Valami akkor jó, helyes, ha segít megőrizni az élő közösségek egységét, stabilitását és szépségét.”³⁵

Challenges in Environmental Ethics (1993) című tanulmányában Holmes Rolston III ugyancsak ember és természet modernkori szeparációját kárhoztatja. Mint írja:³⁶

A tudomány természeti történéseket, valamint természettörvényeket ír le, az etika emberi magatartást és morális törvényt ír elő; a kettő összemosása fogalmi zavart eredményez. A természet egyszerűen csak van, minden objektív értéket nélkülöz; az érték az emberi szubjektumok preferenciái által teremődik meg. Ezek a helyesen fontolóra vett emberi értékek azok, amelyek aztán emberi kötelességeket szülnék. Egyedül az ember etikai szubjektum, és egyedül az ember az etika tárgya. A természet amorális; az erkölcsi közösség emberek közötti.

E felfogás Rolston álláspontja szerint szélsőségesen téves. „Megl lehet, az ember a dolgok egyedüli mérője, de vajon ő az egyedüli mérték is?”³⁷ Semmi okunk arra az igazolatlan premisszára támaszkodnunk, hogy mivel csak nekünk áll módunkban ítéleteket mondani a dolgokról, ennél fogva az erkölcsi alanyiség is egyedül ránk vonatkozna. Megl lehet, véli Holmes, hogy valóban csak az ember képes morális megfontolásokkal élni, más szóval, az ember az egyedüli értékelő. De miért következne ebből, hogy etikája *antropocentrikus* legyen? Ami gyakorlatát tekintve – nem mellékesen – egyet jelent azzal, hogy fajilag féktelenül xenofób. Holmes szerint éppen hogy *egy fajok közötti erkölcs tanra* [interspecific ethic] van szükség, amely biztosítja a kontinuitást a természeti, valamint a humán szféra között.

„Minden etika az élet helyénvaló tisztelete után kutat, ám az emberi élet iránti tisztelet csupán részhalmaza a minden élet iránt való tiszteletnek.”³⁸ Az efféle tiszteletnek pedig abból kell következnie, hogy felismerjük: minden egyes élő organizmus egy értékgeneráló egység. Nem csupán *instrumentális*, az ember számára hasznosítható értékkel minősíthetők az élőlények; sokkal alapvetőbb az a *belső érték*, amelyet önmaguk állítanak elő pusztán létezésükkel. Az élőlény egy *axiologikus*

35 *i.m.* 115. o.

36 „Science describes natural history, natural law; ethics prescribes human conduct, moral law, and to confuse the two makes a category mistake. Nature simply is, without objective value; the preferences of human subjects establish value; and these human values, appropriately considered, generate human duties. Only humans are ethical subjects and only humans are ethical objects. Nature is amoral; the moral community is interhuman.” Rolston: „Challenges in Environmental Ethics” 124. o.

37 „Man may be the only measurer of things, but is man the only measure of things?” *i.m.* 125. o.

38 „All ethics seeks an appropriate respect for life, but respect for human life is only a subset of respect for all life.” u.o.

[axiological] rendszer, amely azonban korántsem jelenti azt, hogy egyszermind *morális* is volna. A génállomány egy olyan normatív készlet [normative set], amely megkülönböztetést tesz aközött, ami van, és aminek lennie kell.³⁹ Ennyiben tehát értékesnek tételez egy kívánatos, elérendő állapotot, szemben más állapotokkal. Rolston jó arisztotelianus módjára így fogalmaz: „Elősegítik önnön megvalósulásukat, miközben egyúttal bele is ágyazódnak környezetükbe.”⁴⁰ Az érték forrása tehát az egyes organizmus, amely fajának standardjait [standard] hordozza magában, és amely ugyanakkor mindenkor az élő összefüggések egymással szervesen összefüggő dinamikus rétegzettségébe van beleágyazva.

Az élőlény tehát egy olyan (faj)specifikus állapot kialakítására és konzerválására törekszik, amely a lehető legoptimálisabb mértékben segíti elő fennmaradását. Ezt az információt tárolja a DNS-ben, amely ekképp úgy formulázható, mint ezen optimális „fizikai állapot, amely saját program-szerű formájában idealizálódik” [idealized in its programmatic form]. És pontosan ez az – véli Rolston –, ahol a *per se* érték generálódik. Az élet fennmaradása fortélyainak genetikai állományba való sűrítésében tárul fel szemünk előtt az értékeletkezés, amely távol áll bármilyen emberi preferenciától. A szerző végül amellet teszi le voksát, hogy az ember sem nem mértéke, sem nem mérője a dolgoknak, hiszen „az érték nem emberi eredetű, hanem magából az életből származik” [value is not anthropogenic, it is biogenic].⁴¹ A belső érték [intrinsic value] ugyanúgy fölfedezhető az élet individuális szintjén (organizmusok), mint az egyedeket magába foglaló ökoszisztémális (életközösségi) fokon, amelyet előbbiek alkotnak meg egymáshoz sokrétűen kötődő kölcsönhatásaikkal.

Hogy az életnek belső [intrinsic] értéke van, ez a legáltalánosabb közös meggyőződése a huszadik századi bioetikáknak, illetve környezetfilozófiáknak. *Arne Naess* (1912-), norvég filozófus 1989-ben tette közzé az általa megalapított és lelkes támogatottságra talált *mélyökológiai mozgalom platformját*, amely első pontjában leszögezi: „Az emberi és nem-emberi élet földi virágzásának saját belső értéke van. A nem-emberi életformák értéke független attól, hogy ezek hasznosak-e a korlátolt emberi célok szempontjából.”⁴² Naess, jóllehet megengedi a nem-emberi élet ember által történő kioltását, amennyiben az „létszükséglet” kielégítését szolgálja, mégis „az emberi populáció lélekszámának jelentős csökkenését” szorgalmazza, mert megközelítése szerint a biológiai diverzitás megköveteli ezt. Más szóval, az ember a többi élőlény kárára „túlszaporodta” a rendelkezésre álló életteret, azaz bolygónkat, amelyet még azzal az önző és kiszípolozó attitűddel is tetézt, amely praxisának oly félreismerhetetlenül zsarnoki jellegét kölcsönöz.

39 Vö. *i.m.* 131. o.

40 „They promote their own realization, at the same time that they track an environment.” u.o.

41 u.o.

42 Naess „A mélyökológiai mozgalom” 118. o.

Ez a „biocentrista” hozzáállás azonban már számos, elmarasztaló kritikával találta magát szemben, különösen az ún. „szociocentrista” szerzők tolla nyomán.⁴³ Abban bizonyára igazuk van előbbieknek, hogy⁴⁴

a természet feletti uralom, a természet kizsákmányolása és elpusztítása felé tett első lépést a természet erkölcsi és fogalmi eltárgyasítása jelentette, ami a világ (magasabb rendű, racionális) emberi alanyokra és (alacsonyabb rendű, értelem nélküli) természeti tárgyakra való (karteziánus) kettéosztásának a következménye. A probléma röviden a fajok közötti megkülönböztetés, az a hit, amely szerint bánhatunk más fajok példányaival olyan módokon, amelyeket saját fajunkkal szemben elfogadhatatlannak tartanánk.

A Naess által fölemlgetett, az ember által más életformáktól forrásokat elszívó túlnépesedés problémájára adott mélyökológiai megoldás mindazonáltal könnyen mizantropiába csaphat át. Hiszen mialatt az élet minden formáját egyenlőnek deklaráló „biocentristák” az antropocentrikus *hübrisz* korlátlan megnyilatkozásának lecsapódását látják a mai viszonyokban, azonközben a „szociocentristák” arra irányítják rá a figyelmet, hogy ez – a naess-i – hozzáállás „antihumanisztikus”, amely „leértékeli az emberi életet”.⁴⁵ Úgy gondolom, nyilvánvaló, hogy e vita valójában merőben pozicionális jellegű, vagyis voltaképpen azt a kérdést veti fel, miképpen minősítsük a „bioegalitárianizmus” eszméjét. Az egyik oldal ezt az ember ősi hegemoniájának joggal trónfosztásaként éli meg, a másik viszont a környezetetika reform világos konzekvenciájaként fogja föl, amelyből „természetszerűleg” fakad az emberi jogok – a többi életforma javát előmozdító – megnyirbálása.

Ám hogy ne süssedjünk bele a kortárs környezetetika terminológiai mocsarába, attól az *Albert Schweitzertől* (1875-1965) kérünk a dolgozat jelen pontján segítő jobbot, aki a huszadik század egyik legkonzisztensebb és legmegkapóbb bioetikai elméletét dolgozta ki. Az általa teremtett szilárdabb konceptuális talajról elrugaszkodva aztán újból, és egyúttal utoljára érkezünk el a jonas-i egzisztencialista biológiai filozófiához, különös tekintettel immáron annak tisztán etikai vonatkozásaira.

43 Vö. Thiele (1959-) „Természet és szabadság”. A szerző a „biocentrikus”, illetve a „szociocentrikus” ökológusok polémiájaként dolgozza fel az utóbbi évtizedek környezetetika diskurzusát, amely alapvető – bár némelyest bornírt – megkülönböztetést jelen dolgozatunkban magunk is felhasználjuk.

44 Naess *i.m.* 126-27. o.

45 *i.m.* 127. o.

Albert Schweitzer és a felelősség életközpontú etikája

Emlékezhetünk, a modern természettudomány az életet olyan fenoménként írta le, amely az anyag törvényeivel csaknem *szembe* haladva fejleszti ki önmagát, ahol tehát az élő az egyetemes törvénnyel szemben az *autonomosz*, az ön-törvényadó. Ennek analógiájára képzelendő el az, ahogyan az élet maga szülte játékszabályait egy újfajta egyetemesség írja felül, amint elérkezünk az etikai mezsgyéjén túlra. A darwini természetes szelekció ténye már moralitásunk naiv, intuitív szintjén is sokakból ellenérzést vált ki. *Nem akarjuk*, hogy a gepárd fölfalja az esetlen borjakat, *sajnáljuk* a farkas által elejtett nyulat, miközben – józan fejjel – tudjuk, hogy ez így helyénvaló, a dolgoknak így kell történniük, máskülönben megbomlik az az igen kényes egyensúly, amely egy ökoszisztémán belül az egyes fajok közötti interakciók egyensúlya okán áll fenn. Schweitzer mindezt ekképp önti szavakba:⁴⁶

A világ egy olyan szomorú színjátékot tár elénk, amelyben az életakaratok mozgásai minduntalan szembekerülnek egymással. Az egyik létező a másik legyőzése és megsemmisítése árán tartja fenn magát. A világ iszonyatos a maga nagyszerűségében, értelmetlen a maga mélyértelműségében, szenvedésekkel teli a maga örömteliségében. Az etika nincs harmóniában a világ folyásával, hanem lázadozik ellene.

Ahogy Leopold, úgy Schweitzer is az etika evolutivitását vallja. Szerinte az etika eddig a „többi ember iránti szolidaritás kör”-ét tágította ki mind jobban,⁴⁷ de beköszöntött immár az a korszak, amely nem csupán a humán életet méltányolja. Schweitzer bölcs éleslátással húzza alá, hogy a gondolkodás valójában nem más, mint „a bennem lévő akarás és megismerés közötti párbeszéd.”⁴⁸ Az akarat az, amely kevés számú, de annál határozottabb és „kirekesztőbb” prekonceptió alapján egyre csak azon munkálkodik, hogy racionalitásunk közreműködésével, „észérvekkel” támassza alá a már eleve meglévő – sokszor velejéig irracionális, illetve inkonzisztens – világlátásunkat. Ez az attitűd ugyan természetes és mélységesen emberi, mégis, (morális) szükség van arra, hogy túllépjünk a gondolkodás eme infantilitásán, és felnőjünk az indulatok és érdekek által érintetlenül hagyott megismeréshez. Schweitzer szavaival:⁴⁹

Ha a megismerés egyedül csak azt mondja ki, amit megismer, akkor az akaratot egyre inkább egy- és ugyanazon tudásra tanítja: hogy minden jelenség mögött és minden jelenségben ott van az életakarát. (...) Etika azáltal jön létre, hogy végiggondolom a

46 Schweitzer „Az etika problémája az emberi gondolkodás továbbfejlődésében” 74. o.

47 *i.m.* 64. o.

48 Schweitzer „Az élet tiszteletének etikája” 77. o.

49 *u.o.*

világigenlést, amely életakaratomban az életigenléssel természetesen adva van, s megpróbálok ezt megvalósítani.

Schweitzer az „*életakarát*” kifejezéssel foglalja össze mindazt, amit közösnek lát az élőlényekben. A szuverenitás, az önfenntartás ösztöne (conatus), az adaptáció, a másokkal való küzdelem, az organizáció mind olyan tényezők, amelyek bátran e fogalom alá rendelhetők. A törekvés, hogy az élet virágozzon, és megmaradjon annak, ami, miközben folyamatosan konfrontálódni és módosulni kénytelen – mindez az „életakarát”, amely az általunk is keresett „legkisebb közös”. „Élet vagyok, amely élni akar, életek között, amelyek élni akarnak.”⁵⁰ S hogy hogyan lesz ebből *etika*?

Schweitzer érvmenete – érthető módon⁵¹ – nem nélkülözi a vallásos áthallásokat, hovatovább etikájának elég erős a(z) – elemi erejű hivatástudatának meggyőzőerejéből származó – kisugárzása ahhoz, hogy megálljon a maga lábán is. Az *élet tiszteletének etikája* az univerzális szeretet krisztusi maximájának eszkalálása. A keresztyén (aktív) szeretet ugyanis csak addig egyetemes, ameddig emberi alanyokról esik szó. Schweitzer meglátása szerint ha megfelelőképpen szentitívekké válunk az életakarát apró megnyilvánulásaira is, továbbá ha lemondunk arról a kivételezett státuszról, amelyet akár a Biblia autoritása, akár jelenlegi teljesítményünkéből fakadó magabiztosságunk biztosít számunkra, nos akkor rá kell ébrednünk, hogy a másik emberben *ugyanazt* a dolgot tiszteljük, mint egy növényben, egy állatban, vagy akár önmagunkban: az *életet*. Az „élni hagyni” imperatívusza kell hogy fogékonyságot bontakoztasson ki bennünk minden életforma iránt. Schweitzer így ír:⁵²

Életakaratomban megvan a vágy a továbbélésre és az életakarát titokzatos emelkedettségére, amit örömmel nevezünk. Megvan a megsemmisüléstől és az életakarát károsodásától való félelem is, ezt fájdalomnak nevezük. Mindez jelen van a körülöttem lévő életakarátban is, akár ki tudja fejezni, akár nem. Az etika tehát azt a belső kényszert jelenti, hogy minden életakarát iránt ugyanazt a hódolatteljes tiszteletet tanúsítom, mint a sajátom iránt. (...) A jó: életet megtartani és fejlődését előmozdítani, a rossz: életet megsemmisíteni és kibontakozását megakadályozni.

Azt gondolhatnánk, hogy ez a morálfilozófia igen magasan jár a föld felett. Hiszen *pusztítani muszáj*. Éppen az élet törvénye ez, az élőlények szakadatlan gyilkos öldöklése. A halál, az ölés éppoly természetesek, mi több, nélkülözhetetlenül szükségese-
sek,

50 Schweitzer „Az etika problémája...” 75. o.

51 Albert Schweitzer, amellet, hogy hosszú évekig orvosként tevékenykedett Afrikában, és mellékesen kiváló orgonaművész volt, egyúttal a protestantizmus mellett elkételezett református teológusként és lelkészként is működött.

52 Schweitzer „Az élet tiszteletének etikája” 79. o.

mint a születés, az élet (tovább)adása. Mégis hogyan vihető át a gyakorlatba az olyan etika, amely nem engedi meg *egyetlen* élet megsemmisítését sem? Mi lesz így saját életünk védelmének ösztönös parancsával?

Schweitzer természetesen nem felejtett el elgondolkodni ezeken a kézenfekvő kérdéseken sem. Aki elkötelezi magát az élet tiszteletének etikájával, az mindenekelőtt amellett tesz tanúbizonyságot, hogy az élet *pre-reflexíve*, minden fogalmi tisztázást megelőzően, úgy ahogy van: *szent*. Erkölcsei irányelvül fogadja a „végtelenségig kiszélesített *felelősség* minden élő iránt” princípiumát,⁵³ [kiemelés tőlem – B. L.] noha tudatában van annak, hogy reálisan nem kímélhet meg minden életet. Az etika éppen ezt jelenti: folyamatos intellektuális feszültségben lenni, sohasem érezni nyugodt lelkiismeretet. Az etika, mint egy belül szüntelenül fészkelődő kellemetlen féreg, minduntalan lerágja az ember szívérről közönye és nemtörődömsége vaskos burkát, hogy figyelmeztesse: a *felelősség az övé*. Minden ízében kíméletlen tehát ez az etika, nem oldja fel az ember lelkében feszülő konfliktusokat, ellenkezőleg: minden egyes kioltott életért magyarázatot kér. Belátja és el is fogadja, hogy a személyes életakarát, azaz az ember saját élete időnként oly módon keresztvez más életeteket, hogy kikerülhetetlen egyik vagy másik halála. Amit nem enged meg, az az, hogy az élet bármely formájának hátráltatását, netán megszüntetését erkölcsileg *igazoltnak* tekintsük, és felmentést adjunk magunknak „bűnünk” alól. „Soha nem szabad eltompulnunk. Akkor járunk az igazságban, ha a konfliktusokat egyre mélyebben átéljük. A jó lelkiismeret az ördög találmánya.”⁵⁴

Az élet, vagyis az összes élő iránti mélyen átélt *felelősség* óriási terhet ró az emberre. Ugyanakkor ezzel bizonyos értelemben tartozik is azoknak az ősi életformáknak, amelyek – mint szerény képességű, de sokat megélt öregek – egyáltalán lehetővé tették megjelenését az élőlények családjában. Schweitzer éppen azt hangsúlyozza, hogy a *tisztelet* az életnek magának szól; legyen ez bár bennem, vagy bukkanjon elő mondjuk egy erdőszéli csiperkében (*Agaricus arvensis*). „A saját életakaratom tisztelete csak akkor erkölcsös, ha valamennyi más életakarát tiszteletével párosul.”⁵⁵

Végezetül, feltétlenül kiemelendő még itt, hogy Schweitzer egyértelművé teszi: az általa kidolgozott elvek még véletlenül sem implikálnak egy doktriner módra felépítendő etikát. Az ember felelős tetteiért, a közösségért, amelyben él, továbbá minden egyes életért, amellyel csak sorsa összehozza – ez igaz. De soha ne mondjunk le arról – figyelmeztet –, hogy végső soron önmagunk legyünk saját bíráink. „Szolgáljunk tehát a közösségnek anélkül, hogy önmagunkat feladnánk érte. Ne engedjük, hogy az etika területén gyámkodják felettünk.”⁵⁶ Az élet tisztelete csakis akkor tud eleven maradni a moralitást sutba nem dobó, felelősségteljes ember számára, ha vállalja: az egyetlen ítél-

53 *i.m.* 80. o.

54 *i.m.* 87. o.

55 *i.m.* 94. o.

56 *i.m.* 97. o.

lőszék ő maga lesz, és senki más. Schweitzer óva int az autoritásoktól: „Egy pillanatra se mondjunk le a többség által felállított eszmények és az ezekből fakadó közvéleményszerű meggyőződés iránti bizalmatlanságról.”⁵⁷ Az egyén maga is képes dönteni jó és rossz felől, ha nem menekül a mérhetetlen felelősségérzet alól és önnön lelkiismerete elől, amelyet a schweitzeri bioetika helyez rá.

Az élet gondozásának imperatívusza, avagy a szabadság talaján álló egzisztencialista bioetika lehetősége Jonas és Heidegger nyomán

Élet és felelősség: ezek a kulcsszavai az élet tiszteletét megkövetelő bioetika Schweitzer által képviselt koncepciójának. Nemkülönben a jonas-i *felelősségetikának*, amellyel a filozófus az 1979-ben németül, majd 1984-ben angolul is megjelent *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* című munkájában ismertette az olvasóközönséget. Mint címe is mutatja, a mű a legújabb kihívásoknak kíván megfelelni: a technikai korszak [Technological Age], azaz korunk ugyanis Jonas szerint radikálisan új etikai beállítódást követel meg. Még előző művének epilógusában írja a következőket, amelyek zökkenőmentesen vezetnek át biológiai-filozófiai gondolatait az etikai birodalmába:⁵⁸

Mindazonáltal majdhogynem axiomatikus érvénnyel bír a gondolkodás modernkori atmoszférájában, hogy egy erkölcsi „kell” csakis az embertől származhat és teljességgel idegen mindentől, ami rajta kívül áll. Több is ez egy deskriptív megállapításnál: részeg egy metafizikai pozíciónak, amely sohasem adott teljes mértékű hozzáférést önmagához. Efféle hozzáférés elnyeréséhez arra volna szükség, hogy újra felnyissuk az ember ontológiai kérdésességét a létezés totalitásán belül.

Ez tehát ugyanaz a – nem kizárólag tudományos – paradigma, amelyről korábban ejtettük már szót. Jonas úgy gondolja, ontológia és etika eredeti egységét, ahol előbbi alapozza meg utóbbit, a szubjektum és objektum kettős királyságára széthullott valóság zúzta széjjel. Az objektívhez, más szóval a természethez az eddigi etikák mint velük *szemben állóhoz* [*Gegen-stand*] viszonyultak; olyanhoz, amely nem tud sérülni az emberi tevékenység következtében, hanem korlátlanul formálható. Sőt: „a *techné*

⁵⁷ u.o.

⁵⁸ „At any rate, the contention – almost axiomatic in the modern climate of thought – that something like an “ought” can issue only from man and is alien to everything outside him, is more than a descriptive statement: it is part of a metaphysical position, which has never given full account of itself. To ask for such account is to reopen the ontological question of human within total existence.” Jonas *The Phenomenon of Life* 283. o.

(mesterségbeli tudás) teljes köre – az orvostudomány kivételével – etikailag semleges volt, (...) azért, mert a mesterségek a dolgok önfenntartó természetét csak jelentéktelen mértékben viselték meg, és így föl sem vetődött az a kérdés, hogy tartós kárt tesznek-e tárgyuk integritásában, a mindenség természetes rendjében.”⁵⁹ Az emberi cselekvés természete azonban megváltozott, érvel Jonas, mely tény döntő hatással volt és van mind a mai napig a természethez fűző kapcsolatunkban.

Vitathatatlan immár, hogy az elmúlt századok emberi tevékenysége azt a bizonyosságot hozta magával, hogy a természet ellenálló-képessége kritikus mértékben megingatható. Az élővilág – ezúttal beleértve folyókat, tengereket, hegyeket, magyarán a környezetet is – *sebezhető*, és máris óriási és egyre mélyülő sebek tátongnak rajta. A biodiverzitás elképesztő ütemben csökken, a „kívülünk lévő, objektív” világ egyensúlya felbomlott, amelyről napjainkban – némi túlzással – heti szinten tájékoztatnak ENSZ jelentések, illetőleg amellyel kapcsolatban mind sürgetőbbé válnak globálisan egységes alapelveket tükröző nemzetközi politikai konszenzusok. Nos, technikai civilizációnk súlyos kontrollálatlanságára, valamint a politika eljövendő óriási szerepére Jonas már harminc esztendeje megjelent könyvében ráirányította a figyelmet.⁶⁰

Ha a cselekvés helyét az előállítás foglalja el, az erkölcsnek be kell hatolnia az előállítás területére, amelytől eddig távol tartotta magát, és pedig a nyilvános politikában kell ezt megtennie. A politikának eddig sosem kellett foglalkoznia ilyen széles körű előrelátást igénylő kérdésekkel. Az emberi cselekvés megváltozott természete voltaképpen magának a politikának a természetét változtatja meg.

Ontológia és etika újraegyesítése elkerülhetetlen, véli Jonas, már amennyiben végre szembenézünk korunk legégetőbb problémájával: azzal tudniillik, hogy olyan civilizációs gyakorlatunk van, amellyel éppen saját magunk alatt vágjuk a fát. „Újraegyesítésük (...) a természet eszméjének revízióján keresztül valósítható meg.” – javasolja Jonas.⁶¹ Az új etikának a dolgok természetében rejlő objektív rend talaján kell állnia, amelynek felderítése az ontológia feladata. Az etika tehát ilyenénképpen készíthető elő az ontológiába történő újraintegrálására.

Jonas azzal, hogy *The Phenomenon of Life* című művében a „biológiai tények egzisztencialista interpretációját” nyújtotta, valójában azt kívánta elérni, hogy közös alapra helyezze a természeti létezőket az emberrel. Az „*egzisztencia*” heideggeri kategóriáját – amely ott csak a Dasein létmódja lehet – Jonas úgyszólván kiterjeszti

59 Jonas „Az emberi cselekvés megváltozott természete” 145. o.

60 *i.m.* 150. o.

61 „Their reunion can be effected (...) through a revision of the idea of nature” Jonas *The Phenomenon of Life* 283. o.

az élő organizmusokra is, mondván, hogy náluk is ugyanúgy tetten érhető a „gondozás” [concern, fürsorgen] létmódja, akárcsak az ember esetében.⁶² A gondozás ebben az esetben „concern for their own being”, magyarul *önnön létük* gondozása. Ahogyan több, a dolgozatban tárgyalt szerzőnél (Rolston, Schweitzer) láttuk, az új, bioetika éppen ezen az elven nyugodhat, a minden élőlényben egyaránt jelenlévő *önfenntartási törekvés*en. S ami az etika szempontjából az első következmény, az ez: „Az érték és az értéktelen nem emberi kreálmányok, hanem lényegileg tartoznak az élethez magához.”⁶³

Jonas van annyira éleslátású, hogy leszögezze: morális kötelességről csak akkor van értelme beszélni, ha van, aki elgondolja ezt a kötelességet. Ebből azonban nem következik, folytatja, hogy a kötelesség ideáját [the idea of obligation] okvetlenül fel kell, hogy találjuk; lehetséges, hogy csupán *rábukkkantunk*.⁶⁴ Amennyiben ez utóbbi helyzet áll fenn, akkor az embernek, mint az élővilág egyetlen olyan képviselőjének, aki a kötelesség eszméjét felfedezni képes, *kötelessége* egyúttal óvni az élővilág totalitását. E ponton Jonas nem hátrál meg az állásfoglalástól egy olyan kényes kérdésben sem, mint az élet hierarchikussága. Álláspontja értelmében az emberi nem iránti felelősség *előbbrevaló*, mint más fajoké. Ez irányú alapelvét azzal indokolja, hogy a céltudatosság legmagasabb – és egyben legveszélyesebb – fokát az élet az emberben érte el, ezért az ember az, aki – megfelelő kontroll alatt – gondjaiba tudja venni a többi élőlény sorsát. Nyomatékosítja ugyanakkor, hogy *nem* antropocentrikus szempontok szolgáltatják az ürügyet az emberi nem („a jövő generációk”) védelmezésének imperatívuszára, hanem sokkal inkább egy jóval tágabb perspektíva, amely az élet totalitásának látószögéből tekint a dolgokra.

Mi vagyunk tehát az eszköz, amellyel az élet – amely lehetővé tette, hogy megszülessünk belőle – önmagát óvja (s így minket is). Az ember jelenléte (és fennmaradása) a világban erkölcsi kötelezettségeinknek a legfontosabbik tárgya. Ez biztosítja ugyanis „hogy a morális univerzumnak a jövőben is legyenek legalább pusztja jelöltjei a fizikai világban.”⁶⁵ Minden moralitás előfeltétele az, hogy legyen élet. Életkörnyezetünk és -feltételeink megóvása előrelátásunk és technikai ismereteink függvényévé vált. „Ilyen körülmények között a *tudás* elsőrendű fontosságú kötelességgé válik.”⁶⁶ Felelősséggel tartozunk tehát mind Földünkért, mind az eljövendő generációkért – azért, hogy szá-

62 Magától értetődő, hogy a heideggeri terminológiában értelmezhetetlen egy olyan, nem Dasein-szerű létező, amely képes a *gondozásra*, miután Heidegger ezt az egzisztenciálét kimondottan a Daseinra „szabta”. Nála a természeti létezők mindössze „*készéllévő*” [Vorhandensein, objectively present] létmóddal bírnak.

63 „Value and disvalue are not human creations but are essential to life itself.” Vogel „Foreword” xiv. o.

64 Vö. Jonas *The Phenomenon of Life* 283. o.

65 Jonas „Az emberi cselekvés...” 151. o.

66 *i.m.* 149. o.

mukra is olyan vagy ahhoz hasonló körülmények között oltalmazzuk meg a természetet, ahogyan az számunkra adott.⁶⁷

Jonas hozzáteszi: „a fizikai világot úgy kell megőrizni, hogy e jelenlét [az emberé] feltételei érintetlenek maradjanak; vagyis megvédjük a maga sebezhetőségében a fenyegetésekkel szemben.”⁶⁸ Leslie Paul Thiele, a University of Florida filozófiaprofesszorának 1995-ös, *Nature and Freedom: A Heideggerian Critique of Biocentric and Sociocentric Environmentalism* című értekezése segítségünkre jöhet itt a fenti gondolat megértésében. Thiele a következőket írja: „Meggyőződésem szerint a természettel szemben gyakorta ellenségesnek tűnő viszonyunk jelentős részben annak tulajdonítható, ahogyan az ember szabadságát általában értik és gyakorolják.”⁶⁹ Thiele úgy véli, a szabadság mind negatív, mind pozitív fogalma elégtelen a természet és az ember viszonyának normalizálásához. Ezzel szemben Heidegger egzisztencialista szabadságfelfogása igenis képes „az ökológiai gondoskodás legnagyobb hajtóerejévé” válni.⁷⁰

A Dasein alapvető létszerkezete, az *In-der-Welt-sein*, a világban való *lakozásra, tartózkodásra* utal.⁷¹ Az ember mindig világában van, és mindenkor *viszonyul* is ehhez a világhoz. Az emberi nem *differentia specificája* a megértés, Heidegger szavaival a *létmegértés*: „E létezőt [a Dasein-t] az jellemzi, hogy létével és léte által ez utóbbi feltárul előtte. A létmegértés a jelenvalólét egyik létmeghatározottsága.”⁷² Márpedig ha ez így van, ha az emberhez szubsztanciálisan hozzátartozik a létezés megismerése és megértése, akkor világos, hogy az emberi szabadság éppen ebben az episztemológiai, illetőleg hermeneutikai adottságban teljesíthető ki. Jonas és Heidegger itt tökéletes összhangba hozható. Hiszen míg az előbbi a szabadság alatt azt a tendenciát érti, ahogyan az élő – különösen annak legmagasabb fokán, az emberben – egyre bonyolultabb közvetítések révén függetlenné tudja tenni magát az épp aktuális fizikai környezet determinációitól, addig egykori mestere abban látja a szabadságot, hogy *hagyjuk feltárulni a világot*. Heidegger így ír:⁷³

A szabadság most mint a létező „lenni hagyása” lepleződik le (...) A szabadság nem csak az, ami a közönséges értelem hatására e név alatt közszájon forog: az alkalomadtán feltámadó kedv, ami aztán a választás során erre vagy arra az oldalra hajlik. (...) A szabadság mindezt (a „negatív” és „pozitív” szabadságot) megelőzően a létező mint olyan feltárásába történő belebocsátkozás.

67 A jövő generációk iránti felelősség vállalása az UNESCO számos dekrétumában lejegyeztett immár, példának okáért az 1997-es *Declaration on the Responsibilities of the Present Generations Towards Future Generations*, avagy éppenséggel a 2005-ös *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights* dokumentumaiban.

68 Jonas „Az emberi cselekvés...” 151. o.

69 Thiele *i.m.* 125. o.

70 *i.m.* 139. o.

71 Vö. Heidegger *Lét és idő* 73. o.

72 *i.m.* 28. o.

73 Heidegger „Az igazság lényegéről” 182-183. o.

A szabadság egzisztencialista fogalma tehát a „lét visszatükrözéseként” (Jonas: „We mirror being”⁷⁴) ragadható meg, amelyre voltaképpen csakis az ember képes. Heidegger mindazonáltal nagyobb nyomatékot ad az ember kitüntettségének, és nem hajlandó egy kalap alá venni őt a természet egyéb létezőivel. Emberi szabadságunk akkor érvényesül, véli, ha megóvjuk a földet. Megóvason a következőt érti: „Megóvni valójában azt jelenti, hogy szabadon engedni saját megjelenésébe.”⁷⁵ Ez tehát ugyanaz a felelősségvállalás és tulajdonképp ugyanaz a *gondozás*, amelyet Jonas ír elő, mégha Heidegger nem is értene egyet a terminusok illetően használatával. Az ember „a Lét legmagasabb rendű formája, midőn az a szabadságból és a szabadság felé irányultan egzisztál” – írja,⁷⁶ de írhatta volna akár Jonas is, annyira közel gondolkodnak itt egymáshoz. A gondozás fogalma – amely Heideggernél a „lét őrzéseként” nyer formát – az emberi szabadság talaján áll, és tartalma nem más, mint „úgy engedni létezni a dolgokat, ahogyan azok önmagukban vannak”.⁷⁷

Ember és természet viszonya újragondolásának, a kettő újraegyesítése programjának tehát abból az ontológiai előfeltevésből kell kiindulnia, hogy „az ember a lét pásztora”.⁷⁸ Szabadsága nem szabadosság, autonómiája nem önkény, hanem testimónium; tanúságtétel a Lét legkülönbözőbb megjelenési formáinak értékesége mellett, amelyet azon egyedülálló különlegessége szít, hogy világát – éppen szabadsága révén – megismerni képes. Egy koherens bioetikai állványzat fölhúzása „annak a történeti előfeltevésnek a megkérdőjelezését [írja elő], hogy mindenekelőtt technológiai lények vagyunk, és szabadságunk olyan értelemben történő újragondolását, hogy azt ne a fizikai vagy fogalmi uralom és birtoklás lehetőségének és előjogának tekintsük, hanem mint képességet arra, hogy tanúságot tegyünk arról, ami van.”⁷⁹

Összefoglalás és konklúzió

Végére értünk tehát az argumentumok bemutatásának. Törekvésünk arra irányult, hogy kimutassuk, az, amit az élet fenoménje kapcsán egyes szerzők „szent”-ként aposztrofálnak, voltaképpen lényegi jelentésvesztés nélkül átértelmezhető „önérték”-ké vagy „belső érték”-ké, amellyel már át is kerültünk a szakralist konnotáló vallási régiójából az etikai terepére. „Life is a miracle!”⁸⁰ – érti és egyetérthet e felkiáltással az

74 „Az ember visszatükrözi a létet” Jonas *The Phenomenon of Life* 282. o.

75 Vö. Heidegger *Poetry, Language and Thought* p. 150. (idézi Thiele *i.m.* 133. o.)

76 Heidegger *The Metaphysical Foundations of Logic* 18. o. (idézi Thiele *u.o.*)

77 Thiele *i.m.* 134. o.

78 Heidegger *Levél a humanizmusról* 307. o.

79 Thiele *i.m.* 135. o.

80 Az élet egy csoda!

is, aki vallástalan, és valójában nem hisz sem csodákban, sem „természetfölötti” entitásokban. Számára az életben manifesztálódó szentség a *per se* értékességgel azonos értelmű, függetlenül attól, honnan kerül ez az axiológiai többlet az élőlénybe. A „szent” szó használata ez esetben tehát érzelmi többletet tartalmaz a kissé rideg „érték”-kel szemben, és azt a meglátást hivatott kifejezésre juttatni, hogy az *élet bámulatra méltó* (más szóval csodálatos), azaz nem mehetünk el mellette *csak úgy*, mint amiképpen az anorganikus létezési formák mellett tesszük.

Az élet mindig egy élő(lény) élete, ezért mindenekelőtt az organizmust állítottuk elemzésünk fókuszába. Megtudtuk róla, hogy *aktívan alkalmazkodik* a változásokhoz, amely több szerző implicit véleménye alapján az érték *egyik* legfőbb forrása. Az élőlény, amely törekszik, hogy életében megmaradjon, hogy megőrizze magát, szervezetének sokszor nagyon is törekeny integritását, valami gyökeresen másként szerepel a létezés teátrumában, mint a vitalitást nélkülöző dolgok. Ahol teheti, törvényt bont, kijátssza a fizika – egyébként egyetemes – szabályait, s önmaga teremt új törvényt, *nomos*-t. A Prigogine által analizált fluktuáció,⁸¹ amely a szervezet egységességének szétzilálásán munkálkodik, mind tökéletesebb „rendfenntartó” mechanizmusok kifejlesztésére kényszeríti rá az élő entitásokat: itt válik világossá, a disszipatív rendszerekben miért éppen a rendezetlenség a rend forrása. Az élőlény tehát *autonóm*, kialakulásában és egyre komplexebbé válásában nem a szigorú mechanisztikus törvényszerűség érvényesül, hanem a *spontaneitás*. Az élő organizmus úgy identikus önmagával, hogy közben mindenkor állandó kölcsönhatásban áll környezetével: el is határolódik tőle, létrehozva önmaga megismételhetetlenül bonyolult és unikális létezését, de szervesen bele is tartozik. Mindezt *nyitottsága* szavatolja neki, amellyel mintegy szüntelen készenlétben várja a környezet meg-megújuló kihívásait, változásait.

Az itt felmondott jellemzők és képességek természetesen nem egyformán vannak meg minden élőlényben; elég, ha csak azt vesszük fontolóra, egy növény mily kevésbé képes reagálni a külső változásokra, összehasonlítva egy fejlettebb állattal, pláne az emberrel. Az érték *másik* forrása, amely a faj szintjére kalauzolt el bennünket, azonban már bizonyosan jelenlévő úgy a legprimitívebb életformában, mint az emberben. Ez a Jonas által nyomatékkal emlegetett *metabolizmus* jelensége, amely általános érvénynyel hálózza be az életet. Ehhez szorosan köthető *harmadik* érv gyanánt az, amely az organizmust mint önértékelő rendszert veszi számba. Minden faj rendelkezik egy axiológiai mércével (vö. Rolston), amely *előrja* számára, milyen módon érvényesülhet a legoptimálisabban, hogy megtartsa magát abban a létben, ami a legsajáttabban az övé. Alacsonyabb szinteken ezt még nem övezi reflexivitás, a növény például megállás nélkül azon van, hogy a lehető legideálisabb állapotban leledzzen. A fejlettségi fok bonyolódásával azonban nő az élőlények szabadságfoka is, amely lehetővé teszi számukra

81 Vö. Prigogine, i.m. 132-149. o.

a fajra jellemző eszmeitől való eltérést. Az állatok jelentős hányadánál tetten érhető az élvezet/kín mint jutalmazás/büntetés regulatív intézkedése, amellyel az egyedben már meglévő szabadságot igyekeznek a „faj” kordában tartani a neki megfelelő természet követéséhez mennél közelebb történő terelgetéssel.

A *szabadság* a fentiekben mint a specifikus természettől történő elhajlás lehetségsége határozódott meg, amelynek azonban nem csak káros konzekvenciái léteznek. A szabadságra való képesség az az emberi adottságunk, amely megengedi számunkra, hogy a környezetünkhöz kötő, merőben közvetlen kontaktusaink gyökeresen más természetűvé transzformálódván a közvetítések módfelett bonyolult rendszerét teremtsék meg. Így jön létre a *világ*, a tapasztalat pre-reflexív szintetikus totalitása, amely egyáltalában lehetővé teszi a *megismerést*, s azon keresztül majd a morális viselkedést. Az ember szabadsága, ha Heideggeret vesszük alapul, a létezők *engedni hagyása*, a létezés feletti őrző pásztorkodás. Jonas ezt a képet a *gondozás* fogalmával egészíti ki: morális kötelességünk a létezés ama körülményeinek fennmaradásáért tevékenykednünk, amelyek adottak számunkra. Jóllehet az ember az egyetlen élőlény, amely percipiálni képes a kötelességet és az értéket, ám ebből még aligha következik, hogy ezek belőle származnának. Az érték magából az életből fakad: véli mind Jonas, mind Rolston, mind Schweitzer, mind Leopold, mind Naess. De mi is ez az érték?

Tárgyalásunk során nem egyszer került szóba a „legkisebb közös” fogalma. Egy alkalommal már összefoglaltuk, mire is jutottunk e tekintetben: az élet *aktivitás*, *metabolizmus*, a *reprodukció* és az *instruált/informatív komplexitás*. Az érték mindezen önfenntartó instanciák mögött húzódik meg, s nem más, mint maga az *önfenntartás* archaikus törekvése. Az élő legelemibb törvénye az, hogy éljen. Bárhogyan viszonyulhatunk a világ dolgaihoz, lehetünk szélsőségesen önzők, vagy épp ellenkezőleg: altruisták, önfeláldozók: racionálisan soha nem kívánhatjuk saját halálunkat. Nemhogy fundamentális ösztönünk ellenkezik ez ellen, hanem minden ésszerű megfontolásunk is.⁸² Schweitzer ragadja meg talán a legpontosabban az élet inherens értékességének természetét: „Élet vagyok, amely élni akar, életek között, amelyek élni akarnak.” – idéztük tőle korábban. Az „életakarát” s az iránta érzett és tanúsított tisztelet tehát az a „legkisebb közös”, amely a bioetika princípiumául szolgálhat. Erazim Kohák, cseh filozófiaprofesszor és bioetikus így fogalmaz:⁸³

Az érték nem a reflexív tudattól, hanem egy céllal rendelkező tevékeny lény jelenlététől függ. (...) Ahol élet van, ott érték is van, teljesen függetlenül az éppen adott, sajátos emberi értékrendtől. (...) Jóval azelőtt, hogy emberi létezőként utólagos számvetést ké-

82 Ahogy Schopenhauer megjegyzi, az öngyilkosnak soha nem az étellel mint étellel van problémája, hanem azokkal a körülményekkel, amelyek között aktuálisan élni adatott számára. Mindenki el tudna képzelni olyan körülményeket, amelyek közepette szívesen viselné „a lét terhét”.

83 Kohák „Az ökológiai tapasztalat változatai” 97. o.

szíthettem volna egyéni értékrendemről, az élet, amelynek egy esetleges megnyilvánulási formája vagyok, már kinyilvánította, milyen értékeket tekint mérvadónak. Minden, ami él, a legszerényebb lényekig, életben szeretne maradni, és retteg az elpusztulástól.

Jonas az új etika szükségességét azzal indokolta, hogy megváltozott az emberi cselekvés jellege. Nem kevésbé áll ez a megállapítás a természet állapotára, amely a *technikai kora*, a technikai civilizáció járma alatt igencsak megsínylődött az elmúlt századok során. Tudomány és technika sokkal nagyobb mértékben avatkozik bele a természet menetébe, mint korábban bármikor, így többé nem háríthatják el a működésük során felmerülő morális problémákat sem. Hatalmunk túlnövekedett belátóképességünkön, figyelmeztet Jonas, s ez a növekedés óriásira duzzasztotta felelősségünket is. Heidegger még korábban hangot adott abbéli félelmének, hogy a technicizálódás jelenségét nem kezelik súlyosságával arányosan:⁸⁴

(...) nézetem szerint még mindig az a felfogás áll mögöttük [ti. a demokrácia és a jogállamiság mögött], hogy a technika, lényegét tekintve olyan valami, amit az ember a kezében tart. Véleményem szerint ez nem lehetséges. A technika, lényegét tekintve olyan valami, amit az ember önmagából kiindulva nem rendelhet alá magának.

S hogy miféle veszélyeket rejt magában a technika? A gondolat ekképp folytatódik:⁸⁵

Minden funkcionál. Éppen az az ijesztő, hogy funkcionál, és a funkcionálás egyre továbbbi funkcionálásra törekszik, és hogy a technika egyre jobban elszakítja az embert a földtől és gyökértelenné teszi. (...) [Márpedig] emberi tapasztalatunk és történelmünk szerint, minden lényeges és nagy dolog csak abból származott, hogy az embernek volt otthona és gyökeret vert egy hagyományban.

Magyarán nem pusztán pragmatikus okai vannak annak, hogy változtatnunk kell (technikai) civilizációs praxisunkon, hanem éppannyira kulturálisak is. Az ember elgyökértelenedése azt jelenti, hogy hagyományait, régi értékeit oly módon adja fel, hogy képtelen helyettük bármit is felmutatni, amely hozzájuk mérhető volna. Hogy *lehetséges-e racionális diskurzusban eljutni az élet szentségének, azaz önértékének etikai alapelvei választásához?* Nos, korunk multikulturális, globálisan „működő” világában kétségkívül elengedhetetlen, hogy feltárassanak olyan közös alapelvek, amelyek a racionális, adott esetben *etikai* diskurzust egyáltalán lehetővé teszik. Ez azonban korántsem vonja maga után, hogy a bioetikának szükségsze-

84 Heidegger „a Der Spiegel interjúja Heideggerrel” 11. o.

85 i. m. 12. o.

rűen egyfajta elvtelenítő olvasztótégellyé kellene válnia. Hovatovább feltétlenül szükség van közös nevezőre a közös problémák kollektív megoldásához. Ilyen lehetne például a naess-i alapelv, amely alaptalannak minősíti a különböző fajok diszkriminálását, vagy mondjuk a Rolston által javallott interspecifikus erkölcs, amely, belátván s nem feledvén a minden élőben „őshonos” belső értéket, felhagyna az élőlények merőben instrumentális szemléletével.

A bioetika, akár a filozófia diszciplínájaként, akár a filozófiáról századok óta levált tudomány szakterületeként tartsuk számon, minden kétséget kizáróan *aktuális*, más szóval: *időszerű* terepe a szellemi interakcióknak. Mint láttuk, korábban ismeretlen morális dilemmák készítésére alakult ki. Heidegger írja: „Az eddigi filozófia szerepét ma a tudományok vették át.”⁸⁶ Immáron tehát a tudományoknak jut a létező feltárására irányuló páratlan szerep. Hogy a filozófia milyen formában találhat újra magára, arról jelenleg nem létezik egységes álláspont. A filozófia alkalmazottá tétele mindenestre a lehetséges utak egyike.

Befejezésül engedtessek meg a filozófia *primum movensének*, azaz a *kérdésnek* a működésbe léptetését. Mindezek után vajon mennyiben minősíthető retrográdnak, avagy épp ellenkezőleg: szubsztanciálisnak és örökérvényűen találónak Heidegger nézete a filozófia feladatát illetően? A gondolat ekképp szól:⁸⁷

A filozófia minden lényegi kérdése szükségképpen korszerűtlen. (...) A filozofálás mindig olyan tudás marad, amely nemcsak nem hagyja, hogy korszerűvé tegyék, hanem éppen ellenkezőleg: a kort a maga mértékével méri.

86 *I. m.* 13. o.

87 Heidegger *Bevezetés a metafizikába* 6. o.

Bibliográfia

- BERTALANFFY, Ludwig von, ...*ám az emberről semmit sem tudunk (Robots, Men and Minds)*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1991.
- BOROS János, „A filozófusok felelőssége. A filozófia alkalmazhatóságának kérdései”, in Karikó (szerk.), *Az alkalmazott filozófia esélyei* (1.), 82-86. o.
- CASCAIS, Antonio Fernando, „A bioetika története, a tudományág körébe tartozó kérdések és a bioetika tárgya”, in Susanne (szerk), *Bioetika* (1.), 31-54.o.
- CHIARELLI, Brunetto, „Az etika biológiai és evolucionista alapjai”, in Susanne (szerk), *Bioetika* (1.), 17-30. o.
- CRICK, Francis, *Az élet mikéntje. Eredete és természete*, Budapest, Gondolat, 1987.
- DARWIN, Charles, *A fajok eredete természetes kiválasztás útján*, Budapest, Typotex, 2000.
- DAVIES, Paul, *Az ötödik csoda. Az élet eredetének nyomában*, Budapest, Vince Kiadó, 2000.
- DENNETT, Daniel C., *Darwin veszélyes ideája*, Budapest, Typotex, 1998.
- FOBEL, Pavel, „Alkalmazott filozófia és etika”, in Karikó (szerk.), *Az alkalmazott filozófia esélyei* (1.), 15-20. o.
- GAIZLER Gyula & NYÉKI Kálmán, *Bioetika*, Budapest, Gondolat, 2003.
- GÁNTI Tibor, *Kontra Crick avagy AZ ÉLET MIVOLTA*, Budapest, Gondolat, 1989.
- GYENGE Zoltán, *Az egzisztencia évszázada. Esszék tanulmányok*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2001.
- GYENGE Zoltán, „Az erény kiárusítása”, in *Az egzisztencia évszázada* (1.), 26-38. o.
- GYÖRGY Lajos, „Az Általános Rendszerelmélet és a békés kölcsönhatás”, in *Ökotáj*, 25-26. Internetes elérhetőség: www.okotaj.hu/szamok/25-26/
- HEIDEGGER, Martin, *Lét és idő*, Budapest, Osiris, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Útjelzők*, Budapest, Osiris, 2003.
- HEIDEGGER, Martin, *Bevezetés a metafizikába*, Dabas, IKON Kiadó, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez*, Dabas, IKON Kiadó, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, „Az igazság lényegéről”, in *Útjelzők* (1.), 173-194. o.
- HEIDEGGER, Martin, „Levél a »humanizmusról”, in *Útjelzők* (1.), 293-335. o.
- HEIDEGGER, Martin, „a Der Spiegel interjúja Heideggerrel”, in *Jegyzetek és szövegek* (1.), 7-15. o.
- JONAS, Hans, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2001.
- JONAS, Hans, *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- JONAS, Hans, „Az emberi cselekvés megváltozott természete”, in Lányi (szerk), *Természet és szabadság* (1.), 142-151. o.
- KAMPIS György, „Darwin és a fajok eredete”, in Darwin, *A fajok eredete* (1.), vii-xl. o.

- KARIKÓ Sándor (szerk.), *Az alkalmazott filozófia esélyei*, Budapest, Áron Kiadó, 2002.
- KARIKÓ Sándor (szerk.), „Mi az alkalmazott filozófia?”, in Karikó (szerk.), *Az alkalmazott filozófia esélyei* (I.), 43-51. o.
- KOHÁK, Erazim, „Az ökológiai tapasztalat változatai”, in Lányi (szerk.), *Természet és szabadság* (I.), 86-100. o.
- KOVÁCS József, *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába*, Budapest, Medicina Könyvkiadó, 1999.
- LÁNYI András (szerk.), *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv*, Budapest, Osiris, 2000.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Budapest, Európa, 1986.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, „Monadológia”, in *Válogatott írók* (I.), 307-326. o.
- LEOPOLD, Aldo, „Föld-etika”, in Lányi (szerk.), *Természet és szabadság* (I.), 103-116. o.
- MARX, Karl, *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1962.
- MARX, Karl, „Az elidegenült munka”, in *Gazdasági-filozófiai kéziratok* (I.), 44-55. o.
- NAESS, Arne, „A mélyökológiai mozgalom”, in Lányi (szerk.), *Természet és szabadság* (I.) 117-120. o.
- NYÍRI Tamás, *Alapvető etika*, Budapest, Szent István Társulat, 2003.
- PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle, *Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995.
- ROLSTON, Holmes III., „Challenges in Environmental Ethics”, in Zimmerman et. al. (eds.) *Environmental Philosophy* (I.), pp. 124-144.
- SARTRE, Jean-Paul, *A lét és a semmi*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2006.
- SCHRÖDINGER, Erwin, *Válogatott tanulmányok*, Budapest, Gondolat, 1985.
- SCHRÖDINGER, Erwin, „Mi az élet?”, in *Válogatott tanulmányok*, 117-217. o.
- SCHWEITZER, Albert, *Albert Schweitzer, a gondolkodó. Válogatás Albert Schweitzer műveiből*, Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1989.
- SCHWEITZER, Albert, „Az élet tiszteletének etikája”, in *Válogatás* (I.), 77-98. o.
- SCHWEITZER, Albert, „Az etika problémája az emberi gondolkodás továbbfejlődésében”, in *Válogatás* (I.), 64-76. o.
- SIMON Ferenc, *A filozófia alapp problémái I. Általános ontológia*, Szeged, JATEPress, 2003.
- SUSANNE, Charles (szerk.), *Bioetikai olvasókönyv: Multidiszciplináris megközelítés*, Pécs-Budapest, Dialog Campus Kiadó, 1999.
- SUSANNE, Charles & SZENTE Magdolna, „Előszó”, in Susanne (szerk.), *Bioetika* (I.), 11-14. o.
- THIELE, Leslie Paul, „Természet és szabadság. A biocentrikus és szociocentrikus környezetvédelem heideggeri kritikája”, in Lányi (szerk.), *Természet és szabadság*, 125-141. o.
- TÓTH I. János, *Fejezetek a környezetfilozófiából. Szerzők és irányzatok*, Szeged, JATEPress, 2005.

VOGEL, Lawrence, „Foreword”, in Jonas, *The Phenomenon of Life* (l.), pp. xi-xxi.

ZIMMERMAN, Michael E. et. al. (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Upper Saddle River (New Jersey), Prentice Hall, 1998.

Somogyi Gábor

1983-ban születtem Szegeden. Jelenleg végzős filozófia–kommunikáció szakos hallgatója vagyok a Szegedi Tudományegyetemnek. Érdeklődésem középpontjában a nietzschei akaratfilozófia és a modern hatalomelméletek közti összefüggések állnak. Évek óta vagyok főszerkesztője egy, a lakhelyemen megjelenő közéleti–kulturális havilapnak. Jelen esszé a szigorlati dolgozatom kissé átszerkesztett változata.

Somogyi Gábor

◀ A nemek határán: Foucault és a queer-elméletek

1. Előjáték

A „más” – zavaró és nyugtalanító tényező; olyan, mint egy felkiáltójel a lap szélén. Nincs teljesen a látómezőnk központjában, de mégis ki- és eltakar valamit. Amint azonban ez a felkiáltójel hirtelen növekedni kezd és beborítja a lap felét, ha többet fed el, mint amennyit megmutat, már nem egészen mellékes körülménnyé válik. A szembenálló „az” publicitást és diskurzust követelő tényezővé lesz. A bináris szembenállás, a „mi” tételezése az „ők”-kel szemben, az azonosság (fel)tételezése a különbözőséggel szemben fenekestül felborul, és olyan mező jön létre, amelyben a „mi” és „ők” feloldódnak egy sokszínű, sokszereplős közösségben. A „mi” filozófiája az „egyén”-ből „egyen”-t csinál, hogy aztán az ő játékszabályainak felügyeletével a meghasonlott individuum saját „dividiuum”-ából ismét egyénné válhasson. Dióhéjban ez volna a queer filozófiája – a nemiség, a szerelem és a szexualitás „Verwindungja” (Vattimo), vagyis a modern szexuális identitás posztmodernizálása.

A szexuális mássággal kapcsolatos attitűdök megváltoztak az elmúlt kétszáz év során, bizonyos vonatkozásaikban viszont közösek maradtak az előző korokéhoz képest: sosem tekintették a nem normatív szexualitást jelentéktelen dolognak. Az elmúlt évtizedben eddig soha nem tapasztalt mértékben terelődött erre a problémakörre a figyelem. A különböző polgárjogi mozgalmak „leágazásai”, a melegjogi szervezetek radikális politikai aktivitása főleg az Egyesült Államokban annak ellenére vált tényezővé, hogy a homoszexualitás az ateizmussal egyenarányú megvetésben részesül. Számos filozófiai-szociológiai irányzat, köztük legerőteljesebben a posztstrukturalizmus válhatott a meleg politikai filozófiájának alfájává és ómegájává, mert az említett irányzat bizonyos elméletalkotóitól várták a számukra kedvező megállapítások és következtetések levonását, vagyis egyfajta legitimációt.

A szexualitásnak alapvetően diffúz jelleget tulajdonítva Foucault *A szexualitás történetében* kimutatta annak a hatalom mezejében betöltött mozzanatát: a normák ki-erőszakolásának stratégiájaként a hatalom a szexualitást regulatív erőként használja fel. A koherens normák által előállított identitások voltaképpen szabályozási gyakorlatok. A francia filozófus nagyhatású gondolatai jelölték ki a queer-elméletek témáinak és gondolatainak fő csapásvonalát, nézeteit maximákként felhasználva építkeztek tovább olyan társadalmi és politikai tételek kidolgozása felé, amelyek átértékelik az eddig „normálisnak” tartott heteroszexualitás és a szexuális kisebbségek – a melegek, a leszbikusok, a transzvesztiták és a transzszexuálisok, tehát az általában deviánsnak,

perverznek és bűnösnek vélt nemi identitások – egymással való kapcsolatát. Az új koordináta-rendszerben eltűnnek a centrumok és a perifériák, mi több, felszámolódnak a demarkációs vonalak. Az identitások túlságosan is ambivalens tartományában támadó ellentmondásos folyamatok nemcsak a nemiséget láttatják instabil, változékony személyiségtulajdonságnak, hanem azt is megkérdőjelezzik, hogy léteznek egyáltalán bármilyen értelemben vett férfi és női személyiségek.

A queer-elméletek művelői nagy elődjüket tehát Michel Foucaultban látják. Judith Butler, folytatva a filozófus gondolkodását, a legnagyobb hatású feminista és queer teoretikussá lépett elő. Jelen esszé feladata ennek a Foucault–queer–Butler „háromszögelés” főbb pontjainak feltárása a queer genealógiai és eszmetörténeti elemzése és a két szerző fontosabb elméleteinek rövid elemzése alapján.

2. Első aktus: orális fixációk

Miközben arról beszélnek, hogy az individuális szabadság – a politikai szabadság rovására – a modernnek ölébe hullt, olybá tűnik, mintha a szexualitás terén effajta felszabadulás a társadalmi nyomás alól nem történt volna meg. A régiek hiába politizáltak és döntöttek közösségi kérdésekben szabadon, ha magánéletük minden mozzanata – köztük a nemi életük is – a közösség helyeslő bólogatásán vagy rosszalló tekintetén múlott.¹ Az ókor és a modernitás közti több évszázados hiátus azonban a szexuális őszinteség jegyében telt. A Nyugat azonban levetkőzte – mily ironikus a szóhasználat! – civilizálatlan tudatlanságát, és az újkor peremén hathatós egyházi támogatással megrendszabályozta az emberek szexuális életét. Az egyházi kontroll során létrejön az emberek publikus és intim szférája. Ez a meghasadtság, ahogyan Norbert Elias jellemzi, a szexualitás „zárt ajtók mögé való utaltatásában” jelent meg.² A kora-modern viktoriánus éra tulajdonképp más európai társadalmakban egyaránt fellelhető volt, nem pusztán az angol szocializációról van tehát szó. A szemforgató, álszemérmeskedő és képmutató rendszer iránt érzett gyűlölet a modern kor ama bosszújában öltött testet, hogy olyan szemforgató, álszemérmeskedő és képmutató rendszernek állították be, amely elnyomja a szexualitás minden formáját, amely ha tehetné, gyökerestől kiirtaná az emberekből a nemiséget és a szex gyönyörét.

Csak egy eklatáns példa: Nietzsche kora nihilizmusának elemzése során a keresztény egyházat nemiségellenes attitűdjei miatt (is) támadta. „A kereszténység mérget itatott Erősszal”, írja³ – teljesen ugyan nem tudták kioltni a nemiséget a hétköznapi

1 CONSTANT 1997, 237-260. o.

2 ELIAS 1987, 349-350. o.

3 NIETZSCHE 2000, 64. o.

okból, de kordában tartották azzal, hogy vétekké nyilvánították. Ez a hallatlan gyűlöletheadjárát a nemi ösztönök és szenvedélyek ellen lényegében a vallás nihilizmusa és maga a *ressentiment*, amely tagad mindent, amely szikrázik az élettől és a mámorító szenvedélytől. Az egyház saját moráljává tette meg Szent Pál beteges szex-ellenes komplexusát: undorodva húzza az orrát az ember természetes ösztöneitől: a szexuális mocskos, undorító, és teli büdös, nedves, tisztátalan kipárolgásokkal.⁴

Az, hogy a „*scientia sexualis*” társadalmában létezett szexuális elnyomás, csupán egyetlen vetülete a hatalom szexuálpolitikájának. Ráadásul nem a legfontosabb aspektusa, írja Foucault. Elméletének központi magja az a megállapítás, amely szerint érdemes lenne a szexualitást alapvetően társadalmi jelenségként kezelni, amennyiben a mindenkor hatalom konstruálja a szabályait: megállapítja megengedhető és büntetendő formáit. A gerjedelem, az ösztön természetes velejárója az életnek, de művelése és kiélése már társadalmi ügy. Foucault megmutatta, hogy az újkor hatalomgyakorló apparátusai számára mennyire minden a szexualitásról szólt: például hogyan asszisztáltak a tudomány szexuális témájú diskurzusainak radikális növeléséhez.⁵ Minekutána igazgatási ügygé válik a nemiség, a 18. századtól nem elnyomott vagy megtűrt „földalatti” a szexualitás problémaköre, hanem irányítandó és tervezendő terület.⁶ Hogy mi számított elfogadhatónak és mi devianciának illetve perverzitásnak, három explicit kód szabta meg: a kánonjog, a keresztény erkölcs és a törvény. A szexualitás kontrollja szinte mindenütt tetten érhető volt: példának okáért a tanintézményeket és kollégiumokat úgy tervezték meg, hogy maximalizálták a felügyelet lehetőségeit, ezzel minimalizálva, sőt akár teljesen lehetetlenné téve a „bűnös” aktusok megvalósításának esélyeit. A hatalom generálja a tárgyát, amelyet aztán állítólag elfojt. A hatalom uralkodik afelett, amit megteremtett, másként nem lenne hatalom; ez az uralom az elfojtást lényegében a törvényi struktúrák fenntartására és megszüldítésére használja.⁷

Az, hogy a 19. századtól fogva a homoszexuális egyén már személyiséggé válik, a perverziók iránt feléledő érdeklődésnek, a deviancia orvosi kérdéssé nyilvánításának és az egyének besorolásában történő változásnak köszönhető. A saját neméhez vonzó egyén szexualitása többé nem olyan büntény, amelyet többszörösen elkövet, nem „visszaeső”, ahogyan a szodomita volt, hanem lényének, személyiségének alapvető, meghatározó elve. Foucault 1870-re datálja azt az időpontot, amelytől kezdve a homoszexualitásról mint *identitásról* kezdenek beszélni.⁸ Természetesen továbbra is üldözik, intolerálják és klinikai köresetnek minősítik a szexualitás ezen formáját. De: a homoszexualitás Foucault olvasatában valami konstruált, mégpedig új keletű alkot-

4 NIETZSCHE 1996, 73. o.

5 FOUCAULT 1996, 12-16. o.

6 FOUCAULT 1996, 27-28. o.

7 FOUCAULT 1996, 40-45. o.

8 FOUCAULT 1996, 46. o.

mány. Viszont az is világos, hogy a 19. század közepén nem magát az identitást „találták fel”, hiszen ez a nemi orientáció eddig is létezett, csupán differenciáltan kezdtek róla beszélni: a „scientia sexualis” teoretikusai „megtalálták” a hozzá illő kifejezést, ezzel tulajdonképpen magát a homoszexualitást mint egy társadalmi szinten jelenlévő szexuális kategóriát „találták fel”.

A nemi eltévelyedések patologizálása, a pszichiátriai vizsgáldások, amelyek ekkor még betegségeként, eltévelyedésként, örületként tekintettek a homoszexualitás gyakorlására, felélénkítette a témáról szóló diskurzusokat. Már ekkor kialakultak olyan szakvélemények, amelyek nem tekintették a homoszexualitást különösebben betegesnek, hanem inkább külön életstílusnak vélték. A kialakult vitáknak az sem vetett véget, hogy a pszichiátriai betegségeket osztályozó egyezményes kódlistáról (DSM, magyarul BNO) lekerült a homoszexualitás, ezzel hivatalosan megszűnt annak káros betegségként való interpretációja az orvostudományban.^{9,10}

3. Második aktus: becéző szavak

Láttuk, hogy Foucault az emberi szexualitásra korántsem tekint úgy, mintha azt saját létezésének okán az elmúlt évszázadok során elnyomták volna. Más represszív narratívával ellentétben a nemiség egy történelmi, társadalmi és kulturális szinten konstituált kategória. Foucault a queer-elméletek, az 1990-es években elsősorban az Egyesült Államokban létrejött és virágzó, posztstrukturalista és dekonstrukciós „módszereket” használó stúdiumok számára már-már ikonikus jelenség; számos gondolkodó öbelőle indul ki és kritikáiban őhozzá tér vissza. Ennek alapján a homoszexualitást ugyancsak modern képződménynek tekintik, *de mint meghaladni szükséges identitást*. Továbbá, a problémakört fontos társadalmi diskurzustémaként fogják fel, amelyről tabuk nélkül beszélni kell. Nem utolsósorban, a queer politikai színezetet is ölt, és a közelmúlt homofil valamint meleg/leszbikus felszabadítási mozgalmaira épít.¹¹ Ezen mozgalmak politikai-kulturális harca azt indukálta, hogy a melegek egyszer csak előléptek a homályból, identifikálták magukat (nem a rájuk aggatott pejoratív, hanem önkényesen elfoglalt szavakkal), megteremtve a queer-elméletek kialakulásának alapfeltételeit. A queer alapállása a modern szexualitás és a nemek strukturált viszonyaival és jelentéseivel való szembehelyezkedés – egy olyan intézmény kritizálása, amelynek problémaköre kulcsfontosságú szociológiai és társadalompolitikai kérdés.

9 DSM-IV 2001.

10 A homoszexualitás kikerül az ún. parafilákiák, tehát a rendellenes szexuális viselkedések kategóriájából, amelybe olyan betegségek tartoztak és tartoznak ma is, mint pl. biasztofilia, dendrofilia, incesztofilia, nekrofilia vagy a pedofília.

11 A mozgalmakról bővebben: JAGOSE 2003, 31-62. o., ill. ESZENYI 2006, 59-65. o.

Az identitáskonstrukciók történeti fejlődése világosan elkülöníthető fokozatokon keresztül zajlott le: a foucault-i klasszikus homoszexuális identitás mellett a negyvenes években megjelent a homofil identitás is, amely leginkább azt hangsúlyozta, hogy a homoszexuálisok nem szexőrültek, és ugyanúgy megilleti őket az emberi méltóság, mint bárki más. A következő állomás a leszbikus és meleg identitások kialakulása, amelyek viszont pont a különbözőségükre és alternativitásukra helyezték a hangsúlyt. A legutóbbi lépcsőfok a queer identitás, amely már radikális szembenállást hirdet az összes előző paradigmával szemben.¹²

De miért „queer-elméletek”? Habár a közéletből nem, de a posztmodern, interdiszciplináris „stúdiumok” szak kifejezései közül egyre inkább eltávolították a „gay” és a „lesbian”¹³ szót, és a „queer”¹⁴-rel helyettesítették. Ugyanolyan terhes előélettel, felhánytorgatható többértelműségével, amelyen meg lehetne botránkozni és amelyet el lehet siratni, mert „beszennyezték”¹⁵. A queer sem *tabula rasa*, de tökéletes eufemizmusnak bizonyulhat a „political correct” jegyében. „Az új generáció queernek nevezi magát, nem leszbikusnak, melegnek vagy biszexuálisnak, mert szerintük ezek furcsa, korlátozó értelmű és talán kompromittáló szavak. Szándékuk szerint a queer összeütkezésre buzdít a meleg asszimiláció hívei és a heteroszexuális elnyomók között, miközben mindazokat befogadja, akiket bármely hatalom a perifériára kényszerített. (...) Ellentétes indítékokat próbálnak összeegyeztetni: megpróbálják összehozni azokat, akik eddig perverznek, különösnek, kivetettnek, különbözőnek és deviánsnak kellett hogy érezzék magukat, ugyanakkor pedig az azonosság érzetét erősítik azáltal, hogy egy közös identitást határoznak meg a peremvidéken.”¹⁶

A queer fogalmi univerzuma nem konstans, hanem képlékeny, túlságosan is képlékeny. A queer önmagát tartja teljes fogalmi változásban. Ez a dinamika a queer létfeltétele, értelmezésének fontos alkotóeleme ez a meghatározhatatlanság és rugalmasság, mert magának a területnek, amelyre a queer „nem-korlátozódik”, lételeme a folytonos változás. Mindezzel azt sugallják a téma filozófusai, hogy nincs és nem

12 BECH 1998, 245-247. o.

13 A *gay* elsősorban vidámat, bohót jelentett, „argóban” meleget, pontosabban homoszexuális férfit. Azonban annyira sokszor alkalmazták szlengként, hogy elhomályosította eredeti jelentését, értsd: mindenki „arra” gondolt a szó hallatán. A *lesbian* szót csak nőkre alkalmazzák.

14 A *queer* eredeti jelentése furcsa, különös, bizarr, illetve kétes, gyanús. Szlengként homofób szitokszóként is használták. (JAGOSE 2003, 13. o.) Ellentétben a *gay* szóval, a *queer* nem csak a homoszexuális férfiakra, hanem a leszbikus nőkre és a többi „kevert” nemi identitásokra is vonatkoztatható. A szó magyarra lefordíthatatlan; Jagose könyvének fordítója nem gondolhatta komolyan, hogy a *queer*-t a buzival helyettesíti a szövegben (lásd JAGOSE 2003, 7. o.) Tamsin Spargo könyvénel a fordító a „*többszörös nemi identitás*”-sal helyettesíti a *queer*-t. Tanácsosabb lenne a „*kevert nemi identitás*” használata, mert ezzel – a queer teóriáknak megfelelően – nem feltételezzük azon kategóriák többszörös meglétét, amelyet éppen el akarnak vetni.

15 Vö. SPARGO [é. n.], 27. o.

16 Jeffrey Escoffiert és Allan Bérubét idézi: DUGGAN 1998, 240. o.

is kell körülhatárolt, lezárt, „belőtt” jelentéstartomány, mert a szexuális identitások, valamint azok queer-identifikációi is diffúzak. Bármennyire alaposan ragadjuk meg a jelölőt és a jelöltet, egy részük úgyis kicsúszik a kezünk közül. Judith Butler ezt úgy fogalmazza meg, hogy „a queer normalizálódása annak szomorú végét jelentené”.¹⁷ A queer „szakadatlanul perben áll a normalitással”,¹⁸ a queer nem szisztematikus rendszer, hanem mindent átívelő tematikus gyűjtemény, amely a vizsgálati területek széles spektrumába hatol be: kutatja az azonos neműek vonzalmainak irodalmi és vizuális megjelenítéseit, elemzi a nemiség társadalmi és politikai uralmi viszonyait, és kritizálja a társadalmilag konstruált szexuális szerepek kiosztását, valamint az ezen szerepeket felrúgó én-azonosító és -kiterjesztő tevékenységeket.¹⁹ A queer, posztmodern révén, irtózik mindenféle rendszerben való gondolkodástól és rendszereszerű lezártaságtól.

Adódik a kérdés, hogy milyen diszciplína az, amely szándékosan homályban kívánja tartani vizsgált objektumait? Nem kis pragmatizmussal a queer egyrészt ezzel az elhomályosított tónussal vallja hasznosnak önmagát, másrészt él benne a jövőbe vetett remény, amely éppenséggel pont ezeket a megválaszolatlan, rosszul felmért nemi identitásokat tenné helyre, azaz rendezne minden tévhitet és előítéletet. Tartható-e a queer sekélyes és felszínes filozófiának, amely mögött a posztmodern tipikusan mindent átrelativizáló hatása bújlik meg, és amely a kifacsart (szebben kifejezve: „verwindungolt”) gondolkodást helyezi ama „józan ész” helyébe, amely Descartes óta a modernnek instrumentumául szolgál a dolgok megismeréséhez? Röviden: mi lesz a queerrel a jövőben? A válasz talán ez: minden és semmi. Posztmodern konstrukcióként felszámolja a társadalmak stabilnak vélt vázait, ám önmaga többértelműségének segítségével; lényegéhez tartozik a homály, ezt állítja az ész és a személyiség szétvert szerkezetének helyére; belőle egyedül ez marad csak meg, sosem válhat mássá, mert ezzel önmagát perzselné fel, akár a főnixmadár.

4. Harmadik aktus: queer-elméletek

A két nem közti különbségtétel és szembeállítás eltörlése – a dichotómia tagadása és hogy egyáltalán vannak nemek – mélyen posztmodern, túlságosan is posztmodern gondolat. Két fogalom világos elkülönítéséből indulhatunk ki: az ember rendelkezik *biológiai nemmel* (*sex*) – az ember egyértelműen rendelkezik férfi vagy női nemi szervekkel (bár műtéttel ez a biológiai kódolás *nagy részben* megváltoztatható). Foucault

17 Idézi JAGOSE 2003, 13. o.

18 SPARGO [é. n.], 39. o.

19 SPARGO [é. n.], 11. o.

szerint a *társadalmi nem (gender)* a szexualitás egy történelmileg meghatározható módzata alapján jött létre. A hatalom „szexualizálta” az egész emberi testet azáltal, hogy rávetítette saját bináris kódolását, ezzel kialakította a férfias és nőies (testi) tulajdonságok felosztását, és ezután posztulálta a biológiai nemet a szexualitás és a vágy okaként (miközben nem ok, hanem csupán adottság).

Az emberhez szellemi szinten társított kód, a nemiség fogalma „nem csak azt tette lehetővé, hogy valamiféle mesterséges egységbe foglaljon anatómiai elemeket, biológiai funkciókat, különböző viselkedésformákat, érzeteket és élvezeteket, de azt is, hogy ez a képzeletbeli egységet okozati elvként, mindenütt jelen lévő jelentésként, mindenütt lappangó titokként működtesse.”²⁰ Foucault felismerése abban áll, hogy a *nemiség* már korántsem bináris és explicite meghatározható *személyiség*tulajdonsága az embernek. A testet a természet *valaminek* létrehozta; az eltéréseket egy csomóba fogták és a nemi felosztást aggatták rá, tehát kialakították, *meghatározták* a nem szerinti felosztást. A nemiséget szintén társadalmi konstrukcióként *létrehozták*. A nemiség *a játék játszása* az uralom játékszabályainak kényszerű betartásával. A nemiség a *Selbstbe épített egység*: figyeljük meg, hogy ez a nietzsche-i *Maga*-fogalom, amely segítségével a fizikai test (Körper) organizmussá (Leib-bé) válik – amely ezáltal individuumként mutatkozik meg –, magatartásdiszpozíciók feltételezett egységét jelöli. Máshogy kifejezve: a Selbst az emberi viselkedésben tetten érhető integratív jellegzetesség, amely az ember testét *emberi testként/testté* átszellemti. Jól látható, Foucault nemiséggel kapcsolatos gondolatai mennyire analógok a fenti elmélettel: a hatalom kivetíti az ember testére (Leib) a nemiséget, amely azt integratív személyiségtulajdonságként az emberi cselekedetek által jeleníteti meg.²¹ A szexualitás nem természettől fogva adott; a nemi játékok azok a játékok, amelyek során az emberek eljátszák a rájuk aggatott szerepet. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy ezek a szerepek csupán kiosztottak, bármennyire véljük azt az emberek „önmagukból jövőnek”, olyannak, amely eleve megvolt bennük. A nemiség (*gender*) azonban nem a nem (*sex*) kiterjesztése: biológiai tulajdonságaink nem jelölik ki szükségszerűen, hogy *ki*ként élünk. A queer-elméletalkotók közt rendkívül nagy a megosztottság abban a kérdésben, hogy a *nomosz* vagy a *phüszisz* a dominánsabb fél.

Az *esszencialista* nézet szerint a nemi érdeklődések velünk született, előre rögzült formák, amelyeken nem lehet változtatni. Mellette szól a homoszexualitást genetikai kérdésé formáló felfogás, amely szerint gének határozzák meg az embernek ezt a tulajdonságát is. Ellene az, hogy érdemben nem tud számot adni a szexuális vágy eltéríthetőségéről. A *konstrukcionista* úgy vélik, a homoszexualitás kultúrafüggő, konstruált jelenség. Foucault értelemszerűen antiesszencialista. Az is világos, hogy például a homofóbia ellen küzdők

20 FOUCAULT 1996, 156. o.

21 Az összehasonlítás felszínesnek tűnhet, de célunk csupán az analógia érzékeltetése. Vö.: GERHARDT 1998.

inkább esszencialista álláspontra helyezkednek, mert ezzel lehet a legjobban kidomborítani azon hathatós érvüket, hogy „senki nem tehet róla, hogy melegnek született”. A homoszexualitás ellenzői, köztük az egyházak, épp a konstrukcionista állásponttal tudják leginkább alátámasztani a homoszexualitás bűnös voltára apelláló nézetüket, mi több, olyan programokat ajánlanak, amelyek segítségével majd ők az ima segítségével „kigyógyítanak”.²² Sőt, konstrukcionista felfogás bújik meg a mögött a mítosz mögött is, hogy a homoszexuális szervezetek hatékony propagandája miatt – például az iskolákban tartott felvilágosító előadások hatására – sokan „divatból” öltenek fel homoszexuális életmódot.²³

Az igazság, mint mindig, valahol a két véglet között kereshető. A queer nem igazán bajlódik ezzel a problémával. A kérdés számára inkább az, melyik álláspontot lehet hatékonyabban felhasználni. Diana Fuss számára a konstrukcionista álláspont tűnik előremutónak a homoszexuális identitás kérdésével kapcsolatban. Egyrészt ez az elmélet a szexualitás etnocentrikus értelmezései ellen hat, így magában hordozza a szexuális szubkultúrákon belüli, illetve azok közti különbözőségek feltárásának lehetőségét. Másrészt lehetőség nyílik mindenféle szexuális identitás kialakulásának tanulmányozására, amely számára a heteroszexualitás nem eleve adottként, *default* identitásként áll elő. Végül, de nem utolsósorban, a konstrukcionista szemlélet áthelyezi a vizsgáldást az ontológia területéről (t. i., hogy mi a homoszexualitás) a társadalmi-diszkurzív megalkotottság területére (hogy miként alakul ki a homoszexuális szerep).²⁴ A konstrukcionizmus, és már Foucault is, arra hívja fel a figyelmet, hogy fel kell ismernünk az ember identitásának *létrehozott*, nem pedig *talált* voltát: e karteziánus szubjektum alapvetően modern konstrukció, amelyet nem készen kaptunk, hanem létrehozunk, így akár megváltoztathatjuk, de el is törölhetjük.²⁵ Ismét egy posztmodern beütés: önmagunkat kulturális környezetünkől érthetjük meg, énünket nyelvi-politikai-társadalmi kontextusban dekonstruálhatjuk és alkothatjuk meg *újra*. Foucault interpretációja és a posztmodern húzódik meg e posztstrukturalista radikalizmus mögött, amely az identitást „kulturális fantáziának” tekinti, ezzel megingatja annak koherenciáját és az eddig a karteziánus szubjektumfelfogásnak köszönhető szükségyszerűségét.²⁶

Dolgozatunk elején az identitás alapmotívumát vázoltuk fel: az azonosság és különbözőség, az „én” és a „más” kölcsönös tételezését. Már Arisztotelész óta az identitás integritása valamiképp annak „esszenciájával” van összefüggésben. A posztmodern filozófia, a posztstrukturalizmus és „az esszencia derridai dekonstruálásának kísérlete”²⁷ viszont minden, csak nem esszencialista. Mégis az identitás az, amelyet a meleg moz-

22 A rettenetesen szűklátókörű, általában vallási indíttatású könyvek közül lásd például: SÍPOS et al. 1999, 7-20. o.

23 JAGOSE 2003, 20-21. o.

24 FUSS 1998, 223. o.

25 JAGOSE 2003, 80. o.

26 JAGOSE 2003, 83. o.

27 FUSS 1998, 217-218. o.

galmak az egyéni öntudat erősítésére használják. Ugyanezt az identitást a feministák látszólag elvetik, mert az számukra csupán egy a fallokrata fogalmak közül. A meleg férfiak a fallokráciát nem utasítják el ennyire radikálisan, szól a kritika, hiszen ők mégiscsak férfiak! Úgy tűnik, az identitásra mégiscsak szükségünk van, még akkor is, ha csupán fikciónak, valamint a dolgokkal való bánás egy kreált eszközeinek tekintjük.

Mindegy, hogy az identitás belülről vagy kívülről kreált, illetve fikció, hogy a homoszexualitás belülről vagy kívülről kreált, illetve fikció, valamint hogy melyik melyik által konstruált, a hegemonizált hatalmi viszonyok (állam, egyház) verdiktje egyértelmű: a homoszexualitás eltér a normáktól, ezért el kell nyomni. A queer-elméletek ennek a társadalom- és identitáspolitikának a tarthatatlanságát hirdetik. Hogyan válaszolható fel e gondolatmenet? Először is: az olyan kategóriák, mint a hetero- és homoszexualitás, nem írnak le semmit, csupán címkékként, képletesen élve skatulyákként funkcionálnak, amelyekkel a hatalom merev, éles határokat húzhat ember és ember közé: ezáltal azt feltételezhetjük, hogy az egyén *vagy* heteroszexuális, *vagy* meleg. Azt sugallják, lehetetlenség egyfajta közös halmaz. A nem heteroszexuálisnak ítélt nemi identitásokról szóló diskurzusok azt implikálták például a nemi szereptévesztő, szerepükből kieső egyének eseteinek bemutatásával, hogy a társadalmi nemiség bináris kódolása eléggé megkérdőjelezhető.²⁸

Másodszor: a társadalom a heteroszexualitást tekinti dominánsnak (hiszen erre vannak kondicionálva), a homoszexuálisok minden tekintetben kisebbséget alkotnak (a népesség csupán néhány százalékát alkotják). A heterók a „normális” emberek, a melegek improduktívak, mert nem házasodnak (a másik nemmel), nem nemzenek utódokat, ezzel nem illeszkednek a patriarchális és a fajfenntartást a legfontosabbnak tartó társadalmi-kulturális modellbe. A queer teoretikusa azzal érvel, hogy minden kultúra emberek által lett létrehozva, ezáltal tökéletlen, emberi és nem viseli magán Isten keze nyomát. A szabályok közösségről közösségre változnak, nem csak földrajzi, hanem időbeli távolságok alapján is. Nincs kitüntetett, értékesebb, a többi fölé, metafizikai magaslatokba emelhető változat, így nem mondható ki az sem, hogy a nyugati társadalmak magasabb rendűek és az egyetlen üdvözítő alternatívát kínálják.

A queer-elméletek, de már előttük a pszichiátria is rengeteg olyan esettel találkozott, amelyek leírásához tarthatatlanná vált a nemiség bináris kódjának az a vetülete, amely önmagát az egyén és a partnerének biológiai neme alapján határozza meg, hisz ebből kifolyólag például egy meleg férfi és egy leszbikus nő kapcsolata is homoszexuális.²⁹ Ugyancsak problémás elhelyezni eme dichotómiába a biszexualitást és a hermafroditizmust, amelyeket anti-identitásként, és amelyekben esetleg az identitáspár önmagába olvasztását, megszüntetve megőrzését láthatnánk.

28 JAGOSE 2003, 68. o.

29 JAGOSE 2003, 70. o.

Következésképp: ezen kategóriák elvetésével fel kell ismerni, hogy az egyén szexuális identitása nem statikus, nem léteznek vegytiszta hetero- és homoszexuális emberek. Ezt támasztja alá az elhíresült Kinsey-skála is, amely a megkérdezettek szexuális ambivalenciáit tárta fel, és azt derítette ki, hogy a férfiak és nők nagy százalékban olykor-olykor „kiesnek” szexuális szerepeikből, és ide-oda ingadoznak heteroszexualitás és homoszexualitás között. Ezzel nem csak elméletben, hanem empirikus kutatásokkal sikerült igazolni a két kategória és a heteroszexizmus tarthatatlanságát.³⁰

Mindezek alapján, véli a queer, el kell törölni a szexuális dichotómiát. A nemiséget nem lehet pontosan leírni a nem alapján és *vica versa*. A legfontosabb következménye ennek a hegemonia és kisebbség megszűnése, ezáltal a tolerancia növekedése és az eddig szexuális kisebbségben lévők felszabadítása a társadalmi nehezítés, türelmetlenség és diszkrimináció alól.

Henning Bech egyenesen a modern homoszexualitás *eltűnéséről* beszél. Megvizsgálva Dánia szexuális kultúráját, arra a következtetésre jut, hogy a homoszexuális és heteroszexuális életkörülmények közti különbségek fokozódó *kiegyenlítődése* figyelhető meg, és amit eddig kifejezetten homoszexuális aktusként, létmódként határoztak meg, egyre inkább *általánossá* kezd válni. Ez a tendencia azonban csupán a nyugati mintájú, jóléti társadalmakban figyelhető meg és szabadelvű kulturális ideológiákon alapul.³¹

Úgy vélem, egy embert sem lehet félreismerni – csupán annak a felismerése lehetséges, hogy nem ismerjük őt eléggé. A *coming out*, amely a homoszexualitás publikus felvállalását jelenti, inkább az egyén nemi identitásának *pontosításáról* szól; egy olyan mély, konstitutív pszichológiai állapot feltárása is egyben, amely alapvető eleme egész személyiségének a kibontakozásában. Még akkor is, tegyük hozzá, ha ez a mély személyiségállapot csupán szocializáció eredménye, és nincs eleve bevésve a tudatba. A heteroszexuálisoknak, ezzel ellentétben, nincs szükségük effajta pontosításokra, mert ők az elvárásoknak megfelelően „*default*” állapotban vannak. Ha azonban a társadalmi nemek erodálódása folytán a heterók is úgy viselkednek mind megjelenésükben (gondoljunk a „metroszexuális”, pedikúrszalomba járó férfiakra), mind szexualitásukban, mint a melegek, akkor nem lesz többé *default* állapot, és mindenki *coming outra* szorul rá.

Foucault is azok közé tartozott, akik életük során arra kényszerültek, hogy amennyire lehet, titkolják homoszexualitásukat. Azt is észrevehetjük, hogy mivel korának tudományos beszéde férfiközpontú, nem véletlen, hogy azon kevés szövegeiben, ahol kifejezetten a homoszexuálisokról beszél, kizárólag férfiakra gondol.³² Judith Butler oldja fel a legeredményesebben a queer-elméletek hímdominanciájú attitűdjét, de nem

30 ESZENYI 2006, 51-52. o.

31 BECH 1998, 247-248. o.

32 KALOCSAI 1998, 197. o.

azzal, hogy ő is csupán a saját nemét venné figyelembe. Vizsgálatainak előterében azonban mégiscsak a feminizmus áll.

Butler úgy véli, az irányzat ott hibázott nagyot, hogy a női nemet tekintette alapkategóriának, mert így a társadalmi nem fikcióját fenntartó hatalmat legitimizálta: „Az a kulturális mátrix, amelyben a nemi identitás értelmezhetővé válna, feltételül azt szabja meg, hogy bizonyos identitások nem léteznek – mégpedig azok, amelyekben a társadalmi nem nem következik a biológiai nemből, és amelyekben a vágy gyakorlatai nem következnek sem a biológiai, sem a társadalmi nemből.”³³ Butlernek nem kell férfi és női homoszexualitást vizsgálnia, hiszen ezen identitásjelölök legitimitását vonja kétségbe, ezzel válik tipikus queer-gondolkodóvá.³⁴ A nemi hovatartozás mechanizmusának illusztrálására Butler Austin beszédaktus-elméletének *performativitás*-fogalmához nyúl. Állításaink akkor performatív jellegűek, ha velük cselekvést is megvalósítunk (pl. ígérünk, fenyegetünk stb.). Butler azt állítja, bizonyos ismétlődő aktusokkal – testi cselekvések, gesztusok – teremtjük meg önmagunkat társadalmi szintű férfi- vagy nőként, ezzel „egy természetes létmód látszatát keltve”³⁵. A nemi hovatartozás normáit jelző aktusok folytonos ismételtetése, ritualizációja saját magát legitimizálja. Foucault és Butler tehát közös nyelvet beszélnek, amikor a társadalmi nemet „folyamatos diskurzív gyakorlatként” határozzák meg. Ezt fogalmaztuk meg mi játszásként fentebb, a Selbst énjelölő tevékenységeként.

Butler tehát társadalmi konstrukcionista, bizonyítékként a társadalmi nem sikertelen, olykor zavaros megnyilvánulásait hozza fel. Emlékezhetünk, Foucault *A szexualitás története* című háromkötetes művének kiegészítő könyve, a *Herculine Barbin, más néven Alexina B.* a nem kategorizálását szabályozó stratégiák kivételt nem ismerő voltát vázolja fel egy olyan ember személyes tragédiájának példájával, aki hermafrodita voltát fel sem fogva nem érti, miért nem képes beilleszkedni a szabványos férfi/női szerepkörbe. Az identitászavarában öngyilkosságot elkövető Herculine temetése után még a legapróbb dilemma, t. i., hogy fiú- vagy lánynéven tartsák-e nyilván, is szörnyen zavarba ejtő. Még a megszólítása is problémás annak, aki igazából férfi is, nő is.³⁶ Ha a szerepek kiosztása *kizáró* vagy–vagy jellegű, ott logikai lehetetlenség az is–is. Herculine tragédiája már-már kierkegaard-i dilemma: legyél nő, megbánod, legyél férfi, azt is megbánod; vagy nő leszel, vagy férfi, mindkettőt megbánod. Öld meg magad, megbánod, ne öld meg magad, azt is megbánod; vagy megölsz magad, vagy nem, megbánod. De legalább Herculine számára a halálban megszűnik ez az apória.

A nemiség elvetése vajon az elsődleges szexuális sokféleség felszabadítását eredményezné? Herculine férfivá való „átminősítésével” ugyanis a hatóság fából vaskarikát csinál. Nem tudott élni nőként, és nem tudott élni férfiként sem, mert egyik szerep

33 BUTLER 1990, 17. o.

34 JAGOSE 2003, 84. o.

35 BUTLER 1990, 33. o.

36 V6. FOUCAULT 1997.

sem ajánlotta számára azokat az interszubjektív módozatokat, amelyekben jól érezhetne volna magát. A nemiség eltüntetése viszont az általa egységesített testi funkciók és pszichológiai folyamatok boldog függetlenségét eredményezhetné. Butler megjegyzi, eléggé ellentmondásos ez a gondolat Foucault részéről, mivel egyébként – a dolgozatunk elején említett hatalomelméletéhez híven – elutasítja a szexuális felszabadító modelleket.³⁷ A társadalmi nemről, vonja le a szerzőnő a tanulságot, lehetetlen azt állítani, hogy igaz vagy hamis; inkább teljességgel hihetetlennek kell tekinteni.³⁸

5. Krízis: párnacsaták és politikai identitások

Ha a hatalom hozta létre, tartja fenn és kódolja bináris nyelvre az identitást, és Foucault szerint bizony erről van szó, akkor minden olyan diskurzus, amely ellentmond ennek az identitáspolitikának (amely valljuk be, nem csak a szexualitás területén polarizál), a hatalom ellen lázad. És mégis: ez az ellenállás is a hatalom eszköze. Stratégiai módszer. A hatalom modern hegemoniái a ráció jegyében igyekeztek megszervezni az egész világ működését, a posztmodern viszont pont eme racionális intézményrendszer mítoszának, illúzióinak nevezett létét és létjogosultságát igyekszik nagy erővel szétbomlasztani, szében kifejezve: dekonstruálni. A foucault-i hatalom természetesen személytelen, így a felsőbbrendű társadalmak minden téren megszerzett hegemoniáját a posztmodern ugyan szétverheti azáltal, hogy relativizálja a hierarchikus viszonyokat, ill. egyfajta eszközként a felsőbbrendűségben élő tudatot én nélkülivé, hazátlanná, fragmentálttá teheti, de ezzel a hatalom epifániáit célozza – célozhatja –, nem magát a hatalmat. Nem változtathatja meg a hatalom alapstruktúráját, csupán kivetüléseinek gócpontjait. Ellenmozgásként megmarad a hatalom eszközéül, elemévé válik az erőviszonyok mátrixának: ezen a szinten kudarcot vall, mert marionett-bábúként mozgatja a nem-szubjektív erő: nyereséget a mező polaritásainak befolyásolásával könyvelhet csak el.

Így már jobban érthetővé válik a queer szakadatlan abnormalitása. A queerteoretikusok úgy látják, a meleg intolerálása, ügyük „eltussolása” közös tőről fakad az afro-amerikaiak, a mexikói bevándorlók stb. diszkriminálásával. Láttuk, a különböző melegjogi szervezetek, felszabadítási mozgalmak akkor váltanak ki érezhető hatást, ha politikai színpadra lépnek. A homoszexualitás nem lehet többé magánügy, mert az a névtelenségbe való visszahullást, a coming out hiábavalóságát jelentené. Az abnormalitás jellege világos: minden érték átértékelődik, ha a filozófia megjelenik a politika színpadán. Emiatt a mozzanat miatt küzd a queer a sekélyességgel: az aktivistáknak nincs idejük holmi filozófiai szörszálhasogatásokra.

37 BUTLER 1990, 175. o.

38 BUTLER 1990, 240. o.

Mert aktivistákra igenis szükségük van. A judeo-keresztény hit számára – csak hogy saját kultúrkörünkben maradjunk – minden szexus, amely nem férfi és nő között létesül, bűnös dolog. A keresztény egyház nem győzi hangsúlyozni, hogy a homoszexualitás, avagy a szodómia egyenesen utálatos cselekedet Isten szemében.³⁹ A biológiai és a társadalmi nem röghöz kötése egy sor további tévedést indukál: a férfiként vagy nőként történő önazonosítást felesleges erkölcsi mércéknek vetik alá; kinyilvánítják a lét és a konkrét cselekedet közti különbségtételt, mégis egybemossák oly módon, hogy egyazon bűnként kezelik azokat; figyelmen kívül hagyják a pszichológia és a szociológia azon eredményeit, amelyek az identitás, így abból fakadóan a szexuális viselkedések változékonyságát mutatják ki, röviden: dogmákra támaszkodnak, megteremtve azt a kényelmet, amely nem igényli, hogy érveket állítsanak fel; a nekik tetsző elképzeléseken kívül minden másrt érvénytelenítenek. Az Egyház nemhogy posztmodernné, de még modernné sem vált eddig – hangzik a queerek vádja. A liberálisok és a vallásos konzervatív társadalompolitika között azért nem alakulhatott ki gyümölcsöző vita ezekben a kérdésekben, amiért a pragmatizmus és az esszencialista irányzatok (tulajdonképpen a kontinentális metafizikai tradíciók) között sem: a közös minimum, a közös posztulátumok hiánya miatt. A queer-elméletek a szexualitás ontológiájáról szólnak, ebben a kérdésben tehát deskriptívek. A vallás erkölcsi vizsgálatnak veti alá a társas viselkedést, az Igéi preskriptívek. A politikájuk is különböző: a queer és a melegjogi szervezetek az egyén szabadságát garantáló egyetemes emberi jogokból indulnak ki; a vallás dogmatikus hittételekből. A mill-i liberalizmus azt vallja, hogy bizonyos egyéni jogokat a közösség érdekei elé kell helyezni. Ennek a politikai harcnak egy elhíresült esete a Devlin-Hart-vita.

1957-ben a homoszexualitással kapcsolatos jogi helyzetet elemző Wolfenden-bizottság a brit parlamentnek átadott jelentésében azt írta, egyetértő felnőttek magántermészetű homoszexuális kapcsolata ezentúl ne legyen büntetendő. A törvénynek, teszi hozzá, nem feladata az emberek magánérlölcsében turkálnia.⁴⁰ Említsük meg, szó nincs a homoszexualitás mint lét vagy tevékenység elfogadásáról; a bizottság csupán az emberek olyan magánügyének tekinti, amely nem szorul törvényi korlátozásra. Nem így látja viszont a helyzetet Lord Patrick Devlin, aki szerint nem választható el egymástól közerkölcs és magánérlölcs. A legmarkánsabb ellenvéleményt Devlin jogfilozófiájával kapcsolatban H. L. A. Hart fejtette ki. Miről van itt lényegében szó, mit képviselnek a felek?

Amikor a vita annyira kitereltesedett, hogy a leginkább pezsgő diskurzusokban már amerikaiak vettek részt, az egymással szemben való felsorakozást azt határozta meg, hogy ki-ki a liberális szemléletű demokratákkal vagy a konzervatív republikánusokkal szimpatizál. Egyértelmű, hogy ekkor már a homoszexualitás elbírálásának kérdésén jóval túlmutat a vita tétje. Devlin érvei a következők: a társadalomnak jogában áll morális

39 Pl.: 3Mózes 18,22-23; 3Mózes 20,13; Róm 1,26.

40 BRETTER 2004, 7. o.

ítéletet alkotni az egyén felett, ezáltal a magánerkölcs nem eshet kívül a jogalkotáson. A társadalom, amely lényegében az „absztrakt többség”, védi például a házasság intézményét, mert a házasság: jó. Az így létrejövő Morális Törvény az *undoron* alapuló köz-erkölcs. Ha egy tett a közösség undorával találkozik, azt szankcionálni kell, a kisebbség nem kérdőjelezheti meg a többséget. Ha a társadalom nem alkotna morális ítéletet, anarchia uralkodna el, amely a társadalom szétesését eredményezné.⁴¹ Hart markáns válasza a következő: ha szigorúan a *common sense*-re apellálunk, tehát az átlagemberre bízunk az erkölcsi döntéseket, akkor az ő elnyomása alatt nyöghetünk. Nem elég, ha valamitől az emberek undorodnak: az undor tárgyának értalmasnak kell lennie a társadalom egészére. Lehet, hogy undorodunk a részeg emberektől, de ebből még nem következik az, hogy be kellene tiltani az alkoholt. A mechanizmus fordított esete is abszurditáshoz vezet: Devlin érveléséből az következik, hogy ha a házasság intézménye fontos, akkor minden hajadon nőt és facér férfit a társadalom kötelezhetné a házasságra. Devlin riogatása a társadalom széteséséről pedig alaptalan és minden realitást nélkülöz.⁴² Sarkítva a két fél álláspontját: Devlin összeköti az erkölcsöt a törvénnyel, Hart különválasztja. A liberálisok számára az egyén jogai a fontosabbak, a konzervatívok a közösséget helyezik előtérbe.

Mindez miért fontos a témánk szempontjából? A melegjogi mozgalmak, amelyeknek, mint láttuk, politikai *coming outja* indította el a „szem előtt levést” és a queer propaganda térnyerését, mély morálfilozófiai problémákat vetett fel olyan megvalósítandó – és számos államban már meg is valósult – követelésekkel, mint például a melegházasság, meleg párok gyermek-örökbefogadása stb. Mondja azt bárki, hogy „így született” vagy „ezt választotta” (vagyis apelláljon állapotra vagy szerepre), csupán nemi érdeklődése ne váljék *jogfosztó* bűnné/devianciává/normaszegéssé. Ez számunkra is különösen fontos, mert itthon a homoszexualitás a többség fejében leginkább bűn, ill. betegség tárgyaként rögzítődik.⁴³

6. Összegzés

Ha elfogadjuk Foucault a szexualitás diskurzusaival kapcsolatos állításait, a queer-elméletek, de magának Foucaultnak a gondolatai is csupán a diskurzusok behatárolt, apró halmazának genealógiái. Foucault egyszerre tekinthető alapító atyának, katalizátornak és ellenlábasnak a queer számára. Munkássága nyomán a heteroszexuá-

41 BRETTNER 2004, 55-76. o.

42 BRETTNER 2004, 82-94. o.

43 Példáért nem kell a szomszédba mennünk. „Szép” esetét a diszkriminációnak éppen „házunk tájé-káról” is méríthetjük: 2000-ben a Szegedi Egyetem című hallgatói lap leköszölte egy meleg szervezet hirdetését. Az eset végül a lap megszűnéséhez vezetett, mert „a fél város felháborodott”. Vö.: SZILÁGYI 2002, 149-153. o.

lis-homoszexuális (más szavakkal: eredeti–imitáció) oppozíciójának erőegyensúlya helyrebillent. A queer-elméletek viszont nem kívánják a mérleget egyensúlyban tartani, mert céljuk az egész szembenállás felszámolása. Értelmüket veszítik az olyan kifejezések, mint „normális”, „szabvány”, „default”; a folytonosan zajló diskurzív folyamatnak, amely a heteroszexualitás köré szerveződött, beakonyul, helyette felvirrad a queerségben lévő lázadó, felforgató lehetőségek napja.

Foucault a queerhez, de általában a melegjogi mozgalmakhoz fűződő ambivalens kapcsolatának magyarázata talán az lehet, amit Richard Rorty úgy fogalmazott meg, hogy „Foucault olyan ironikus, aki nem akar liberális lenni”⁴⁴. Tisztában van a dolgok esetlegességével, amely egyrészt a létrehozó ember tökéletlenségén, másrészt a belső természettel és időtlen eredettel való nem rendelkezésből fakad, és fél a modern demokratikus rendszerektől, mert ugyanúgy felfedezhetőnek véli bennük a hatalmi kényszer új formáit. A hatalom foucault-i értelmezésben nem egy örökkön létező dolog; nincs metafizikája, mert akármennyire is álljon az ember felett, mégiscsak az ember hozta létre. A hatalom kreált egy fogalmat, úgy nevezte el, hogy „identitás”, és merev stabilitást oktrojált rá. Az identitás, a társadalmi nem, a szexuális preferencia és a köztük lévő, kölcsönös függőséget szövő nóduszok csupán kulturális termékek, amelyek azért veszélyesek, mert fikciók; mesék, amelyeken az embereket szocializálta a hatalom. Foucault látja ezek árnyoldalait, ezért nem bízik a liberalizmusban. Mint azt fentebb kifejtettem, a queer-elméletek nem hisznek a társadalmi nemek felosztásában, ezáltal elvetik a nemiség polarizált sémáit és az egyének identitáspolitikáját (nincsenek heterók/homók), majd végezetül magát az identitást torpedózzák meg (a szubjektum felszámolása); de bármennyire látszódnak ezek ellenmozgásként, nem azok. A liberalizmus sem lehet ezáltal a kényszerítő erők ellenmozgása: a liberalizmus és a queer énkonstrukciói (már amennyiben az „én” használható itt még valamire) nem jobbak az előző társadalmakénál. Amikor Foucault arról beszél, hogy egy totális felfordulásra van szükség, egészen más minőségre gondol, mint amit a queer nyújthat.

A *modern* így szól: identitásom a személyiségem tükre, ez által alkotok fogalmat magamról. Válaszolhatok-e az identitás szétzúzása után arra a kérdésre, hogy „ki vagyok én”? Jelentés lennék csupán, gondolatok univerzuma, amely önmagát a nyelv által tételezi? *Ad hoc* szedegessem magam össze, individuális atomként szedjem részecskéimet ráncba? Testemet a természet konstruálja, szellememet a társadalom; szívem a testem motorja, elmém pedig az életemé. Lacan pszichoanalízise és a posztstrukturalizmus támadása után a queer-elméletek válasza sem lehet más, mint ez: ne higgyük, hogy teljesen ismerjük személyiségünket, és hogy tisztában vagyunk mozzanataival.

44 RORTY 1994, 80. o.

Judith Butler programja, amelyet összefoglalóan a „nem halálaként” emlegethethetnénk, nemcsak a fennálló társadalmisító formák elleni, mindmáig napirenden lévő támadásnak tekinthető, hanem még zavarosabb, még inkább abszurdításba és álokoskodásokba hajló elméletek táptalajaként is. A hitelességnek egyik alapvető feltétele az, ha nem önigazolásból, saját cselekvéseink legitimálásának céljából hozunk létre elméleteket. Jelen esetben ez azt jelenti, hogy egy szexuálfilozófiai teoretikus akkor válhat tiszteletreméltóvá és megbízhatóvá, ha elméleteivel nem saját szexualitását kívánja kedvező színben láttatni.

Továbbá úgy vélem, magáról a posztmodern filozófia mindent felforgató, megkérdőjelező szerepéről állítanak ki – mindenki döntse el, mennyire szegénységi – bizonyítványt például Lacan vagy Irigaray bizonyos munkái, amelyekről ha lehántanánk zavaros stílusukat, kiszűrnenék értelmetlen mondataikat, kétséges, hogy maradna egyáltalán bármi értékelhető.⁴⁵ Nem véletlen, hogy hazánkban a queer-elméletektől és még más nyugati posztmodern eszméktől is idegenkednek a társadalomtudósok – ennek következményeként itthon kevés diskurzus tűzte ki témának e stúdiumot.⁴⁶

45 Irigaray bizonyos pszichoanalitikus és nyelvészeti írásai között számos „kakukktojás” árulkodik felszínes természettudományos ismereteiről. Felteszi például azt a kérdést, miszerint a tudományos elméletek és kutatások függetlenek-e a férfi/női nemtől. Szerinte a szilárdtest-mechanika azért privilegizált a folyékony testek fizikájával szemben, mert a férfi nemi szerv is merev, míg a női, amelyből csak folyadék folyik, a folyékonyssággal van párhuzamba állítva. Tehát, levonva a következtetést, a bonyolult differenciálegyenletek valamiféle férfisovinizmus és nyelvi férfidominancia miatt várnak a megoldásra. Pszichoanalízis, folyadékmechanika, nyelvészet – bizarr keverék egy sajátos feminista állásponthez, méghozzá egy olyanéhoz, amelyhez ismerni kellene a folyadékmechanika tudományát, de Irigaray nem ismeri. Nem világos, mi köze van a fizikának a feminizmushoz, illetve a matematika eredményeinek a férfi/női nemi identitáshoz. További példákért lásd: SOKAL - BRICMONT 2000, ill. összefoglalómat a könyvről: SOMOGYI 2008.

46 HADAS 1998, 21-34. o.

Felhasznált irodalom

- DSM-IV. 2004, Animula Egyesület, Budapest.
- BECH, Henning 1998, „Századvégi nyugati szexualitások: queer identitások és a modern homoszexuális eltűnése.” *Replika* 33-34., 243-260. o.
- BRETTER Zoltán 2004, *Politika a határon – A Devlin-Hart-vita*. Kalligram, Pozsony.
- BUTLER, Judith 1990, *Gender Trouble*. Routledge, New York.
- CONSTANT, Benjamin 1997, *A régiék és a modernek szabadsága*. Atlantisz, Budapest.
- DUGGAN, Lisa 1998, „A különbözőség közössége.” *Replika* 33-34., 229-241. o.
- ELIAS, Norbert 1987, *A civilizáció folyamata*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- ESZENYI Miklós 2006, „*Férfi a férfival, nő a nővel*” – Homoszexualitás a történelemben, a társadalomban és a kultúrában. Corvina, Budapest.
- FOUCAULT, Michel 1996, *A szexualitás története* 1. köt. Atlantisz, Budapest.
- FOUCAULT, Michel 1997, *Herculine Barbin, más néven Alexina B.* József Műhely, Budapest.
- FUSS, Diana 1998, „Leszbikus és meleg elmélet: az identitáspolitikai kérdése.” *Replika* 33-34., 213-228. o.
- HADAS Miklós 1998, „Bartók, a természettudós.” *Replika* 33-34., 21-34. o.
- JAGOSE, Annamarie 2003, *Bevezetés a queer-elméletbe*. Új Mandátum, Budapest.
- KALOCSAI Csilla 1998, „Leszbikus és meleg elméletek: identitások és identitáspolitikák.” *Replika* 33-34., 195-201. o.
- NIETZSCHE, Friedrich 1996, *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap, Budapest.
- NIETZSCHE, Friedrich 2000, *Túl jón és rosszon*. Műszaki, Budapest.
- RORTY, Richard 1994, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Jelenkor, Pécs.
- SÍPOS Ete Álmos et al. 1999, *Homoszexualitás keresztény szemmel*. Éjféli Kiáltás Misszió, Budapest.
- SOKAL, Alan - BRICMONT, Jean 2000, *Intellektuális imposztorok – Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal*. Típotex, Budapest.
- SOMOGYI Gábor 2008, „Intellektuális imposztorok”, [http://kotelezok.blog.hu/2008/03/18/alan_sokal_jean_bricmont_intellektualis_imposztorok] (2008. 4. 7.)
- SPARGO, Tamsin [é. n.], *Foucault és a többszörös nemi identitás elmélete*. Alexandra, Budapest.
- SZILÁGYI Gyula 2002, *Melegfront*. Magyar Könyvklub, Budapest.

Tamási Katalin

1985-ben születtem Debrecenben. A miskolci Földes Ferenc Gimnáziumban érettségiztem az Arany János Tehetséggondozó Program tagozatán 2005-ben. Azóta az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófia és angol szakos hallgatója, valamint az Eötvös Collegium bentlakó tagja vagyok. Tanulmányaimat egy évvel később az elméleti nyelvészettel is kiegészítettem. A 2008/2009-es tanévet Erasmus-ösztöndíjjal a norvégiai Tromsøben töltöttem, illetve szándékozom tölteni, nyelvészeti ismereteim további bővítése céljából. Szakmai érdeklődésem középpontjában a figyelemzavar és az autizmus nyelvfejlődésre gyakorolt hatása, illetve a fejleszthetőség kérdése áll. Az itt közölt tanulmány Faragó-Szabó István témavezetésével elkészített első szigorlati dolgozatom némileg átvált változata.

Tamási Katalin

◀ Locke ember-kritériuma

És annyira messze állunk attól, hogy biztosan tudjuk, mi az ember, habár meglehet, hogy roppant tudatlanságnak fogják ítélni, hogy ez ügyben kételyt támasztok.¹

I. Bevezetés

A korai modernizmusban filozófusok és nem-filozófusok egyaránt komoly figyelmet szenteltek az emberi mivolt meghatározásának problémakörére.² A legkülönbözőbb protestáns tanok fokozatos térhódításával és legfőképpen a földrajzi felfedezésekkel együttjáró társadalmi-kulturális (újra)felfedezésekkel oly mértékben szaporodtak az európai társadalmakban fellépő anomáliák, hogy többé már nem volt lehetséges a szőnyeg alá söpörni az európai gondolkodás számára felfoghatatlanul különböző, kereszténységet hírből sem ismerő népcsoportok jogi, etikai, kulturális stb. normáit. Ráadásul a XIV. és XVII. század közötti Európában az értelmi szempontból deviáns egyének institucionalizálási, illetőleg kirekesztési kísérletei szintén egy független és egységes kritériumrendszer létrehozását sürgették.³

Következésképpen égetően szükségessé vált a szemlélet újraalapozása, az anomáliák rendszerbe illesztése. Miután a földrajzi felfedezéseket követően – egy meglehetősen bonyolult processzus eredményeképpen bekövetkezett emberré nyilvánításuk után – még mindig választ kellett adni azokra a kérdésekre, hogy milyen státusz illeti meg a „barbárnak” tekintett népcsoportok tagjait. Nem kevésbé volt kérdéses, hogy ember mivoltukat illetően milyen besorolás illeti meg azokat, akik európai kultúrában ugyan, de kisebbséget alkotnak akár vallásukat, akár tágabb értelemben vett világnézetüket tekintve, illetőleg az „okfejtő okoskodás” [reasoning] képességével a közkeletű felfogás szerint nem élő örülteket és (modern szóhasználattal) értelmi fogyatékosokat.

Másfelől közelítve a problémához, a következő kérdések fogalmazódtak meg: ezek a – kulturális, vallási és/vagy értelmi – normáktól eltérő egyének, népcsoportok a többséghez hasonló jogokat gyakorolhatnak-e, továbbá ugyanarra kötelezhetőek-e, ha pedig nem: hogyan lehetséges igazolni a megítélésbeli, kategoriális különbségeket (ha lehetséges egyáltalán)? Ezen kérdések készítették a gondolkodókat arra, hogy felvessék, mi-

1 Locke 2003, III. 6. 27. 511. o.

2 A dolgozat témáját Dr. Faragó-Szabó István kurzusaiból, illetve inspiráló könyvéből (Faragó-Szabó 2005) merítettem. Ezúton is szeretnék neki köszönetet mondani a felbecsülhetetlen segítségért, amit a dolgozat létrehozásában nyújtott.

3 Foucault 2004 az intézményesítésről: I. 1. 11. o., 18. o., a descartes-i–montaigne-i kirekesztésről: I. 2. 69-73. o.

lyen tulajdonság számíthat az ember esetében esszenciálisnak, valamint hogy milyen megfontolások alapján lehet újrafogalmazni e kritériumokat.

John Locke főbb filozófiai munkáival alapvetően meghatározta az emberi mivolt-hoz kapcsolódó gondolkodást, évszázadokra kijelölve a lehetséges vitateret. Műveinek filozófiai, politikai, vallási, továbbá neveléseméleti hozadékát nehéz lenne túlbecsülni – a XVIII. századtól kezdve a Locke által képviselt nézetek figyelembevétel nélkül elképzelhetetlen a fent említett területeken érdemleges észrevételeket tenni. Emiatt úgy gondolom, legitim vállalkozás kísérletet tenni arra a korántsem egyszerű feladatra, hogy Locke megfontolásaiból kiindulva milyen problémák, nehézségek merülhetnek fel az emberi mivolt meghatározása során. A dolgozat célja, hogy a határmezsgyén mozgó esetek bemutatásával erről a specifikus szempontról kísérletet tegyünk számot adni, elsősorban a következő művek alapján: *Értekezés az emberi értelemről* (a továbbiakban *Értekezés*), *Értekezés a polgári kormányzatról* (*Polgári kormányzat*), valamint *Gondolatok a nevelésről* (*Nevelés*).

Továbbá: a dolgozatban megpróbálok alapfogalmakat – úgymint empirizmus és innatizmus, névleges és valós lényeg – az ember-kritérium felől megközelítve újraértelmezni. Már itt szeretném leszögezni azonban, hogy a vizsgált művek sokrétűsége miatt nem adható egyértelmű válasz arra, mit tekinthetett Locke az ember lényegi tulajdonságának, ez ugyanis több, egymáshoz gyakran csak lazán kapcsolódó tényező interakciójának ismerete révén válik áttekinthetővé.⁴

II. Az episztemológiai és társadalmi kritérium összefüggése

Locke számára a legnyilvánvalóbb kiindulási pont, amely mentén kirajzolódhat egyfajta megkülönböztetés ember és nem-ember között, az *értelemben* rejlik. Az *Értekezésben* – melynek egyébként már a címéből is sejthető – az ember meghatározásában az értelemnek központi jelentőséget tulajdonít.⁵ Kezdjük vizsgálódásunkat azzal, hogy felfedjük, Locke milyen információkkal szolgál az értelemről magáról. Locke az *Olvasóhoz írott levélben* rögtön leszögezi, hogy az értelem a

4 Saját javaslatomat a harmadik szakaszban fogalmazom meg, mivel úgy gondolom, hogy az episztemológiai-társadalmi és morális-természetes fogalmi párok következő szakaszokban történő bevezetése és értelmezése elengedhetetlenül szükséges hozzá.

5 S ezzel természetesen jól beleilleszkedik a Descartes által közvetített, elsősorban Ficino és Mirandola nevével fémjelzett reneszánsz értelemkultuszba. Ebben – de csakis ebben – a karteziánus hagyomány folytatójának bizonyult. Noha erre a tárgyalt témák összetettsége miatt nem tudok kitérni, itt most csak tényyszerűen szeretném leszögezni: ezt is erőteljes megszorítással kell értenünk, ugyanis Locke az „értelem” fogalmát részben újradefiniálja, mindamelllett, hogy a legtöbb ehhez kapcsolódó problémát árnyaltabban kezeli (lásd VII. szakasz).

„lélek legemelkedettebb képességének” tekintendő s mint ilyen, használata a „legnagyobb és legállandóbb gyönyörűséggel” jár.⁶

A szuperlatívuszok mellett azonban már az *Első könyv* lapjain is józanabb felhangokat találunk. Itt tudniillik Locke rámutat arra, hogy az ember megismerési és felfogóképessége szükségképpen határolt, így pusztán az ész segítségével, racionális úton nem tárhat fel mindent.⁷ Értelmünk „csupán” a meglévő ideákkal való manipulációk – tárolás, előhívás, összehasonlítás, összetétel, elvonás (absztrakció) – végrehajtására képes.⁸ Ez a meggyőződés viszont korántsem ad elégséges alapot arra, hogy szkeptikus vagy kényelmes ember módjára felhagyjunk értelmünk határainak a kutatásával. Épp ellenkezőleg, egy bizonyos *tudásvágy* kellene sarkalljon minket az intelligibilis szféra minél teljesebb körű megismerésére, s ezáltal emberi szabadságunk kiterjesztésére. Ezt a fajta tudásvágyat – minden vágy legnemesebbjét –, mely egyrészt lehetővé teszi, másrészt kikényszeríti, hogy felülemelkedjünk önmagunkon, Peter A. Schouls „vezérlő érzületnek” [master passion] nevezi.⁹

Locke az egyént, aki fáradtság *munkával*, időt és energiát nem kímélve maga alkotja meg véleményét és bírálja felül tudását, követendő példaként helyezi a „másoktól koldult vélemények morzsáin”¹⁰ tengődő szerencsétlenek elé. Az, hogy eme koldusokról szóló hasonlat, s ezáltal a munka emberré válásban betöltött fontossága nem csak az értelemre vonatkozhat – azaz nem csak episztemológiai szinten jelentős – megmutatkozik Locke „világi” gondolkodásában is.

Talán kevésbé ismert, hogy Locke egy szegényház [house of correction] felügyelői munkakörét is ellátta, s ebbéli tevékenységében¹¹ következetesen hitt a köztudomásúlag puritán eszmében, nevezetesen a lehetőség szerint minél korábban szokássá tett munka személyiségformáló-nevelő erejében. Ez praktikusán azt jelentette, hogy a szegényházban a kisgyermeknek és időseknek is ugyanolyan kötelességük volt kivenni a maguk részét a mindennapi teendőkből, mint bárki másnak. Locke a felemelkedés, sőt, egyáltalán a túlélés egyedüli legitim útját a mindennapi rutinná fejlesztett tisztes-

6 Locke 2003, 17. o.

7 Locke 2003, I. 1. 1-7. 31-35. o. Mint minden XVIII. századi filozófiában, a modernizmus felől tekintve Locke rendszerében is bevallottan szükség van némi idealizmusra. A rendszer konzisztenciájának fenntartásához elengedhetetlen bizonyos feltételek elfogadása. William O. Douglas, az Egyesült Államok Alkotmánybíróságának tagja mutatott rá a – modern – állam és egyház teljes szétválasztásának lehetetlenségére az alábbi megjegyzéssel: „We are a religious people whose institutions presuppose a supreme being.” (Douglas 1952) A második tagmonddal, nevezetesen azzal, hogy a XVIII. században létrehozott amerikai alkotmányos rend egy lény mindenhatóságába és jóságába vetett hiten alapszik, teljesen egyet tudok érteni, kibővítve az „intézmények” sorát minden Locke-korabeli filozófiával.

8 Locke 2003, II. 2. 2. 124. o. Locke az okfejtő okoskodást és az értelmet egyaránt explikálja az *abstraction* (II. 11. 9-10. 168-169. o.), *composition* (II. 11. 6. 167. o.), illetve *decomposition* (IV. 4. 9. 641. o.) kifejezésekkel.

9 Schouls 1992, 39-40. o.

10 Locke 2003, 17. o.

11 Mason 1991, 273-276. o.

séges munkában látta. Véleménye szerint az ember csakis a saját maga által megtermelt javakból, illetve tevékenyen megszerzett tulajdonból tudja helyesen felmérni az áruk értékét, mely elengedhetetlen feltétele a társadalom hasznos és aktív tagjává válásnak.

Más szempontból közelítve: ha valaki egy koldusnak alamizsnát ad, annak kárát látja nemcsak az egész közösség (hiszen potenciális munkaerőtől esik el), hanem hosszútávon maga az illető koldus is, merthogy nincsen rákényszerítve értelmének és képességeinek *célszerű használatára*, s mint fentebb láttuk, az embernek semmi sem árthat jobban a szellemi és fizikai restségnél. A célszerű használatot azért emelném ki, mert nyilvánvaló módon interpretációra szorul. Az indián őslakosok létmódjának tárgyalásánál (VI. szakasz) látni fogjuk, mennyire a korabeli angol viszonyokhoz igazított többek között a célszerűség fogalma is Locke rendszerében.¹²

Összefoglalva tehát: Locke megítélése szerint valaki nem pusztán attól válik „emberré”, hogy megismerési képességeit a maga számára megfelelően kamatoztatja, hanem, ha értelmével nem is, de legalább fizikai erejével a társadalmi érdekeket igyekszik szolgálni (ne feledjük: elmélettől függetlenül nem határozhatjuk meg a társadalmi érdeket sem).¹³

III. A névleges és valós lényeg megkülönböztetése, a természetes és az erkölcsi ember fogalma

Locke megítélése szerint a *lényeg* kifejezést néhányan hajlamosak több kontextusban, alapvetően eltérő ideákra alkalmazni, így a terminusok keveredésének elkerülése céljából a következőt javasolja: vezessük be egy olyan esszencia fogalmát – a *valós lényegét* –, mely a „dolgok valós belső alkatát”¹⁴ fejezi ki. Mivel a valós lényegekhöz természetüknél fogva nem férhetünk hozzá az érzékszerveink segítségével, így többnyire megismerhetetlenek – kivéve az erkölcsi tételeket, melyekről az erkölcsi ember tárgyalások kerül sor (VIII. szakasz).

Ezzel a lényeg (kialakulását tekintve) másodlagos jelentése, a *névleges lényeg* áll szemben: egy elvont idea, amelyet egy általános név jelöl.¹⁵ Ilyesfajta általános nevekkel

12 A *filozófiai rendszer* fogalma természetesen nem létezhet egy légüres térben, nem lehet interpretációtól, adott korszaktól és kontextustól mentes. E dolgozatban nem térek ki Locke filozófiai szisztematikusságára, mivel a kérdés maga is felérne egy értekezéssel. Mindemellett az *Értekezés és a Polgári kormányzat* összevetése kapcsán (elsősorban VI. és IX. szakasz) képet alkothatunk arról, mekkora óvatossággal kell eljárunk a filozófiai rendszer fogalmának értelmezésekor.

13 A munka lényegi szerepéről árulkodik továbbá a munkához kapcsolható kifejezések, hasonlatok burjánzása az értelmi aktusok (általános nevek megalkotása, ideák észlelése-létrehozása-összehasonlítása, gyönyör és fájdalom mint motiváció, emlékezés stb.) leírása során a teljesség igénye nélkül: I. Bev. 6. 34. o., I. 3. 23. 78. o., II. 7. 4. 135. o., II. 10. 7. 161. o., III. 5. 4. 482. o., IV. 12. 3. 726. o.

14 Locke 2003, III. 3. 15. 466. o.

15 Locke 2003, III. 3. 15. 467. o.

jellemzően a tudományos fórumokon zajló diskurzusokban gyökeret vert elvont összetett ideák, nevezetesen a *genusok* és a *speciések* rendelkezhetnek.¹⁶ Kialakításuk sok egyedi dolog szemlélésével és az egyedi különbségek elvonatkoztatásával történik – a hangsúly a szemléleten van; a névleges lényeg meghatározásában érzékszerveink és azokhoz kapcsolható ismereteink játszanak döntő szerepet. Mindebből Locke számára következik, hogy a névleges lényegről szóló tudásunk esetleges, nem árulhat el semmit a világ tőlünk függetlenül fennálló, metafizikai szerkezetéről.

Egy példán keresztül szemléltetve a Locke által meghatározott lényegek közötti markáns különbséget: az arany érzékelhető, mérhető és kísérleteken alapuló tulajdonságai (pl. sárga, meghatározott hőmérsékleten olvad, *aqua regiában* oldható) alapján absztrakcióval egy összetett ideát, másszóval *névleges lényeg*et hozunk létre, melyet összefoglaló néven aranynak nevezünk. Ellenben az arany *valós lényege* az, amelytől a test minden fent említett tulajdonsága függ, s mint ilyen, érzékszervek segítségével nem ismerhető meg.¹⁷ A lényeg ilyen módon történő meghatározása alternatívát kínál a kizárólag érzékelhető tulajdonságokat figyelembevevő szemléletmód mellett – azt tükrözi, hogy mindezen tulajdonságok távolról sem fedik le a dolgok valóságos esszenciáját – Locke szükségesnek tartja egy tulajdonságokat meghatározó és összerendező entitás posztulálását.¹⁸

Erre a bevezetőre azért volt szükség, hogy lássuk, milyen keretek között beszélhetünk a továbbiak folyamán lényegről Locke rendszerében; amelyre konkrétan az ember lényegének névleges-valós dimenzióban történő elhelyezése során lesz szükség, miután az ember lényegének megragadása egy – szempontunkból kiemelkedő jelentőséggel bíró – alelete a valóságos lényeg/névleges lényeg elválasztásnak. Fontos tisztában lennünk azzal, hogy Locke a névleges és valós lényegek szempontjából kétféle emberfogalmat különít el. Schouls nyomán¹⁹ az egyértelműség kedvéért ezeket *természetes*-, illetve *erkölcsi ember*nek fogom nevezni [natural man, moral man].²⁰ A *természetes ember* fogalma rokonítható a természettudós objektív obszervációjával megalkotott ember-

16 Az eredetiben Locke külön terminust ajánl mind a *genusok*, mind a *speciések* nevei számára [general, sortal name], mely magyarrá csak körülményesen fordítható. A dolgozatban követem Csordás Dávid megoldását, aki egyöntetűen „általános nevekként” hivatkozik rájuk.

17 Locke 2003, III. 6. 2. 494. o.

18 A szubsztancia és a valós lényeg viszonya egyértelmű szöveghely híján tisztázatlan; Locke nem beszél a két fogalom közötti összefüggés mikéntjéről, s mivel nem tartozik szorosan a dolgozat témájához, ezért nem próbálok meg tisztázni a kérdést.

19 Schouls 1992, 57-58. o.

20 Jóllehet az eredetiben a *természetes ember* kifejezés nem fordul elő az eredetiben, úgy gondolom, hogy érdemes ilyen módon is hangsúlyozni a különbséget a két emberfogalom között. Érdemes megjegyezni, hogy a *természetes* [natural] jelző nem keverendő össze az – elsősorban politikai szempontú – természeti állapotban levéssel (mely a mesterkéletlen, szabályozatlan, társadalomelőtti állapotra utal). Episztemológiailag a *természetes* tudniillik a *megfigyelhető, mérhető világban létezőt* jelöli, szemben a természetfeletti [supernatural], melyre nem vonatkoztathatók a *természeti* törvények. A terminológia jóllehet, kissé megtévesztő, azonban úgy találtam, hogy mindennek a figyelembevételével a legmegfelelőbb.

képpel: mérhető, jól leírható, megalapozható, konkrét tulajdonságok absztrakciójával jön létre – ily módon a kialakulófélben lévő természettudomány fogalom- és szerszámkészletével tart fenn szoros kapcsolatot. A természettudomány jellemző vizsgálódási területei lehetnek a különböző testrészek konfigurációi, egymáshoz képest számított arányai stb. Észrevehetjük, hogy Locke klasszifikációjában mindezen tulajdonságokból absztrahált – általános névvel jelölt – dolog a *névleges lényeg* alá tartozik, mivel szerinte nem ragadnak meg semmi változatlant, az ember szubsztanciájához tartozót.

Annak alátámasztására, hogy Locke rendszerében a természetes és erkölcsi ember fogalma minden kétséget kizáróan szétválasztható, két szöveghelyet mutatok be:

S bármi más definíciót szokás is emlegetni, az elfogulatlan megfigyelés kétségtelenné teszi, hogy az elménkben lévő idea, melynek jele szánkon az *ember* szó, semmi egyébre nem vonatkozik, *mint egy ilyen és ilyen alakú állatra*; elvégre, úgy gondolom, bizvást állíthatom, hogy az, aki egy olyan alakú és fölépítésű teremtményt látna, amilyen ő maga, a megfigyelő, még akkor is embernek nevezné, ha annak egész életében csak annyi esze volna is, mint egy macskának vagy egy papagájnak; illetve hogy az, aki egy macskát vagy papagájt értekezni, érvelni és filozofálni hallana, semmi esetre sem nevezné vagy gondolná másnak, mint macskának vagy papagájnak; hanem csak annyit mondana, hogy az előbbi egy ostoba, oktalan ember, az utóbbi pedig egy rendkívül értelmes, eszes papagáj.²¹

Ebből az idézetből világos, hogy „melynek jele szánkon az *ember* szó”²², a természetes emberre vonatkozik. Semmilyen értelmi kritériumot nem szükséges számításba venni; itt mindössze azokat a tulajdonságokat vesszük figyelembe, amelyek egy emberről a kellő távolságban levő külső szemlélő által leolvashatók (fizikai jellemzők, jelesül „alak” és „fölépítés”). Ebben az esetben tehát egy nem ember formájú lény semmiképpen sem pályázhat a *természetes* ember címére.²³

Egy más szempontú megközelítést találunk az alábbi szövegben:

Mert ami a szubsztanciákat illeti, amikor az erkölcsről folytatott értekezések során megemlítik őket, akkor a feltételezettnél kevésbé mélyednek el változatos természetük kutatásában; például amikor azt mondjuk, hogy az ember a törvény hatálya alá esik – emberen nem mást, mint egy *testtel bíró, eszes teremtményt* értünk. Hogy ez esetben a teremtmény valós lényege vagy a többi minősége miféle, azt sehogyan sem vesszük figyelembe. S ezért az, hogy vajon egy gyermek vagy egy félkegyelmű fizikai értelemben ember-e, a természettudósok körében annyira vitatható lehet, amennyire csak nekik tet-

21 Locke 2003, II. 27. 8. 366. o.

22 Uo.

23 Lásd még III. 6. 3., 22., 26., 27. 494-512. o.

szik, ez azt, amit *erkölcsi embernek* is hívhatnák, egyáltalán nem érinti, mert ez egy *testtel bíró, eszes lény* mozdíthatatlan, megváltoztathatatlan ideája. Mert ha találnának olyan majmot vagy más teremtményt, amelyik olyan fokon él *ésszel*, hogy *képes általános jeleket megérteni* és az általános ideák kapcsán következtetéseket levonni, kétségtelen, hogy a törvény hatálya alá esne, és ebben az értelemben ember lenne, alakja bármennyire eltér is azokétól, akik a nevet egyébként viselik.^{24, 25} [Kiemelések tőlem – T. K.]

Ebben a szövegben jól látszik, hogy Locke a két emberfogalmat élesen szembeállítja egymással; a természetes ember fogalmán vitatkozzanak a természettudósok, ahogy jólesik, mindez nem érinti az erkölcsi ember koncepcióját. Jól látható, hogy Locke akár állatnak vagy bármilyen más lénynek hajlandó megajánlani a *morális ember* státuszát, amennyiben 1. testtel bír, tehát – az angyaloktól és Istentől eltérően – nem pusztán mentális létező, 2. értelmes. Ebből következik, hogy az emberi valós lényeghez hozzátartozik a racionalitás.

Mivelhogy a valós lényegyet definíció szerint lehetetlen érzékelni, illetve megfigyelés útján megállapítani, ez a kitétel magyarázatra szorul. A következő szakaszban megmutatom, hogyan egyeztethető össze Locke racionalitásról adott képe mint valós lényeg azzal az erkölcsi követelménnyel, hogy minden embernek meg kell adni az esélyt észhasználatra fejlesztésére. Nem létezhet olyan határvonal, ami után lemondhatunk egy individuumról mint emberről, azaz az emberi státusz erkölcsi alapon senkitől sem vitatható el.

A továbbiakban – Schouls álláspontját elfogadva és némileg kibővítve – amellet fogok érvelni, hogy Locke elméletében az emberi *valós* esszencia létjogosultsága nemcsak levezethető, de – a legkülönbözőbb megfontolásokból – szükségyszerű is. A valós esszencia feltételezéséből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ember Locke számára nem végletekig formálható lény, nevelése csak és kizárólag az emberi természet által meghatározott kereteken belül képzelhető el. Az alábbiakban a *borderline* eseteket szemügyre véve azt vizsgáljuk, a locke-i elméletben mennyire helytálló az emberfogalmak szétválasztása. Mindezzel azt a feltételezést próbálom igazolni, mely szerint minden egyes csoportra illik a morális ember koncepciója, mégha a természeti ember kifejezés nem is mindenképpen.

Az előbb tárgyalt természeti és morális (névleges és valós) kereteket felhasználva megkísérlem újradefiniálni az episztemológiai és társadalmi szempontból tekintett

24 Locke 2003, III. 11. 16. 582-583. o. Erre a passzusra Schouls cikke hívta fel a figyelmem (Schouls 1992, 58. o.).

25 A létezők közül Locke felfogásában egyedül az *emberben* ötvöződik a racionalitás a testi létezéssel – az észhasználat az állatoktól különíti el (vö. 10. o.), a fizikai lét az angyaloktól és Istentől. Ugyanakkor a morális ember fogalma nem feltétlenül vág egybe a természetes emberével: egy értelmes papagáj jellemző példa lehet az előbbire, míg egy „emberformájú” ember az utóbbira.

embert: a *morális* emberi mivoltának nem feltétele a látható észhasználat, illetve a társadalmi hasznosság előmozdítása. Az emberi esszencia nem feltétlenül nyilvánul meg az érzékszervek előtt, nem figyelhető meg. Ebből látszik, Locke morális emberről alkotott fogalma sokkal inkább egy erkölcsi intuíciót ragad meg arról, az emberi státusz egyetemességéről.²⁶

IV. Megkereszteljük? Az emberré nyilvánítás útvesztői

Locke, mint rendes orvoshoz illik, meg volt győződve arról, hogy a fizikai és szellemi állapotok nem függetlenek egymástól. Nevelésemeléttel kapcsolatos levelezéseiben és magában a *Nevelésben* nem véletlenül bocsátkozik hosszas fejtegetésekbe a megfelelő táplálkozás, testápolás, illetve testmozgás elengedhetetlen voltáról a gyermek értelmi képességeinek fejlesztése során.²⁷

Mindemellett kínosan ügyelt arra, hogy kizárólag az egyik alapján ne vonjon le elhamarkodott következtetést a másakra nézve. Megfigyelései szerint ugyanis ép értelmi képességek nem feltétlenül járnak együtt kifogástalan testalkattal és *vice versa*, a tökéletes forma önmagában nem garancia az értelmes viselkedésre. Az *Értékezés IV. könyvében* *Monsieur Menage*-tól idéz egy igen tanulságos történetet arról, milyen nehéz egyértelműen meghúzni az emberről alkotott fogalmaink határait:

Mikor St. Martin apátja megszületett [...] olyan kevésbé volt emberi a termete, hogy inkább szörnyetegre vallott. Egy ideig mérlegelés alá esett, vajon megkeresztelendő-e, avagy sem. *Mindazonáltal megkeresztelték, és ideiglenesen embernek nyilvánították* míg idővel megmutatkozik, minek is bizonyul. A természet annyira visszásan öntötte ki, hogy egész életében Malotru, tudniillik rossz alakú apátnak hívták.²⁸ [Kiemelések tőlem – T. K.]

Az egységes gyakorlat hiánya Locke korában kérdések tömkelegét vetette fel, úgymint: megérdemli-e egy újszülött (illetőleg magzat)²⁹ a keresztelést, ha súlyos testi hibával, fogyatékosággal, esetleg (a korabeli hiedelmek kontextusában) egy valamely állathoz hasonlító alkattal jön a világra? Megengedhető-e a degeneráltság

26 Ez természetesen megoldhatatlan problémák lavináját indítja el. Egyfelől: mivel igazolható az emberi szupremácia, másfelől: hogyan oldható meg praktikusán az, hogy mindenki méltányos és igazságos elbánásban részesüljön (beleértve az értelmes papagájokat is). Az első kérdés a korai modernizmusban fel sem merülhetett, lévén az ember Isten kiválasztott „faja”; a második, az értelmes állatok státuszáról való gondolkodás pedig Locke progresszivitásának tanúja.

27 Csak néhány példát megemlítve: §1., §31., §122.

28 Locke 2003, IV. 6. 26. 510. o.

29 Vö. Locke 2003, III. 3. 14. *foetusa* (465-466 o.)

fokozatairól beszélni? Alkalmazható-e bármilyen egyetemes mérce, mely a „hit-tudósok és az ügyvédek”³⁰ segítségére siet az ilyesfajta határesetekben? S végül, de nem utolsósorban, mi a teendő azokkal, akik nem találatnak megfelelőnek? Legitim-e őket sorsukra hagyni?

Nem meglepő, hogy Locke ezekről a kérdésekről úgy vélekedik, hogy pusztán a csecsemő alakjának ismeretében nem dönthetjük el róla, emberré nyilvánítható-e vagy sem. Az itt megemlített egyedüli elfogadható kritérium az „okfejtő gondolkodás”³¹ képessége, ugyanakkor ez nyilvánvalóan nem állapítható meg minden kétséget kizáróan azonnal a születés után. Locke ehelyütt ellenpéldaként megemlíti azokat az eseteket is, melyben a csecsemő jóllehet fizikailag kifogástalan állapotban van, az évek múltával mégsem adja tanújelét bárminemű racionalitásnak. Egy szemléletes példájában az emberi külsőt a ruhával állítja párba,³² úgy tartja, hogy hasonlóképpen akcidentálisak, az emberi valós lényeggel nincsenek összefüggésben.³³

Locke megállapításaiból az következik, hogy egyetért az idézett passzussal, miszerint minden embercsecsemőben egy *potenciális* embert kell látnunk.³⁴ Úgy gondolja, hogy mindenkinek, függetlenül az érzékelhető tényektől, kötelességünk megadni az esélyt, hogy bebizonyíthassa okfejtő gondolkodására való képességét. Mindazonáltal fenntartja a lehetőségét annak, hogy az illető később – akár önhibájából, akár tőle független okok következtében – cselekedeteiben nem mutat semminemű ésszerűséget. Ez az a pont, amikor Schouls értelmezésében az egyén emberi státusza megsemmisül.³⁵

30 Uo.

31 Uo.

32 Locke 2003, IV. 4. 14. 644. o.

33 Ezzel Locke újabb alkalma talál a *species* és *genus* képviselőinek a támadására, mondván, hogy külön valós lényeg hiányában nincs okunk arra, hogy a „félkegyelműeket” és a „szörnyszülötteket” kinézetük alapján egy külön kategóriába, „az ember és az állat között elhelyezkedő valami”-be soroljuk. vö. Locke 2003, IV. 4. 14-17. 644-648. o.

34 Locke textuálisan nem él az arisztotelészi potencialitás/aktualitás-kerettel; ha használja is, többnyire lejárato szándékkal teszi. Minden jel arra mutat, hogy meghaladott iskolai módszernek tartotta, erről árulkodik az egyszerű ideák definiálhatatlansága mellett érvelő passzus (III. 4. 8-9. 472-473. o.). Továbbá lehetséges, hogy a szóhasználat mellőzésével is csak az innátizmus vádját kívánja elkerülni (jelesül azt az eshetőséget, hogy minden idea „csúrája” az elmében lenne). Mindazonáltal úgy gondolom, hogy az emberi képességek [natural faculties] és az érzetek, reflexiók locke-i megkülönböztetésére minden veszély nélkül ráilleszthető az arisztotelészi hagyományos keret, szem előtt tartva Locke világos distinkcióit (vö. az emberi képességekről és ideák eredetéről mondottak Locke 2003, II. 1. 1-5. 107-109. o.) Eszerint a csecsemő is embernek tekinthető, amennyiben időt és energiát áldozunk arra, hogy a veleszületett képességek kibontakozzanak. Ez véleményem szerint kimeríti a potencialitás fogalmát.

35 Schouls 1992, 51-52. o. Locke a személyes azonosság kapcsán beszél az értelem *ideiglenes* megszűnésének a lehetőségéről (Locke 2003, II. 1. 10-19. 111-119. o. és II. 27. 8-24. 366-381. o.) Például az alvás, a részegség vagy egyszerűen másra koncentráls megszakíthatja a tudatosságot, azonban *végleges* megszüntetéséről nem találtunk említést az *Értekezés*ben, ezért úgy gondolom, Schouls érvelése nem állja meg a helyét.

Véleményem szerint azonban erre vonatkozóan nem adható meg konkrét időintervallum, elvégre milyen jogon állapíthatjuk meg valakiről, hogy – egy általunk meghatározott ponton túl biztosan – nem méltó az ember névre? Elegendő-e, hogy huzamosabb ideig nem láttuk ennek semmi jelét? Hol az a *pont*, amikor – minden humanisztikus mérlegelést kimerítve – biztonsággal kijelenthető: valakiből teljesen hiányzik a racionalitás? Mi biztosíthatna bennünket afelől, hogy nem fedezünk fel egy olyan módszert vagy gyógy módot, amely segítségével az eddig reménytelennek tűnő esetek is kezelhetőek lesznek? Mindezeket szem előtt tartva úgy gondolom, hogy a Locke előbb kifejtett elképzelésével az az álláspont konzisztens, ha mindenki számára *folymatosan fenntartjuk* a lehetőséget annak a bizonyítására, hogy méltó az emberi státuszra.

Locke a „félkegyelműek” és „szörnyszülöttek” példájával egy fontos megállapítást kíván alátámasztani, mégpedig azt, hogy a korabeli ember-, vagy általánosabban *species*-fogalom – összetett idea lévén – esetleges és bizonytalan, hiszen olyan osztályozást tesz lehetővé, mely köszönőviszonyban sem lenne a gyermekek valódi (potenciális) képességeivel. Ebből kifolyólag úgy ítéli meg, hogy sem a kizárólag, sem a részben külső szempontokból felépülő elképzelés nem tarthat számot az ember *valós lényegének* a státuszára.

További megfontolandó érv amellet, hogy a névleges/valós lényeg megkülönböztetése az ember fogalmára is alkalmazható, hogy Locke több helyütt is elkülöníti az *embereket* az állatoktól, mégpedig azon az alapon, hogy megtalálható-e bennük a az elvonatkoztatás képessége³⁶. Ez az állítás csakis egy normatív emberfogalomra értelmezhető, hiszen nyilvánvaló, hogy az elvonatkoztatás képességét nem lehetséges minden egyes ember esetében megfigyelés útján kimutatni.

A *Kereszténység ésszerűségében* explicit utalásokat találunk a racionális emberi természet meglétére: egyenesen az „isten természet szikrájaként”³⁷ tesz róla említést, mely „emberré tesz”³⁸ és bármilyen körülmények között megmutatja az utat az Alkotóhoz:

[...] God had, by the light of reason, revealed to all Mankind, who would make use of that Light, that He was Good and Merciful. The same *spark of the divine Nature and Knowledge in Man*, which, *making him a Man*, shewed him the Law he was under, as a

36 Locke 2003, II. 2. 10. 169. o. és IV. 17. 1. 758. o. Locke a második részben, az ész definiálása kapcsán sokkal óvatosabban fogalmaz: "it [reason] stands for a faculty in man, that faculty whereby man *is supposed to be* distinguished from beasts, and wherein it is evident he much surpasses them." [Kiemelés tőlem – T. K.] Schouls a kiemelt részt egy normatív dimenzió megjelenéseként interpretálja, melyet fel is használ a *moral man* fogalmának tárgyalásakor. A szakasz következő fejtegetéseiben is nagyban támaszkodtam a schouls-i gondolatmenetre a racionális emberi természettel kapcsolatban. (Schouls 1992, 42-49. o.)

37 Locke 1695, 133. o.

38 Uo.

Man [...]. He that made use of this Candle of the Lord, so far as to find what was his duty, could not miss to find also the way of reconciliation.³⁹ [Kiemelések tőlem – T. K.]

Ezenkívül elmondható, hogy Locke a *Polgári kormányzatban preszupponálja* az egyetemes racionalitást; már-már az innátizmus bűnébe esik azzal, hogy feltételezi: „a természeti törvény nyilvánvaló és érthető minden eszes teremtmény számára”⁴⁰, hovatovább „íratlan és csakis az emberek elméjében található”⁴¹. Nagyon igyekeznie kell annak, aki megpróbálja Locke-ot kimenteni – a természeti törvény ismerete ugyanis mindenki számára elérhető, következésképpen kultúra- és társadalomfüggetlen kell legyen. De mégis hogyan tehetünk szert ilyesfajta tudásra anélkül, hogy velünk született ideákkal kellene operálnunk? A következő fejezetben egy lehetséges választ vázolok fel.

V. A „szűkölködő és szerencsétlen pórokról”⁴² – az értelem kibontakozásának egyéb akadályai

Ha az előbb felsorakoztatott érvek nyomán elfogadjuk, hogy Locke rendszerében morálisan szükségszerű, hogy minden ember rendelkezessen a racionalitás képességével, néhány feltételnek mindenképpen teljesülnie kell ahhoz, hogy ez a racionalitás meg is valósulhasson. A leggyakoribb nehézség, amellyel az emberiség túlnyomó része kénytelen szembesülni, a nem megfelelő életkörülmények. Azok, akik nem tájékozódhatnak szabadon az őket körülvevő világról, mert „saját nyomorúságos állapotuk rabjai”⁴³, meg vannak fosztva az értelem teljes körű vizsgálatának lehetőségétől is s ily módon fokozottan ki vannak téve a téves véleményalkotás veszélyének.

A tét márpedig nem kicsi: azért szükséges minden rendelkezésünkre álló eszközzel értelmünk művelésére s ezáltal az igaz vallás megtalálására törekednünk, mert így biztosíthatjuk lelki üdvösségünket. Locke egy ekkora horderejű döntés felelősségét az individuumra ruházza, mondván: a Teremtő végtelen jósága és bölcsessége folytán mindenkibe bele kellett ültesse legalább az őhöz vezető út megtalálásának a képességét. Talán helyesebb lenne Isten megtalálásának *vágyáról* beszélni, s ilyenformán gondolhatjuk úgy, hogy a Schouls által bevezetett „vezérlő érzület”, avagy tudásvágy rokonítható vele.

Locke élesen bírálja azon szerzőket, akik megkísérelnek különbséget tenni az elmaradott helyzetben élők között, példának okáért országaik politikai sajátosságaiból

39 Uo. ezenkívül pl.: "God is an Holy, Just, and Rightous God, and Man a Rational Creature." (uo. 112. o.)

40 Locke 1986, XI. §124. 127. o.

41 Uo. §136. 135. o.

42 Locke 2003, IV. 20. 2. 807. o.

43 Locke 2003, IV. 20. 2. 805. o.

kiindulva, azt sugallván, hogy egy ország hivatalos vagy engedélyezett vallása pozitív irányban befolyásolja a tudatlanok túlvilági sorsát.⁴⁴

Locke épp ellenkezőleg emellett érvel, hogy mindenki, beleértve a legkilátástalanabb helyzetben tengődőket is, találhat, sőt, saját magával szembeni kötelessége is, hogy találjon alkalmat legalább arra, hogy a vallási ügyekben tájékozódjon, mégpedig a saját lelki üdve érdekében.⁴⁵ Semmilyen egyház vagy vallási felekezet nem vállalhatja magára a felelősséget a lélek túlvilági sorsáért, csak és kizárólag az illető ember. Mindez bizonyíték Locke rendszerének alapvető optimizmusára, mely szerint Isten kezeskedik a helyes vallás megtalálásának és az örök életnek az univerzális lehetőségéről.⁴⁶

Hasonlóképpen feltehetjük, hogy velünk született az a képesség, amelynek segítségével a természeti törvény ismeretének birtokába juthatunk. A lehetőséget a környezettől függetlenül adottnak vesszük, így elménk kikerülhetetlenül tartalmazni fogja az élet, a szabadság és a tulajdon sérthetlenségének fennkölt idéit.⁴⁷

Felmerülhet a kérdés, hogy ha a természeti törvény ismerete s az annak megfelelő életvitel lehetősége univerzálisan adott, miért találunk mégis számtalan ellentmondó példát. Locke a *Polgári kormányzatban* futólag megemlíti, hogy a törvényhozó hatalom amiatt válik szükségessé, mert néhányan a bennük meglévő természeti törvényt „hibásan idézik vagy hibásan alkalmazzák indulataik vagy érdekeik miatt”. Logikusnak tűnik feltételezni, hogy természeti törvényt az észhasználat megkezdésekor, mintegy automatikusan ismerjük meg s az bevésődik elménkbe – amivel összefér az, hogy dühből vagy tudatlanságból bárki megsértheti.⁴⁸ Sőt, a „magasabb fokú” társadalmak egyenesen megkövetelik a természeti törvény háttérbe szorulását.

A következő szakaszban egy olyan speciális helyzetet veszünk szemügyre, amelyben a természeti törvényt nem írja felül semmilyen más szabályozás. Lássuk, hogyan vélekedik Locke az ily módon szerveződő társadalmakról s különösen a bennük élő emberekről.

44 Locke 2003, IV. 20. 2. 806. o. Locke gúnyosan bírálja ellenfeleit, szerinte ugyanis elviekben nincs, nem lehet különbség az emberek túlvilági esélyei között: „[o]r shall a poor countryman be eternally happy, for having the chance to be born in Italy; or a day-labourer be unavoidably lost, because he had the ill-luck to be born in England?”

45 További, talán még súlyosabb akadály lehet, ha a politikai hatalom szándékosan tartja tudatlanságban nem csak a nehéz anyagi helyzetben levőket, hanem a tehetősebbeket is. Locke a vallás megválasztásának jogát egy szintre helyezi a szabad orvosválasztásával – mindkét jog nélkülözhetetlen egy ideális társadalomban.

46 Vö. a *Kereszténység ésszerűségéről* mondtak (10 o.)

47 Locke nem tesz említést a társadalmon kívül felnőtt egyénekről, „farkasemberekről”, bár mindezek alapján úgy gondolom, hogy ők is belcillenek a morális emberről alkotott kategóriába.

48 Vö. értelmi megragadás és érzékelés párhuzama (IX. szakasz).

VI. Az őslakosokról

James Tully a őslakosok jogaival foglalkozó esszéjében helytállóan állapítja meg Locke elfogultságát az európai, különösen az angliai társadalmi berendezkedés iránt.⁴⁹ Ezen elfogultság többek között abban nyilvánul meg, hogy Locke a *Polgári kormányzatban* az amerikai viszonyokat a természeti állapot prototipikus esetének bélyegzi. A világtörténelemben egységes fejlődési vonalat feltételezve az amerikai kontinens társadalmainak a legkorábbi és ezáltal a legfejletlenebb státuszt tulajdonítja.⁵⁰

Ez lehetővé teszi számára annak igazolását, hogy az európai államoknak mint a fejlődés jóval magasabb fokán állóknak, joga van elfoglalni és megművelni az amerikai földeket s elkergetni a rajta „élősködő” őslakosokat.⁵¹ Továbbá amennyiben egy népcsoport megsérti a természeti törvényt egy másik népcsoport szabadsághoz vagy tulajdonhoz való jogának semmibevitelével, az kikerülhetetlenül *háborút* indít el (függetlenül attól, hogy az európaiak vagy az őslakosok indították). Ebből következik, hogy Locke *politikai* elméletével összefér a – harcászaton értelemszerűen elmaradottabb – törzsek rabszolgasorba vetése, végső esetben lemészárlása is.⁵²

Szükséges hangsúlyozni azonban, hogy mindez politikai megközelítés. Locke elsősorban a társadalmak működését, s nem az egyént magát veszi górcső alá. A *Polgári kormányzat* egyfajta racionális rekonstrukció a különböző társadalmak létrejöttének és fenntartásának teljesebb megismerése érdekében, s mint ilyen, joggal tekinthető inkább deskriptív, mint normatív megközelítésnek. Ha az embert *önmagában* tekintjük, mint testtel bíró, értelmes lényt, az felülemelkedhet a társadalmi és kulturális kötöttségeken, mely a morális törvények irányadóvá válását eredményezi:

[E]gy svájcinak és egy indiánnak a *megállapodásai* az amerikai őserdőkben *kötelezők rájuk nézve*, noha teljes mértékben a természeti állapotban vannak egymással szemben.

49 Tully 1994, 167. o.

50 „Kezdetben tehát az egész világ *Amerika* volt[...]” Locke 1986, V. §49., §72. „[...] az amerikai indiánoknál [...] megvan ugyanaz a rend, amely Ázsiában és Európában is fennállt a kezdeti időkben” uo. VII. 108. 114. o. A fenti passzusra Tully cikke hívta fel a figyelmemet (Tully 1994, 169. o.)

51 Locke a szorgos és hatékony angol földművelést és letelepedettséget egyértelműen fejlettebbnek titulálja, mint az indián őslakosok vadászó-legelésző életmódját, mely önmagában legitimálja az angolok jogát a *földekhez*.

52 Lásd a hadiállapotról és rabszolgaságról szóló fejezeteket Locke 1986, II. és III. §16-24. 50-56. o. Ismeretes, hogy Locke nem csupán teoretikai megfontolásokból jutott el a fenti megállapításokhoz. Többek között 1671-ben részvényeket vásárolt a rabszolgákkal kereskedő *Royal Africa Company*-ben, tevékenyen részt vállalt a legjelentősebb emberkereskedelmet lebonyolító Carolina állam alkotmányának a megalkotásában is és mindemellett a *Council of Trade and Plantations* titkáráként az amerikai és karib-szigetek-i kolóniák politikájára is alkalma nyílt hatást gyakorolni.

*Mert az igazság és az adott szó megtartása az emberekre mint emberekre és nem mint a társadalom tagjaira tartozik.*⁵³ [Kiemelések tőlem – T. K.]

VII. Az őrültekről és gyengeelméjűekről

Locke az őrültségnek a korábbiakhoz képest más alapokon történő meghatározásával lényegi változást kezdeményezett az értelmi devianciák megítélésében és osztályozásában, markánsan szembehelyezkedve a hippokratészi-arisztotelészi⁵⁴ és keresztényi hagyománnyal. George Rosen *Madness in Society* című művének következő részletében a fordulat kitűnő összefoglalóját olvashatjuk:

[According to Locke] [f]alse beliefs [...] are the products of *mis-associations of ideas*. Madness is thus neither diabolical nor humoral but essentially delusional, a *fault in cognition* rather than in will or passion.⁵⁵ [Kiemelések tőlem – T. K.]

Jól ismert, hogy Locke az őrültséget nem kívánja összefüggésbe hozni holmi megszállottságot előidéző démonokkal vagy elégtelen mennyiségű és arányú testnedvekkel. Koncepciója valójában sokkal elegánsabb: a gyengeelméjűek⁵⁶ [ideot] esetében az érzékelési apparátus hiányosságaiból vezet le az érvelőképesség⁵⁷ és ezáltal a racionalitás tökéletlenségét⁵⁸, míg az őrültek [madmen] a másik végletet jelölik: a normáknak megfélelően érvelhetnek, azonban az ideák összekapcsolásának a képessége sérült, minek következtében hamis, valóságtól távol álló elképzeléseket fogadnak el kész tényként:⁵⁹

Elvégre minden jel arra utal, hogy [a félkegyelműek] nem veszítették el érvelőképességüket, hanem először igen rosszul kapcsolnak össze bizonyos ideákat, utána pedig tévesen igazságoknak vélik őket; s éppúgy csalatkoznak, mint azon férfiak, akik rossz alapelvekből kiindulva szabatosan érvelnek. Hisz egyfelől képzelőerejük vad csapongása miatt ábrándképeiket valóságnak vélik, de másfelől helytálló következtetéseket vonnak le belőlük.⁶⁰ [Kiemelések tőlem – T. K.]

53 Locke 1986, II. §14. 48. o.

54 A hippokratészi az első ismert elmélet, mely a orvoslást tudományos igénnyel, szisztematikusan kívánata megközelíteni.

55 Rosen 1980, 60. o.

56 A magyar fordítás az ostobaságot, a gyengeelméjűséget és a félkegyelműséget szinonimaként kezeli.

57 „Okfejtő képesség”, az eredetiben mindkettő *reasoning*.

58 Locke 2003, II. 11. 12-13. 170-171. o.

59 Ehelyütt is találkozunk a fizikából-orvoslásból kölcsönvett analógiákkal: Locke a „szellemi tehetségek fűrgeségéről, tettekézségéről és mozgékonyaságáról” beszél; mindezek hiányában jelöli meg a félkegyelműség okát.

60 Locke 2003, II. 11. 13. 170. o.

Felmerülhet a kérdés, hogy milyen alapon diagnosztizálhatjuk a képességekből fakadó hiányosságokat, azaz hogyan tudjuk eldönteni valakiról, melyik csoportba tartozik. A gyengeelméjűeknél ez könnyűszerrel megtehető, hiszen ott a beszédkészség is érintett, ellenben az őrülteknél finomabb módszerekre van szükség.⁶¹ A *IV. könyvben* Locke megkísérel számot adni a valódi tudásról.⁶² Locke episztemológiai elméletét az a vád érhetné ugyanis, hogy tudásként ismer el olyan logikailag egyébként tökéletesen konzisztenssé és kifogástalanná tehető hiedelmeket, mint például ha egy őrült királynak képzeletben magát annak összes vonzatával és hasonlóan szélsőséges megnyilvánulásokat.⁶³ Locke ezeket a téveszméket úgy gondolja kizárni, hogy kijelenti: csak azon ideák vehetők számításba, melyek hűen lekövetik a valóságos megfelelőik szerkezetét.⁶⁴ Azok ugyanis a realitás szintjére emelkednek, s mint ilyenek, a *common sense* használatával feltárhatók (feltárandók).

Ilyesfajta ismeretnek gondolja először is az egyszerű ideák, azaz a színek, alakok stb. észlelési ideáit.⁶⁵ Ebből következik, hogy az ideák észlelése önmagában – definíció szerint – nem lehet hibás (legfeljebb hiányos) s „mindössze” a hozzájuk kapcsolódó tételek felállításában képzelhető el bármilyenfokú tévedés.⁶⁶ Továbbá a kevert módusok⁶⁷ is megingathatatlan tudást képviselnek, szintén definíció szerint, mivel Locke rendszerében semmi másra nem hivatottak, mint önmaguk jelölésére. Másszóval, az összetett ideákra teljesül az, hogy megfelelnek a saját ősképeknek.⁶⁸ Fontos megjegyezni, hogy az ideákat szabadon, pusztán a saját belátásunktól függően kapcsolhatjuk össze, s az így kapott ideák, a kevert módusok, az összetett ideák ezen fajtái nem feltétlenül reprezentálják a külső valóságot. A valóságos ismeretek közül a komplexitás legmagasabb fokán állnak a matematikai és erkölcsi igazságok, melyek tárgyalására a következő szakaszban térek ki.

61 Amennyiben elfogadjuk Locke őrültségről adott definícióját, a jól ismert descartes-i kritérium (mely az értelem egyedüli megnyilvánulásának a beszédkészséget tekint) alapján az őrülteket normális embernek kell tekintenünk – a Locke által javasolt skála a kor kontextusában figyelemreméltóan szofisztikált és praktikus.

62 Locke 2003, IV. 4. 1-8. 636-640. o.

63 További konkrét példákért lásd az előző passzust (Locke 2003, II. 11. 12-13. 170-171. o.) Érdemes megjegyezni, hogy ezek a hasonlatok tulajdonképpen szkeptikus közhelynek számítottak, s mint ilyenek, hihetetlen népszerűségnek örvendtek a korban. Többek között Descartes is hasonló példákkal szemlélteti az őrültség különböző módozatait, lásd Descartes 1994, 26-27. o.

64 Azaz megfelelnek [conform] a reális létezőknek.

65 Locke 2003, IV. 4. 5. 639. o.

66 Mely, mint az előző szakaszból kiderült, az őrültség jele lehet.

67 Az eredetiben az összetett ideáról *per se* jelenti ki ugyanezt, azonban az *Értekezés* többi passzusával összhangban (pl. II. 12. 5. 175-176. o., II. 22. 1-2. 313-314. o.) azt javasolom, hogy a megállapítás hatókörét szűkítsük le a kevert módusokra, mert az rájuk mindenképpen teljesül. Ezáltal egy jelentékeny problémát is sikerül kiküszöbölni – ugyanis ha az összetett ideákat kevert módusokra cseréljük, a „rosszul összekapcsolt ideák” (más típusú összetett ideákként) létjogosultságot kapnak – lásd az őrültséget definiáló szakasz (108. o. Locke-idézet).

68 A magyar fordítás („minden összetett idea [...] megfelel a dolgoknak” – (Locke 2003, IV. 4. 5. 638. o.) ebből a szempontból kissé félrevezető, hiszen pontosan arról van szó, hogy a ideák nem a dolgoknak felelnek meg, hanem mindössze az önmaguk jogán létező ősképeknek: „All complex ideas [...] are their own archetypes.”

VIII. A valódi tudástól az erkölcsi emberig

Ahhoz, hogy az erkölcsi ember fogalmához közelebb jussunk, tisztában kell lennünk azzal, hogyan gondolkodott Locke az erkölcsről magáról. Láttuk, hogy Locke a valódi tudás kritériumát keresve pontosítani kényszerül tudásdefinícióját (misperint a tudás ideáink megegyezésének, illetve meg nem egyezésének észleléséből épül fel)⁶⁹ s ehhez a következő lépésre van szüksége az egyszerű és összetett ideák bebiztosításán túl: az erkölcsant a matematikával egy szintre helyezi, mint olyan tudományt, amely érzékelésünktől, s így az *anyagi világtól független*, ebből következően megingathatatlan és változatlan igazságokkal foglalkozik.

Gondoljuk meg, miért van szükség a változatlan szférájába helyezni az örök igazságokat, ha már az egyszerű, érzékelést kódoló ideáink, illetve azok kombinációi is – önmagukban – tévedhetetlenek. Tudniillik a tévedhetetlenség önmagában nem elég biztosíték az örökkévalóságra; a ősképekkel megegyező, valósággal nem szükségszerűen kapcsolatban álló ideák és kevert módusok kontingensek. Locke rendszere viszont megköveteli az erkölcsi ideák körülményektől független, konstans fennállását.

Eszerint bármely matematikai és erkölcsi-metafizikai tétel magátólértetődően igaz, mivel ideáink megegyeznek a bennünk lévő, nekik megfelelő ősképekkel [archetype]. Tehát Locke megítélése szerint az erkölcsi igazságokat (pl. „a gyilkosság halálbüntetést érdemel”)⁷⁰ is pontosan olyan világosan vagyunk képesek „észlelni”, mint például azt, hogy a háromszög belső szögeinek összege megegyezik két derékszöggel.

Ha politikai szempontból is megvizsgáljuk, mi tarthat igényt a megkérdőjelezhetetlen igazság státuszára, azt találjuk, hogy a természeti törvénnyel kapcsolatos tudás is örök, változatlan, valamint erkölcsileg releváns állásfoglalások megtételére ösztönöz.⁷¹ Ily módon megítélésem szerint besorolható az ember nélkülözhetetlen erkölcsi ismerethalmazába, az erkölcsi ember episztemológiai „vázába”.⁷²

69 Pl. Locke 2003, IV. 1. 2. 595. o., IV. 4. 18. 648. o., IV. 12. 3. 726. p.

70 Locke konkrét példát a Locke 2003, IV. 4. 8. 640. oldalon említ: Cicero *Kötelességeit* és a fent idézett kijelentést. Hasonlót fogalmaz meg a *Polgári kormányzatban* is: Locke 1986, II. § 11. 46. o.

71 vö. természeti törvényről eddig mondottak (IV. és V. szakasz)

72 További elemzést igényel, hogy az *Értekezésben* erkölcsi igazságokként kezelt dolgok vajon megegyeznek-e a *Polgári kormányzat* természeti törvényével. Locke idézett példamondata alapján valószínűsítjük, hogy legalábbis átfedés mindenképpen van a két csoport között. Lehetséges, hogy erkölcsi igazság és természeti törvény ugyanannak az emberi minőségnek a különböző aspektusokból tekintett attribútumai.

IX. Episztemológiai lövészárkok – az innátizmus ellenében

Azt kevesen vitatják, hogy már egy kisgyerek is birtokában van bizonyos korlátozott számú ismeretnek: például egy sajátos értelemben tudja azt, hogy a dadája nem azonos azzal a macskával, amivel játszani szokott, vagy a „Fekete Emberrel”, akitől fél.⁷³ Hogyan adható magyarázat az ilyen korán jelentkező tudásra? Az egyik fő modell – az innátizmus – szerint ez csak úgy lehetséges, ha a kisgyereknek veleszületett ideákat (jelen esetben az egyenlőség ideáját) tulajdonítunk, melyek segítségével ő fokozatosan a körülötte lévő jelenségekből, ezen ideának megfelelő, illetve nem megfelelő igazságokat alkot.

A másik modell abból indul ki, hogy felesleges, mi több, félrevezető feltételeznünk bármiféle velülnszületett ideát, ugyanis a tudás magyarázatához bőven elegendő, ha az ember ún. természetes képességeiből [natural faculties] indulunk ki. Mindezen képességek azontúl, hogy *univerzálisak*⁷⁴, meghatározzák és egyszersmind behatárolják, milyen összefüggéseket vagyunk képesek belátni. Eleinte, az észhasználat megkezdésekor erősen az érzékelésünkhöz kötődő azonosságokat, illetve az azonosság hiányát ismerjük fel (például különválasztjuk a cukor édes ízét a gyógyszer keserűségétől), s később, ha elengedő számú konkrét tudás birtokába jutottunk, az elvonatkoztatás képességével általános ideákat hozunk létre, úgymint az egyenlőség vagy a hasonlóság ideáját.

Locke innátizmus elleni küzdelme az *Értekezés I. könyvében* zajlik, mellyel feltett célja, hogy megsemmisítő csapást mérjen a velülnszületett ideákban hívók érvrendszerére. Ezzel kapcsolatban Lowe egy kissé távolságtartóan megjegyzi,⁷⁵ hogy filozófusunk egy általa kreált szalmarabúval hadakozik. Véleménye szerint nincs olyan sikerrel védhető, innátizmust propagáló elgondolás, mely a következő álláspontokat sűríti magába:

1. A velülnszületett ideák létét az emberiség egyetemes egyetértése biztosítja.
2. Ha egy idea egyetemesen támogatott, az implikálja velülnszületettségét.
3. Semmilyen más érvet nem hozhatunk fel a velülnszületett ideák létezése mellett.⁷⁶

Még egy megfontolást talán érdemes hozzátenni:

4. Ezen ideák az ész használatának elsajátításával válnak elérhetővé számunkra.

⁷³ Locke példái a Locke 2003, I. 2. 26. 54. oldalon találhatóak.

⁷⁴ A későbbiek folyamán látni fogjuk, milyen problémákat fog okozni a képességek univerzalizálásának feltételezése.

⁷⁵ Lowe 2005, 26. o.

⁷⁶ Uo.

Látható, hogy a támadások – Locke által meghatározott – célpontja túlságosan leegyszerűsített, ilyenképpen ebben a formában tarthatatlan. Locke feladata így mindössze abban merül ki, hogy megmutassa: az ideákhoz való egyetemes hozzájárulás elképzelése nem teljesül. Tekintsünk el a probléma következményeitől és lássuk, milyen érvekkel gondolja megcáfolni Locke ezen központi jelentőségűnek kikiáltott doktrínát. A gondolatmenet egy egyszerű gazdaságossági megfontolásból indul ki, miszerint Isten véghetetlen bölcsességében nem ruházhatta fel az embereket előzetes ismeretekkel, ha egyszer elegendő az ember természetes képességeit adottnak venni.⁷⁷ Ezt a meggyőződést kívánja Locke alátámasztani az egyetemes egyetértés lehetőségének módszeres megcáfolásával.

Mielőtt belevágnánk az érvek elemzésébe, érdemes még megemlítenünk egy kulcsfontosságú párhuzamot értelmi megragadás, felfogás [apprehension, comprehension, conception] és észlelés [perception] között: Locke a velünk született ideák feltételezését már első megközelítésben is „hiábavalónak” tartja (Lowe szerint Locke egyenesen „utolsó mentsvárként” tekint rá⁷⁸), hiszen például azt senkinek nem jutott eszébe állítani, hogy az egyes színekről születésünkkel már lenyomatokkal rendelkezünk, ha egyszer megadatott nekünk a látás képessége.⁷⁹

Locke szerint az (1) proposíció, mely értelmében mindenki elfogad bizonyos velünk születettnek vélt ideákat, azért nem tartható, mivel az emberiség nagy része még csak nem is ismeri ezeket. A gyermekek, a gyengeelműjűek, az óslakosok, a „szükkőkődő és szerencsétlen pórok”⁸⁰, tehát röviden azok, akiknek ilyen vagy olyan okokból megkérdőjelezhető az emberi mivoltuk, nem feltétlenül mutatják külső jelét annak, hogy egyetérténeek akár azon igazságokkal, miszerint „ami van, az van”, illetve „lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg ne is”⁸¹, mely igazságokat az önazonosság és az ellentmondás elveiként tartunk számon.

Ezen a ponton észre kell vennünk, hogy Locke ellen fordíthatjuk saját fegyverét: szigorú, kizárólag külső szempontokat érvényesítő megközelítéssel annak sincs nyilvánvaló nyoma, hogy a felsoroltak közül mindenki (minden morális értelemben tekintett ember) okvetlenül rendelkezik az észhasználat képességével, s így

77 Locke 2003, I. 2. 1. 36. o.

78 Lowe 2005, 26-27. o.

79 Locke 2003, I. 2. 1. 36-37. o. Mindenki számára ismert, hogy Locke érzékelési (elsősorban vizuális) hasonlatai többek megvilágító erejű példaként: az *Értekezésben* az értelem működésének jellemzősekor következetesen érzékeléshez kapcsolódó terminológiát használ: az ideákat *észleljük*, az ideák *lenyomatokat* hagynak elménkben, a külső tárgyak elménkbe *pecsételik* az ideákat stb.

80 Locke 2003, IV. 20. 2. 807. o. Locke azokra érti ezt a kifejezést, akik tipikusan megélhetési okokból kifolyólag nem tudnak időt szakítani értelmük fejlesztésére. Noha Locke ehelyütt nem tér ki rájuk, mi mégis az V. szakaszban említettekkel kapcsolatban idesoroljuk őket.

81 Locke többször hivatkozik pontosan erre a két elvre. A mi szempontunkból –, azaz a velünk született ideákkal kapcsolatos – releváns szöveghelyek: I. 2. 36-39. o. Egyéb helyek: az általános tudásról: IV. 1. 596. o., a maximákról: IV. 7. 3. 678. o., 681. o. stb.

tarthatatlanná válhatna az az álláspont, amely az emberek körében univerzális racionalitást tételez fel. Úgy tűnik, Locke nem ugyanazt a mércét alkalmazza a saját és innátista ellenfelei elméletének vizsgálatakor: saját rendszerében nagyvonalúan megengedi, hogy a „természetes képességek” akár minden látható nyom nélkül jelen legyenek (egyfajta valós lényegként), mindazonáltal a velülnszületett ideákon már számon kérné a kimutathatóság hiányát a „problémás esetekben”.

Tarthatóbb ellentmondásra mutat rá Locke a velülnszületett ideák és a később megismerhető igazságok közötti határvonal létjogosultságának megkérdőjelezésével. Ugyanis ha a velülnszületett igazságok meghatározására törekszünk, és pedig oly módon, hogy el szeretnénk különíteni a többi igazságtól, megoldhatatlan dilemmába ütközünk: ha a (4)-es proposíció elégséges feltétel lenne egy idea velülnszületettségéhez, akkor azzal minden egyes olyan igazság is, melyet nyilvánvalóan tapasztalati úton szerzünk – a fehér nem egyenlő a feketével, az édes a keserűvel, 45° a 90°-kal stb. –, innáta kellene hogy legyen. Locke ehelyütt azzal a ki nem mondott előfeltevéssel él, mely szerint az a kijelentés, hogy a velülnszületett ideák az értelmünkben vannak, nem jelenthet többet annál, minthogy *észleljük* őket és elfogadjuk igazságukat.⁸²

Láthatjuk, hogy az értelmi megragadás és érzékelés egész *Értekezés*en átívelő hasonlata nemcsak szemléletesebbé teszi, de le is határolja a lehetséges elméleti konfigurációkat. A megegyezést alapul véve válhat magátólértelődővé az állítás: ha egy ideát legalább egyszer nem észleltünk, az nem is lehet meg az elménkben.

További figyelemreméltó ellenvetés a (4) premissza ellen, hogy a gyermekek és egyéb szempontból hátrányos helyzetűek anélkül is képesek az észhasználatra (lásd a „dada nem azonos a macskával”-típusú példákat, p. 16.), hogy tisztában lennének⁸³ magukkal a logikai alapelvekkel (csakis x -re áll, hogy egyenlő x -szel), melyek az innátizmust vallók szerint ezen észrevételeket lehetővé teszik. Locke maga így fogalmaz:

Hiszen mily gyakran figyelhetjük meg, hogy a gyermek már jóval azelőtt használja esztét, hogy ismerné ezt az alapelvet: „lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék is, meg ne is”! Az írástudatlan emberek s a vad bennszülöttek jelentős része pedig, *még az értelmes életkorba lépve is*, nem egy évet tölt el *anélkül, hogy valaha is [...] általános állításokon törné a fejét*. Megengedem ugyanis, az emberek mindaddig nem ismerik meg az ilyen velüln születettnek feltüntetett, általános és elvontabb igazságokat, míg el nem sajátítják az ész használatát; hozzáteszem azonban, hogy még akkor sem.⁸⁴
[Kiemelés tőlem – T.K.]

82 Locke 2003, I. 2. 5. 39. o.

83 Illetve a fejezetben szinonimaként használt kifejezéssel élve – explicit hozzájárulásukat adnák hozzájuk.

84 Locke 2003, I. 2. 12. 42. o.

Locke a *Polgári kormányzat*ban nem éppen konzisztens módon feltételezi, hogy a hallgatóságos beleegyezés [tacit consent] olyan helyzetekben, ahol egyébként nem lehetséges az *expressis verbis* kifejezésre juttatás, elfogadható.⁸⁵ Ha viszont az *Értekezés* szellemében közelítünk a *Polgári kormányzat*ban foglaltakhoz, azt látjuk, hogy maga a hallgatóságos beleegyezés koncepciója lehetetlenül el, ha fenn kívánjuk tartani, hogy egyetemes hozzájárulás nem tételezhető fel a gyermekek, a gyermekek, a gyengeelméjűek, az öslakosok és a szolgásgorban tengődők elégtelen mennyiségű és minőségű ismeretei miatt.

Összefoglalva kijelenthetjük: világosan kitűnik, hogy míg a *Polgári kormányzat*ban Locke központi szerepet szán az (egyaránt nyílt és hallgatóságos) egyetemes beleegyezés eszméjének, egy évvel később, az *Értekezés*ben döntő csapást igyekszik mérni az innatizmust támogatókra azáltal, hogy ezen eszme abszurditását próbálja kimutatni. Az ellentmondást leglább részben ismét feloldhatjuk azáltal, ha élesen elkülönítjük az ember morális és politikai szempontú megközelítését, azaz ismét csak az erkölcsi és természetes embert. Azonban ezt tekintve véve Locke továbbra is megalapozatlanul kéri számon a egyetemes beleegyezés hiányát az innatistákon, míg a *Polgári kormányzat*ban bemutatott elméletet megmenthetjük azzal, hogy a Locke erkölcsi megfontolásoktól függetlenül, a természetes emberre építi politikai elméletét.

X. A szabadság szerepe az emberré válásban

A továbbiakban szükségünk lesz a devianciákról felvázolt kép további árnyalására. A *Polgári kormányzat*ban a racionalitás, mely egybeesik a „[természeti] törvény ismeretének képességével”⁸⁶, elengedhetetlen feltétele az egyén *szabadsága*, azaz gyámtól való függetlensége, valamint saját javaival a *törvényes kereteken* belüli rendelkezés. Törvényes keretek alatt általánosságban mindkét kormányforma törvényeit értjük, azaz a törvény a természeti állapotban (a „tökéletes szabadság állapotában”⁸⁷) a természet törvényét, egyébként pedig az állam pozitív törvényeit jelöli.⁸⁸

85 Locke 1986. Locke explicit módon a tulajdonról és a hatalomról szóló fejezetben, konkrétan a pénzhasználat (V. §36. 64. o.), az államok tulajdonjogának rögzítése (V. §45. 70. o.), és az egyéni birtokjog (V. §50. 73. o.) megalapozásakor használja fel a hallgatóságos beleegyezés koncepcióját, azonban szinte kivétel nélkül minden esetben a nem specifikált beleegyezést hallgatóságosnak is kell értenünk. Lásd pl. I. §15., III. §17., IV. §22-23., §28-29. Különbséget egyedül a VIII. §119-ben próbál meghúzni, ahol a hallgatóságos beleegyezés addig érvényes, míg az egyén egy államon belül tevékenykedik, s ily módon az adott állam szabályai szerint cselekszik, a kifejezett beleegyezés pedig valódi, tökéletes polgárrá teszi. Vö. Lowe 2005, 28-29. o.

86 Locke 1986, VI. §59. 78. o.

87 Locke 1986, II. §4. 41. o.

88 Locke 1986, VI. §59. 78-79. o.

És így az elmebajosok és idióták sohasem szabadulnak fel szüleik irányítása alól. A gyermekeknek, akik még nem jutottak abba a korba, amikor már rendelkezhetnek az ész helyes használatának képességével, az együgyűeknek, akik valamely természeti fogyatékosság következtében örökre ki vannak zárva e képesség használatából, harmadszor, az örülteknek, akik jelenleg semmiképpen sem rendelkezhetnek ezzel a képességgel, az az ész a vezetőjük, amely más embereket – a följük rendelt gyámokat – irányít, s ennek kell helyettük az ő javukat keresnie és biztosítani.⁸⁹

Vegyük észre, hogy a fentiek az emberre mint *társadalomban élőre* vonatkoznak, mindez a normatív alapon definiált emberre nem feltétlenül vonatkozik (vö. VI. szakasz)⁹⁰. Azoktól, akik valamilyen ok folytán (még) nem voltak képesek emberi mivoltuk kiteljesítésére, morális megfontolásokból nem tagadhatjuk meg a lehetőséget, hogy önmagukat szabadon, folyamatosan tökéletesítve, a „vezérlő érzület” követésével eljuthassanak, ha máshová nem is, de „Isten világosságához” mindenképpen.

XI. Összefoglalás

Áttekintésképpen: az I. szakaszban az episztemológiai és társadalmi síkok néhány aspektusának bemutatására tettem kísérletet. A munkahasonlat révén igazoltam, hogy nagymértékben összefüggenek: láttuk azt, hogy Locke a (természeti értelemben vett) ember meghatározása során kritikusan tekinti egyfelől az értelmi képességek meglétét, másfelől a társadalmi hasznosságot.

A II. szakaszban megmutattam, hogy Locke esetében érdemes megkülönböztetni egy episztemológiai és egy politikai emberfogalmat. Megjegyeztem azonban, hogy mind az episztemológiai (*Értekezés*-beli), mind a politikai (*Polgári kormányzat*-beli) emberfogalom a természeti ember koncepciójára épít, s ilyenformán nem vonatkozhat az emberre mint morális értelemben vett létezőre. A valós és névleges lényeg mintájára a természetes és erkölcsi ember fogalmáról megállapítottam, hogy előbbi deskriptív, utóbbi viszont normatív szempontok szerint közelít az emberhez.

A megkülönböztetést a következő szakaszokban (IV-VII.) igyekeztem alátámasztani, melyben Locke határesetekről (csecsemőkről, nem megfelelő életkörülmények között élőkről, gyengeelméjűekről és örültekről, valamint az őslakosokról) tett megállapításait vizsgáltam. Itt fogalmaztam meg első ízben a hipotézist arról, hogy Locke

89 Hookert (*The Laws of Ecclesiastical Polity*) idézi Locke, (Locke 1986, VI. §60. 79. o.)

90 Locke szabadság és racionalitás viszonyára kitérve kijelenti, hogy ezen képességek egymástól függetlenek, továbbá mindkettő egy bizonyos fokú érettségnek köszönhető.

szerint a különböző hiányosságokban szenvedő emberek nem feltétlenül teljesítik a természetes ember kritériumait, noha morálisan annak tekintendők.

Locke tudásfogalma kapcsán végighaladtam a tudás tökéletlenségének eltérő fokozatain (VII-VIII. szakasz). Megemlítettem Locke forradalmi elképzelését arról, hogy a tökéletlenség okát az érzékelésben és az ideákkal való hibás manipulációban jelöli meg. A különbség az „őrült hagymázás elképzelései s légvárai” és a valódi tudás között, hogy a tudás azontúl, hogy konzisztens, a „világban lehorgonyzott” megfigyelésekből épül fel. Így jutottam el a tudás tartópilléreihez, a megingathatatlan igazságokhoz – az esetünkben releváns – erkölcsi tételekhez a kérdésköréhez, melyek többek között a morális ember fogalmi megalapozására is hivatottak.

A IX. szakaszban Locke emberi minőségről alkotott elméletét ütköztettem az innátizmussal. A filozófus innátizmusképét és felvázolt alternatíváját megvizsgálva választ kerestem arra, hogyan küszöböli ki Locke az innátizmus gyanúját az *Értekezés*ben bemutatott rendszerből. Figyelembe véve azt a hipotézist, hogy az elmebeteg a valós lényeg koncepciója értelmében emberek, annak ellenére, hogy nem mindig mutatnak észhasználatra utaló jeleket, megmutattam, hogy Locke innátizmus elleni kritikája a képességek/ideák jólismert distinkcióival és az „egyetemes beleegyezés” számonkérésével együtt inkonzisztens. Javaslatom az episztemológiai és politikai sík szétválasztására új fényben tünteti fel az *Értekezés* és a *Polgári kormányzat* emberkonceptiói között húzódó szakadékot. Ezenkívül megemlítettem, hogy a szabadság és függetlenség elengedhetetlen feltételei a társadalmi értelemben vett emberről válásnak, noha nincsenek hatással a morális ember definíciójára.

Végezetül pedig a „vezérlő érzület” fogalmát illesztettem rendszerbe, nevet adva Locke ki nem mondott előfeltevésének. Eszerint senkitől sem tagadható meg az emberi státusz, ugyanis az emberi természet kiteljesítésének – illetőleg Isten megtalálásának – a vágya univerzális, mely vágyak megvalósítása társadalmi-gazdasági körülményektől szükségszerűen független.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Locke szövegkiadások

- LOCKE, John 1695, *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*. A. & J. Churchill, London. [Elérhető a Google könyv-adatbázisából: <http://books.google.com/>]
- LOCKE, John 1914, *Gondolatok a nevelésről*. KATH. Középiskolai Tanáregyesület, Budapest.
- LOCKE, John 1986, *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- LOCKE, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről*. Osiris Kiadó, Budapest.

Egyéb hivatkozások

- ATHERTON, Margaret 1998, „Locke and the issue over innateness.” In: Chappell, V. (szerk.) *Locke*. Oxford University Press, Oxford. 48-60. o.
- DESCARTES, René 1994, *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- FARAGÓ-SZABÓ István 2005, *Az újkori szkeptizmus története*. Áron Kiadó, Budapest.
- FOUCAULT, Michel 2004, *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- LOWE, E. Johnathan 2005, *Locke*. Routledge, London.
- MASON, M. G. 1991, „John Locke’s Proposals on Work-house schools.” In: Ashcraft, R. (szerk.) *Locke: Critical Assessments*. Routledge, London. 269-281. o.
- PASSMORE, J. A. 1967, „The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought.” In: Earl R. Wasserman. (szerk.) *Aspects of the Eighteenth Century*. The Johns Hopkins Press, Baltimore. 21-46. o.
- ROSEN, George 1980. „Madness Rationalized.” In: *Madness in Society: Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*. University of Chicago, Chicago. 34-61. o.
- Douglas, William O. 1952, *Zorach v. Clauson. Majority opinion of a Supreme Court case*. 343 U.S. 306 [http://supreme.justia.com/us/343/306/case.html]
- SCHOOLS, A. Peter 1992, „Human Nature and Reason.” In: *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment*. Cornell University Press, London. 41-72. o.
- TULLY, James 1994, „Rediscovering America: the Two Treatises and Aboriginal Rights.” In: Rogers, G. (szerk.) *Locke’s Philosophy: Content and Context*. Cambridge University Press, Cambridge. 165-196. o.

Tóth Zita Veronika

1984-ben születtem Budapesten. A Városmajori Gimnáziumban érettségiztem 2002-ben, ekkor vettem fel az ELTE filozófia és matematika szakára, ahol tanulmányaimat egy évvel később, 2003-ban kezdtem el. 2006 tavaszán Tübingenben voltam Erasmus-ösztöndíjas, ott kezdtem el komolyabban foglalkozni a középkori filozófiával, amely azóta is fő kutatási területem. A 2007-es OTDK filozófia szekciójában második helyezést értem el. Jelen dolgozatom az első szigorlatra készült, Steiger Kornél témavezetésével.

Tóth Zita Veronika

◀ Forma és individualitás Arisztotelész ontológiájában

Bevezetés

Dolgozatom tárgya Arisztotelész filozófiájának az egyik legvitatottabb és legtöb-
bet tárgyalt problémája: a forma individualitása, valamint az egyedek individuációja
(*principium individuationis*). A kérdés fontosságát az adja, hogy úgy tűnik, a nagy ókori
gondolkodó ontológiai rendszerén belül súlyos ellentmondás fedezhető fel; és amint
ez világossá válik, rögtön fölmerül az olvasóban: valóban létezik-e ez az ellentmondás,
és ha igen, miért nem tudta ezt a szerző kikerülni. Ez a pont ugyanis Arisztotelész
metafizikájának egyik kulcsponja: egyrészt mint az elméleten belüli központi elem,
másképpen pedig mint a Platónról megkülönböztető jegy. Valószínűleg ez az oka annak,
hogy a kérdéstről szinte minden, Arisztotelésszel valamelyest is foglalkozó filozófus írt,
a középkortól kezdve máig. Ez részben megkönnyíti a dolgozatíró feladatát, részben
pedig nagyon meg is nehezíti, hiszen szinte áttekinthetetlenül válik a probléma maga
és a rá adható válaszok rendszere. Dolgozatom tehát elsősorban arra irányul, hogy
szemügyre vegye egyrészt a kérdést, megvizsgálja, hogy valóban létező problémáról
van-e szó; másrészt megvizsgáljon néhányat, a legmeghatározóbbaknak tartottakat az
erre adható válaszok közül, a mellettük szóló érvekkel és ellenérvekkel együtt. Továbbá
megvizsgálom, mennyiben függ össze e probléma egy másik – szintén sokat komment-
ált – kérdéssel: az individuáció elvével; s végül, illetve az előbbiektől elválaszthatatlan-
ul, hogy voltaképpen miben is áll a forma fogalma Arisztotelésznél. Ez utóbbi kérdés
a legalapvetőbbek ám ezzel együtt legnehezebbek közé tartozik.

Arisztotelész szövegei közül elsősorban a *Metafizikára* támaszkodom, valamint –
ahol szükséges – a *Kategóriákra*, a *Fizikára*, a *Lélekre* és a *Keletkezésről és pusztulásról*-
ra. A probléma bonyolultságát növeli, hogy az elsődleges szövegek különböző fordítá-
sai távolról sem mindig egybehangzóak; ez természetesen a görög szöveg tömörségéből
és esetenkénti szövegromlásából következik, ezért valószínűleg – ha egyáltalán – csak
az egész életmű filológiai gondossággal történő átvizsgálása után volna lehetőség egy
fordítás igazán megindokolt elfogadására. Mivel azonban erre most nincs lehetőség,
szükséges leszögezni, hogy a *Metafizikát* illetően legtöbbször W.D. Ross fordítását tek-
intem mérvadónak, a Z könyvben szükség esetén kiegészítve a Frede és Patzig által
készített német fordítással, és összevetve a szintén Ross által kiadott eredeti szöveggel
és az ehhez fűzött kommentárral. A többi szöveg esetében a szakirodalom által is leg-
többször használt ún. „Oxford-fordításra” támaszkodom, valamint a magyar szövegek
közül Steiger Kornél fordítását veszem figyelembe.

I. Kontextus

„Bármely fontos filozófus, de kiváltképp Arisztotelész tárgyalásakor két dolgot kell feltétlenül figyelembe venni: az elődeihez, illetve a követőihez való viszonyát” – olvashatjuk Russell filozófiatörténeti munkájában;¹ és akár egyetértünk az egyes szerzőkre vonatkozó elemzésével, akár nem, ezzel kapcsolatban valószínűleg nem merülhet föl kérdés. Arisztotelésznél valóban különösen fontos annak a kontextusnak, problémakörnek a megértése, amelyben tanításának válaszul kellett szolgálnia. Ezek egyrészt a preszókratikához, illetve főként annak két legmeghatározóbb alakjához: Hérakleitoszhoz és Parmenidészhez kötődnek,² másrészt természetesen a nagy elődhöz és tanítóhoz: Platónhoz (akinek munkássága nagyrészt szintén tekinthető az elődökre adott válaszként). Elengedhetetlen tehát, hogy – még ha röviden is – szót ejtsünk róluk, hiszen ez Arisztotelész megértésének is feltétele.

Mielőtt a konkrét szerzőkről szó lenne, egy rövid áttekintést szeretnék nyújtani a korai görög világ szemléletmódjáról általában. Ezen belül itt csak néhány pontra van mód kitérni. Mindenekelőtt érdemes megjegyezni azt a komoly különbséget, amely az első filozófusoktól kezdve a görög filozófiát megkülönbözteti az előtte általánosan elfogadott, például homéroszi világképtől. Míg Homérosznál azt láthatjuk, hogy a világ menetét az istenek oly módon befolyásolják, hogy az az ember – vagy legalábbis a racionális emberi ész – számára szinte teljességgel kikutathatatlan, addig már a legkorábbi ión gondolkodók esetében is rögtön szembeütünk, hogy az a világra, a világ felépítésére és a világban tapasztalt jelenségek okaira racionális magyarázatot keres. (Ezt természetesen nem befolyásolja az, hogy egyes filozófusok versformában, akár isteni szereplőkkel írták művüket – itt elég csak Parmenidészre gondolnunk, akinél az istennő az, aki beavatja a filozófust, ám közben *érvel* igaza mellett.) Rádásul ez a racionális magyarázat többnyire oly erős, hogy megadásra kényszeríti még az amúgy mindenki által elfogadott, világra vonatkozó érzéki tapasztalatot is. (Ismét idézhetjük Parmenidészt, de tulajdonképpen szinte bármely preszókratikus, az atomistákat is beleértve; a hagyomány Platónnal és Arisztotelésszel folytatódik.)³

1 *A nyugati filozófia története*, 151.o.

2 Természetesen a szerzőket ért és ezért figyelembeveendő hatások köre szinte a végtelenségig tágítható: hogy csak a legkézenfekvőbbet említsük, szót kellene ejteni az atomistákról, akikre a Filozófus több helyen explicit módon reagál; ugyanez vonatkozik a pythagoreusokra, és még számos iskolára, amelyeknek azonban felsorolása is kívül esne e dolgozat keretein. Így a tárgyalás körét – kissé talán önkényesen – a fentebb említett két filozófusra kellett szűkíteni; a továbbiakhoz ld. Frederik Harold Cherniss méltán monumentálisnak mondható könyvét: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*.

3 Ezt a „fordulatot”, vagyis a mitikusból a racionális gondolkodás felé történő átmenetet Hésziodosz nevéhez, illetve korához szokás kötni. Ez azonban korántsem ennyire egyértelmű, és vannak olyanok is, akik a gondolkodásmód-váltást is tagadják, a mítoszok nem kisebb racionalitása mellett érvelve. Ehhez ld. pl. G.S. Kirk: *A mítosz* c. könyvét.

Ezek után legyen szó néhány, a korban magától értetődőnek számító nézetről. Az első fontos dolgot, amely legalábbis Arisztotelész idejében a görög szemléletet jellemzi⁴, a mai értelemben természetfilozófiával kapcsolatosnak mondhatjuk:⁵ a világ a négy őselem keverékéből származik. (Hogy milyen elv alapján, vagy milyen erő hatására, az természetesen már nem ilyen egységes.) Ez a jelen – metafizikainak mondható – szempontból annyiban fontos, hogy némileg más megvilágításba helyezheti azt, amit Arisztotelész és Platón a keletkezésről mond.

A másik, immár szorosabban metafizikához köthető nézet – amely első látásra meglehetősen mesterkéltnek tűnik, és jegyezzük meg: tulajdonképpen az is – az, hogy a világ *dolgokḗkal* (τὰ ὄντα) írható le: vagyis nincs különbség például a tárgyak és tulajdonságok között; mindegyik – dolog. Az a ma már végső soron közhelynek számító megkülönböztetés, amelyet legalábbis részben mindenki elfogad, hogy dolognak lenni és egy dolog tulajdonságának lenni (vagy akár cselekedni – hiszen minden cselekvést is dolognak tekintettek)⁶ nem ugyanabban az értelemben értendő, valószínűleg és elsősorban Arisztotelésztől származik.⁷

Egy másik, bár ehhez szorosan kötődő, Platón óta alapvető fontosságú distinkció: az egyedi és általános (arisztotelészi terminológiában καθ' ἑκάστου és καθόλου)⁸ közötti különbségtétel is hiányzott. Platón az első, akinél megjelenik, és az idealméletben kitüntetett szerepet kap; nem kevésbé Arisztotelésznél, részben éppen a Platónra történő reflexió következtében.

Ez volt tehát az a három dolog, amit általánosságban mindenképpen meg kellett említeni; ezek mellett – mint már korábban szó volt róla – fontos megnézni azt a két meghatározó gondolkodót, akiknek rendszere és az ez által okozott kihívás részben elindítója volt mind Platón, mind Arisztotelész filozófiájának. A Hérakleitosz és Parmenidész közötti kronológiai, vagy inkább hatástörténeti sorrend nem teljesen tisztázott; az általános vélekedésnek és a publikációk többségének megfelelően Hérakleitoszsal kezdem.

4 Talán Anaxagorassal kezdve.

5 Vigyázni kell azonban arra, hogy a filozófia ágai abban a korban nem váltak szét annyira élesen, vagy legalábbis nem teljesen így. Voltaképpen minden filozófus a természet leírásával foglalkozott; ezt mutatja az is, hogy a kor szinte valamennyi művének – eredeti vagy utólagos – címe: A természetről.

6 Ez akkor nem tűnhetett annyira furcsának, mint ma (nekünk), hiszen a görög nyelvben minden cselekvést ki lehet fejezni participiumos, azaz főnév szerint ragozható szerkezettel is.

7 Habár előzményeit már Platónnál is megtaláljuk: ezt jelzi például – még néhány szókratikus dialógus közt – a Menón, amelyben Szókratész kimondja, hogy nem kérdezhetünk rá egy dolog tulajdonságára addig, amíg nem tudjuk magának a dolognak a meghatározását (*Men.* 71b). Arisztotelészi terminológiában ez a – később tárgyalandó – szubsztancia tudás szerint való elsőségét jelenti, természetesen azzal a különbséggel, hogy az előbbi példában szereplő „erény” – arisztotelészi értelemben vett – szubsztancialitása legalábbis vitatott.

8 Ezek görög megfelelőire az Arisztotelésznél és a jelen dolgozat szempontjából is különösen fontos szerepük miatt van szükség.

Hérakleitosz rendszere több ponton is súlyos problémát vet föl. Ezek egy része a fennmaradó töredékek rendezetlenségéből származik, amelyekből ily módon meglehetősen nehéz kirajzolni egy teljes rendszer körvonalait;⁹ egy másik része pedig abból a – mi szempontunkból is fontos – feszültségből, ami a fennmaradt töredékekből mégiscsak kikövetkeztethető elmélet és az ezzel foglalkozó antik kommentátorok – például Platón és Arisztotelész – értelmezése között áll fenn. Mindezekkel azonban itt nincs mód foglalkozni.

Hérakleitosz tanítása a követők számára főként két nagy – ám alapjaiban összefüggő – problémát hagyott örökségül. Az egyik inkább ismeretelméletinek mondható, a másik pedig metafizikai. A mindkettő alapjául szolgáló állítás a neki tulajdonított „minden mozgásban van” elve;¹⁰ ebből ugyanis egyrészt – ezt nevezhetjük az episztemológiai szálnak – az következik, hogy nem lehetséges tudományos ismeret, hiszen semmi nem állandó, amit megismerhetnénk. Ez jelenik meg például Platón *Theaitétosz*-ában, és erre kínál megoldást az ideaelmélet oly módon, hogy tagadja Hérakleitosz tételét, az örök, állandó dolgokat helyezvén a „valóban létezők” ontológiai szintjére, a tapasztalható dolgoknak pedig az előbbiekből való részesedés folytán tulajdonítván egy bizonyos állandóságot.

A másik oldal – a metafizikai – azóta több figyelmet kapott; ez az önazonosság kérdéssel kapcsolatos. Vagyis azzal, hogy hogyan lehetséges az állandó fizikai változás és az ezzel együtt járó különbség ellenére is két időpontban valamiről azt mondani, hogy ugyanaz a dolog. Ez a kérdéskör azóta a „Thészeusz hajója” néven is ismert; és bár ez a paradoxon nem Hérakleitosztól és nem is Platóntól származik,¹¹ leginkább Hérakleitoszhoz – helyesebben Platón Hérakleitosz-interpretációjához – szokás kötni. Az azonban tény, hogy Hérakleitosznak mindössze egyetlen töredékében látszik megjelenni a probléma,¹² és itt sem túl élesen; érdekes, hogy Platón interpretációjában már határozottabban jelen van.¹³ (A paradoxon egyébként szoros összefüggésbe állítható a megaraiaiktól származó úgynevezett *szoritész*-paradoxonnal is; ez is az önazonosság problémaköréhez kapcsolódik, bár egy más kiindulópontból – a rész-egész viszony kérdésével kapcsolatban – közelít.)

Platónnál az önazonosság kérdése természetesen nem jelenhet meg oly módon, mint a későbbi filozófusoknál vagy akár Arisztotelésznél is. Ha ugyanis elfogadjuk – akár az előző problémára adott válaszként, akár más érvek alapján – azt, hogy a való-

9 Ami természetesen nem is biztos, hogy létezett.

10 Valójában ezt – legalábbis ennyire egyértelmű módon – Hérakleitosz nem mondja. Az ehhez hasonló töredékek: 6, 12, 88, 91, 126 DK.

11 A probléma első lejegyzett formája Plutarkhosznál található (*Párhuzamos életrajzok*: Thészeusz, 22–23.)

12 Fr.12 DK.: „Az ugyanazon folyókba lépőkhöz más és más víz árad.”

13 Pl. *Kratülosz* 402a: „Hiszen Hérakleitosz azt mondja, hogy »minden mozog és semmi sem áll«, meg aztán a folyónak áramlásával hasonlítva össze a létezést, azt mondja, hogy »nem léphetsz kétszer ugyanabba a folyóba.«” Platónnál egyébként a Thészeusz név is felbukkan (*Phaidón* 58a), bár ez valószínűsíthetően nem tartalmaz utalást az említett problémára; lehet, hogy az akkor ilyen formában még nem is létezett.

ban, a szó elsődleges értelmében vett létezők az ideák, amelyek definíció szerint változhatatlanok, akkor az ő esetükben az adott kérdés értelemszerűen nem merülhet fel, a tapasztalható világ dolgai pedig szintén az ideákból nyerik létüket, tulajdonságaikat és ezért azonosságukat is.

Arisztotelésznél – amint később látni fogjuk – a probléma inkább releváns, sőt tekinthetjük úgy, mint egyik oldalát annak a háttérnek, amelynek kérdéseire filozófiája választ kíván adni.

A kihívás másik oldalát természetesen Parmenidész jelenti, aki talán legmeghatározóbb gondolkodója volt korának. Tankölteményében ugyanis olyan kihívás elé állította az ember józan esztét, amit hosszú ideig nem tudtak legyőzni, annak ellenére, hogy az őt követő filozófusok elméletei szinte kivétel nélkül tekinthetők egy erre adott válaszreakciónak. Parmenidész bizonyítani látszik, hogy a létező:¹⁴ keletkeztelen és pusztulhatatlan, romolhatatlan, mozdulatlan és változhatatlan, egy és folytonos.¹⁵ Tulajdonképpen – Hérakleitoszhoz hasonlóan – itt is két aspektusát különböztethetjük meg a tételnek.

Az első – nevezzük ismét metafizikainak – az, hogy a Parmenidész által megadott kritériumok teljesülése esetén hogyan lehetséges leírni a világot úgy, hogy az – legalább intuitíve – ne mondjon ellent a róla szerzett tapasztalatainknak. Talán erre vállalkozik Platon, ideaelméletének bevezetésével; az ideák jellemzői és a parmenidészi létező jellemzői között meglepően sok hasonlóság fedezhető föl.¹⁶ (És mint később látni fogjuk, az arisztotelészi forma jegyei is nagymértékben emlékeztetnek azokra.)

Arisztotelésznél emellett egy másik probléma is fölmerül, ezzel nagyon szoros összefüggésben. Azt mondja ugyanis, hogy ha elfogadjuk, amit Parmenidész mond, akkor nem lehetséges tudomány, azon egyszerű oknál fogva, hogy nincs miről tudományt űzni mindössze egy létező esetén, mivel a tudományos kutatás tárgya legalább egy létező és egy princípium.¹⁷ Ezért gondot fordít arra, hogy Parmenidész állítását – t. i. hogy mindegy egy – megcáfolja, miközben azonban az érvek egy részét elfogadja. Bizonyosan elfogadta ugyanis a keletkezésre és pusztulásra vonatkozó érvet – ebből származik a középkorban is oly sok vitát kiváltó *ex nihilo nihil fit* érve –, és az anyag-forma megkülönböztetésének bevezetőjében látszik, hogy az nem más, mint egy erre adott válasz, amely segítségével mégis lehetséges magyarázatot adni a világ változásaira.¹⁸

14 Az, hogy a „létező”-t itt milyen értelemben (tehát egzisztenciálisan, kopulatíván, vagy veridikusan) érti Parmenidész, és ezzel kapcsolatban, hogy mennyiben tekinthető monistának, szintén egy sokat vitatott és kevés egyetértést eredményező kérdés.

15 Vö. fr.8 DK.

16 Itt talán felesleges ismét idézni Parmenidész töredékét; az ottani jegyek mindegyike igaz Platon egyes ideáira is (természetesen – és kikerülhetetlen módon – egy adott Parmenidész-interpretációt feltételezve).

17 Vö. *Fizika* 185a1 skk.

18 Vö. *Fizika* I.

Ez tehát az a kontextus, amelyben Arisztotelész művei értelmezendők. Hozzájuk járul még az a nem kevésbé fontos feladat, hogy olyan választ kellett adnia a főntebb vázolt kérdésekre, amely ellenáll a Platónnal szemben adott kritikának. (Kérdés természetesen, és főképp a jelen dolgozatban fölvetett problémára adott választól függ, hogy sikerült-e ez.) Az idealmérettel szembeni érvek nagy része már Platón *Parmenidészében* felbukkan; Arisztotelész ezek némelyikét veszi komolyabb vizsgálat alá és használja fel többször is kritikájában. Legismertebb közülük a harmadikember-érv, mely nevét – és nevének okát: az érvben megjelenő „ember” tényezőt – is tőle kapta. Az érvnek több változata is van, a *Metafizika A* alapján röviden így foglalható össze: ha előfeltételezzük azt, hogy az idea egy individuális entitás, amelyben ugyanakkor számos dolog részesedik vagy válik hozzá hasonlóvá; továbbá azt, hogy az idea birtokolja az ő révén megnevezett tulajdonságot (tehát például az ember ideája maga is ember), s végül, hogy semmilyen dolog sem bír egy tulajdonságot önmaga révén; akkor azt kapjuk eredményül, hogy ha Szókratész ember, és a feltételeknek megfelelően azért az, mert részesedik az ember ideájában, akkor kell lennie egy „harmadik ember”-nek is, amelynek révén Szókratész és az ember ideája hasonló egymáshoz.¹⁹ Hogy a platóni elméletet mennyire mélyen sebzi meg ez az érv, az nehéz kérdés és nem tartozik e dolgozat tárgyához; azonban ebből már látszik, hogy Arisztotelésznek – értelemszerűen az előfeltételek megváltoztatásával – úgy kellett kidolgoznia tanát, hogy azzal szemben immúnis legyen.

II. A probléma

„Az 1950-es évek második felében Peter Geach azt írta, hogy nehezen találunk a *Metafizika Z*-ban olyan mondatot, ami ne lenne inkonzisztens, legalábbis szó szerint, a könyv néhány más mondatával. Az interpretátorok azóta is egy konzisztens álláspont kialakításán fáradoznak, de közösen arra a belátásra jutottak, hogy nincs olyan koherens elmélet, amely magában foglalná mindazt, amit Arisztotelész mond.”²⁰ – A Michael Woods 1991-es cikkében olvasottak természetesen máig érvényesek. A következő feladat annak tisztázása, hogy miben is áll az a központi probléma, amely körül a legtöbb Arisztotelész-vita folyik, illetve amelyre ezek nagy része visszavezethető.²¹

Arisztotelész olvasásakor az embert egy idő múlva kényelmetlen érzés fogja el: annak az érzése, hogy a szöveg tele van többértelműséggel, néha akár nyílt ellentmondásokkal is. Tegyük hozzá, hogy valószínűleg éppen ebből származik az a várakozás

19 Vö. *Met.* 991a skk., *Plat. Parm.* 132a skk.

20 Michael Woods: *Particular Forms Revisited*, 75.o.

21 Ez talán legvilágosabban J.H. Leshner: *Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma* című cikkében kerül bemutatásra, amelyet az azóta ezzel foglalkozó filozófusok is előszeretettel idéznek.

és kíváncsiság is, ami miatt az ember hajlandó végigolvasni a stílusában meglehetősen száraz és nehéz szöveget, úgyhogy ez nem tekintendő pusztán negatív jellemzőnek. Azonban a kezdeti kényelmetlenség a szöveg végigolvasása után sem tűnik el teljesen, és néhány kérdés megválaszolatlan – vagy a kelletténél többféleképpen megválaszolt – marad. Ezen problémák nagy része olyan, amely nem érinti mélyen a filozófus rendszerét; van azonban egy, amely alapjaiban ingathatja meg azt.

A kérdés tulajdonképpen abból adódik, hogy Arisztotelésznél három, egymást kizáró állítással – vagy legalábbis olyan állításokkal, amelyekből ezek következnek – találkozhatunk:

- (1) Az univerzálé nem lehet szubsztancia.
- (2) A forma az, ami elsődleges értelemben szubsztancia.
- (3) A forma univerzálé.

A probléma megoldásának feladata voltaképpen egyenértékű az abban szereplő terminusok pontos jelentésének tisztázásával.

Dolgozatomban megpróbálom áttekinteni azokat a lehetőségeket, amelyek rendelkezésünkre állnak, ha azt tűzzük ki célul, hogy Arisztotelész metafizikai rendszerét mégis konzisztensként kezeljük. Ezek bemutatását több dolog is nehezíti. Először is, mivel jórészt egymást kizáró megközelítések, rivális elméletekként értendők, amelyek tehát egymást is igyekeznek cáfolni. Ez pedig azt eredményezi, hogy – az évtizedek folyamán – egy olyan párbeszéd alakult ki közöttük, amely nehezen adható vissza az adott formai keretek között. Másrészt, számos megközelítés esetében nincsenek tisztázva az alapvető fogalmak, amelyekre támaszkodik, ezért ezek némi találgatásra – s ezzel együtt esetleges illetve önkényes magyarázatra – adnak lehetőséget. Dolgozatomban tehát igyekszem, lehetőség szerint minél inkább Arisztotelész szövegeire támaszkodva, megvizsgálni néhány fontos fogalmat; emellett a vita bemutatásában arra kell szorítkoznom, hogy megpróbáljam bemutatni az általam legfontosabbaknak vélteket a megoldási kísérletek közül, anélkül azonban, hogy részleteiben követném ezek egymással folytatott harcát.

A megoldási kísérletek értelemszerűen aszerint rendszerezhetők, hogy a dilemma melyik ágával szállnak vitába.

Mivel dolgozatom témája Arisztotelész, nem fordítok figyelmet arra a triviális esetre, hogy a dilemma minden ága igaz, ezért Arisztotelész ontológiája egy alapvető ponton meggingott, és ennek következtében nem is érdemes vele tovább foglalkozni.

A már kevésbé egyértelmű lehetőségek közül itt szintén nem szeretnék részletesen foglalkozni azzal, amelyik valószínűleg a legkézenfekvőbb: hogy Arisztotelész ezen, együttvéve ellentmondó állításai egy fejlődési folyamat különböző lépcsőfokait jelentik, tehát mindegyikük elfogadható a maga megfelelő helyén. Ez a magyarázat ugyan kétségtelenül nagyon meggyőző, ám egyúttal rövidre is zárja ezt a problémát egy másik,

lényegében eltérőnek nyitván utat, így nem túl kielégítő valaki számára, aki – nem biztos, hogy legitim módon – az arisztotelészi életművet a történeti tényektől való elvonatkoztatás mellett is egészében szeretné szemlélteni. A többi megoldás tehát gondolat kísérlet, amely azt tűzi ki kutatása céljául, hogy milyen feltevések mellett, illetve milyen módon értelmezve az egyes szövegrészeket lehet Arisztotelész nem teljesen zárt rendszerét befejezetté tenni oly módon, hogy konzisztens maradjon – vagy azzá váljon – az értelmezés során.

III. Szubsztancia

A „szubsztancia” a filozófiatörténet során a talán legnagyobb karriert befutó szó; ennek következtében különösen ügyelni kell arra, hogy Arisztotelész olvasásakor például ne a Locke-féle „*I-know-not-what*” jusson az eszünkbe, vagyis alapvetően ne az, ami a modern – Descartes vagy Locke utáni – filozófiában forrt össze a szó jelentésével. A következőkben megvizsgálandó, hogy mit is érthetett Arisztotelész szubsztancián, azonban – a körbenforgás elkerülése végett – lehetőleg a forma eddig még tisztázatlan fogalmának felhasználása nélkül.

Mai szavunk a latin *substantiá*ból származik, amit pedig a görög οὐσία fordításának tekinthetünk (noha voltaképpen nem az).²² Általában úgy tartják, hogy a szó etimológiai kapcsolatban áll a görög létige particípiumával; az alaktani hasonlóság is szembeötlő, és valószínűleg ez az oka annak, hogy Plátón a kifejezést az elsődleges létezők – vagyis az ideák – értelmében használta.²³ Ez lehetett Arisztotelész szeme előtt, amikor ő is ezt a szót kezdte használni – nem a Platóni ideák, hanem a saját ontológiájában első helyen állók jelölésére. Arisztotelész vizsgálatokor nehezebbé teszi a modern jelentéstől való elvonatkoztatást az, hogy a latin szó meglehetősen szerencsétlen, hiszen voltaképpen nem az οὐσία, hanem a ὑποκείμενον (latinul *substratum*) arisztotelészi jelentésére utal, amely, bár az előbbinek egyik aspektusa, semmiképpen sem azonosítható azzal. (Néhány fordító és kommentátor, talán pont ezért, és hogy elkerülje a „szubsztancia” terhelt terminust, nem is fordítja le a kifejezést).²⁴

Az első, szubsztanciára vonatkozó meghatározást a *Kategóriák*ban találjuk:²⁵ „Egy szubsztancia – amit szigorúan, elsősorban és leginkább szubsztanciának mondunk –

22 Valójában a ὑπόστασις újplatonizmusban elterjedt terminus szószерinti fordításáról van szó.

23 Plátón idea-megnevezései érdekes történettel rendelkeznek. Egyikük az ἰδέα: Démokritosz nevezte így időnként atomjait, ld. pl. 141 DK. Az εἶδος-ról később lesz szó.

24 Például a FREDE és PATZIG által készített fordítás; LOUX kommentárja.

25 Külön kérdés, hogy mennyiben egyeztethető össze a *Kategóriák*ban és a *Metafizika* Z-ban kifejtett elmélet a szubsztanciáról. Mínt hogy ez majd egy későbbi ponton szóba fog kerülni, most csak mindenfajta érvelés nélkül jegyzem meg, hogy úgy tűnik, nem egymást kizáró elméletekről van szó, hanem csupán két eltérő megközelítés eredményei, és ilyenekként is kezeltem őket.

az, ami nem állítható alanyról és nincs is alanyban, például egy bizonyos ember vagy egy bizonyos ló.²⁶ Tehát itt a szubsztancia elsődleges értelemben az egyedi tárgyakat, individuumokat jelöli, mint kategória pedig egy dologra mutató „*Mi ez?*” kérdésre adható legáltalánosabb választ.²⁷ Elsődleges létező, hiszen a többi kategóriába tartozó dolgok vagy mint alanyról állíthatók róla, vagy mint alanyban vannak benne, tehát létükben feltételezik.²⁸ Ezen kívül itt még a következő tulajdonságokkal rendelkeznek: az elsődleges szubsztancia nincs alanyban és nem is állítható alanyról, nincs ellentéte és nem is fokozható, *ellentétes minőségeket vehet fel önmaga megváltozásával* és minden létezőnek előfeltétele.²⁹ A kiemelt rész mind ebben a műben, mind pedig a *Metafizikában* – bár ott, amint látni fogjuk, egy kissé más értelemben – központi jelentőségű. Logikai művében Arisztotelész még megengedi a másodlagos szubsztanciák (azaz univerzálék) létezését, bár – nevükből is láthatóan – nem a szónak elsődleges értelmében.

A *Metafizikában* ennél bonyolultabb képpel találkozunk. Egyrészt azért, mert Arisztotelész itt a „létező” szót és ennél fogva a „szubsztanciát”-t sem egyértelműen használja, hanem oly módon, mint az „orvosi” kifejezést³⁰ – ezt azóta a „fokális jelentés” terminussal szokták illetni. A szubsztancia vonatkozásában ez azt jelenti, hogy az οὐσία jelentheti a formát, vagyis a voltaképpeni szubsztanciát, a formából és anyagból összetettet, valamint néha az anyagot is,³¹ és ennek megfelelően nem mindig egyértelmű, hogy az egyes esetekben melyikre gondol éppen Arisztotelész. A Δ könyvben kiemelt két jelentésen – vagyis a szubsztrátumon és formán – kívül³² az οὐσία, illetve a létező további jelentésrétegeinek egyike a „létező, amennyiben van” (τὸ ὄν ἢ ὄν),³³ vagyis a tovább nem minősített létező. A középső könyvekben ez tovább módosul; a Z-ban az οὐσία mint a „legteljesebb értelemben vett létező” kerül előtérbe. Érdekes kérdés, hogy miért változott meg a szó használata ennyire radikális módon a *Kategóriák*hoz képest; ugyanis itt már alig van szó az egyedi objektumokról. A Z könyvben felsorolt szubsztancia-jelöltek ugyanis a következők: esszencia, univerzálé, genus és szubsztrátum.³⁴ Ezek közül egyik sem azonosítható a konkrét individuummal: időnként az anyagból és formából állóra szoktak ekképpen tekinteni, azonban ez sem tartalmazhat – az anyag és forma definíciója szerint – egy

26 *Kat.*, 5.fej. 2a11-15

27 Az, hogy voltaképpen mi is egy kategória Arisztotelésznél – tehát elsősorban egy név-e, vagy objektumok egy meghatározott csoportja – máig eldöntetlen kérdés. Ennek tisztázására itt nincs mód, de a tárgy szempontjából nem is lényeges.

28 A sorrend természetesen „pusztán” logikai, illetve ontológiai; nem valószínű ugyanis, hogy *tényleg* létezhetnének szubsztanciák minőségek nélkül.

29 *Kat.*, 5. fej. kiemelés tőlem.

30 Vö. *Met. Z* 1030a35.

31 Vö. *Met. Z* 1037a29-30: „A szubsztancia ugyanis a belső forma; az ebből és az anyagból álló összetett egészet is szubsztanciának mondjuk.” Továbbá *De An.* 412a5-8.

32 1017b22-25

33 Vö. Γ 1003a20 skk.

34 Vö. 1028b35

egyedhez nyilvánvalóan hozzátartozó akcidentális tulajdonságokat. Hogy miért találunk itt ennyire eltérő megközelítést, arra választ adhatnak azok a követelmények, amelyeket Arisztotelész a szubsztanciával szemben támaszt; a két elmélet különbségére illetve eltérő szempontjára a későbbiekben még visszatérek. A szubsztancia tulajdonságainak nagy része megtalálható a *Metafizika Z* könyvében.

Először is, és talán a legfontosabb: a szubsztancia a formula, megismerés és idő szerinti is elsődleges értelemben vett létező.³⁵ Formula szerint elsődleges, mivel egyrészt – később kifejtett érvek alapján – egy dolog formulája illetve definíciója a szubsztanciája formuláját jelenti (szubsztancián érve ebben az esetben nem a konkrét tárgyat, hanem annak – előlegezzük meg – formáját), másrészt pedig a többi kategória formulájában szükségszerűen benne foglaltatik a szubsztancia formulája is, legalábbis annyiban, hogy a definícióban meg kell nevezni azt a kategóriát, amelybe beletartozik – ez pedig már nagyon hasonlít a szubsztanciához, sőt lehet, hogy az is. A megismerés szerinti elsőbbség részben ebből következik: megismerni egy dolgot ugyanis annyit tesz, mint megismerni formuláját (illetve definícióját, ha létezik); másrészt pedig abból, hogy egy dolog ismerete nem minőségeinek, hanem *mivoltának* (esszencia, τὸ τι ἦν εἶναι) tudásában áll. Az idő szerinti elsőbbségre nem található ennyire explicit érv; valószínűleg ez a szubsztancia önállóságából (tehát abból, hogy kizárólag ez képes a többi kategória nélkül létezni, vagyis azok *előfeltétele*) következik.

Másodszor, itt is megjelenik a *Kategóriák* kritériuma: a szubsztancia nem állítható semmiről, hanem ő az, amiről mindent állítunk.³⁶ Ebből látszik, hogy Arisztotelész itt sem tagadja meg korábbi, logikai művét, hanem annak egy továbbviteléről van szó, amelyben – címéhez híven: Ὀργάνον-ként – fel is használja azt.

Harmadszor: a szubsztancia önállóan létezik; tehát egy *est-a-valamit* jelöl.³⁷ Ez az egész *Metafizikában* és más művekben is központi kíváncsi; emellett egyben kérdés is: mi lehet egy *ez-a-valami* (τόδε τί)?

Ezen a ponton érdemes egy kis kitérőt tenni annak érdekében, hogy világosabbá váljék ez a fogalom – vagy inkább azért, hogy elbizonytalanodjunk abban, amit eddig világosnak hittünk ezzel kapcsolatban. (Bár ez „csupán” filológia, úgy tűnik, filozófiai szempontból sem megkerülhető.) A szakirodalomban jelentős vitát váltott ki ennek a terminusnak az értelmezése és fordítása, valamint az, hogy jelentéséből milyen következtetések vonhatók le a szubsztancia – illetve később a forma – tulajdonságaira vonatkozóan. Mivel forrásaink meglehetősen szűkösek, és így nem áll előttünk annak a lehetősége, hogy alaposabban szemügyre vegyük a kifejezés használatának különböző módjait, az ezzel kapcsolatos vitákon belül

35 Vö. 1028a31. Formulán itt természetesen λόγος értendő.

36 Vö. 1029a8

37 Vö. 1029a30, de ez a *Kategóriák* kiindulópontja is: 3b10

egymástól nagyon távoleső álláspontok alakulhattak ki. A „hagyományos” értelmezés és fordítás szerint a terminus egyik szava egy általános osztálynévként, a másik pedig az ebből az osztályból egy individuumot – véletlenszerűen – kijelölőként tekintendő; ezen értelmezésen belül értelemszerűen két alternatíva lehetséges, annak megfelelően, hogy melyik szót tekintjük általánosnak. Vagyis, a legelfogadottabb megoldás szerint, egy *ex-a-valami*, (*hoc aliquid, this somewhat, dies etwas*); esetleg *egy-*ex** (*a this*). Ezzel élesen vitába szállva egy „új”³⁸ megközelítést javasol J.A. Smith,³⁹ amikor amellet érvel, hogy a terminusban szereplő mindkét szó általánosoként értendő. Ez egy olyan kifejezést eredményez, amely *egyszerre* egy *ex* és egy *valami* (*lyen*); amely tehát nem zárja ki azt, hogy a dolog természete általános legyen – vagyis *egy-ilyen-valami* (*a designated somewhat*).

Ez és az ehhez hasonló álláspontok körül meglehetősen nagy vita kerekedett; hogy Smith-nek mennyiben van igaza, annak eldöntése sajnos meghaladja a szerző kompetenciáját. Azt mindenesetre szem előtt kell tartani, hogy – amennyiben igaza van – nem biztos, hogy legitim módon levonhatunk a τὸδε τι-ből a forma individualitására vonatkozó következtetéseket. (Emellett megjegyzendő, hogy a cikk utáni fordítások nagy része nem vette át Smith javaslatát.)

További követelmény a szubsztanciával szemben, hogy ez az, ami alapul szolgál a változásoknak (ez hasonlít a *Kategóriák* azon, korábban idézett kritériumára, hogy ellentétes tulajdonságokat vehet föl). Ehhez a ponthoz kapcsolódik talán leginkább a már említett és a későbbiekben még tárgyalandó önazonosság-kérdés: kell lennie valaminek, ami a változások folyamán is megőrzi azonosságát, hiszen biztosak vagyunk benne, hogy a „dolog maga” ugyanaz maradt, annak ellenére, hogy tulajdonságai megváltoztak. (Itt ismerhető fel leginkább a modern értelemben vett *szubsztancia*: a szubsztancia mint alapul szolgáló – eszünkbe juthat Descartes viasza, amely szinte minden érzékelhető tulajdonsága megváltoztával is ugyanaz maradt.)

Végül, a szubsztancia az, ami azzá teszi a dolgot, ami; pontosabban az anyagot teszi azzá és olyanná, ami a dolog formájának megfelel. Ennek két aspektusát különböztethetjük meg: egyrészt jelenti a *différenca specificát*, amely voltaképpen azzá teszi a dolgot ami, megkülönböztetve a *genusba* tartozó más *speciesektől*;⁴⁰ másrészt pedig – az előbbi miatt – ez lesz a *dolognak* az oka. Ez utóbbi szintén föl fog merülni az individuáció kapcsán; most csak annyit jegyzendő meg róla, hogy tulajdonképpen ez lesz az a pont, amelynek segítségével belátható, hogy a szubsztancia: forma.⁴¹

38 Az „új” itt persze nem szó szerint értendő, hiszen a hivatkozott cikk 1921-es.

39 J.A. SMITH: Τὸδε τι in *Aristotle*. Ebben a rövid cikkben a szerző néhány fordítástörténeti érdekességre mutat rá, amelyek visszaadása azonban a magyar fordítástörténet rövid múltjára és az ebből következő terminológiai hiányra való tekintettel nagyon nehéz vagy legalábbis meghaladná a szerző tájékozottságát.

40 Vö. *Met.* 1037a19-20

41 Vö. Z könyv 17. fejezet.

IV. Univerzálé

A forma és az univerzálé viszonyához tehát tisztázandó az univerzálé fogalma is, hiszen ez kulcsfontosságú az egész rendszer megértésének szempontjából. Többen mellett foglalnak állást, hogy a *Metafizika Z* könyv 13-16. fejezetét a mű első olvasásakor nem szabad figyelembe venni, hanem csak akkor, amikor már kialakult egy képünk az egészről, kell megpróbálnunk azt úgy értelmezni, hogy összeférjen a kialakult képpel. Nem látom azonban alapját annak, hogy így tegyünk; annál is kevésbé, mivel ezt akár meg is fordíthatjuk: először ennek segítségével értjük meg az egészet, és utána illesztjük be az ily módon kihagyott részeket. Itt egyik megoldást sem szeretném követni, hanem, amennyire lehetséges, igyekszem mindkét oldal érveit figyelembe venni.

Az univerzálé meghatározása Arisztotelésznél többször és többféleképpen történik. Mindenesetre hasonló meghatározásokat találunk a *Hermeneutikában*, a *Metafizika* több könyvében is és a *Második analitikában*. Ezek közül a *Hermeneutika*-beli a leginkább egyértelmű; itt azt mondja: „Általánosnak azt nevezem, ami természeténél fogva több dologról állítható, egyedinek pedig azt, ami nem; ember például egy általános, Kallias pedig egy egyedi.”⁴²

Az univerzálé két fontos – egy pozitív és egy negatív – szerepben fordul elő többször is. Ezek közül az első az, amelyet a tudományok lehetőségi feltételeként betölt; a másik pedig, amely Arisztotelész Platón-kritikáival függ össze. Először a pozitív oldalt veszem szemügyre; ez azért is kiemelkedő jelentőséggel bír, mert ez lesz az individuális formák ellen szóló legfőbb érv alapja.

Arisztotelész tudomány-felfogása – ha föltételezzük, hogy létezik ilyen – leginkább a *Második analitika* alapján vehető szemügyre.

A tudomány (mint ἐπιστήμη)⁴³ alapja az axióma és a definíció, hiszen a végtelen regresszus lehetetlenségének következtében minden deduktív tudománynak rendelkeznie kell egy olyan végső ponttal, amely már nem vezethető le más, még alapvetőbb állításokból. Ez szépen látszik a legtisztább deduktív tudomány: a matematika esetében, amelyben az axiómákra és definíciókra épül később, bizonyos meghatározott módszerek⁴⁴ szerint levezetve, a tudomány(terület) többi állítása. Tehát ebből világos, hogy definíció nélkül nem létezhet valódi (deduktív) tudomány.

Továbbá, a definíció nem más, mint „az esszencia formulája”⁴⁵ Vagyis – tekintve, hogy az esszencia azonos a formával⁴⁶ – a definíció fogalmából következik, hogy az a

42 17a39-b1; ehhez nagyon hasonlók még: *Met.* Δ 1023b29-31, Z 1038b11-12; *An. pr.* 43a25-32.

43 Ez így persze meglehetősen elnagyolt. Arisztotelésznél a tudás különböző fajtái és ezek rangsora is egy érdekes és bonyolult kérdés; itt azonban csak azokkal van mód foglalkozni, amelyek valamelyest relevanciával bírnak a jelen tárgy szempontjából.

44 Vagyis szillogizmusok.

45 *Met.* 1031a13

46 Vö. *Met.* Z 1032b1.

formáról tett állítás. Máshonnan viszont azt is tudjuk, hogy definíció nem adható másról, csak általánosról.⁴⁷ Ha tehát a definíció egyrészt a formáról szól, másrészt az általánosról, akkor ebből következni látszik, hogy a forma, vagyis a szubsztancia: általános.

Látható tehát, milyen kiemelkedően fontos szerepet szán Arisztotelész az univerzálénak a tudományos kutatás területén. Ezért különösen meglepő, amikor másrészt kizárja azt, hogy az univerzálé szubsztancia, vagyis elsődleges értelemben vett létező legyen; egyértelműen ezzel találkozhatunk például a Z könyv 13-16. fejezeteit összegző mondatban: „Világos tehát, hogy az úgynevezett univerzálék nem szubsztanciák nevei, s hogy egyetlen szubsztancia sem áll szubsztanciákból.”⁴⁸ Ha azonban szemügyre vesszük a szubsztanciával szemben támasztott követelményeket, már nem lesz okunk ennyire csodálkozni: amint Arisztotelész is rámutat, az univerzálé ezek nagy részének nem képes eleget tenni. Ellenvetéseit jól láthatjuk a több helyen előforduló Platónnal szembeni kritikáján; ezek közül itt csak azok relevánsak, amelyek az ideaelmélettel mint az univerzálét szubsztanciaként felfogó elmélettel szállnak szembe. Nagyrészt erről szól a Z könyv négy, imént említett fejezete; itt néhány bonyolult érvet találunk, amelyeknek rekonstrukciója is meglehetősen problémás.

Az első érvcsoporthoz annak a feltevésnek a következményeit vizsgálja, amely szerint az univerzálé maga: szubsztancia.

Ezek közül az első érv⁴⁹ egy olyan kijelentéssel indít, amely a szubsztancia korábbi, sokszor előfordult jellemzőjéből következik (vagyis, hogy egy τὸδε τι), illetve a későbbiekben az okkal kapcsolatban kerül újra előtérbe és talán bizonyításra: hogy „az *individuum szubsztanciája sajátosan az individuumra jellemző, másra nem vonatkozik*.” Ha megnézzük, mi áll ennek az első ránézésre kissé meglepő jellemzésnek a hátterében, akkor a következőt találjuk: a szubsztancia – amint a Z könyv 17. fejezete mutatja – ok, amely azzá teszi a dolgot, ami; máshonnan pedig azt is tudjuk, hogy az ok minden dolognak a sajátja.⁵⁰ Másfelől, az univerzálé – definíciója szerint – több dologra vonatkozik. Ha tehát föltesszük, hogy az univerzálé szubsztancia, akkor az előbbi meghatározás alapján az adódik, hogy az több individuumra is sajátosan jellemző. Azonban, mivel az individuumoknak éppen a szubsztanciájuk, vagyis sajátos jellegük adja számosságát, ebben az esetben már nem is több, hanem egyetlen individuumról

47 Vö. *Met.* Z 15. fej. Érdekes, hogy ez pont az univerzálé mint szubsztancia ellen szóló érvek mellett illetve azzal összefüggésben található. Ekkor nehezen feltételezhetjük ugyanis, hogy Arisztotelész figyelmét ne keltette volna föl az a probléma, amely a definiálható esszencia és az individuális szubsztancia közötti feszültségből származik. Később látni fogjuk, hogy a probléma megoldására valóban adott is némi útmutatót. További szöveg hely: Z 1036a28-29.

48 1041a3-5. A mondat további lehetséges fordításairól később lesz szó.

49 1038b9-14. Az érv rekonstrukciója és ennek megfelelően konklúziója is meglehetősen vitatott; ennek bemutatása itt nagyon messzire vezetne. A fő álláspontokat képviselők: Cherniss, Frede, Ross, Woods.

50 Vö. *Met.* A 1071a28-30. Ez tekinthető egyébként az individuális formát védelmezők legfőbb érvének, amint később látni fogjuk.

lesz szó – tehát ellentmondásba kerültünk kiinduló feltevésünkkel. Ha ezt elkerülendő inkább azt állítjuk, hogy az univerzálé egyetlen individuumra sem jellemző sajátosan, akkor viszont – ugyancsak a szubsztancia főnti jellemzőjéből – következik, hogy nem is szubsztancia.

A következő érv⁵¹ csupán a szubsztanciának, illetve az univerzálénak már a *Kategóriák*ban is látott meghatározását használja fel: a szubsztancia ugyanis nem állítható alanyról, ellentétben az univerzáléval, amely több dologról állítható.

A második érvcsoport azt vizsgálja, hogy ha az előbbiek következtében feladjuk azt, hogy az univerzálé maga szubsztancia legyen az esszencia értelmében, még mindig kitarthatunk amellet, hogy jelen legyen az esszenciában mint annak része. (Pontosabban alanyi része; ezen értve itt azt, amiről az univerzálé mint alanyról állítható, mint például „ember”-ről az állat. Ez szintén a *Kategóriák*ból indul ki.)

E feltevést cáfolandó öt érvet találhatunk. Az elsőnek⁵² ezek közül tulajdonképpen csak nyomait találhatjuk meg szövegünkben. Az érv szerint, ha az univerzálé szubsztancia, az egy *regressus ad infinitumot* fog eredményezni: hiszen szubsztanciaként lesz definíciója, amelyben – a definíció sajátosságainak megfelelően – szintén univerzális terminusok fognak szerepelni, amelyek pedig a kiinduló feltevés szerint szintén szubsztanciák és szintén van definíciójuk (amelyben szintén univerzális terminusok szerepelnek stb.).

A következő lépés szerint,⁵³ ha föltesszük, hogy a szubsztanciának nem minden része definiálható – kikerülve ezzel az előző érv problémáját – akkor viszont azt kell állítanunk, hogy oly módon lesz az univerzálé szubsztancia, hogy az univerzálé az esszenciája a benne foglalt partikuláréknak. Ezzel azonban látható módon visszajutottunk a legelső érv kiindulópontjához.

A harmadik érv⁵⁴ kiindulópontja az, hogy miután láttuk, hogy az univerzálé szubsztanciaként a főntebbiek miatt nem lehet jelen az esszenciában, talán jelen lehet mint minőség. Ez azonban szintén ellentmondáshoz vezet, hiszen ebben az esetben a minőség a szubsztanciánál korábbi volna, amely viszont nem egyeztethető össze a szubsztancia – első fejezetben látott – jellemzőivel: hogy mind a négy értelemben elsődleges létező.

Ezt követően szintén egy meglehetősen homályos érvvel találkozhatunk.⁵⁵ Ha Szókratészban jelen van az „állat” mint Szókratész szubsztanciája, akkor ez az „állat” egyszerre két dolognak is szubsztanciája lesz: Szókratésznek illetve az állatnak mint genusnak.

51 1038b15

52 1038b18

53 1038b19-23

54 1038b23-29

55 1038b29

Végül, és összefoglalva az eddigieket: ha az embert szubsztanciának tekintjük, akkor a genus is szubsztancia volna (hiszen a species része, amint ez a definícióból is kiderül – és láttuk, hogy egy szubsztancia nem állhat nem-szubsztanciából).⁵⁶ Mivel azonban ez nem lehetséges az előbb látottak értelmében, csak úgy tekinthetjük az embert szubsztanciának, hogy a genus nem tőle elkülönülteként létezik. Itt újabb kérdéssel szembesülünk, azzal ugyanis, hogy az „ember” itt vajon speciest jelöl-e, vagy pedig egyes, individuális embert. Ross értelmezése és fordítása szerint az előbbit; azonban ez a jelen szövegből nem derül ki ilyen egyértelműen. Ha elfogadjuk, akkor az egész fejezetet úgy tekinthetjük, mint csak a genus kizáró érveket, amely azonban nem vonatkozik a speciesre. Az ebből származó előnyöket a későbbiekben veszem szemügyre.

Az univerzálé elleni következő érv⁵⁷ a szubsztancia már látott alapvető jellemzőjéből: az „ez-a-valami”-ből (τὸδε τι) következik: a szubsztanciának ugyanis egy τὸδε τι-t kell jelölnie, ezzel szemben az univerzálé mindig csak egy ilyesfélét (τοιοῦδε) jelöl. Ha pedig nem így volna, akkor a Platón ellen oly sokszor felhozott érvhez: a harmadik-emberhez jutnánk.

Továbbá, nem lehetséges, hogy egy szubsztancia szubsztanciákból álljon teljesültsége állapotában.⁵⁸ Hiszen egy szubsztancia mindig aktualitás, és ami két aktualitásból áll (vagyis aktuálisan kettő), az nem lehet aktuálisan egy. Bár ezen következtetés mellett itt nem találunk érvet, ez valószínűleg a logikai művekben tárgyalt ellentmondás törvényének folyománya; vagyis annak, hogy egy alanyról nem állítható egyidőben és ugyanabban a vonatkozásban két ellentétes (kontradiktórikus) tulajdonság. Mivel az aktuálisan egy és aktuálisan kettő ilyen ellentétes tulajdonságok, ebből következően a szubsztanciának nem lehetnek szubsztanciák részei; korábban pedig láttuk, hogy minőségek sem, tehát az univerzálé nem lehet része az esszenciának sem szubsztanciaként, sem pedig minőségként.

Ezek voltak azok az érvek, amelyekkel a Z könyv tizenharmadik fejezetében találkozhatunk. Az érvelés folytatódik egészen a tizenhatodik fejezetig, azonban itt már főként a részesedés és egyéb ideaelméleti fogalmak ellentmondásait láthatjuk, amelyek a jelen szempontból kevésbé relevánsak. Azt a következtetést azonban az eddigiekből is levonhatjuk, hogy Arisztotelész számára az univerzálé és a szubsztancia egymást kizáró fogalmak – vagyis, ami univerzálé, az nem lehet szubsztancia. Ezzel vissza is jutottunk a kiindulásul szolgáló dilemmához, és a kérdés még mindig az: vajon a forma, ami – a következő fejezetek konklúzióját megelőlegezve – az elsődleges értelemben vett szubsztancia, individuális-e vagy általános. Mindkét álláspontnak szükségképpen szembe kell néznie egy problémával: az előbbinek azzal, hogyan lehetséges ebben az

56 1038b30-34

57 1038b34-1039a2

58 1039a3-6

esetben definíció, illetve tudomány vagy megismerés általában; az utóbbinak pedig, hogy hogyan értelmezze akkor a Z könyvben – és ezen felül utalásszerűen máshol is – megjelenő érveket, amelyek szerint a szubsztancia nem lehet univerzálé. Léteznek ilyen megoldáskísérletek, és a későbbiek során ezeket is szemügyre szeretném venni.

V. Forma

1) A forma fogalma

A következőkben meg kell vizsgálni, mit is jelent – első megközelítésben – a forma Arisztotelésznél. Ez azért nehéz feladat, mert szinte minden művében találhatunk rá példákat és meghatározásokat, amelyek azonban nem tűnnek mindig összeegyeztethetőnek. Első lépésben még a szubsztancia fogalmától függetlenül, elsősorban a *Fizika* alapján veszem szemügyre; ez a mű ugyanis az, ahol az anyag-forma megkülönböztetés először megjelenik.

A fogalom vagy fogalompár bevezetésénél világosan látszik az, amire már korábban is utaltam: hogy ez az elmélet a parmenidészi kihívásra adott reakcióból származik.⁵⁹ Korábban láttuk, hogy Parmenidész érvei szerint a létezőnek nem lehet keletkezése és elmúlása. Arisztotelész arra tesz kísérletet, hogy tulajdonképpen elfogadva Parmenidésznek azt az érvét, hogy a létező nem keletkezhet semmiből, hogyan volna lehetséges mégis megmagyarázni a világban tapasztalt változást.⁶⁰ Megoldásként a következőt javasolja: osszuk föl az egyes individuális létezőket anyagra és formára, amelyek egyike sem keletkezik (így eleget teszünk Parmenidésznek), és a dolgok keletkezését vagy változását tekintjük úgy, mint az anyag és forma közötti kapcsolat létrejöttét (vagy változását): „minden az alapul szolgáló dologból és a formából jön létre.”⁶¹

Mi is itt a forma? Az előző mondat után nem sokkal találhatunk erre egy meglehetősen homályos választ, amely szerint „a forma *egy*.”⁶² az elrendezés, a művelt, vagy valami más dolog, amit hasonlóan állítunk.”⁶³ A megfogalmazás kissé homályos, jobban mondvá

59 Egy másik érdekes összefüggésre Owens hívja föl szellemesen a figyelmet: „Az arisztotelészi megközelítés a parmenidészi fordítottja. Parmenidész egynek látja a Létezőt, és azt kérdezi, hogyan lehet mégis sok. Arisztotelész a létezőt soknak látja, és azt kérdezi: hogyan adhat számot *egy* természet a különbségeikért?” – *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 437. o.

60 Vö. 191a33-b28.

61 *Phys.* 190b20; érdekes, hogy itt az „alapul szolgáló” mint ὑποκειμενον, a forma pedig mint μορφή szerepel; később látni fogjuk, hogy a *Metafiziká*ban a ὑποκειμενον időnként nem csak anyag értelmében használatos (ld. Z 3), másrészt, hogy a formára sokszor – sőt, mondhatjuk azt, hogy általában – az εἶδος-t használja. (Végül érdemes még megjegyezni, hogy a ὑποκειμενον a *Kategóriák*ban az, amit általában „alany”-nak fordítunk; a Hardie-Gaye-féle fordításban is ez szerepel.)

62 A Parmenidészi *Létező*-höz való hasonlóság jegyei már számottevők.

63 190b28-30

zavarba ejtő, ha összevetjük a *Metafiziká*val, ahol – mint a következőkben látni fogjuk – a forma nem más, mint az elsődleges értelemben vett szubsztancia. A szubsztanciáról viszont tudjuk, hogy nem állítható alanyról. Itt valószínűleg arról van szó, hogy bár a forma nem állítható *más* létezőről, illetve alanyról, a saját anyagáról mégis állítható (sajátan értve itt a forma és egy bizonyos anyag által meghatározott individuum anyagát). Ezt később a Z könyvben is megerősíti.⁶⁴

Egy későbbi pontból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a forma: természet, és ez az, ami felelős a dolog számadásáért.⁶⁵ Jogosan hívhatjuk természetnek, hiszen a dolog aktualitásának forrása, és ezért „ez-ségének” oka. Ezt találjuk egy másik műben is, ahol a formát úgy határozza meg, mint „az, aminek a dolog ez-ségét köszönheti.”⁶⁶

Ehhez hasonlóan használja a fogalmat Arisztotelész a *Metafiziká*ban is. A Z könyv első, formáról szóló mondatában azt találjuk, hogy „formán [értem] az alaknak a megjelenését”⁶⁷. Ez fölvet némi problémát, hiszen később – amint látni fogjuk – a forma a legritkább esetekben fogja a külső alakot jelenteni; azonban most fogadjuk el ezt a meghatározást első közelítésül.

Továbbá, a forma esszencia; „az individuumok esszenciája pedig az, amit önmaguknál fogva állítunk róluk. ... De még az se mind!”⁶⁸ Forma az, ami a mesterség révén keletkező dolgok létrejötte előtt a mesterember lelkében van, és így mint princípium felelős a dolog létrehozásáért (tehát formai, és amint később láthatjuk: cél-ok is); ez egy azóta gyakran idézett példával olyan, mint háznak a tervrajza. A forma ilyen értelemben nem keletkezett; hiszen a keletkezés az adott formának az adott anyagban való megjelenését jelenti.⁶⁹

2) Forma mint Szubsztancia

A forma közelebbi vizsgálatánál föl kell hívni a figyelmet egy terminológiai nehézségre. Az εἶδος szó ugyanis, amelyet időnként formának fordítunk, egy másik jelentéssel is bír, nevezetesen a *speciesszel*; és sajnos nem mindig egyértelmű, hogy melyikkel. Kulcsfontosságú kérdés az individuális forma problémájának megválaszolásakor, hogy ez a jelenség pusztán homonim használatra utal-e, vagy mélyebb, tartalmi összefüggést implicál. Mindkét álláspontnak megvan a maga előnye és hátránya; az első esetben

64 1029a23-24: „Amazokat [t.i. a minőséget, mennyiséget stb.] ugyanis a szubsztanciáról állítjuk, a szubsztanciát meg az anyagról.”

65 193a30, 193b3-5, 193b7-8, 193b18.b A „számadás” itt a görög λόγος kiválóan semmitmondó – és így a görög szóhoz hasonlóan sokféleképpen érthető – magyar fordítása.

66 *De An.* II. 412a7-9.

67 1029a5

68 1029b13-15.

69 1034a7.

számos, korábban formára vonatkoztatott szöveghely magyarázhatóvá válik azzal, hogy itt valójában nem is formáról, hanem specieről beszél Arisztotelész;⁷⁰ viszont további kérdés marad, hogy ha így van, és ez ráadásul a rendszer egy sarkpontját érinti, miért nem került ki ezt a félreértésre okot adó szót (illetve szó-párt) a szerző. Hogy erre mennyiben lett volna módja, és mit eredményezett volna, filológiai kérdés, és vizsgálataira itt – hely és a szerző tájékozottságának hiányában – sajnos nincs mód. Mivel úgy tűnik, ennek eldöntését nem lehet kikerülni, amellet foglalok állást, hogy csupán homonimitásról van szó – egy olyan föltevésenként kezelvén ezt, amely bár nem eléggé alátámasztott, mégis elfogadható azért, mert lehetővé tesz egy olyan magyarázatot, mely az egész rendszer szempontjából előnyösnek tűnik.

Az az állítás, hogy a szubsztancia forma, első ránézésre tulajdonképpen nagyon meglepő. Hiszen a *Kategóriák*ban láthattuk, hogy az egyedi dolog mint elsődleges szubsztancia kielégíti azokat a feltételeket, amelyek nagyrészt a *Metafiziká*ban támasztott elvárásoknak is az alapját képezik. Fölmerül tehát a kérdés, hogy vajon milyen szempontból, milyen problémára válaszolva mondja azt Arisztotelész, hogy a szubsztancia nem más, mint forma; mivel a válasz is az, a kérdés is radikálisan más lehetett, mint a *Kategóriák* esetében.

Ésszerű azt feltételezni, hogy a *Kategóriák*ban, ahogyan a nyelvi elemzés mint kiindulópont is mutatja, az elsődleges szubsztancia valami olyasmi, amiről a tulajdonságokat állítjuk. Tehát egy olyasféle kérdésre felel, mint például „mi az, ami ilyen és ilyen”, amely mondatban tulajdonképpen a mondat alanyát keressük. Ebben az értelemben a szubsztancia előbbre való tulajdonságainál, hiszen minden tulajdonságról szóló állítás is – legalább implicit módon – valami partikuláris entitásra utal. A *Metafizika* pedig, ahol már nincsen szó nyelvi kiindulópontból (ez természetesen nem zárja ki a több helyen is nyelvi elemekre tett utalást), ezzel szemben arra keresi a választ, hogy mi az, ami az egyedi dolog esetében a tulajdonságokat *hordozza*. Ez voltaképpen nem más, mint a *Kategóriák* nézetének továbbgondolása: hiszen, ha már föltettük az első kérdést, és ezzel megkülönböztettük a tárgyakat a tulajdonságaiktól, akkor szinte egyértelműen adódik a második: vagyis, hogy milyen viszonyban van az adott objektumon *belül* maga az objektum és tulajdonsága – illetve, hogy mi ez a „maga az objektum”, ami a tulajdonsági állítások *tényleges* alanya.⁷¹ Ezen kérdés megválaszolása egyúttal arra is magyarázatul szolgálna, hogy miért birtokol egy adott tárgy egy adott tulajdonságot – és ezen a ponton már elkerülhetetlen a szembeállítás Platónnal, akinél – mint ahogyan a legtöbb dialógus mutatja – az idealmélet is pontosan erre a kérdésre kívánt választ adni.

70 Ezt a megoldást alkalmazza sokszor Frede és Patzig, fordításában és kommentárjában.

71 Érdekes, hogy – amint M. Frede felhívja rá a figyelmet – a Z3-ban szubsztancia-jelöltként szereplő, általában „szubsztrátum”-nak fordított ὑποκειμενον ugyanaz, mint ami a *Kategóriák*ban mint „alany” szerepel. Frede szerint célszerű volna inkább itt is – a későbbi jellemzés alapján – az előző módon fordítani.

Láttuk korábban, hogy a *Metafizika* elején Arisztotelész háromféle lehetőséget kínál a szubsztancia mibenlétének tisztázására: a szubsztancia lehet az anyag, lehet a forma, valamint a kettőjükből összetett.

A *Kategóriák* alapján könnyű volna amellet érvelnie a Sztageiritának, hogy a szubsztancia ez utóbbi. Első ránézésre úgy tűnik, hogy az anyag mint szubsztancia mellett szóló érveléskor sem ütköznénk nehézségbe, hiszen voltaképpen ez az, ami a tárgyokban lévő végső alapul szolgálónak tekinthető, és amelyről mindent állítunk. Azonban – mivel az anyag más egyéb okok miatt nem lehet a keresett szubsztancia – meglehetősen furcsa, sőt egyenesen meglepő az az állítás, hogy a szubsztancia: forma. Milyen indokok alapján választja tehát Arisztotelész a formát az elsődleges értelemben vett létező posztjára?

Az első ilyen dolog nyilvánvalóan az, ami miatt az anyagot visszautasította: az anyag ugyanis nem önálló; nem egy „*ex-a-valami*”; ellentétben a formával, amelyről már korábban láttuk, hogy az.

Továbbá, igaz a formára az elsődlegesség kritériuma is; a formula esetében ez nyilvánvaló, hiszen egy dolog definíciója az esszenciája formuláját jelenti.

Emellet a *Fiziká*ban már láttuk, hogy a forma mint aktualitás: a dolog első oka; ez pedig – a Z könyv 17. fejezete alapján – elsősorban a szubsztanciára igaz. Ez legszemléletesebben az H könyvben jelenik meg, ahol az a kérdés merül fel, hogy mitől alkot házat egy rakás kő és gerenda? – A válasz egyértelmű: azért, mert megvan benne a ház formája, vagyis esszenciája. (A forma tehát itt elsősorban struktúrát jelent.) Ugyanígy, egy küszöböt és egy homlokfát nem az anyaguk, hanem formájuk különböztet meg; formán értve ez esetben az elhelyezkedésüket. Ez az, ami definíciójukban is megjelenik, mégpedig differencia-ként.

3) Forma mint Univerzálé?

Az eddig elmondottak alapján úgy tűnhet, hogy az „univerzálé-e a forma?” kérdésre a válasz egyértelműen az, hogy nem. Azonban ha itt ennyiben hagynánk a dolgot, egyrészt számos probléma megoldatlanul maradna, köztük legfontosabb a már vázolt definíció és tudomány problémája; másrészt pedig ellentmondásba látszanánk kerülni bizonyos arisztotelészi szöveghelyekkel. (Ezekre később fogok visszatérni.) Ezért számos interpretátor inkább amellet foglal állást, hogy a forma nem individuális; ebben a részben azt szeretném áttekinteni, milyen lehetőségek adódnak számukra az így keletkező ellentmondás feloldására.

Ezek a megoldások a következők lehetnek: vagy annak bírálása, hogy Arisztotelész a Z könyv 13-16. fejezeteiben valóban annak lehetőségét mutatta volna ki, hogy az

univerzálé nem lehet szubsztancia; vagy pedig egy olyanfajta forma bevezetése, amely bár nem individuális, nem is univerzálé.

Elsőre láthatunk egy érdekes kísérletet Michael Woods cikkében,⁷² amely azt tűzi ki céljául, hogy megmutassa: Arisztotelész a Z könyv ezen fejezeteiben nem az általánosról (καθόλου), hanem az általánosan mondotról (καθόλου λεγόμενον) látja be, hogy nem lehet szubsztancia. Érvében egyrészt utal arra a már látott ellentmondásra, amely abból következne, hogy nem fogadjuk el az általa bemutatott értelmezést (ez az érv a jelen kontextusban sajnos nem használható föl, mivel a szerző cikkében nem cáfolja meg a többi megoldási lehetőséget, és ennek következtében körbenforgáshoz vezetne); másrészt pedig fölhívja a figyelmet, hogy a kérdéses fejezetekben a καθόλου környezetében mindig található egy λεγόμενον vagy λέγεται (tehát „mondott”) igenév, amely azt fejezi ki, hogy itt csak egy általános terminusok ellen irányuló kritikáról van szó. A fejezetek már idézett konklúziója tehát az ő interpretációjában és fordításában: „Világos tehát, hogy semmi, ami univerzális terminus, nem egy szubsztancia neve, és a szubsztancia nem áll szubsztanciákból.”⁷³

Woods értelmezése szerint elsősorban az univerzálé az, amit Arisztotelész szubsztanciának tart; csak egy olyan univerzálét kell keresnünk, amely – bár univerzálé – nem állítható univerzálisan, vagyis egyszerre több dologról. Ez pedig nem más, mint a species (εἶδος), amelyről több helyen is megjegyzi Arisztotelész, hogy nem állítható a genushoz hasonlóan több individuumról.⁷⁴ Woods érvelése azonban semmiképpen nem problémamentes. Először is, a szöveghelyeket, amelyeket nézetének alátámasztásául idéz, oly módon értelmezi, hogy az csak akkor állja meg a helyét, ha már eleve előfeltételezzük az ő értelmezését az εἶδος-szal mint speciesszel kapcsolatban. Például az 1038b9 így szól: „az individuum szubsztanciája másról nem állítható”; ebből ugyan le lehet vonni azt a következtetést, hogy a species több individuumról nem állítható, de csak akkor, ha már eleve feltételezzük, hogy a szubsztancia: species – amit azonban ekkor nem tudunk az előbbi idézettel alátámasztani. Tehát, aki ez utóbbit tagadja, olyan alapon, hogy a species igenis több dologról állítható, ezen szöveghellyel legalábbis nem kerülne ellentmondásba. Nem szeretném itt Woods cikkét részleteiben elemezni; az mindenesetre igaz, hogy egy lehetséges megoldást vázol, amely egyrészt több kérdésre is választ ad, másrészt nem mentes a nehézségektől, ahogy ezt nem sokára részletesebben is látni fogjuk.

Egy másik megoldási lehetőség akkor kínálkozik, ha azt állítjuk, hogy létezik olyan dolog, ami bár nem univerzálé, nem is individuum.⁷⁵ Erre szintén a species lesz a legjobb jelölt, ezért ez a változat nagyon hasonlít Woods értelmezéséhez, azzal a külön-

⁷² *Problems in Metaphysics Z, Chapter 13*

⁷³ I.m. 215. o.

⁷⁴ Ilyen helyek például: *Met.* 1038b9, b35; 1040b27.

⁷⁵ Ezt képviseli talán Sellars, Owens és néhány középkori kommentátor.

séggel, hogy nem az általános illetve általánosan állítható között tesz különbséget, hanem az általános és a species között; e szerint az univerzálé kizárólag genus lehet.

Egy lehetséges ellenérv volna az ezt védelmezőkkel szemben, hogy a Z könyv elején felsorolt négy szubsztancia-jelölt között az univerzálé és a genus külön szerepel; mi értelme volna ennek akkor, ha a két szó jelentése egymást kölcsönösen lefedné?

E két megoldási lehetőség nagyfokú hasonlósága miatt azonos előnyökkel és nehézségekkel rendelkezik. Az előzőek közé sorolható az a nagyon lényeges probléma, amely a definícióra vonatkozik, és amelyről részben már volt, részben pedig még lesz is szó. Sok helyen ugyanis Arisztotelész szerint leginkább a speciesre vonatkozhat definíció, amely mint tudjuk az esszencia formulája is; ebből – ha tudjuk, hogy az esszencia a szubsztanciával azonos – egyértelműen következik az, hogy a szubsztancia: species. További előnye ezen értelmezésnek, hogy megoldja azt a már szintén vázolt terminológiai nehézséget, amely a forma és a species homonimitásából (vagy szinonimitásából?) fakad; hiszen a két dolog ekkor valójában ugyanazt jelöli.

Azonban akadnak olyan nehézségek, amelyeket szintén figyelembe kell vennünk.

Először is, Arisztotelész több helyen világosan állítja, hogy az ember szubsztanciája: az értelmes lelke. Ha most félretesszük azt a kérdést, hogy vajon itt egyedi vagy valamiféle általános vagy közös lélekről van-e szó,⁷⁶ akkor is felvetődik a kérdés, hogy miért mondjuk Szókratészről mégis, hogy az ember speciesébe tartozik, és semmiképpen nem a lélekébe. Ezt a kérdést kerüendő próbál Woods amellett érvelni, hogy Szókratész, illetve az egyes ember szubsztanciája az ember mint species; ez azonban – az előbbi szöveghelyek fényében – nem nagyon alátámasztható. Egy további nehézség a már említett: legalábbis nehezen védhető az az álláspont, hogy jelentős különbség van az általános és az általánosan állítható között (hiszen láttuk, hogy az előbbit Arisztotelész tulajdonképpen az utóbbi segítségével határozta meg: általános az, ami több dologról – tehát általánosan – állítható); és amennyiben van is ilyen különbség, akkor a species nem tartozik bele az utóbbiba.⁷⁷ Woods amellett érvel, hogy az „ember” mint species *nem* állítható Kalliaszról és Szókratészről; ekkor viszont kérdés, hogy vajon szükséges-e ennyire radikális különbséget feltételeznünk a *Kategóriák* és a *Metafizika* között, hiszen az előbbiben az univerzálé meghatározásakor éppen a Woods által kritizált példa szerepelt. A korai műben a species és genus között csupán fokozatbeli eltérés volt, annak megfelelően, hogy az elsődleges szubsztancia az individuum volt.

A másik megoldás, hogy a species sem nem univerzális, sem nem individuális, egy kissé érthetetlen; hiszen akkor mi? – ez Albritton meglehetősen szemléletes, ugyanakkor éles fogalmazásában: „Kétfelm, hogy Arisztotelész bármennyire is jobban értené

76 Ehhez a problémához ld. pl. Aquinói Szent Tamás: *Az értelem egysége*. A kérdés számos skolasztikus vitában fölmerült.

77 Egy mérvadónak tekinthető ókori kommentátor: Porphyriosz sem tekinti ezt a különbséget relevánsnak.

mint én, azt a javaslatot, hogy lehet egy dolog sem nem univerzális, sem nem partikuláris.”⁷⁸ Emellett Arisztotelész univerzáléra fölállított példái is legtöbbször azt sugallják, hogy abba a species is beletartozik. Itt gondolhatunk újra a *Katégoriák* univerzálémeghatározására, ahol példaként az ember szerepelt, de a *Metafizikában* is nyomára akadhatunk néhány zavarba ejtő megjegyzésnek. (Noha meg kell jegyeznünk, hogy a példák használatával a Sztageirita nem mindig bánik következetesen).

Nyilvánvalóan minden megoldási kísérletnek szembe kell néznie ilyen és ehhez hasonló nehézségekkel, amelyekre védelmezőinek meg kell próbálniuk válaszolni. Láttuk az értelmezés előnyeit is, és talán majd ezek összevetésével hozhat valaki egy végső döntést amellet, hogy inkább melyikhez áll közelebb. Lássuk tehát, mi történik akkor, ha a másik oldalról közelítjük meg a kérdést.

4) Individuum és Individuális Forma

Az előzőekből láthatuk tehát, hogy a forma speciesként való értelmezése nem problémamentes (bár meg kell jegyezni, hogy ez a mostani sem lesz az). Ezért néhányan úgy döntöttek, hogy a tradicionálisnak mondható értelmezéssel ellentétben⁷⁹ a forma individuális; a legfontosabb illetve legkitűnőbbben emellett érvelő kortárs filozófusok Michael Frede és Günther Patzig.⁸⁰

Ahhoz, hogy végeredményképpen megvizsgáljuk, mennyiben lehet egy forma individuális és az individuáció elvének kérdését, először is szükséges tisztázni, hogy mit jelent az individuum fogalma Arisztotelésznél. Erre – mint már megszokhattuk – más választ kapunk a *Katégoriákban* és a *Metafizikában*; a jelen kérdésnek megfelelően elsősorban az utóbbit fogom figyelembe venni, de ehhez egy bizonyos fokig szükséges a korábbi mű vizsgálata is.

Itt ugyancsak érdemes rögtön a terminológiával kezdenünk, ez ugyanis számos fontos tulajdonságot megvilágíthat. Az általunk is használt latin „*individuum*” (vagy „*individuus*”) a görög ἀτομον szó szerinti fordítása: mindkettő jelentése: „oszthatatlan”. Először Arisztotelész használta a ma is ismerős jelentésben; addig ugyanis – filozófiai kontextusban – az atomistáknál fordult elő mint oszthatatlan nagyság (vagyis „atom”), és Platónnál, az *infima species* megnevezésére. Érdekes kérdés, hogy Platón vajon miért hívta oszthatatlannak *infima species*-ét; most azonban csak azzal van mód röviden foglalkozni, hogy Arisztotelész miért hívta annak – legalábbis a *Katégoriákban* – az elsődleges szubsztanciát.

78 Albritton: *Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics*, 699. o.

79 Hogy pontosan miért nevezik ezt tradicionálisnak, az kissé rejtélyes; hiszen az individuális formák mellett is érveltek már a középkorban is.

80 De ide tartozik bizonyos tekintetben Rogers Albritton is.

A *Kategóriák* elején az individuumra a következő meghatározást találjuk: „Az oszthatatlan (individuális) és szám szerint egy dolgok kivétel nélkül semmi alanyról nem állíthatók, de semmi akadályja annak, hogy némelyikük alanyban legyen.”⁸¹ Ez pedig azt sugallja, hogy a szám szerinti egység és az oszthatatlanság szorosan összefüggő fogalmak. Hogyha földézzük, hogy mit jelent a *generikus* illetve *specifikus* egység, akkor világossá válik, hogy míg a *genus* és ennek megfelelően a *species* is – bár bizonyos tekintetben egységet képeznek – továbboszthatók részeik szerint, addig az individuum ebben a tekintetben valóban oszthatatlan marad. (*Genus* illetve *species* részén értvén itt az alanyi részeket: amely része oly módon, hogy a részről állítható, és definíciója is alkalmazható rá; például *erről* a fehérről hogy fehér, és hogy szín. Ez élesen megkülönböztetendő az ún. instrumentális résztől, amelyre – mint például a ház faláról a házé – nem alkalmazható az alany definíciója.) Tehát – Frede gondolatmenetét követve⁸² – levonhatjuk azt a következtetést, hogy a *Kategóriák* szerint individuum az (és csak az), ami valaminek alanyi része (t.i. a megfelelő *species*nek és *genus*oknak), és neki magának nincsenek alanyi részei.⁸³

Adódik a kérdés, hogy mennyiben tér el Arisztotelész individuumokkal kapcsolatos koncepciója a *Metafizikában*. Annyiban mindenesetre biztos, hogy az előbbi meghatározás itt már nem volna alkalmazható, tekintve, hogy – amint láttuk – ebben a művében tagadja az univerzálék létét, tehát ezek segítségével – legalábbis első ránézésre – nem definiálhatjuk az individuumokat, vagy nem úgy, mint azok részeit. Megjegyzendő, hogy valószínűleg részben éppen emiatt, részben pedig a már látott anyag-forma felosztás következtében későbbi műveiben Arisztotelész nem is használja az ἄτομον-t. Ehelyett, amit ma individuumnak, vagy individuálisnak fordítunk, az a bizonyos τὸδε τι, amelyről már szintén esett szó. Marad tehát a legfőbb kérdés: mennyiben mondható a forma τὸδε τι-nek, és ez mennyiben jelenti azt, hogy individuális?

A forma individualitása melletti érveket már részben láttuk, hiszen úgy tűnik, ez volna a legkézenfekvőbb megoldás abban az esetben, ha Arisztotelész nem mondott ellent önmagának. (Hiszen az előző pont alapján világos, hogy az univerzáléről bizonyos értelemben állítani, bizonyos értelemben tagadni, hogy szubsztancia, vagyis forma lehetne, meglehetősen mesterkélt és felvet néhány súlyos problémát.) Emellett nagyon sok szöveghely van, amelyben határozottan az található, hogy a forma τὸδε τι.⁸⁴ A Z könyv 13. fejezetében pedig láthatjuk, hogy a forma nem általános, hanem „*sajátosan az indivi-*

81 1b6-7; ld. a 3b12-t is. A *szám szerinti egység* (ἕν ἄριθμῶ) kritériuma a későbbiekben is fontos lesz.

82 v.ö. *Individuals in Aristotle*

83 Ezzel a meghatározással és az ebből következő individuális tulajdonságokkal kapcsolatban számos kérdés fölmerül; ezek tárgyalására itt sajnos nincs mód.

84 Pl. *Met.* 1017b25, 1042a29, 1049a28-29; *De Gen.* 318b32, és a *Lélekben* is több helyen.

duumra jellemző, másra nem vonatkozik”.⁸⁵ Több helyen találunk arra vonatkozó utalást, hogy két emberi lélek nem azonos; Szókratész szubsztanciája más, mint Kalliaszé.⁸⁶

Továbbá, Arisztotelész néhol kifejezetten azt állítja, hogy minden – szám szerint különböző, tehát individuális – dolognak saját, tehát egymástól különböző oka van.⁸⁷ Ehhez hasonló állítással találkozhatunk akkor is, amikor azt mondja: „A dolog, amelynek a szubsztanciája egy, maga is egy.”⁸⁸

Van ezeken kívül egy további döntőnek tekinthető érv is, amely ezt igazolja; nevezetesen, hogy Arisztotelész több helyen mondja azt, hogy a forma időben véges és meghatározott.⁸⁹ A *species* pedig – feltéve, hogy egyáltalán létezik ilyen – létezésében nem egyedekhez kötött, tehát nem is lehet véges.

További érv, hogy amennyiben a formát általánosként fogjuk föl, mi történik a szublunáris szféra fölött létező intelligenciákkal, amelyeknek – tiszta formák lévén – nincsen anyaguk, mégsem mondhatók általánosaknak. Erre ugyan született megoldás, nevezetesen az, hogy a forma *species*, és ezek a tiszta értelmek olyan *species*ek, amelyekben csak egyetlen entitás található – vagyis ő maguk. Nem biztos azonban, hogy a *species*, ha csak egyetlen individuumot tartalmaz, akkor azonos is ezzel az individuummal.

Hátra van még azoknak az ellenérveknek és problémáknak megválaszolása, amelyek időközben fölmerültek az individuális forma ellenében.

Ezek legfontosabbika a definíció lehetőségére vonatkozott: arra, hogy ha a forma individuális, és definíció csak az általánosról adható, akkor a szubsztanciának nem lesz definíciója – ez pedig úgy tűnik, ellentétben áll azzal az arisztotelészi kijelentéssel, hogy elsősorban és leginkább a szubsztanciáról adható definíció. Ez a kérdés a Filozófus számára is felmerült, ennek egyik jelét láthattuk már éppen a Z könyv 13. fejezetének végén, ahol – talán Arisztotelész is kicsit megjévedve az elért konklúziótól – felveti a problémát: „...mindenki úgy gondolja és régóta hangoztatják, hogy egyedül vagy legkivált a szubsztanciának van definíciója. Most meg arra jutottunk, hogy neki sincs. Akkor tehát semminek sincs definíciója.”⁹⁰

Frede és Patzig erre vonatkozó megoldása a szerzők nagy találmányáról és emellett kitűnő szövegismeretéről tanúskodik. Azt mondják ugyanis, hogy az, hogy a definíció a szubsztanciáról, vagy pontosabban a formáról szóló állítás, és az, hogy a definíció csak az általánosról szólhat, nem ugyanabban az értelemben értendő, minthogy Arisztotelésznek is más volt az indoka a két esetben; ezért nem is szabad az egyikből a

85 A már idézett 1038b9 – úgy tűnik, ezt a helyet mindkét, lényegileg eltérő álláspont úgy tekinti, mint kizárólag öt erősítő idézetet.

86 1035b14-21, 1071a20-29.

87 Vö. *Met. A*, 1071a28-30.

88 *Met.* 999b23.

89 *Pl. Met.* 1039b24-26.

90 1039a20-22.

másikra vonatkozó következtetést levonni. Az ugyanis, hogy a definíció valami általánosról szól, nem azt jelenti, hogy maga a tárgy általános; inkább azt, hogy a definíció *általános érvényű*, tehát egyetlen species minden egyedére igaz.

Az pedig, hogy a definíció elsősorban vagy kizárólag a szubsztanciára érvényes, azt jelenti, hogy a definíció *tárgya* a szubsztancia. Tehát – ahogy a Z könyv 11. fejezetében látjuk⁹¹ – a formáról beszélhetünk úgy, mint általánosról, ám ez nem implicálja, hogy a forma maga általános lenne. Ezt egyébként megerősíti a már többször hivatkozott Λ 1071a28-30, itt ugyanis azt olvashatjuk: „...*a különböző individuumaok okai különbözőek, a te anyagod és formád és mozgató okod különböző lévén az enyémtől, míg általános meghatározásukban ezek ugyanazok.*” Frede és Patzig magyarázata tehát jól szemléltethető a legtöbb matematikai definíción: például egy adott tulajdonságú számhalmazt definiálni annyit tesz, mint megjelölni azt a jellemzőt, amely ezen halmaz minden elemére szükségképp igaz – anélkül, hogy ez maga után vonna az egyedi számokon túli halmazok létezésére vonatkozó bármilyen ontológiai elkötelezettséget.

Egy további tisztázandó kérdés, hogyan ismerhető meg az individuum abban az esetben, ha a megismerés elsősorban az általánosra vonatkozhat. Ezzel is találkozhatunk már Arisztotelésznél,⁹² és a M könyvben kapunk rá választ. A válasz meglehetősen egyértelmű, és a következőképpen hangzik: „A tudás, mint a „létezni” ige, két dolgot jelent, amik közül az egyik potenciális, a másik pedig aktuális. A potenciális, lévén az anyaghoz hasonlóan általános és meghatározatlan, az általánossal és meghatározatlannal foglalkozik; de az aktualitás, lévén meghatározott, egy meghatározott tárgyra vonatkozik; egy *ez-a-valami* lévén, egy *ez-a-valami*-vel foglalkozik.”⁹³ Ezen kívül a *Fiziká*ban is találhatunk arra vonatkozó megjegyzést, hogy a tudás az általánostól az egyedi felé tart, vagyis attól, ami számunkra tudható, afelé, ami természetből fogva tudható; ez utóbbi lévén voltaképpen célja.⁹⁴ Az arisztotelészi tudás-fogalom, illetve annak rendszere meglehetősen bonyolult; azt mindenesetre mondhatjuk, hogy az $\epsilon\pi\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ -t, amely a deduktív tudományokra vonatkozó tudás, és bizonyos értelemben valóban az általánosról szól, megelőzi a $\phi\rho\nu\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, ami – mai terminológiával élve – egyfajta intuitív belátás, vagyis az individuumról szóló közvetlen ismeret.

A többi nehézség általában konkrét szöveghelyekből származik, ahol a formára vonatkozóan Arisztotelész olyan kijelentéseket tesz, mintha az inkább általános volna.⁹⁵ Ezeket a forma individualitása mellett érvelő filozófus elég könnyedén megoldhatja, éppen a már látott terminológiai nehézség miatt; mondhatja ugyanis, hogy ezeken a helyeken az $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ nem mint forma, hanem inkább mint species szerepel. (Erre legismertebb példa a

91 1037a6-7.

92 *Met.* B 16. aporiája, 1003a6 skk.

93 1087a10-18.

94 184a16-26.

95 Ilyenek például (a teljesség igénye nélkül): *Met.* 1035b29-32, 1049a35.

Z könyvben előforduló „Καλλίας και Σωκράτης ... ταυτό δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος)”;⁹⁶ ez egyszerűen fordítható úgy, hogy „Kalliasz és Szókratész ... formájukra nézve azonosak, hiszen formájuk oszthatatlan”, de az individuális formákat pártoló a következőképpen is fordíthatja: „Kalliasz és Szókratész species szerint azonosak, hiszen speciesük oszthatatlan.”) Itt persze újból fölmerül a kérdés, hogy vajon lett volna-e Arisztotelésznek lehetősége arra, hogy elkerülje ezt a kétértelműséget, és ha esetleg kiderülne, hogy volt, akkor komoly gondba kerülnénk, hiszen ebben az esetben az azonos szóhasználat nyilvánvalóan jelentésbeli összefüggésre is utalna.

5) Összegzés: a Forma

Mi tehát végsősoron a forma? – vetődik fel ismét a kérdés, mely Arisztotelész óta valószínűleg minden őt olvasó filozófus számára felmerült.

Amint már láttuk, a *Metafizikában* a forma jelenti egyrészt a *differencia specificát*, jelenti a dolgot az adott dologgá tévő okot, amely az anyag potenciálját aktuális állapottá teszi, valamint időnként – úgy tűnik – a külső alakot is. Máshol pedig – például a *Lélekben* – a szubsztancia mint funkció és – a formai- mellett – mint cél-ok jelenik meg. A kérdés tehát: hogyan lehet mindezt összeegyeztetni?

Szintén a *Lélekben* találjuk azt a nagyon szemléletes példát, amely segítségével – bár azt igyekszik megmutatni, hogy a forma voltaképpen: funkció – talán válasz adható a kérdésre. Itt azt találjuk ugyanis: „*Ha a szem élőlény volna, a látás volna a lelke: ez ugyanis a szemnek a szabályszerűség értelmében vett szubsztanciája.*”⁹⁷ Ez a „szabályszerűség értelmében vett szubsztancia” pedig tekinthető egyrészt a funkciónak, másrészt pedig annak a „szabályszerű” szerkezetnek is, amely ezt a funkciót lehetővé teszi, valódi szemmé téve a különben csak potenciálisan akként létező szemgolyót mint anyagot; vagyis a formai oknak. Másik értelemben pedig épp a funkció az, amely a szemet szemmé teszi – hiszen a látás miatt hívjuk a szemet szemnek, és ezért a látás a szem differencia specificája is (hiszen ennek segítségével tudjuk definiálni, ahogy azt az H könyv ház példáján már láttuk). Másrészt ez a szem cél-oka is: hiszen a szem a látás végett van.

Ezért úgy tűnik, ez a négy dolog összeillik: a funkció, a formai- és cél-ok mint tiszta aktualitás, valamint a differencia. A formai- és cél-ok tehát bizonyos értelemben a funkció feltétele; a differencia pedig ennek mintegy – modern kifejezéssel élve – szintaktikai aspektusát adja meg.

Ez az a pont, amely méginkább megvilágíthatja azt, amit főntebb az individuális formáról és a definícióról mondtunk. Hiszen – a szem példájánál maradván – nyilván-

96 1034a8

97 412b18-20.

való, hogy minden egyes szemre ugyanaz a definíció érvényes (mint az adott species minden elemére – tehát általános érvényű), miközben ez még nem zárja ki azt, hogy a szem formája a különböző anyagokban nem tökéletesen egyformán valósul meg, és ebben az értelemben individuális formákról beszéljünk, amelyek csupán az adott individuumba jellemzők sajátosan.

VI. Principium Individuationis

Sokat tárgyalt probléma, hogy van-e Arisztotelésznél olyasmi, hogy „individuáció elve (*principium individuationis*)”, és ha van, akkor mi is az.⁹⁸ A kérdés már a középkori Arisztotelész-kommentátoroknál fölmerült, a kor egyik meghatározó vitáját eredményezve. A probléma vizsgálata előtt azonban fel kell ismerni egy nagyon lényeges különbséget, amelynek elmosása jelentős nehézségekhez vezethet. Az „individuáció elve” ugyanis egy olyan kifejezés, amely két, egymástól lényegileg eltérő kérdésre adott választ nevez meg:⁹⁹ az egyik ezek közül, hogy egy adott pillanatban hogyan teszünk különbséget két dolog között (tehát minek alapján mondjuk, hogy *két* dolog és nem *egy*); a másik pedig, hogy egy adott individuumból két időpontban minek alapján mondjuk, hogy egy és ugyanaz. Hogy a két kérdés alapján különböző, az már a kérdésfeltevés módjából is nyilvánvaló.¹⁰⁰ Nevezzük az egyszerűség kedvéért az elsőt az „egyediség elvé”-nek, a másodikat pedig az „önazonosság elvé”-nek (a szakirodalomban általában használt *szinkronikus individuáció* illetve *diakronikus individuáció* – általam elég önkényesen kitalált – magyar megfelelőjeként). Mivel az utóbbi már előfeltételez egy, az előbbire adott választ – hiszen az önazonosság kérdése csak egy megkülönböztetett, konkrét individuum esetében merülhet föl –, először az első kérdést veszem szemügyre.

1) Egyediség elve

Az első kérdés tehát, amit meg kell vizsgálni: minek alapján különböztetünk meg két dolgot egy időpontban? Illetve a kérdés megfogalmazható kevésbé episztemológiai és inkább metafizikai jelleggel is: „Mi tesz két dolgot *két* dologgá egy adott időpontban?”

⁹⁸ A válaszlehetőségek értelemszerűen: az anyag; a forma; mindkettő; egyik sem. A vita a középkorban indult, de – mint a legtöbb Arisztotelész-vita – máig sem ért véget.

⁹⁹ További distinkciók, amelyek azonban most nem relevánsak: Charlton: *Aristotle and the Principle of Individuation* c. cikkében található.

¹⁰⁰ Arisztotelészről függetlenül lehetne persze a mellett érvelni, hogy a két kérdés voltaképpen nagyon hasonló, csak éppen dimenzióváltás történik tér és idő között. Ez azonban inkább modern metafizikai kérdés, amellyel itt nincs mód foglalkozni.

Ez a kérdés volt az, amely a középkorban az egyik legfontosabb és legnagyobb hatású vitát eredményezte. Természetesen az univerzálé-vitáról van szó; amelynek különböző irányzatokat képviselő résztvevői a kérdésre adható valószínűleg összes lehetséges választ és a mellettük szóló érveket is bemutatták. A legjelentősebbek ezek közül: Aquinói Szent Tamás és a megjelölt anyag (követői további különböző irányzatokban váltak szét); Duns Scotus és a *forma totius*; Averroes és a forma; és még sokan mások, akik az anyag és a forma egyenlő fontosságát hangsúlyozták.

Ha megpróbálunk válaszolni a kérdésre, akkor első ránézésre azt mondhatjuk, hogy – mivel minden dolognak saját és egyedi, megjelölt anyaga van – a megjelölt anyag alapján alkot két individuum valóban két individuumot, és ennek alapján teszünk különbséget is köztük; annál is inkább, mivel Arisztotelész a szám szerinti egység fogalmát az anyag segítségével definiálja.¹⁰¹ Azonban itt fel kell figyelni egy nehézségre. Óvatossá kell lenni a „megjelölt anyag” használata során, ha el akarjuk kerülni a logikai körforgást; nem attól lesz-e egy anyag megjelölt, hogy ennek és ennek az individuumnak az anyaga? – Tehát fölmerül a kérdés: az individuum teszi az anyagot megjelöltté, vagy éppen fordítva, a megjelölt anyag a dolgot individuummá?

Ennek eldöntéséhez vissza kell idézni azt, amit korábban az anyagról mondtunk. Az anyag ugyanis teljességgel jellegtelen, nem bír tulajdonságokkal, meghatározatlan és ennél fogva megismerhetetlen; annak ellenére így van ez, hogy az anyag maga egy relációs fogalom, vagyis mindig attól függ, aminek vonatkozásában éppen szemléljük – az adott tárgy vonatkozásában ugyanis mindig az anyag az, ami nem meghatározott. Ha viszont ez így van, akkor nagyon furcsa lenne azt állítani, hogy a meghatározatlan anyag teszi meghatározottá az amúgy is teljesültségében létező formát – úgy tűnik, inkább fordítva volna logikus a helyzet. Másfelől láthattuk, hogy az individuum az, ami szám szerint egy, vagyis aminek anyaga egy.¹⁰² Ekkor pedig ismét úgy tűnik, hogy voltaképpen az anyag individuál, noha itt is fölmerül a kérdés: hogyan? (Frede erre ismét egy nagyon szellemes megoldást ajánl: fogadjuk el a *materia signatát* individuáló tényezőnek, miközben azt mondjuk, hogy ezt a *materiát* úgy tesszük *signatává*, hogy megmondjuk, milyen individuumot alkotott előzőleg, elkerülve ezzel az előbbi körforgás veszélyét.)

Első – illetve most már második – ránézésre logikus volna inkább amellet érvelni, hogy az individuáció elve az individuális forma. Ezt az is alátámasztaná, hogy korábban láttuk: a dolog létezésének oka is a forma; létezni pedig valószínűleg azt jelenti: individuumként létezni. Ekkor azonban föllépne az a probléma, hogy már teljesen kiiktattuk az anyagot az individuális entitásból, amit pedig Arisztotelész határozott felszólítására

101 *Met.* Δ 1034a5-8; azonban a *Top.* 103a-ban már nem csak erről van szó, amikor szám szerinti egységről beszél.

102 Itt természetesen fölmerül a – valószínűleg nem korabeli – kérdés: a szíami-ikrek problémája. Kevésbé valószínű, hogy Arisztotelész egy embernek mondott volna egy ilyen ikerpárt. (Hiszen formájuk kettő.)

nem szabadna megtennünk: „Nem szabadna a dolgokról sem az anyaguk nélkül, sem az anyaguk szerint számot adnunk.”¹⁰³ Máshol is azt olvashatjuk, hogy az individuum jellemzően „ez a forma, ebben az anyagban (τὸδε ἐν τῷδε)”.¹⁰⁴ Emiatt az az álláspont tűnik a leginkább védhetőnek, amely szerint az anyag és a forma – a partikularitás szempontjából – egyaránt lényeges.¹⁰⁵ Az anyag fontos, hiszen ezáltal válik az individuum – legalábbis a szublunáris szférában létező – individuális létezővé, és ezáltal szerezhethetünk róla mint individuumról tapasztalatot; ám ugyanilyen fontos a forma is, lévén ő a dolog aktualitása és lényege, és általa ismerhetjük meg az individuumot *valamilyenként*.

2) Önazonosság elve

Ennek az – egyébként talán könnyebb – kérdésnek bevezetőjeként érdemes néhány szót ejteni a már emlegetett „Thészeusz hajója” problémáról; hiszen ez egy olyan mintapélda, melynek alapján könnyebben érthetővé válik a probléma mibenléte és fontossága is. Sajnos nehéz olyan megbízható elsődleges szövegre támaszkodni, amely részletesen leírná a történetet; nem kizárt, hogy azért, mert egy legendáról van szó, amely főleg a modern metafizikusok számára jelentett központi problémát. (Ennek azonban ellentmond a korábban hivatkozott, kétségtelenül nagyon tömör leírás Plutarkhosztól.) A jelen tárgy szempontjából azonban nincs is jelentősége, hogy valódi esemény vagy csak egy kiváló és illusztratív példa-e a szóban forgó história; fontosabb az a kérdés, hogy a probléma létezett-e, fölmerült-e a korban. Ennek eldöntése sajnos – a források szűkösségére való tekintettel – meglehetősen nehéz. Mindenesetre megengedhetjük mintegy előfeltevésként kezelve azt, hogy igenis létezett.

A Thészeusz-legenda tehát a következőképpen szól (a több variáció közül itt most értelemszerűen csak egyet mutatok be, de a változatokban nincs a jelen kérdésre nézve releváns, jelentős eltérés): Volt egyszer egy hajós, Thészeusznak hívták, aki hajójával sokat járta a tengert. A hajó neve *Theoris* volt. Minden alkalommal, amikor elkorhadt egy deszka, egy újat tett a helyébe, és így hajóján az idő múltával egyre több deszka kicserélődött, mígnem egyszer csak egyetlen darab sem maradt az eredetiek közül. Itt merül fel az első kérdés: vajon ugyanaz-e még Thészeusz hajója? – Ám a legenda folytatódik: volt egy másik hajós, aki összegyűjtötte és elraktározta a régi fadarabokat, amiket Thészeusz az évek során kicserélt a hajóján. Amikor már az összes régi deszka összegyűlt, Thészeusz hajójának eredeti terve alapján fölépített egy másik hajót, *Theoris II*-őt. A kérdés értelemszerűen: melyik ekkor Thészeusz – eredeti – hajója?

103 *Phys.* 194a15.; ugyanez a *Metafiziká*ban is, 1036b23.

104 *Pl. Met.* 1034a7.

105 A talán legjelentősebb kortárs képviselője ennek: M.L. Gill.

A probléma – egyszerűbben, de kevésbé szemléletesen – megfogalmazható úgy is, hogy miből származik egy adott individuum önazonossága létezésének ideje folyamán. A példa által felvetett kérdésre – azóta is – különböző filozófusok más-más érvek alapján különbözőképpen válaszolnak.¹⁰⁶ Arisztotelésznél ez voltaképpen nagyon egyszerű és egyértelmű, ha elfogadjuk a föntebbi állítást, mely szerint az arisztotelészi hüломorfikus elmélet felfogható úgy, mint részben az erre a kérdésre adott megoldás.¹⁰⁷ A lehetséges válaszok ekkor az ő rendszerén belül természetesen az anyag, a forma, mindkettő illetve egyik sem – bár ez utóbbi csak akkor volna lehetséges, ha ez a kérdés nem jelent volna meg számára; ezt a lehetőséget én – bár meglehetősen kevés forrásra támaszkodva – kizártam. A választ rögtön a szubsztancia ismertetőjegyeinél találjuk, ugyanis ott az szerepelt, hogy ez az, ami alapul szolgál a változásnak. Mivel pedig tudjuk, hogy a szubsztancia: forma, ebből azt is tudjuk, hogy a forma az, ami a változás során változatlan marad, vagyis ami biztosítja egy dolog azonosságát egy adott időn keresztül. Megjegyzendő, hogy amennyiben nem fogadjuk el az individuális formák létezését, és azt állítjuk, hogy a forma species (vagy más értelemben vett univerzálé), akkor ezen a ponton fellép egy probléma. Ugyanis – az előbbi példában szereplő – *Theoris* és *Theoris II* formája azonos lenne, tehát ez alapján nem volna lehetséges a forma szerint individuálni őket; tekintve pedig, hogy a másik lehetőség Arisztotelész esetében komolyan merülhet föl (vagy csak nagyon éles interpretáció esetén), az ezt védelmező valószínűleg tagadni fogja a kérdés relevanciáját Arisztotelésszel kapcsolatban.¹⁰⁸

Összegzés

Most már talán rendelkezésünkre áll annyi információ, hogy mérlegre állítsuk a probléma megoldására irányuló kísérleteket. Láttuk egyrészt a forma mint species értelmezésének, másrészt pedig az individuális forma állításának előnyeit és hátrányait. Az előbbinek tulajdonképpen az szolgál előnyére, ami a másiknak hátrányára: a terminológia egyértelművé válása, valamint a definícióra és a tudományra vonatkozó kérdés kézenfekvő megválaszolása. Ez természetesen fordítva is így van; az utóbbi előnye az előbbi nehézségeit adják. Ezen nézőpontot vallva Arisztotelészről

106 A lehetséges válaszok értelemszerűen: *Theoris*, *Theoris II*, mindkettő, egyik sem.

107 Ezzel a nézettel vitatkozik G.E.M. Anscombe, *The Principle of Individuation* című cikkében, ahol amellet érvel, hogy ez a kérdés Arisztotelész számára föl sem merült, vagy esetleg pusztán az individuum definiálása szintjén, ami azonban más kérdéskörbe tartozik. Álláspontja mellett azonban nem hoz fel döntő érvet.

108 Ez lehetett Anscombe indítéka is, hiszen az ebben az értelemben vett individuáció elvét úgy fogta föl, mint a legfőbb érvek egyikét az általa támogatott „forma mint species” elmélettel szemben.

úgy alakíthatunk ki egy koherens képet, hogy abban metafizikája nem áll oly éles ellentétben logikai műveivel, és főleg a *Kategóriákkal*. (Noha túlzás volna azt állítani, hogy ekkor minden feszültség megszűnik a két mű között; itt gondolhatunk egyrészt az *első filozófia* mint tudomány lehetőségességére, amely azonban nem tartozik szorosan e tárgyhoz, másrészt pedig, és ez már fontosabb, az univerzálé mint másodlagos szubsztancia és az univerzálé mint egyáltalán nem szubsztancia közötti ellentétre. Ez azonban az egész rendszer szempontjából tekintve kevesebb eltérést eredményez, mint a korábbi mű másodlagos szubsztanciáinak a *szubsztancia* címet adományozó nézet.) Nem kerülünk összeütközésbe azzal a képpel, amely talán az első benyomásunk következménye, vagyis, hogy Arisztotelész Platónnal ellentétben az individuális, egyedi dolgokra helyezte a hangsúlyt.

Az individuális formát védelmezve előfeltételezte egyrészt azt, hogy az εἶδος species jelentése független a forma jelentésétől; tehát abból, hogy a species Arisztotelész számára is univerzálé, nem következik az, hogy a forma is az. Másrészt feltételezte, hogy a rendszernek köze van az akár Hérakleitosz, akár más által felvetett önazonosság kérdéséhez, melyet az csak ily módon tud megoldani.

Nem szabad azonban elfelejteni azt, amire az elején is szerettem volna felhívni a figyelmet: az itt bemutatott vita, illetve a probléma maga is csak egy gondolatkísérlet eredménye, amely arra irányul, hogy Arisztotelészt anélkül vizsgálja, hogy figyelembe venné filozófiájának fejlődését vagy változását különböző életszakaszaiban. Hogy mennyire sikerült ez a kísérlet, annak eldöntése az olvasóra van bízva; én amellet próbáltam érvelni, hogy az individuális forma feltételezésével talán kialakítható egy ilyen egységes rendszer képe, vagy legalábbis jobban, mint a másik módon. Ha azonban valaki sikertelennek nyilvánítja ezt a próbálkozást, az egyrészt – magától értetődő módon – nem jelenti azt, hogy nem is létezik sikeres megoldás, hiszen azoknak az itt számbavettekén kívül hihetetlenül nagy variációja található – és található még ki.¹⁰⁹ Másrészt, még ha valóban nem is létezne, akkor is új feladat vár a görög filozófia iránt érdeklődőre: megvizsgálni a különböző történelmi illetve élettörténeti eseményeket, és azok segítségével kialakítani azt a minél teljesebb és összefüggőbb képet, amely ezen a módon nem sikerülhetett.¹¹⁰

109 Csak hogy néhány példát említsek: forma kétértelműsége: partikuláris versus általános formák (Sellars, Witt); szubsztancia kétértelműsége (Lacey); élőlények és más tárgyak formái közötti különbség (Albritton), forma és univerzálé mint különböző dolgokra irányuló relációs tulajdonság (F.A. Lewis).

110 A fejlődéstörténeti megközelítéssel sokan foglalkoztak; többek között Bonitz, Cherniss, Jaeger és Ross.

Felhasznált irodalom

Elsődleges szövegek felhasznált kiadásai és rövidítései:

- Aristotle: *Categories*, ford. J.L. Ackrill. In. Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle, the revised Oxford translation. vol. 1.* Bollingen Series LXXI. Princeton University Press, Princeton, New Jersey. (=Kat.,)
- Aristotle: *De Interpretatione*, ford. J.L. Ackrill. In. Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle, the revised Oxford translation. vol. 1.* Bollingen Series LXXI. Princeton University Press, Princeton, New Jersey. (=De Int.)
- Arisztotelész: *A keletkezésről és pusztulásról*, ford. Steiger Kornél. In. Magyar Filozófiai Szemle, 1988.
- Arisztotelész: *A lélek*, ford. Steiger Kornél. In. Lélektudományi írások (=De An.)
- Arisztotelész: *Metafizika VII (Z) könyv*, ford. Steiger Kornél. In. Gond 42. (1992) (=Met.)
- Aristotle: *Metaphysics*, ford. W.D. Ross. In. Barnes (ed.)
- Aristotle: *Physics*, ford. P.H. Wicksteed – F.M. Cornford. Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1996. (=Phys.)
- Aristotle: *Topics*, ford. W.A. Pickard. In. Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle, the revised Oxford translation. vol. 1.* Bollingen Series LXXI. Princeton University Press, Princeton, New Jersey. (=Top.)
- Michael Frede – Günther Patzig: *Aristoteles „Metaphysik Z”. Text, Übersetzung und Kommentar.* Verlag C.H. Beck, München, 1988.
- Plato: *Complete Works*. J.M. Cooper (szerk.). Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1997.
- Sir William David Ross: *Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introduction and Commentary.* Clarendon Press, Oxford, New York, 1997.
- Steiger Kornél (szerk.): *Görög gondolkodók 1. köt.: Thálészstől Anaxagoraszig.* Kossuth Könyvkiadó, Debrecen, 1993.

Másodlagos irodalom:

- Rogers Albritton: „Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics.” *The Journal of Philosophy* 54. (1957)
- Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe: „The Principal of Individuation.” In. J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (szerk.): *Articles on Aristotle, vol.3.*, Duckworth, London, 1979.
- George Brakas: *Aristotle's Concept of the Universal.* Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich, New York, 1988.
- William Charlton: „Aristotle and the Principle of Individuation” *Phronesis* 17 (1972)

- H. F. Cherniss: „The philosophical economy of the theory of ideas” In. G. Vlastos (szerk.): *Plato: A Collection of Critical Essays*. Anchor Books Doubleday and Co., Garden City, New York, 1971.
- Roderick M. Chisholm: „Identity Through Time.” In. J. Kim – E. Sosa (szerk.): *Metaphysics – An Antology*. Blackwell Publishers Ltd., Oxford, Massachusetts, 1999.
- Alan Code: „What is to be an Individual?” *The Journal of Philosophy* 75. (1978)
- Michael Frede: „Individuals in Aristotle.” In. *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Michael Frede: „Substance in Aristotle’s Metaphysics.” In. *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Graeme Forbes: „Is There a Problem About Persistence?” In. *Proceedings of the Aristotelian Society, suppl.* vol. LXI (1987)
- Mary Louise Gill: „Individuals and Individuation in Aristotle.” In. T. Scaltsas – D. Charles – M.L. Gill (szerk.): *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Herbert Granger: „Aristotle on Genus and Differentia” *Journal of the History of Philosophy* 22.
- William Keith Chambers Guthrie: *A History of Greek Philosophy, vol. IV and VI*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Edward Halper: „Aristotle’s Solution to the Problem of Sensible Substance.” *The Journal of Philosophy* 84. (1987)
- Geoffrey Stephen Kirk: *A Mítosz*. Holnap Kiadó, Budapest, 1995.
- Anthony Kenny – Norman Kretzmann – Jan Pinborg (szerk.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1992.
- Alan Robert Lacey: „Ὀὐσία and Form in Aristotle.” *Phronesis* 10. (1965)
- James H. Leshner: „Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma.” *Phronesis* 16. (1971)
- Antony Charles Lloyd: „Aristotle’s Principle of Individuation.” *Mind* 69. (1970)
- Michael J. Loux: *Primary Ousia: an Essay on Aristotle’s Metaphysics Z and H*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1991.
- Paul Natorp: *Tema e disposizione della „Metafisica” di Aristotele: con i appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della „Metafisica”*. Vita e Pensiero, Milano, 1995.
- Michael Novak: „A Key to Aristotle’s ‘Substance.’” *Philosophy and Phenomenological Research* 24. (1963)
- Gwilym Ellis Lane Owen: „The Platonism of Aristotle.” In. J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (szerk.): *Articles on Aristotle, vol.1.*, Duckworth, London, 1975.
- Joseph Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada, 1978.
- Pauler Ákos: *Aristoteles*. Pfeifer Ferdinánd Nemzeti Könyvkereskedés, Budapest, 1922.
- Porphyriosz: „Eiszagógé,” ford. Geréby György és Pesthy Mónika. *Magyar Filozófiai Szemle* 28. (1984)

- Edward Regis, Jr.: „Aristotle’s Principle of Individuation” *Phronesis* 21. (1976)
- Sir William David Ross: „The Development of Aristotle’s Thought.” In. J.Barnes – M.Schofield – R.Sorabji (szerk.): *Articles on Aristotle, vol.1.*, Duckworth, London, 1975.
- Bertand Russell: *A nyugati filozófia története*. Göncöl Kiadó, Győr, 1994.
- Theodore Scaltsas: *Substances and Universals in Aristotle’s Metaphysics*. Cornell University Press, Ithaca, London, 1994.
- Wilfrid Sellars: „Substance and Form in Aristotle.” *The Journal of Philosophy* 54. (1957)
- J.A. Smith: „Τὸδε τι in Aristotle” *The Classical Review* 35. (1921)
- Aquinói Szent Tamás: *A létezőről és a lényegről*. Helikon Kiadó, Békéscsaba, 1990.
- Aquinói Szent Tamás: *Sententia libri Metaphysicae, Liber 7*. [<http://www.corpusthomicum.org/cmp07.html>]
- Jennifer E. Whiting: „Form and Individuation in Aristotle.” *History of Philosophy Quarterly* 3. (1986)
- Michael J. Woods: „Problems in Metaphysics Z, Chapter 13.” In. J.M.E. Moravcsik (szerk.): *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Macmillan, London, Melbourne, 1968.
- Michael J. Woods: „Universals and Particular Forms in Aristotle’s Metaphysics.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy, suppl. vol.: Aristotle and the Later Tradition* (1991)
- Michael J. Woods: „Particular Forms Revisited.” *Phronesis* 36. (1991)

Aspecto

Filozófiai folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata

II. számunk témája a vágy

Várható megjelenés: 2009. június

Korábbi számunk tartalmából:

Deleuze: A tiszta keletkezésről • **Moldvay:** Változás és idő • **Komorjai:** Doppler-effektus • **Isztray:** A mulandó dicsérete • **Pintér:** Trauma, változás, tapasztalat • **Ullmann:** A változás tapasztalata • **Márkus:** A trauma és a filozófia ellenstratégiái • **Mezei:** A fenomenológia íve • **Tengelyi:** A cselekvés narratív értelmezése • **Rónai:** Tanulhat-e egy fenomenológus a másiktól?

<http://www.fenomenologia.hu/aspecto/>

Lapunk megjelenését támogatták:



ELTE BTK
HALLGATÓI
ONKORRÉSZEZÉS



ISSN 1788-8298



9 771788 829008

