

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2011/2 (55. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Hatalom

Tartalom

TANULMÁNYOK

Hatalom (Mester Béla)	5
VÁRNAI ANDRÁS: „Egyenes nevek” (Zheng ming) Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcséletben	9
MOGYORÓDI EMESE: Gorgiasz, a hatalom és a retorika Platón az írástudók árulásáról	32
PÓCZA KÁLMÁN: Schmitt, Rousseau és a politikai közösség alapja	56
SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY: A diskurzuselv mint a jogállamiság garanciája Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán	75
CSÁJI BALÁZS CSANÁD – RÉDEI MIKLÓS: A racionális demokratikus véleményösszegzés korlátairól	97
GÁNGÓ GÁBOR: A német birodalmi gondolattól a magyar nemzetkarakterológiáig Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos és Prohászka Lajos műveiben	122

FÓRUM

SZUMMER CSABA: A fenomenológia váratlan felbukkanása az ezredforduló megismeréstudományában	139
--	-----

SZEMLE

FERENCZ ENIKŐ: Uralkodó politikai eszméink	162
BALÁZS PÉTER: Mester Béla: Szabadságunk születése	169
CSEKE ÁKOS: Új fenomenológia Franciaországban	174
E SZÁMUNK SZERZŐI	177
SUMMARIES	178

Hatalom

A *hatalom* kérdése a filozófiában három, egymástól különböző, a szövegekben és azok értelmezése során mégis összekapcsolódó értelemben bukkan föl. Az első, a szélesebb nyilvánosságban is gyakran tárgyalt probléma a filozófusnak és filozófiájának a viszonya a mindenkori hatalomhoz. E területen csupán a legfel-tűnőbb, de nem föltétlenül a legizgalmasabb tárgy a filozófus személyes politi-kai szerepvállalása. Nem csupán a filozófusok vállalnak azonban a hatalomhoz közeli szerepeket, hanem a politikai hatalom is befolyásolja a filozófus szakmai tevékenységét, hol nyilvánvalóan, hol csupán szubtilis filozófiatörténeti szöveg-elemzéssel kimutathatóan. A hatalom ugyanakkor az egyik markáns filozófiai diszciplína, a politikafilozófia sajátlagos tárgya is; és ebből következően néha úgy tekintünk rá, mint ami a politikafilozófus gondja, míg a többiek mentesül-hetnek a hatalmi kérdések teoretikus vizsgálatának a terhéől.

Az itt következő, változatos filozófiai hagyományokra támaszkodó tanulmá-nyok megmutatják, hogy a hatalom nem csupán valamely jól körülhatárolt rész-diszciplína szakkérdése, hiszen igen különböző diszciplináris háttérrel rendel-kező, eltérő tradíciókból érkező filozófiai szerzőknek van róla releváns, filozófiai vélekedésük. Platón talán mégsem ítélte meg jól a gondolkodók habitusát és társadalmi szerepét: a filozófust mégsem kell kényszeríteni, hogy a teória *helyett* foglalkozzék a közösség ügyeivel. A filozófia művelése ugyanis maga vezet a közösség ügyeinek tárgyalásához – olyan sajátos módon, ahogyan ezt csak a filo-zófus végezheti el.

Amikor tavaly szerkesztőségünk megfogalmazta a 2011-es lapszámok tema-tikus súlypontjait, törekvésünk szerencsésen találkozott a *Nyelv, hatalom, morál* címmel 2010. szeptember 30. és október 1. között Budapesten, az ELTE BTK Filozófia Intézete és az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja rendezte konferencia szervezőinek elképzelésével. Az együttműködés eredményekép-pen a konferencián elhangzottak közül kettőnek, *Várnai András* és *Szűcs László Gergely* előadásainak tanulmánnyá bővített, szerkesztett szövegét közöljük most tematikus összeállításunkban. (A konferencia más előadásainak szövegeiből ta-nulmányblokkot közöl a *Kellék* című filozófiai folyóirat készülő száma is.) A kon-

ferenciarendezéssel és a kéziratok összegyűjtésével kapcsolatos munkájukért ezúton mondunk köszönetet a konferencia szervezőinek, Bodnár M. Istvánnak, Bárány Tibornak és Tózsér Jánosnak.

Lapszámunk tematikus blokkja Várnai András „*Egyenes nevek*” (*Zheng ming*). *Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben* című írásával kezdődik. A tanulmány a klasszikus kínai nyelvfilozófia alapkérdéseit és alapvető szövegeit tekinti át, kezdve Konfuciusz sokat idézett mondásától a „nevek kiegyenesítéséről” a taoisták és a motisták különböző iskoláin keresztül a „vitatkozóig” és a nominalistákig (*mingjia*), végül a nyelvfilozófia tanulságait a legvilágosabban a hatalom nyelvére lefordító legistákig (*fajia*). A tanulmány filozófiatörténeti áttekintése, miközben belebocsátkozik az alapszövegek releváns részleteinek értelmezésébe, valamint kitér a fontosabbak értelmezési hagyományára is, mindvégig a kínai teoretikus tradíció hatalmi kontextusát tartja szem előtt, amelyben a nyelv, különösen az írott nyelv kezdettől fogva társadalmi intézményként, az emberi viselkedést előíró szabályrendszerként jelenik meg. Ahogyan a szerző tanulmánya záró bekezdésében fogalmaz, „[a] kínai gondolkodás történetében nem elhanyagolható tény, hogy a Kínában kialakuló teoretikus viták igen kevésbé »a bölcsesség szeretete okán« törtek ki. Itt egy birodalom ideológiai hátterének megalapozása, a birodalom tényleges egyesítése, összetartása, életképessé tétele volt a tét.”

A következő írás, Mogyoródi Emese *Gorgiasz, a hatalom és a retorika: Platón az írástudók árulásáról* című tanulmánya olvasásakor éppen itt, a „bölcsesség szeretete” és a hatalom viszonyának a görög filozófiai környezetben való taglalásánál vehetjük föl ismét a fonalat. A szerző először fölvázolja a görög filozófia értelmezésének azokat a széles körben elfogadott hagyományait, amelyek egyfelől számunkra is relevánsnak tekintik az antik politikai elméleteket, másrészt néhány igen fontos jelenséget, így a totalitarizmust látszólagos antik előzményeiktől élesen elkülönülő modern sajátságnak tekintik. Ezután következik Platón *Gorgiasz* című dialógusának és a történeti Gorgiasz alakjának a részletes értelmezése, értékelése annak érdekében, hogy az utolsó részben eljussunk az írástudó felelősségének más korokra is érvényes kérdéséig. Gorgiasz alakja, mint filozófusé, egyben a retorika megújítójáé, valamint politikai szerepet is vállaló személyiségé, sűrítve tartalmazza az írástudók felelősségének vizsgálatához szükséges összes elemet. A tanulmány szerzője sorra veszi a főbb értelmezéseket, külön vitatkozik az új Platón-sorozattal örvendetes módon közkinccsé vált magyar eredményekkel, majd megfogalmazza az írástudó közéleti szerepére vonatkozó álláspontját a szókratészi kivonulás és a gorgiaszi intellektuális elitizmus között: az értelmiségi „nem adja fel a hitet, és ki is fejezi, hogy a közös, racionális diszkusszió mégiscsak közelebb vihet mindannyiunkat bizonyos erkölcsi igazságok tisztázásához”.

Tematikus összeállításunk harmadik darabja Pócza Kálmán *Schmitt, Rousseau és a politikai közösség alapja* című írása. A tanulmány egyszerre történeti jellegű,

amennyiben Rousseau-nak a társadalmi szerződésről szóló legfontosabb tételeit elemzi filozófiatörténeti szempontból, kiemelve a genfi polgár politikafilozófiája sajátos német olvasatának hagyományát, majd ezen keresztül rátér Carl Schmitt Rousseau-értelmezésének taglalására. Ennek során mindvégig azt az alapkérdést tartja elemzésének középpontjában, hogy a rousseau-i politikai közösség procedurális módon létrejött, szerződéselvű, avagy a szokások és tagjai akaratának homogenitásán alapuló szubsztanciális közösség-e. Rousseau műveiből és az időközben felhalmozódott vita- és interpretációs irodalomból mindkét vélekedést alátámasztó szöveghelyeket lehet idézni, így az egyik vagy másik vélemény megfogalmazása nem annyira Rousseau, hanem az interpretátor álláspontját teszi világosabbá. Különösen, ha az interpretátor – mint Carl Schmitt – időközben maga is a politikai gondolkodás klasszikusává vált. A tanulmányban hivatkozott irodalom elemzése során jól tetten érhető az a mód, ahogyan a filozófiatörténeti interpretációként induló diskurzus kortárs politikafilozófiai vitába fordul át.

A soron következő írás, Szücs László Gergely *A diskurzuselv mint a jogállamiság garanciája: Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán* című tanulmányával el is érkezik a kortárs politikafilozófia egyik vonulatának direkt módon megjelenő, a filozófiatörténeti értelmezés keretére már nem szoruló vitájához. A tanulmány szerzője annak a Habermas-kritikának az elemzésével indítja gondolatmenetét, amelyet Uwe Steinhoff fogalmazott meg a kilencvenes évek közepén. Steinhoff saját bírálatát a habermasi diskurzuselv megalapozásának megkérdőjelezésére építi, és arra a tételre, mely szerint a népszuverenitás elve és a diskurzuselv olyan ellentétben áll egymással, amelyet Habermas nem tudott kibékíteni egymással. Emlékezve az előző tanulmány elemzésére, érdemes lenne egyszer utánajárni az ott a szerződéselv és a közösség szubsztancialitása, itt a liberális és republikánus elvek ellentétéként fölbukkanó jelenségek párhuzamára. A szerző végül nem ad igazat Steinhoff bírálatának, azonban relevánsnak látja az általa fölvetett problematikát, írása így távol van attól, hogy egyfajta Habermas-apológiának tekinthessük.

A tanulmányblokk utolsó előtti írása *A racionális demokratikus véleményösszeállítás korlátairól* címmel, Csáji Balázs Csanád és Rédei Miklós tollából a kortárs politikafilozófiai viták egy egészen más vonulatának a része, amelynek háttérét az elmúlt jó fél évszázadban az egyre bonyolultabb döntési folyamatok modellezésére és elemzésére kialakult módszerek alkotják. (A szerzők által idézett klasszikus eredményekről, így a May- és az Arrow-tételről beszámoló legkorábbi publikációk a múlt század ötvenes éveinek elejéről származnak.) A politikafilozófia kérdései iránt érdeklődő, de a szerzőkétől eltérő filozófiai tradícióban szocializálódott olvasónak is érdemes végigtekinteni, hogy a szakterület ismert fogalmai, kérdései hogyan jelennek meg a szerzők által preferált döntésméleti keretben. Látva a meggyőző példákat, belátjuk a döntéshozatali napirend alapvető fontosságát, és valószínűleg igazat adunk a szerzőknek abban a konklúziójuk bevezetéseként megfogalmazott véleményükben, hogy „[e]gy modern

társadalmi szerződéselmélet nem nélkülözheti a kollektív döntések, szavazások alapos elemzését”.

Lapszámunk tematikus blokkjának utolsó írása Gángó Gábor tollából, *A német birodalmi gondolattól a magyar nemzetkarakterológiáig. Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos és Prohászka Lajos műveiben* címmel a magyar filozófiatörténet-írás újabb eredményeibe enged betekintést. A szerző elemzése az európai Leibniz-recepciót feldolgozó nemzetközi kutatás kapcsán jött létre, e témát kutatva azonban óhatatlanul beleütközött a magyar filozófia és a korabeli politikai hatalom viszonyának a kérdésébe. A szerző elemzése szerint a magyar filozófiai élet a világháborús propaganda csúcspontjával szerencsés (?) módon egybeeső Leibniz-bicentenáriumot kihasználva, és mellőzve a századfordulón Leibnizet újraértelmező irodalmat, a „német Leibniz” politikai indíttatású képéhez, egyben az akkori Németország hivatalos filozófiai önképéhez kívánt csatlakozni. Bár az eredeti koncepció a maga kontextusának, a világháború optimista propagandájának elmúltja után feledésbe merült, az e keretben létrejött elemek jelenős hatást gyakoroltak olyan, a maguk korában nagy befolyású filozófusok gondolkodására, mint Pauler Ákos vagy Prohászka Lajos. Az egykori magyar Leibniz-recepció e sajátosságainak ismerete nélkül az ő életművük értékelése sem lehet teljes.

Lapszámunk tematikus súlypontjához tartozik még szemlerovatunk két recenziója. Egyikük a közelmúltban megjelent, kortárs politikafilozófiai témát, a nemzeti kisebbségek problémájának az angolszász gondolkodásban való tárgyalását elemző kötetet, míg a másik a kora újkori politikai közösség alapjairól szóló, szintén az angolokra összpontosító könyvet ismertet. Harmadik szemleciikkünk az előző számunkban elkövetett sajnálatos szerkesztési hibát hivatott jóvátenni a hibásan közölt szövegrész javított formában való újraközlésével.

Újra jelentkezik *Fórum* rovatunk Szummer Csaba tanulmányértékű vitacikkével, mely *A fenomenológia váratlan felbukkanása az ezredforduló megismeréstudományában* címet viseli. A pszichológia episztemológiai problémáival foglalkozó szerző a pszichológia és a kognitív tudományok szemszögéből reflektál azokra a fölvetésekre, amelyeket Eszes Boldizsár és Tőzsér János a filozófián belül fogalmaztak meg ugyanebben a rovatban korábban megjelent írásukban, amely maga is egy hosszú vita egyik állomása volt (Eszes Boldizsár – Tőzsér János 2010. Analitikus filozófia és fenomenológia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 54/2. 133–156).

Mester Béla

„Egyenes nevek” (Zheng ming)

Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan
a klasszikus kínai bölcseletben*

Az ókori kínai teoretikusok a nyelv, különösen az írott nyelv funkcióját szocializáló, szabályozó és koordináló viselkedési mechanizmusként, előíró jellegét kiemelve lényegében társadalmi intézményként fogták fel. Központi kérdés volt, hogy az Ég által adott (*Tian ming*) mágikus jelleg, illetve a történelmi tradíció határozza meg a nyelvhasználatot. A korai konfuciánusoktól a késői motistákig a „régir királyok” (*gu wang*) „egyes-helyes neveit” (*zheng ming*) tekintik kiindulópontnak, s miközben nyelvértelmezési eljárásaikban drasztikusan eltérő álláspontokat képviselnek, a kanonizált gyökereket illetően ugyanazon tradícióból eredeztetik a nyelv (a „nevek”) adekvát működtetését.

A nyelvelméletet, a „szív-elme” (*xin* – észhasználat) kormányzáselméletét és az erénytant összekötő központi elemek a „*ming*”-ek. A *ming* három különböző – de eredettörténetileg összekapcsolódó és jelentésében egymásra vonatkozó – ideogrammája kifejezi nyelv („név”), hatalom („égi parancs”) és erénytan („világosság”, „az ég fényében”) különválaszthatatlanságát a kínai bölcseletben és felfogásmódokban.¹ A *mingen* keresztül érvényesített cselekvési „út” (*dao*) az egyes ember tevékenységében (*wei*) „működik” (*de* – „hatás”, „hatalom”, „erény”) ugyan, de a közösségi praxis vezérli.

A nevek egyenességének követelménye Konfuciusznál az „égalatti” (*tian xia* – a világ, társadalom) rendjének biztosítása. Ezért szükséges, hogy minden a megfelelő elnevezést kapja, tudni kell mindenről, mi az valójában, mi a funkciója. Ezért olyan alapvető erény a „szavahihetőség” (*xin*), amely nem véletlenül jelent megbízhatóságot, lojalitást is egyúttal. A „nemes ember” (*junzi*) tudásával irányítja az égalattit, elől halad és vezeti a népet az „egyes-helyes úton” (*zheng dao*).

* Az ELTE BTK Filozófia Intézete és az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja rendezésében *Nyelv, hatalom, morál* címmel 2010. szeptember 30. és október 1. között Budapesten rendezett konferencián elhangzott előadás írott változata.

¹ Az irodalomjegyzék után közöljük azt a néhány írásjegyet, amelyeknek a tanulmány vizuális megjelölésére is utal.

Az az időszak a Zhou-kori Kína történetében, amelyre Konfuciusz tevékenysége esik – legalábbis az utókor konfuciánus tradíciójának szemszögéből – a mester álláspontja szerint a zűrzavar (*luan*) kora. Amikor Kongzi arról beszél, hogy nem lehetséges, hogy aki szülőtisztelő (*xiao*) és testvéries (*ti*), az ellenkezhetne a felsőbbbséggel (*shang*), akkor, megállapítva, hogy az ezen elvi értékek erényére, útjára (*dao*) alapozott (*ben*) emberség (*ren*) az a módszer (*shu*), amellyel a nemes ember (*junzi*) élhet, arra jut, hogy ennek a rendnek (*li*) a megőrzése az egyetlen lehetséges alternatívája az égalatti (*tian xia*) ellehetetlenülésének, tönkremenetelésnek (*Lun yu* I. 2. Tőkei 2005. I. köt. 57).

Ahhoz, hogy a nemes ember (*junzi*) ezt a feladatát betölthesse, mindenekelőtt tettei és szavai egybecsengésével kell hogy kötelességteljesítését (*zhong*) végezze. Ez szavahihetőségén (*xin*) alapszik (*Lun yu* I. 5. Tőkei 2005. I. köt. 58). Konfuciusz számára és a továbbiakban a konfuciánus gondolkodók, például Mengzi és Xunzi, valamint motista és taoista opponenseik, sőt még a nevek iskolájának paradoxonbölcselei számára is ezért válik elsőrendű fontosságúvá a nevek (*ming*) és a valóság (*shi*) viszonyának a nevek felől kiinduló tisztázása, rendbetétele. Ezért funkcionális jelentőségű a nevek kijavítása (*zheng ming*) kategóriapár értelmezése az ókori kínai bölcseletben.

Elsősorban két alapvető, a *ming*hez kötődő (külön írásjeggyel jelölt) tartalmat kell megkülönböztetni. Az egyik a *ming* – „nevez”, „kinevezés”, „megbízás”, „parancs”, „sors” jelentésekben kerül elő. Ez a jelentés és a hozzákapcsolódó értelmezési tartomány vált a kiépült államszervezet ideológiai alapjává, amely által meghatározódott a hivatalnoki rend a kinevezések révén. A másik nagy jelentéstartalom körében a *ming* a név elsődleges jelentésében szerepel. Ez utóbbihoz kapcsolódva kísérelem meg feltárni a „név”-hez kötődő alapgondolatokat és lehetséges értelmezéseiket a kínai bölcseleti szövegekben.

Annak érdekében, hogy minden rendben legyen, minden a helyére kerüljön, a nevek egyenessége, mármint a valóság neveknek megfelelő helyesbítése, a kormányzati zűrzavar felszámolása az elérendő cél.

Zilu mondá: Wei ura vár téged a kormányzás ügyében. Mit készülsz tenni először? A mester mondá: Szükségeltetne a nevek egyenessége. [...] Ha a nevek nem egyenesek, akkor a szavak nem megfelelőek. Ha a szavak nem megfelelőek, akkor a dolgok nem valósulnak meg. Ha a dolgok nem valósulnak meg, akkor a szertartások és a zene (harmónia) (*li yue*) nem virágoznak. (*Lun yu* XIII. 3. Tőkei 2005. I. köt. 119. Bizonyos alapkategóriák terminológiai értelmezéséhez itt és a következőkben saját fordítást alkalmaztam.)

Ha a szertartások nem virágoznak, felborul a rend, és felfordulás lesz. Ezért kell, hogy minden az őt megillető elnevezést kapja, tudni kell mindenről, mi is az valójában, mi a funkciója. A rendetlenség ez által elkerülhető, a helyes (egyeness – *zheng*) működés alapja a rend. Ebből a megközelítésmódból világossá tehető,

miért olyan alapvetően fontos erény a szavahihetőség (*xin*), amely nem véletlenül jelent egyúttal megbízhatóságot. Ha a nemes nem szavahihető, nem követik, amit mond. „A mester mondá: Azt az embert, ki nem szavahihető, nem tudom, lehet-e egyáltalán valamire is használni” (*Lun yu* II. 22. Tőkei 2005. I. köt. 64). A nemes ember tudásával mozgatja, irányítja a világot. Elöl halad, és a tudatlanokat magával viszi a helyes úton. Nem magáért teszi ezt, hanem az „égalattiért”. „Ahhoz, hogy a szavahihetőség közeledjék az igazságosság szerint valóhoz, képesnek kell lenni a szavakat teljesíteni is” (*Lun yu* I. 13. Tőkei 2005. I. köt. 55). A szavahihetőség tehát azt jelenti, hogy tetteink követhessék szavainkat, cselekedeteink megbízhatóak legyenek.

A feladat a helyes út megtalálása, az azon való járás mikéntje. A nemes ember erényei révén megtalálja ezt a mikéntet. A közönséges, a kis ember (*xiao ren*) természetesen nem. Melyek ezek az erények? Emberség (*ren*) és igazságosság, méltányosság (*yi*). Az emberségesség alapja a szülőtisztelet (*xiao*) és testvériség (*ti*), és ezen alap működtetése a szertartásossággal lehetséges. Az igazságosság hűségességgel és megbízhatósággal alapozható meg, melynek működtetése az erényesség (*de*). Ahhoz azonban, hogy a szülőtisztelet és testvériség, illetve hűség és megbízhatóság működjön, elengedhetetlen egy hozzájuk kapcsolódó kategóriapár érvényesülése, nevezetesen a műveltség (*wen*) és tudás (*zhi*) hatása az előbbiekre. Így válik világossá, hogy ha a nemesember-lét kizárja a kisember-létet, akkor az igazságosság kizárja a haszonleső létet, az emberségesség kizárja a részrehajló (*si*) létet, a szülőtisztelet és testvériség kizárja a feljebbvalókkal való ellenkezést, a műveltség „zárójelbe teszi” a természetes hajlamokat (*ye*), hűség és megbízhatóság kizárja az „önállósdit” (*si*). Így történik, hogy a szertartások maguk is csak a megfelelő mértéken állva helyesek, és hogy az erény nem pusztá illem (*li*) (*Lun yu* I. 12. Tőkei 2005. I. köt. 59; *Lun yu* II. 20. Tőkei 2005. I. köt. 63).

A *Lun yu* ezen kategóriaháló fogalomrendszerében építi ki a kínai társadalomszerkezet elitjének sajátos identitástudatát, mely ahhoz a feladathoz kötődik, amely a társadalom irányítását, az égalatti vezetését a helyes úton (*zheng dao*), a nevek rendbetételével – egyenessé tételével (*zheng ming*) gondolja végbevenni. A konfucianizmusnak ez a domináns ideológiai feedbackje az, ami felől talán a kínai bölcsélet egész irányultságát meg lehet érteni, fel lehet fejteni (Ivanhoe 1996. 78 skk.).

A *Lun yu*-ben, amikor minden a helyén van, és minden betölti a maga szerepét, vagyis amikor rend van és nem felfordulás, az ég és égalatti harmóniában vannak, és a nemes a helyes úton jár. Ezen ideális státus tételezésének része, hogy önművelés és cselekvés elkülöníthetetlen, nem egy eszköz–cél kettőiségének relációja igazából, hanem egy adott viszony elválaszthatatlan aspektusaként jelennek meg és működnek (Hsiao Kung-chuan 1995. 78 skk.).

A *Lun yu* szövegösszefüggéseinek belső koherenciája különös jelentőséggel bír a helyes úton járás megfelelő módja, a *dao* működése, hatásmechanizmusa,

az úton járó helyes követése, erényessége (*de*) mint fő feladat felől tekintve. Az égalatti (*tian xia*), az állam (*guo jia* – „az ország és családjai”) csak akkor működik, ha azt az égi rend mintázata (*tian li*), az égi út (*tian dao*) követése alapján igazgatják. Ebben az értelemben a *dao* a „régir királyok útja” (*xian wang zhi dao*), a mintakövetés, amelynek legfőbb aspektusa és egyben működési feltétele a *de* elérése és megtartása (*Lun yu* I. 12. Tőkei 2005. I. köt. 59). Arra, hogy hogyan lehetséges ez az elérés és megtartás, és hogy honnan ered és miként adott a *de*, Kongzi azt tételezi, hogy „az Ég oltotta belém az erényt (*de*)” (*Lun yu* VII. 22. Tőkei 2005. I. köt. 85). Ha az ég ruházza fel a *junzit* az erénnyel, akkor bár a közönséges emberek részesülhetnek az erény áldásaiból a nemes révén, de tökéletesítéséhez, a tökéletes erény (*ren*), az emberségesség (*ren*) eléréséhez csak a *junzi* számára adottak a feltételek.

Hogyan működtethető ez az erény? Csak az ég mintáinak (*tian li*) az Ég Fia (*Tianzi*) általi áthagyományozása útján, amelyet a nemes ember (*junzi*) tevékenysége során gyakorol. Ezt úgy értelmezhetjük, miszerint a felsőbbség befolyása, példakényszere az alávetettekre kikerülhetetlen, mintegy az égi törvény erejével hat (Maspero 1978. 368).

Az a kölcsönös kapcsolatrendszer, amely a *junzit* a feljebbvalókhoz (*shang*) és az alatt lévőkhez (*xia*) köti, az az alapvető kötelmi mechanizmus, amely a *Lun yu*-tól kezdődően a konfucianus értékrend egyik normatív módon meghatározó elemeként kihat a társadalomszervező elit ideológiájára, identitástudatára, és egyben sajátosan befolyásolja bölcséleti irányzatait is, mind az irányító elit tevékenységének apologetikáját, mind az opponenciáját.

Térjünk rá a *zheng ming* értelmezésére. A *zheng* írásjegye „egyenest”, „helyest”, „rendbetételt” iniciálójelentései a *zheng ming* szóösszetételben, kategóriapárban, amely Konfuciusz egyik legfontosabb és a későbbiek során legfontosabb hatású kifejezése a következő értelmezésekben fordítható: „a nevek kijavítása”, „egyenessé tétele”, „helyreállítása”, „rendbetevése”, „kiigazítása”, „helyretétele”, „helyreigazítása”. A *Lun yu* így ír:

A legfontosabb a nevek egyenessége (*zheng ming*) [...] ha a nevek nem helyesek, a szavak nem felelnek meg (a dolgoknak). Ha a szavak nem felelnek meg, akkor a tettek nem sikerülnek [...] ezért a nemes ember olyan neveket ad, hogy azokat mindig mondani is lehessen, és kimondva őket mindig cselekedni is lehessen. (*Lun yu* XIII. 3. Tőkei 2005. I. köt. 120. Az írásjegyek értelmezéséhez lásd Karlgrén 1940. 87 skk.; Ullving 1997. 365–366; Couvreur 1947. 213 skk.; Matthews 1993. 328 skk.; Huang 1964. 786; Ощаньин 1959. 218.)

Kongzi bölcseletében több olyan eszmefuttatással találkozunk, melyek kulcskategóriáinak bármelyike lehetne tanítása sarokköve, de valamennyi közül leginkább talán a *zheng ming* az, melynek fontossága azt az eszmekör alapkövévé teszi nemcsak magának a konfucianizmusnak, hanem – mivel hatása tetten érhető

majdnem minden más alapfogalommal kapcsolatban – az egész ókori kínai bölcseletnek vitatémája, értelmezési mezeje és *sine qua non*-ja lesz (Maspero 1933. 349–256; Dawson 1981. 117 skk.; Fung 2003. 71).

Konfuciusznál a nevek, melyek alapján helyre kell igazítani, szinte kizárólag funkciókra, szerepkörökre és vezetői cselekedetekre vonatkoznak. A nevek rendbetétele nem azt a célt szolgálja a maga közvetlenségében, hogy pontosan és ez által megfelelően meg tudjuk nevezni a különböző egyes dolgokat. Az ezzel a feladattal való viaskodás majd „utódaira”, Mengzire, Xunzire és Han Feizire marad, akik, képletesen szólva, majd megharcolják a konfuciánusok-legisták harcait opponenseikkel, Zhuangzivel, Mozi követőivel, a „nevek iskolája” vitatkozóival.

Konfuciusznál magánál a *zheng ming* egy olyan szabályrend, követelmény vagy eljárás mód, mellyel ráhangoljuk a nyelvhasználatot a funkcionális emberi tevékenységek megfelelő (helyes, tehát *zheng* – egyenes) megnevezésére, aminek következményeként harmonikusabb lesz a kapcsolat a különféle társadalmi funkciók összefüggése között. A *zheng ming* értelmének és érvényének talán legeklektikusabb konfuciuszi példája a *Lun ju*-ben a következő: „A fejedelem a helyes kormányzás felől kérdezte Kongzit. A mester válasza így szólt: Az uralkodó legyen uralkodó, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú” (*Lun ju*. XII. 11. Tőkei 2005. I. köt. 116). Világos, hogy Konfuciusz itt nem „definiálni” szándékszik, nem ez a fontos a szentenciában, hanem az az előírás-szerű követelmény, hogy az a szerepkör, amit a név megnevez, maradéktalanul betöltendő, éppen azért, hogy akként neveztetessen meg. Ez egészen nyilvánvalóvá válik a fejedelem reagálásában: „Nagyon jó! Valóban! Ha a fejedelem nem fejedelem, az alattvaló nem alattvaló, az apa nem apa és a fiú nem fiú, akkor hiába van meg a gabonám (adójövedelem), képes lehetek-e meg is enni (élni vele)?” (*Lun ju*. XII. 11. Tőkei 2005. I. köt. 116).

A nevek meghatározása nem egyszerűen csak azt jelenti, hogy a létező valóságot ellátjuk a megfelelő nevekkal, hanem a nyelv mágikus kifejező erejében – hiszen a nevek az Égtől jönnek – benne „lakozik” az is, hogy egy bizonyos kívánt irányba „befolyásolja” a valóságos világ működését, hogy ezáltal a helyes viselkedési normák megvalósulhassanak az Ég (*Tian*) működését leképező ég-alatti (*tian xia*) gyakorlatában.

A „nemes embernek” tehát rendelkeznie kell a megfelelő beszéd és a nevek pontos, egyenes, helyes használatának tudásával. Konfuciusz nem véletlenül fektetett erre nagy hangsúlyt, mert összekapcsolta vele az ég-alatti (*tian xia*) – az ország és családjai (*guo jia*), vagyis az állam ügyei rendbetételének feladatát.

Mo Ti Konfuciusz tanaihoz kapcsolódik ugyan, de az ő tanítása radikálisan szembefordul a konfucianizmus alapeszményével, a „*jia*”-k „arisztokráciájával”, a tradicionális elit nemes emberével (*junzi*). Nézeteinek középpontjában a *jian*

ai fogalma áll. A *jian* jelentéstartalmai közül idetartozik az „egyesít”, „egyesül”, „összefog”, „közös”, „összekapcsol”, „összevegyül”, „egybeolvad”, „érintkezik”, „szövetkezik”. Ennek a kulcsfontosságú fogalomnak a helyes fordítása: „*kiterjesztett törődés*”. Ezt az értelmezést megerősítheti, hogy az analóg terminus, amelyet a motisták és nyomukban mások is használnak, a „*kölcsönös törődés*” (*xiang ai*, ahol a *xiang* terminus „segédkezőnek” is fordítható). (Az adott ideogrammát, a *jian*at értelmező piktogram-/íráskép-elemzésem Karlgren 1959. 627a. és Ulving 1997. 243 alapján történt. Lásd még Forke 1922. 217; Maspero 1978; Needham 1971. 170; Mei 1973. 67; Lu 1992. 18.)

A „*kiterjesztett törődés*” két összetevője az „emberségesség” (*ren*) és az „igazságosság” (*yi*). Ez a *Lun yu*-ben is alapvető fontosságú két fogalom, a *Moz*íben azonban átértelmeződik, mégpedig azáltal, hogy a „*kiterjesztés*” (*jian*) „hasznosul” (*li*) az égalattiban az emberek számára, azért, mert a „*törődés*” (*ai*) kötelmének „*kölcsönössége*” (*xiang*) konstituálhatja a „rendet” (*li*), és mert a „*zűrzavar*” (*luan*) a „*kölcsönös törődés*” (*xiang ai*) hiányából származik. A társadalmi „hasznosság” (*li*) és a „*kiterjesztett törődés*” (*jian ai*) szoros összefüggésben van a *Moz*íben. Azért van szükség a bölcs uralkodóra, hogy az felügyelje azt, hogy az emberek a „*kiterjesztett törődésnek*” (*jian ai*) megfelelően viselkednek-e, mert ha nem, akkor „*zűrzavar*” (*luan*) támad, és mert az nem „hasznos” (*li*) az emberek számára. Mo Tinél az engedelmesség az Ég akaratának (*Tian zhi*), és nyomában az Ég Fiának (*Tian zi*) akarata központi szerepet kap. A motizmusban bármely más ókori gondolatrendszerénél erősebb vallásosság figyelhető meg a „centralizációs” igény hatékonyságának fedezeteként (Needham 1971. 169; Wieger 1922. 211). A „*kiterjesztett kölcsönös törődés*” (*jian xiang ai*) és a „*kölcsönös igyekezet használni (egymásnak)*” (*xiang li*) az „Ég elvárásához” (*Tian yi*) való igazodás (*Moz*i 26. Tőkei 2005. I. köt. 270).

Mo Ti tanításának paradoxona talán abban áll, hogy az égalatti (*tian xia*) egyesítése érdekében, miközben teóriájának alanyai közé beemeli a népet (*min*), radikálisabb hatalomközpontosítási igénnyel és annak legitimációs elvével lép fel, mint az elitariánus Kongzi. Az államban az emberek kapcsolatait alá-fölérendeltségi viszonyaik határozzák meg. A konfuciánus értékrend alapja az, hogy az emberek között a legalapvetőbb rokoni kapcsolat, az apa-fiú kapcsolat kötelmét (*xiao ti*) kiterjeszti a társadalomban létező más érintkezési módokra is. Ahogy a fiú tiszteli apját, úgy legyen hűséges (*xin*) az alattvaló uralkodójához, úgy tisztelje fiatalabb fivér az idősebbet, úgy legyen hűséges feleség a férjhez, és úgy tisztelje írástudó hivatalnok vendégbarátját. Ez az ötös kötelem, amely az emberi kapcsolatokat a kínai társadalom konfuciánus elvei szerint mindmáig meghatározza. Mo Ti ezzel szemben az egész égalattit (*tian xia*) veszi alapul, melynek minden ember részese, bármely társadalmi rétegbe tartozzék is. Az emberek közötti kapcsolatot ezért a „*kiterjesztett törődés*”-nek (*jian ai*) kell meghatároznia (Wu Jü 1922. 18–19; Mei 1973. 98–99). Mo Ti azt veti a konfuciánusok szemére, hogy „az égalatti nemes emberei (*junzi*) meg tudják nevezni (*ming*) az erényt

(*ren*)”, de a gyakorlatban nem tudják különválasztani az erényes és nem erényes cselekedeteket (*Mozi* 47. 9. Tőkei 2005. I. köt. 238).

Amikor a *Lun yu* a régiek követését összefüggésbe hozza a nevek rendbenlétével, akkor hol kimondva, hol hallgatólagosan folyamatos, töretlen kontinuitást konstituál a múlt és jelen között, azt a jövő felé meghosszabbítva. Mo Ti ezzel szemben úgy látja, hogy a tradíció nem nyújt fogódzót a jelen problémáinak megoldásához. A régiek beszédének (*gu yen*) követése csak üres beszéd, ha nem felelhetünk vele az aktuális kérdésekre. „Olyan szavakat, amelyeket tettekre lehet váltani, mindig kimondhatunk, olyanokat azonban, amelyek már nem megvalósíthatók, ne mondogassunk örökké. Mert ha szüntelenül olyasmiről beszélünk, ami megvalósíthatatlan, az merő szájjáratás” (*Mozi* 46. 12. Tőkei 2005. I. köt. 227). Vagyis a halott tradíció nem tradíció többé, hiszen a tradíció szerepe az lenne, hogy összekösse a múltat a jellel, élőként kapcsolva hozzá az erendőt a mához.

Mo Ti éppen arra vonatkozóan hivatkozik a régi királyokra, hogy azok miképpen alkalmazták saját gyakorlatukban az adott helyzetre való reagálás képességét (*neng*). Megmutatja, hogy amit „ma” hagyományként tisztelünk, azt a régiek újdonságként alkalmazták. A régi királyok pontosan azért lehettek nagyok, mert értéket teremtettek. Ez lenne a feladata a „ma” nemes emberének (*junzi*) is. Nem elegendő tehát a régi minták követése. A régiek követése nála tehát nem annyira tetteik lemásolását, hanem az általuk alkalmazott elvek – „kreativitás”, mértékletesség, igazságosság – megtartását, követését jelenti. „Az, amit kincseknek nevezünk, hasznára (*li*) tud válni a népnek, márpedig az igazságosság (*yi*) használ (*li*) az embereknek. Ezért mondom én, hogy az igazságosság (*yi*) az ég alatt (*tian xia*) legnagyobb kincse” (*Mozi* 46. 9. Tőkei 2005. I. köt. 225–226; vö. Mei 1973. 87).

A Mo Ti által átvett egyik legfontosabb konfuciuszi erény az igazságosság (*yi*). Jellemző módon Mo Ti ezt az erényt sem a konfuciánus hatalmi mechanizmus felől értelmezi. Azt vizsgálja, milyen „mérlegelés” (*heng*) eredményeképpen áll elő egy helyzetben maga a *yi*. Mo Ti álláspontjának legfontosabb, sokszor visszatérő motívuma a praxis előnyben részesítése a pusztá teóriával szemben. Ha zűrzavar (*luan*) van, konkrét megoldásokat kell keresni, nem elegendő a szertartásrendet (*li*) betartani. De Mo Ti itt nem áll meg. Úgy gondolja, hogy a rendet (*li*) nem elég létrehozni, folyamatosan működtetni is kell. Nem áll elő, nem marad fenn beavatkozás nélkül, nem ez a „természetes” állapot, mert a rend (*li*) nem az égi rend leképeződése, hanem az emberi szervező, irányító tevékenység eredménye. „Az én szavaimat tettekre lehet váltani. Aki e szavakat visszautasítja, lemond a gondolkodásról, olyan mintha valaki rizst akarna begyűjteni anélkül, hogy vetne és aratna” (*Mozi* 47. 19. Tőkei 2005. I. köt. 238; vö. Maspero 1978. 369 és Fung 1976. 97).

A *Mozi* praxisteóriájában a kölcsönös kötelemszisztem kiépülését nemcsak a „nemesekre” (*junzi*), hanem a népre (*min*) is vonatkoztatja, a „kiterjesztett tö-

rődés” (*jian ai*) alkalmazásával, a családban (*jia*) uralkodó kapcsolatrendszert az égalatti (*tian xia*) minden tagja közötti viszonyra kiterjeszti.

A taoizmus alapműve, a *Laozi* radikális szakítás a konfucianizmus és motizmus kormányzási elveivel. Laozi nem hisz az elit civilizatorikus funkcióiban, „népjobbító” tanaiban, ellenkezőleg, eszménye az archaikus kisközösség, vagy, ha ez nem lehetséges, a kivonulás. A „visszavonult bölcsek” álláspontja a konfuciánus műveltség (*wen*) írásbeliségre (*wen*) alapozott „ékes beszédének” (*wen yan*), vagyis a „klasszikus kínai” nyelvnek az elutasítása. „Legyen úgy, hogy az emberek ismét csomókat kötözzenek, s azokat használják (írás gyanánt)” (*Laozi* 80. Tőkei 2005. II. köt. 44–45).

Maga a *bu yan*, a „szavak nélküli” tanítás persze paradoxont hordoz. „Így aztán a böles ember a nem-cselekvés (*wu wei*) tevékenységével (*wei*) él, s a szavak nélküli (*bu yan*) tanítást valósítja meg” (*Laozi* 2. Tőkei 2005. II. köt. 17). „Aki tud, az nem beszél, aki pedig beszél, az nem tud” (*Laozi* 56. Tőkei 2005. II. köt. 36). A *Laozi* belső feszültségét mindenekelőtt az okozza, hogy valamilyen módon „a kimondhatatlanról” „mond” valamit, miközben „a kimondhatatlanságot mondja”. Ez a dilemma a szöveg első „mondatában” nyilvánvalóan érvényre jut: *Dao ke dao fei chang dao. Ming ke ming fei chang ming* – „A taozható tao nem a tartós-tökéletes tao. A megnevezhető név nem a tartós-teljes név.” A *dao* tehát megnevezhetetlen (*fei ming*), szavakkal nem kifejezhető (*bu yan*). Ebben a „mivoltában” nincsen-neve (*wu ming*), „státuszában” az eredet, kezdet, maga (*shi, gu*). Ha névvel bír (*ming*), megszületnek a dolgok (*wan wu*) (*Laozi* 1. Tőkei 2005. II. köt. 17). Minden névadás egyfajta meghatározás, elhatárolás, különválasztás, megkülönböztetés (*pien*) más dolgoktól. Mivel azonban a *dao* minden létezés alapja és bennfoglalója, ezért nincs elválaszthatósága. Csak a „tízezer létezőnek” (*wan wu*) van elválaszthatósága. A gondolat egy további konnotációja, amely más passzusokban bomlik ki, hogy a nyelv használata csak az emberi értelem határain belül felfogható létezők vonatkozásában lehetséges, a megnevezhetetlen *dao* azonban meghaladja azt, mivel felfoghatatlan (Chan 1963. 37 skk.; Hansen 1992. 27–28).

A *dao* „maga”, tehát tulajdonképpen „névtelen”, név nélküli (*bu ming*). A megnevezés, amit használunk rá, ugyanis az „égalatti világába” tartozik, így nem is lehet azonos a minden dolog (*wan wu*) „mögött” rejlővel. Márpedig eredendően a név (*ming*) azonos kellett legyen a dologgal (*wu*). Itt ráismerünk az ősi névmágia összefüggés-, összekapcsolás-felfogásának hatására, mely azonosította a nyelvi kifejezést és az általa megnevezettet, miáltal a név kimondása egyenlővé vált a jelenség (jelenés, „képmás” – *xiang*) megidézésével. Amennyiben persze a szertartás helyesen (*zheng li*) végeztetett el, hiszen az eredmény elmaradása csakis az eljáró hibás tevékenységből adódhat. Természetesen ez csak egy mögöttes, de már múlóban lévő „háttérfelfogás”. A szövegből látható, hogy itt már ettől eltávolodóan jelenik meg egy olyan összefüggés észrevétele is, ami a névvel ellátott jelenség mögött rejlő, egy névvel meg nem fogható „va-

lót”, „dolgot” (*shi*, *wu*) jelez, pontosabban arra utal, tudván tudva, hogy a névvel való utalás nem ér el „hozzá”. Mert bár eredete közös vele, nem azonos azzal, és nem ragadható meg általa (Maspero 1971. 52; Jang 1955. 66 skk.; Robinet 1987. 113 skk.).

Egy másik lehetséges nyelvi realizálási esély, amikor a megnevezést utalás-ként értelmezve, mintegy a névhasználatban rejlő „kódolással” mégis jelentéssel bírónak tesszük a rámutató (*zhi* – tkp. eredetileg „ujj”) nevet. „Nem tudom a valódi nevét (*ming*). Kisebbik nevén szólítva (*zi*) nevezem *dao*-nak. Erőszakoltan nevet adva neki, azt mondom, hogy ’nagy’, a ’nagyot’ pedig ’tovahaladónak’ is mondhatom, a ’tovahaladót’ ’messzeségbe tűnőnek’, végül ’a messzeségbe tűnőt’ ’visszatérőnek’. Ezért nagy a *dao*” (*Laozi* 25. Tőkei 2005. II. köt. 25). Az emberi ítéletalkotás hozza létre a neveket (*ming*), de minden megnevezett magában hordozza saját párját is. Mivel az égalatti (*tian xia*), az emberi világ része a folytonos váltakozásoknak, de egyedüli részese e folytonos váltakozások megismerésének, ezáltal amikor a megnevezéseket újra és újra létrehozza, akkor újra és újra szolgálja és alakítja is ezeket a váltakozásokat. Az emberi ítéletalkotás ezáltal megrontja *dao* és *de* összhangját:

Mikor a nagy *daot* pusztulni hagyták, megjelent az emberség (*ren*) és az igazságosság (*yi*). Mikor pedig elkezdődött a bölcselkedés, megjelent a nagy képmutatás. Mikor a hat rokon nem tudott többé békében megfélni egymással, megjelent a gyermeki kegyelet (*xiao*) és a szülői szeretet (*chi*). Mióta fejedelemséget és családjait (*guo jia*) felfordulás borítja homályba, azóta megjelentek a „hűséges alattvalók” (*Laozi* 18. Tőkei 2005. II. köt. 22).

A *Laozi* szerint tehát a világban csak azért léteznek a konfuciánus „kategorikus” erények, mert az emberek az egyenes nevek (*zheng ming*) révén elkezdtek „kategorizálni” és ennek megfelelően cselekedni (*wei*), letérve az útról (*dao*), mindezek azonban csak az igazi erények (*de*) pótlékai, ezért az erény-emberségesség (*ren*) konfuciánus követelményei nem jelentenek megoldást, a megoldás csak a *dao*-hoz való visszatérés lehet. „A bölcs ember (*sheng ren*) a nem-cselekvés (*wu wei*) tevékenységével él, s a szavak nélküli (*bu yan*) tanítást valósítja meg” (*Laozi* 2. Tőkei 2005. II. köt. 17; vö. Legge 1971. 15 skk.; 48–49; 85–86). A szavak nélküliség (*bu yan*) mondandója, hogy mivel a nevek és következésképpen a szavak mégsem bizonyulnak azonosnak a tényleges valósággal, nem fedik azt le, nem kötik azt át, így általuk nem adható a valóság mikéntjéről szerzett tényleges tudás sem, amely ily módon csupán „intuitív belátással” szerezhető meg. A megnevezés által válnak a dolgok határolttá, ahogy az a megkülönböztetések (*pian*) kapcsán világossá lesz, és így a megnevezés által adottak a dolgok – „számunkra”! Azért nagyon lényeges ez, mert a nyelv megismerésbeli szerepének fontosságát jelzi. A nevek ilyenfajta szerepéről való gondolkodás a gondolkodásról való gondolkodás. Ebben funkcionálissá válik a nyelv használatának szerepe, még

akkor is, ha a *Laozi* konklúziója a nyelvhasználat-nélküliség (*bu yan*) előnyben részesítése lesz. Ez azzal függ össze, hogy a megnevezhető határa a megismerhető, az elgondolható határa is lesz, ami pedig az elhatárolások – megnevezések – révén jön létre. Ami ezen túl van, az a megnevezhetetlen, „kisebbik nevén” *dao* (Waley 1958. 73; Lau 1994. 23 skk.; Robinet 1987. 47–48).

A *Laozi* konfucianizmussal szembeni végsőkig vitt kritikai funkcióját mind a kínai hagyomány, mind a modern interpretációk hangsúlyosnak tekintik, és ez olyan evidencia, hogy itt felesleges részletesen foglalkozni vele (Maspero 1971. 45 skk.; Glasenapp 1993. 192 skk.; Fung 1976. 104 skk.; Tőkei 2005. II. köt. 13 skk.). A *Laozi* szerinti eszményi életforma, a „természetközeli”, kis faluközösségben való lét teljesen szemben áll a konfuciuszi kormányzási, hivatalviselési normákkal és erénytannal.

A megszokottól eltérő, de a taoista elgondolás egészéhez talán jobban illeszkedő értelmezés a visszavonultságot, zártságot reprezentáló „nem-cselekvés” (*wu wei*) terminus kapcsán, ha azt nem egyfajta szó szerinti értelemben vett „tétlenség”-ként értjük, hanem a mesterséges, túlságosan kiterjesztett (*jian*) cselekvések kerülésével, a *dao* szerint való, annak megfeleltetett cselekvésként (Fung 1976. 100). Amire itt újólág külön érdemes felhívni a figyelmet, hogy a *Laozi* ezt az egyszerű létmódú kis közösségiséget összeköti a nyelvhasználat és az írásbeliség egyszerűségével. „Legyen úgy, hogy az emberek ismét csomókat kötözzenek, s azokat használják (írás gyanánt). [...] A megbízható szavak nem szépek, a szép szavak nem megbízhatóak” (*Laozi* 80, 81. Tőkei 2005. II. köt. 45).

Hogyan lehetséges, hogy képesek vagyunk a valóságról (*shi*) többé-kevésbé pontosan beszélni? Lehetséges erre törekedni, vagy megoldásaink látszólagosak, hiszen a létezés paradox voltáról szólnak? Az ilyen és ezekhez hasonló kérdések valódi kiélezése igazából a *Zhuangzi*vel kezdődik. Zhuangzi az első, aki „érdemben” foglalkozik ezzel a kérdéssel. Ő veti fel, hogyan lehetséges az, hogy ugyanazon dolgokat egyesek így, mások pedig úgy írják le, miközben meg vannak arról győződve, hogy igaz „mondást” mondanak (*yan*), sőt hogy ők adják a valóság egyetlen megfelelően pontos leírását. A bölcs ember (*sheng ren*) ez utóbbit semmiképpen sem gondolhatja Zhuangzi álláspontja szerint. A dolgok ugyanis ilyenek is és olyanok is lehetnek.

Az, hogy a taoizmus tanítását szavakban továbbadni valójában nem lehet, és a dolgok megértése csak közvetlen intuitív belátással lehetséges, a *Zhuangzi*ben a „dialógus” módszerének meglehetősen figyelemreméltó variációjával, a „kérdés-felelet” (*wen da*) eljárásával mutatkozik meg. A kérdés-felelet eljárásán keresztül a nyelvhasználat problematikája fontos részévé válik Zhuangzi tanításának. A szavak viszonyát a létezőkhöz egyfajta konvencionálisaként kezeli, úgy gondolja, hasonlóan a *Laozi*hez, hogy a név pusztán utalás, „a valóság vendége” (*Zhuangzi* I. Tőkei 2005. II. köt. 64). Ezzel az állásponttal azt rögzíti, hogy nem a szavak „jelentéstartományáról” kell beszélni, hanem a dolgokról magukról.

A vele egyidőben tevékenykedő vitatkozóról (*bian zhe jia*) – köztük barátjáról és bölcséleti ellenfeléről, Hui Shiről – adott kritikája ezen az elkülönöztetésen alapul. Észreveszi, hogy a vitatkozók paradoxonai a nyelv elemeinek révén történő „jelentésátszervezésekre” alapozódnak, ezt ő a nyelv tökéletlenségének tekinti, annak, hogy tudunk képtelenséget állítani oly módon, ahogyan azt nem lehetne, ha a név megfelelhette a dolgoknak. Aki képes annak felismerésére, hogy a dolgok lehetnek ilyenek és olyanok, vagyis sokfélék, az „bölc embernek nevezhető”.

A dolgok (*wu*) közt nincs, amelyik ne lehetne az, s a dolgok közt nincs, amelyik ne lehetne ez. Ha az 'az'-ból indulunk ki, de nem sikerül meglátnunk a dolgot, akkor kiindulhatunk a tudásunkból, és meg fogjuk ismerni a dolgot. Ezért mondják, hogy az 'az' mindig az 'ez'-ből jön létre, de az 'ez' is alapozódik az 'az'-on. Az 'az' és az 'ez' egyenlő oldalról (*fang*) jellemzi az életet (*Zhuangzi* II. 3. Tőkei 2005. II. köt. 66).

Zhuangzi ezzel, miközben felmutatja a dolgok sokféleségét, a megnevezések relativitására utal, és ezen utaláson keresztül mondja ki, hogy alapjaiban minden dolog egy és ugyanaz, tudniillik „nem-tartós” (tartós – *zhang*, ez a *dao* „jelzője”). Ezért csak „minősítés” kérdése minden döntés, és egy meghatározott „oldal” melletti állásfoglalás is. „Egy megalapozott helyesléssel egyidőben megalapozottan tagadni is lehet, s a megalapozott tagadás egyben megalapozott helyeslés is lehet” (*Zhuangzi* II. 3. Tőkei 2005. II. köt. 66; vö. Hansen 1992. 143). Egy ember álláspontja tehát elrendezés, választás és megkülönböztetés révén jön létre, s ha valaki csupán egy szemszögből szemléli a dolgokat, akkor csak egy részizagságra tehet szert.

A bölc ember (*sheng ren*) nem ezekből indul ki, hanem az ég fényében látja a dolgokat. Ő is támaszkodhatik az 'ez'-re, de az 'ez' számára egyben 'az' is, és az 'az' számára egyben 'ez' is. Az 'az' ugyanúgy lehet egyszerre igaz is, meg hamis is, mint ahogy az 'ez' egyszerre lehet igaz is, meg hamis is. S végeredményben létezik-e egyáltalán 'az' és 'ez'? (*Zhuangzi* II. Tőkei 2005. II. köt. 66.)

Zhuangzi annak a belátását nevezi világos megismerésnek, hogy a dolgok kezdetről fogva összhangban maradnak a határtalan *dao*-val. A világos megismerés ugyanis azt jelenti, hogy a dolgok lehetnek ilyenek is és olyanok is, és nem megfelelő felfognunk az 'ez'-t és az 'az'-t párként (*Zhuangzi* II. Tőkei 2005. II. köt. 66; vö. Liu 1994. 57).

Yao át akarta engedni az égalattit Xu You-nak, és így szólt: Ha te állnál a trónon, mester, az égalatti rendje biztosítva lenne, ha pedig továbbra is én foglalnám el ezt a helyet, fölöslegesnek látnám már magamat. Kérlek tehát, vedd át az égalattit. Xu You azonban így felelt: Most te kormányzod az égalattit, s az égalattiban régen rend

uralkodik. Ha én mégis elfoglalnám a helyedet, akkor én csak név (*ming*) lennék! A név azonban: a valóság (*shi*) vendége. Lehetek-e hát csak név? (*Zhuangzi* I. 2. Tőkei 2005. II. köt. 59.)

Ebben a szövegrészben a valóság (*shi*) nem kerül tárgyalásra. A *ming* és *shi* viszonya csupán annyiban tisztázható, amennyit a vonatkoztatás elárul róla. Ez a vonatkoztatás egy rendkívül fontos, a „vendég”, „idegen” vagy „vándor” értelmű, „úton levő” (*ke*) jelentésű szó. A gondolat tartalmaz egy közvetett utalást is: Zhuangzi maga és vitapartnerei is ilyen „úton lévő”, kóbor vándorok, „a valóság vendégei”. A vitatkozókat, motistákat „vándor kardforgatóknak” is nevezték szemben a konfuciánus ritualistákkal (*ru*). Közvetlen utalása a mondatnak az a jelentése, mely a név és valóság nem referáltathatóságára, össze nem egyeztetetőségére világít rá. (A *ke* etimológiájához lásd Huang 1964. 412; Hansen 1992. 83–84.) Ezért Zhuangzi taoista válasza misztikus: „Felejtjük el tehát az érveket, felejtjük el a vélekedéseket (*yi*), emelkedjünk a határtalanságba, s legyen otthonunk a határtalanság” (a *dao*; *Zhuangzi* II. 10. Tőkei 2005. II. köt. 73).

A „vitatkozó” (*bian*) Hui Shi értelmezése ebből a megközelítésből olyan próbálkozásnak tűnik, amely a vizsgált valóság (*shi*) paradox felmutatása révén olyan módszerrel jut el kijelentéseihez, amelyekben állításainak paradoxon jellege egyszerre célzó meg és lehetetlenít el – jellegzetes, a taoizmusra referáló iróniával – egy igényeltnek vélt „általánosítást”. „Egyetemesen szeretek (*fan ai*) minden létezőt (*wan wu*): a világ (*tian di*) egy-testű (*yi t'i*).” *Zhuangzi* XXXIII. 7 (*Hui Shi paradoxonai*, 10. Tőkei 2005. II. köt. 114; Moritz 1973. 21.) Szokás Hui Shi állítását egy, a Mo Ti „szeretetelméletén” túlmutató, a panteizmus irányába tett lépésként jellemzi, amelyben az indoklás – az állítás második fele – a világ anyagi egységének egyfajta megfogalmazódása (Tőkei 1997. 9–10). Igen ám, csakhogy az „egyetemes szeretetnek” fordított szópár nem a *Moz*-ban szereplő „kiterjesztett törődés” (*jian ai*), hanem az „áthat”, „átjár”, „kiárad”, „szétterjed” jelentésű *fan* írásjegy párba állítása a „szeretet-törődés” (*ai*) írásjeggyel (Karlgrén 1959. 626c; Ulving 1997. 324; Huang 1964. 417, 233). Nem lehet véletlen ennek az önmagában paradoxont hordozó írásjegynek a használata. Ugyanis értelmezési tartományába nemcsak az fér bele, hogy „kiterjedten”, „áthatóan”, vagyis behelyezkedően, bensőségesen stb., illetve „átjárva”, vagyis részesként, benne rejlően stb., hanem hogy az értelmezéseket felülíró, a szabályokat, a normatív törődés-elveket, mind a konfuciánust, mind a motistát elvető, „kiáradó”, „szétterjedő”, parttalan – szinte taoista – módon törődik a „bölcsele”. Az állítás második fele pedig pontosan olyan paradoxont fogalmaz meg, mint amilyennel Zhuangzinek nehézsége támadt. A „világnak” fordított szópár ugyanis: „ég” és „föld”, vagyis valami, amik „kettő”, ugyanakkor „egy-test”. Az állítás tehát egyszersmind nyelvi és létparadoxon (Moritz 1990. 31–32).

Úgy tűnik, Hui Shi ábrándnak, vagy legalábbis lehetetlennek tartja a nevek helyreigazítási kísérletét. Paradoxonait oly drasztikussággal fogalmazza meg, hogy a „dolgok” (*wu*) önazonossága, „magassága” (*zi*), valóságvoltának (*shi*) igazolhatása (*zheng*) semmilyen még oly „kiterjesztett” (*fan*) értelmezési módszerrel sem állítható helyre. Mintha a *fan ai* csak „másodlagos következmény” lenne nála, s elsődlegesen épp arra fektetné a hangsúlyt, hogy mindenféle azonosítás, egyezés (*tong*) pusztán az emberi, fogalmi gondolkodás szelektív „hanyagságából” fakad. A vitatkozó paradoxonok közül nem egy kísértetiesen hasonlít Zénón apóriáihoz, mint például: „A gyors nyíl, bármily sebes, van olyan (időpont?), amikor sem előre nem halad, sem meg nem áll” (*Zhuangzi* XXXIII. 7. A vitatkozók paradoxonjai, 16. Tőkei 2005. II. köt. 115).

A másik ránk maradt „vitatkozó” (*bian*) szöveg a *Gongsunlongzi* híres-hírhedt paradoxona, a „fehér ló nem ló”, úgy is értelmezhető, hogy itt átlépjük a nyelvi általánosításnak egy olyan határát, ahol valami fontos, lényeges, a konkrét utaló veszne el, s ezért itt meg kell állnunk (Reding 1985. 123; Cheng 1970. 152). Felvethető a kérdés, hogy „általánosságban” hol húzható meg egy ilyen határ. Gongsun Long írásaiból kivehetően maga is tisztázandónak, rendbeteendőnek tekinti ezt a nehézséget, s bár egyértelmű, körülhatárolt, lezárt (*feng*) választ nem ad, egyfajta irányt kijelöl.

Az a kíváncsi, hogy az 'az' korlátozódjék 'arra', az 'ez' pedig korlátozódjék 'erre'; és megengedhetetlen, hogy az 'az' lehessen 'az' is, meg 'ez' is, az 'ez' pedig lehessen 'ez' is, meg 'az' is. Mármint a név (*ming*): egy valóság megnevezése. Ha pedig tudjuk, hogy ez nem ez, és tudjuk, hogy nincs jelen az ez, akkor nem is szabad így nevezni. Ha tudjuk, hogy az nem az, és tudjuk, hogy az ott nincs jelen, akkor nem is szabad így neveznünk [...] a régi idők bölcs királyai [...] megvizsgálták a nevek és a valóság (megfelelését), s nagyon vigyáztak arra, hogyan nevezzék meg (*Gongsunlongzi* VI. Tőkei 2005. II. köt. 142).

Vigyáznunk kell tehát arra, hogy amikor egy dologról beszélünk, akkor úgy válogassuk meg szavainkat, hogy arról és csak arról beszéljünk, amire valójában gondolunk. A dolgok, éppen most, vagy ilyenek, vagy olyanok. Gongsun Long tehát úgy fordul szembe a *Zhuangzi* megfogalmazta igénnyel – amely a miszticizmus felé indul el sajátos megoldásával –, hogy az ő pontosságigényét értékeli újra. Kövessük ezen az úton, vajon neki sikerül-e (Hu Shih 1928. 63–67; Chan 1973. 243; Hansen 1983. 57–58; Harbsmeier 1997. 377–378). Egyáltalában miért akarták és hogyan kísérelték a vitatkozók „helyrerakni” a neveket? (Graham 1956. 72; Cheng 1997. 144–145.) A *Gongsunlongzi* szövegegyüttesének előzményeit vizsgálva tudjuk, hogy már Mengzi is foglalkozott a nevek helyes használatával, és Mo Ti-vel vitatkozva, de őt felhasználva élt az érvelés módszerével. (*Mengzi* VI A 3–4. Tőkei 2005. I. köt. 351. Mengzi „*zheng ming*”-értelmezésével a konfucianizmust tárgyalva foglalkoztam.) Mo Ti, aki fejtegetéseiben érvel, és

egy bizonyos értelemben időnként még bizonyít is, és akihez eredendően kapcsolódik a terminus-elemzés gondolata, „a konfuciánus szertartások és patriarchális morál ellensége, nem taníthatta a régiség hagyományát” (Tőkei 2005. I. köt. 218). Ezért a motista vitatkozóknak nem nagyon volt módjuk, hogy éljenek a tradicionális hivatkozási alap nyújtotta lehetőséggel, bár Gongsun Long megemlékezik a régi királyok „vigyázó megnevezéseiről”. Egy további körülmény a „vitaműfaj” jellegében keresendő, hiszen az érvényes érvelésnek kifejezetten az a sajátja, hogy az állítások megbízhatóságát az állítások közötti „igazság-vonatkozásnak” tulajdoníthatják.

A név meg kell hogy feleljen a valóságnak, „illenie kell”, s ha tudjuk, hogy ez nem így van, akkor nem szabad azt a megnevezést használnunk. A névnek arra és csakis arra a dologra kell korlátozódnia, amit megnevez. Itt egy törekvés figyelhető meg, amely arra irányul, hogy ne kettőzzük meg a nevekkel a valóságot. Ha a nevek pontosan illeszkednének a valóra, akkor „nem hagynának rést” a nevek és a dolgok között (*Gongsunlongzi* VI. Tőkei 2005. II. köt. 141–142; vö. Graham 1956. 167; Cheng 1997. 169–170; Harbsmeier 1997. 363–364). Ez a törekvés azonban magának a szerzőnek az észrevétele szerint nem érhet el célt, a hiátust nevek és dolgok között át kell hidalni az értelmezéssel, de ez nem sikerül:

a nevek és a valóság nem illenek össze, az összekevert színek világosan láthatók. Ezért mondom, hogy kettőnek mutatkoznak. Ha azonban mindkettő megmutatkozik, akkor a *dao* veszendőbe megy, és semmi sem marad, amivel rendet lehetne teremteni (*zheng*) (*Gongsunlongzi* IV. Tőkei 2005. II. köt. 139; vö. Fung 1947. 73; Hansen 1983. 53–54; Reding 1985. 68).

A nem helyeset ki kell javítani. Itt fontos megjegyeznem, hogy ez az állítás, amely követelményt tartalmaz, a klasszikus kínaiban (*wen jen*) csak így fogalmazható meg: *bu-zhengzheng* – „nem-egyenes egyenes” („nem-helyes helyes”). „Amit kijavítunk, annak a valóságát javítjuk ki, s aminek kijavítjuk a valóságát, annak kijavítjuk a nevét (*zheng ming*)” (*Gongsunlongzi* VI. Tőkei 2005. II. köt. 142).

Az ókori kínai gondolatvilágban a dolog és annak neve oly szorosan összekapcsolódott, hogy szinte szétválaszthatatlan egységet, egyetlen valóságot jelentett. A fenti idézet ezt ékesen bizonyítja, majdnem egyenlőségelet téve a dolog valósága és a dolog neve közé. Láttuk, hogy Gongsun Long a régi királyok érdekmenének is azt tartotta, hogy vigyáztak a nevek és valóság megfelelésére. Ugyanakkor, mint ez már a korábbiakból kiderült, Gongsun Long világosan felismerte, hogy ez a megfeleltetés nem „rés nélküli”, hogy dolog és név nem ugyanaz. Ezt azonban nem tudja úgy kezelni, mint ami rendben lévő, s a felismert különbséget egy, a tradíció normál állapotától eltérő, rendbeteendő, kiegyenesítendő, kijavítandó „kezelési hibának”, zavarnak tekinti (Reding 1985. 132; Harbsmeier 1997. 386).

Vizsgálatra szorul, mit jelent a név és a valóság közti „megfelelés” – „meg-nem-felelés”. Ez jelenthet értelmezés alapján vagy az idők folyamán végbemenő jelentésváltozást, jelentheti a „nevek egyenességének” konfuciánus ízü programját, de jelentheti azt is: felismerjük, hogy a valóság egészen más, mint a nyelv. Maga a nyelv, a nyelvi eszközök különböznek attól, amit meg akarunk ragadni általuk. A valóság kívül van a nyelven, ugyanakkor csak a nyelv által, a megnevezés révén tudunk a valóságról a beszéden keresztül ismeretekhez jutni. A valóság és a nyelv közötti különbség és a reflexiók szintek elcsúszása számtalan konkrét problémában nyilvánulhat meg. A „sokféle megnyilvánulási lehetőség” teszi oly sokféleképpen értelmezhetővé Hui Shi aporiáit vagy a *Gongsunlongzi*-beli érvelési paradoxonokat.

A taoisták és a vitatkozók kapcsolata, illetve a taoizmus és a *ming jia* közötti viszony nem mutatható meg „kizárásos” értelmezésekben. A *Laozi* alaptanítása: a való világ, a *dao* nyelvileg kifejezhetetlen, és a dolgok megnyilvánulásaira vonatkozó neveink is helytelenek (*ming bu zheng*). A *Zhuangzi* azt az igényt jelenti be, hogy beszéljünk pontosan, és végül a helyes megfeleltetést (az ég világosságánál – *ming*) a határtalan *dao*-ba helyezi. Látszólag a taoizmus két alpműve is eltérő előfeltevésekből indul ki, bár ugyanoda jut el. Valójában mindkét szöveg – eltérő variációkban ugyan – a valóság és a megismerés paradox voltát mutatja fel. Hui Shinél és Gongsun Longnál sincs ez másként. Hui Shi a sokféleség egységét és annak kétértelmű nyelvi megragadásait körüljárva, Gongsun Long az egység sokféleségét és annak meghatározási, elkülönítési nehézségeit és nyelvi ellehetetlenülését felmutatva jutnak paradoxonokhoz. S ez így van rendjén. A Zhou-kor Kínájának ez az időszaka olyan zűrzavaros (*luan*), hogy azt a paradox létet, mely helytelenül (*bu-zheng*) működteti a ráhagyományozott műveltséget (*wen*), csak paradox nyelvhasználat által kihegyezett létparadoxonok felmutatásával lehet „kiegyenesíteni” (*zheng*), vagy nem lehet úgy sem.

A kultúrtörténeti körülmények értelmezéséhez fontos szempont, hogy a nevek egyenességének (*zheng ming*) programja a kínai kultúrában erős rituális-valoros háttérrel rendelkezik. Név és valóság viszonyának problematikusságát ebben az időben elsősorban az jelenti, hogy a Zhou-szertartások Könyvében előforduló nevek, leginkább a hivatali hierarchia tisztség-nevei „eltolódásban állnak” a valóságos viszonyokkal, tulajdonképpen a nevek tradíciója az elmúlt időket idézi, miközben a viszonyok megváltoztak. Ez a helyzet azonban lehetővé teszi, a kínai gondolkodás történetében először, hogy racionális módon, a kérdés rituális háttérétől elvonatkoztatva keressenek választ név és valóság egymásra vonatkozásának a problémájára (Cheng 1997. 143–144). A taoisták, vitatkozók, motisták reflexiója erre a problémára a paradoxonok felmutatása, hogy aztán a konvencióra hivatkozó konfuciánus Xunzi legista tanítványai majd büntetés terhe mellett megszabják a helyes névhasználatot.

Arra persze, hogy a tradicionális háttértől való eltávolodás ebben a kultúrában valójában milyen „korlátoltan” képes csak működni, eklatáns példa a *Gongsun-*

longzi zárópasszusa: „Ó mily tökéletesek voltak a régi idők bölcse királyai! Mindig megvizsgálták a nevek és a valóságok (megfelelését), nagyon vigyáztak arra, hogyan nevezzék meg. Ó mily tökéletesek voltak a régi idők bölcse királyai!” (*Gongsunlongzi* VI. Tőkei 2005. II. köt. 142.) És emellett nem csupán arról van szó, hogy a Zhou-szertartáskönyvben leírt, önmagában is modellszerű, ideális ábrázolás és a tényleges viszonyok között paradoxális feszültség van, hanem arról is – és ez talán „a nevek iskolája” (*ming jia*) tevékenységének megértése szempontjából különös jelentőséggel bír –, hogy az eleven szertartások helyett egy nagy tekintélyű írott szöveg (*wen*) jelenti a mintát (*fa*) a kor írástudója számára, és erre az írott szövegre vonatkozik a vitatkozó nyelv-szemantikai természetű kritikai reflexiója (Maspero 1927. 33–34; Kou 1953. 97; Hansen 1983. 75–78; Cheng 1997. 128 skk.).

A konfucianizmusba ágyazott tradicionalitás „megszüntette megőrzése” Mengzinél, Xunzinél és a legistáknál majd azt eredményezi, hogy minden olyan próbálkozás elenyészik, amely nem tudja visszavezetni eljárásait a régiek tradícióihoz, vagy egy ehhez kapcsolódó olyan „pragmatikus” racionalitáshoz, mely a hatalomműködtetés és a köznapi élet hasznossága (*li*) felől fogadja el vagy zárja ki „a helyes és helytelen” eljárásokat és a nekik megfeleltetett neveket (Fung 1966. 127. 145–146, 163; Maspero 1978. 423 skk., 448; Wu Jü 1922. 33 skk.). A konfuciuszi egyenes nevek (*zheng ming*) teóriája a konfucianizmusban magában – a kritikai reflexiókra reagálva – sajátos alakulástörténetet ír le. A konfuciuszi szövegek értelmezésének története két, jól elkülönülő időszakban vizsgálható. Az első időszak a Mo Ti kritikáját illető, néhány generációval későbbi Konfuciusz-apologetika, amely Mengzi nevéhez kötődik. Mengzi megelőzi a „száz iskola” vitáinak virágkorát, és a *Mozi* problémafelvetéseire válaszként keletkezett művében, igen sajátosan, a kritikai álláspont bizonyos elemeit „pozitív” módon visszajára fordítva beépíti a konfuciánus elméletbe. Ennek részeként már a *Mengzi* egyes passzusaiiban megjelennek olyan megnevezések, olyan metaforikus meghatározás-kísérletek, amelyekhez hasonlókat a taoista, vitatkozó, motista szövegekben is megtalálhatunk. A második időszak követi a viták korát, és egy olyan kijegecsedett álláspontot képvisel, amely összefoglalja, s ugyanakkor mintegy félretolja és felülbírálja a viták „eredményeit”. Ezt az álláspontot a konfuciánus *Xunzi*-ben és a legista *Hanfeizi*-ben láthatjuk kifejtve, és lényege, hogy a nevek rendbetétele uralkodói és hivatali feladat, és a rendbetett nevek alkalmatlan használata elvetendő és büntetendő (Maspero 1978. 439–441).

Az a módszer, ahogyan a *Mengzi* bizonyos passzusokban a fogalmakat használja, és ahogyan Mengzi saját érveit megformálja, sokszor emlékeztet arra a fordulatra, amelyet először Mo Ti érvelési megoldásaiban fedezhettünk fel. Mengzi hasonló metaforikus parafrázisokat alkalmaz, mint amilyeneket Mo Ti, és amilyeneket a következő időkben (mint már láttuk) Zhuangzi vagy Gongsun Long.

Mielőtt megvizsgálnánk a nevek kijavítása (*zheng ming*) és az égi megbízatás (*tian ming*) Mengzinél megjelenő felfogását, nézzük meg példaként a *Mengzi* azon híres passzusát, mely maga is kissé paradoxonízú.

Gaozi így szólt: Amit emberi adottságoknak nevezünk: az élet. Mengzi megkérdezte tőle: Az életet ugyanúgy nevezzük emberi adottságoknak, mint ahogyan a fehérret fehérnek nevezzük? [Gaozi] azt felelte: Ugyanúgy. [Mengzi így folytatta:] Egy fehér toll fehérsége tehát éppen olyan, mint a fehér hó fehérsége; a fehér hó fehérsége pedig ugyanolyan, mint egy fehér drágakő fehérsége? [Gaozi] azt felelte: Ugyanolyan. [Mengzi pedig mondotta:] Nos, akkor a kutya adottságai éppen olyanok, mint az ökör adottságai, és az ökör adottságai ugyanolyanok, mint az ember adottságai? (*Mengzi* VI A 3. Tőkei 2005. I. köt. 351.)

Látható, hogy Mengzi világosan fel tudja mutatni azt az anomáliát, amely a nevek (*ming*) megfelelő referenciával el nem látott behelyettesítésének esetén előáll, de magát a nehézséget értelmezni és kijavítani (*zheng*), úgy tűnik, nem tudja, amit tehet és tesz is, hogy felmutatja a paradoxont (Luo 1991. 40; Chan 1973. 52).

A nevek rendbetételének (*zheng ming*) problémaköre a konfuciánusok látásmódjában szorosan összekapcsolódik az égi megbízatás (*tian ming*) korai felfogásának ártérteleződésével. A *Mengzi*-ben megjelenik egy olyan kategóriapár – amelynek szóösszetétele korábban is használatban volt, de a jelentés új értelme itt jelenik meg először –, amely arra hivatott, hogy a praxisnak megfeleltetetten az uralom átrendeződéseit az égi megbízatás megvonásával, megváltozásával (*tian ming ge ming*) hozza összefüggésbe. Az uralkodó égi megbízatása visszavonhatóságának ezt a gondolatát annak ellenére szokásosan Mengzi tanításához kötik, hogy már az archaikus szövegekben vannak rá homályos utalások (Maspero 1978. 442–443; Fung 1960. 117 skk.).

Az égi megbízatás megváltozásának teóriája Mengzinél függetlenedik a bizonytalan „metafizikai” tartalomtól, és a *ming*-fogalom egyfajta racionalizált értelmezésével helyettesítődik. Két tényezőt kell figyelembe vennünk: Mengzi reagálását a motista tanokra és itt tárgyalt nézeteinek viszonyát saját elméleti kereteihez. Mengzi itt is, mint más esetekben, például a „kiterjesztett törődés” (*jian ai*) esetében, miközben élesen támadja a motistákat, sok gondolatukat, jelentésertelmezésüket átveszi, és a konfuciánus nézetrendszerbe olvasztja.

A vitatkozókat követő időszakban Xunzi a *Mengzi*-ben felsejlő koncepciónak megfelelően a nevek kiegyenesítésének (*zheng ming*) feladatát teszi meg a jó kormányzáshoz vezető első lépésnek. Konfuciuszra alapoz, ám Konfuciusztól eltérően a neveknek már nem azért tulajdonít jelentőséget, mert úgy vélné, mint nagy elődje, hogy a nevek helyes vagy helytelen használata hívná elő a valóság helyes vagy helytelen működését. Xunzinél már nem beszélhetünk a mágikus nyelvhasználat nyomairól, a használt szavak a dolgokat mutatják meg, de nem

hívják életre és nem változtatják meg azokat. Bár Xunzinél is a régi szent királyok (*gu sheng wang*) alkották meg a neveket, és szabályozták a névhasználatot, de az ő felfogása az, hogy ez az égalatti rendjének szabályozása érdekében történt. Konceptiója szerint a névhasználat megállapodás révén jött létre, és konvencióként alakul használata (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 235; vö. még Maspero 1978. 448; Chan 1973. 125).

Konfuciusz szerint lehetetlen, hogy a dolgok és nevek ne egyezzenek meg, hiszen mindkettő az Égtől származik. Az igazán nagy uralkodó felismeri ezt az égi rendet, és a valóságokat helyes névvel nevezi meg, ezáltal biztosítva az égalatti rendjét. A helyes névhasználat – melynek előfeltétele volt az uralkodó általi helyes megnevezés (*zheng ming*) – a helyes viselkedésnek is előfeltétele. Konfuciusznál tehát a helyes névhasználat regulálja az égalattiban a rendet, s ez az a rend, amelyet belsővé téve helyesen élhetünk. Xunzi folytatja a konfuciuszi hagyományt, a nevek szabályozásának szerepét ő is fontosnak tartja. Ám az ő olvasatában a fejedelmeknek azért kell a szavak használatát rögzíteni és mindig a megfelelő nevet alkalmazni, hogy a nép mindig megfelelő tudással bírjon arról, hogy egy-egy uralkodói parancs (*ming*), „törvény” (*fa*) mit ír elő, hogy annak minden faluban követhető legyen az értelme, és így egy mindenki által megértett és követhető szabályrendszer állítsanak fel (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 232, 233; vö. még Chan 1973. 124; Moritz 1990. 187 skk.; Wu Jü 1922. 53).

A királyok azért szabályozták a neveket, rögzítve egy-egy nevet (*ming*), és ezáltal megkülönböztetve egy-egy valóságot (*shi*), a gyakorlatba ültetve át ezeket az úton (*dao*), és mindenkinek érthetővé téve az értelmüket (*zhi*), mert ők gondosan ügyeltek arra, hogyan vezessék, és hogyan egyesítsék a népet. Ezért a szavak szétválasztását és önkényes módon új nevek gyártását, amely összezavarja a helyes terminológiát (*luan zheng ming*), és ezáltal kétségek közé taszítja a népet [...] olyan bűnnek tartották, mint annak a bűnét, aki maga gyárt kötelezvényeket vagy mértékeket. Így aztán népükből senki sem merészkedett különös szavak gyártására [...] jámbor volt és könnyen munkára fogható [...] (a nép) egységes volt a *daoban* és a törvények tiszteletében (*fa*), s igyekvő a követésben [...] ez meghozta az eredményeket: ez a jó kormányzás végső foka volt. Annak eredménye volt ez, hogy gondosak voltak a nevek megállapodásának (*ming yue*) betartásában (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 233).

Xunzi úgy gondolja, a nevek sohasem maguktól megfelelőek, a nevek megállapítása mindig kitüntetett feladat, nyomában a névhasználat konvencionalitás, és eltérések esetén a feladat az, hogy a konvenciókat valamely módon egységsítsük és egyértelműsítsük. „A nevek sohasem maguktól megfelelőek (*yi*) [...] Megállapodást kötöttek, úgy láttak el névvel egy-egy valóságot. Mikor a megállapodás létrejött, és a szokás szentesítette, akkor beszélünk valósággal bíró névről (*shi ming*)” (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 236; vö. Fung 1976. 175).

A helytelen névhasználat, azonosságok és különbözőségek összekeverése Xunzi „nyelvfelfogásában” tulajdonképpen szándékos rongálás, szemfényvesztés. Mindenekelőtt ilyennek minősíti azokat a paradoxonokat, amelyeket a taoisták, a vitatkozók, a motisták állításaiban találunk. Csak azt tudja hangsúlyozni, hogy az ilyen beszéd gyalázatos, amelyet önkényesen gyártottak. A fejedelem feladata ennek megfékezése, ennek első lépése a „nevek kiegyenesítése”. Ha a valóságot megértve a megfelelő megnevezést alkalmazzuk, azután már nincs szükség arra, hogy a megnevezett neveket magyarázzák. Az egyenes nevek, melyek visszatérnek a konvencióhoz, megkülönböztetve a valóságokat, megalapozzák a jó kormányzást, kiküszöbölve a vitatkozás lehetőségét (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 236–237; vö. még Maspero 1978. 448).

A fentiekből kibontakozik egy kép, amely „a konfuciánus összefoglalást” úgy mutatja meg nekünk, mint amely „az égalatti” megismerhetőségének lehetőségéről vagy lehetetlenségéről való elmélkedésekben, a paradoxonokban megjelenő bölcséleti problémázást az írástudó műveltség (*wen*) perifériájára szorítja. Ehelyett a megfelelő kormányzás, a kormányzásra való alkalmasság és az ennek megfeleltetett konfuciánus alapelv, a „nem változtatni” szellemében való tanácsadás lesz a tudással rendelkezők feladata. Az a követelmény, hogy egyértelműsítsük a neveket, tulajdonképpen azt jelenti, hogy a hagyománynak megfelelően „változtassuk vissza” a nevek rendjét, abban az értelemben, hogy ugyanúgy, amiként a régiek, a hagyomány révén megkérdőjelezhetetlen evidenciaként kezeljük azokat. Egy ilyen teóriában az alap (*ben*) voltaképpen annak tételezése, hogy a hagyományokból származó normatívák nem vesztetik el aktualitásukat és racionalitásukat. Ha mégis, akkor az a valóság olyan változásával függ össze, amely csak úgy kapcsolható össze a tradícióval, hogy „kiegyenesítjük a neveket” (*zheng ming*), és ennek révén, ahogyan már Konfuciusz mondta, „kijavítjuk a szolgálatokat” (*Xunzi* 22. Tőkei 2005. II. köt. 236–237; *Lun yu* XIII. 3. Tőkei 2005. I. köt. 116; vö. még Wu Jü 1922. 69–70). Mint minden apologetikus érvelés, a *Xunzi* is azt hangsúlyozza, hogy a kritikai attitűdnek semmi haszna. Az adott problémák megismerését és megoldását csak a korábbiakra való visszairazítással érhetjük el, s mindazt, amiről nézeteket alakítunk ki, csak egy olyan rendben állíthatjuk, melyet ránk hagytak az elődök.

A nevek „rendeltetésszerű” alkalmazásának teoretikusa a Xunzi-tanítvány legis-ta Han Fei. A „hatalmi helyzet” (*shi*) gyakorlatát ötvözni kívánja „a kormányzás módszereiben” (*shu*) való jártassággal és a „törvényhozásra” (*fa*) való képességgel. „A kormányzás módszereiben járatos írástudó (*shi*) mindig messzire pillant, és világosan lát. Ha nem látna világosan, nem tudna föltárni. A törvényhozásra képes írástudó mindig eltökélt és egyenes. Ha nem lenne egyenes, nem tudná kiegyenesíteni a görbeséget” (*Hanfeizi* 11. Tőkei 2005. II. köt. 265). Han Fei direktívája hivatva volt megoldani azokat a nehézségeket, melyeken a konfucianizmus nézetrendszere minden törekvése ellenére nem tudott úrrá lenni. Az

a kezelési mód, ahogyan Han Fei értelmez, az uralomgyakorlás és a mögötte működő hatalmi és erőviszonyok magyarázatát nyújtja. Nem véletlen, hogy a *Hanfeizi*-ben a név (*ming*) és valóság (*shi*) problémája akkor jelenik meg, amikor „érdemes tett és hírnév” viszonyát vizsgálja a mű. Hasonlóan ahhoz, ahogy a *Xunzi*-ben a hivatali nevek és a kormányzat praxisának rendbetétele felől láttuk kezelni az „egyenes nevek” (*zheng ming*) használatát, itt is a „hatalmi helyzetet biztosító hivatali tisztség” (*shi wei*) az a kategoriális kérdés, amelynek tisztázásához elengedhetetlen a „nevek rendbenlévése”. „Ha tiszteletnek örvendő uralkodó kormányoz valóban hűséges alattvalókat, akkor (az országban mindenki) hosszú és örömteli életet élhet, s érdem és hírnév biztosítva van. Név (*ming*) és valóság (*shi*) egymást támogatva teljesedik ki” (*Hanfeizi* 28. Tőkei 2005. II. köt. 293; vö. Tchang 1987. 60–65; Chan 1973. 258–259; Fu 1996. 69–70).

Akárcsak a *Xunzi*, a *Hanfeizi* is a külön érdekeiket érvényesítő, a tradicionális műveltségre (*wen hio*) hivatkozó régi ritualista (*ru*) konfuciánus elit marginalizálásának érdekében, de egyben minden, a hatalomkoncentrációt fenyegető kritikai fellépés ellenében is fogalmazza meg érveit; amikor bármely vitát elvetendőnek tart, annak érdekében, hogy azok, akik a törvényeket és a helyes módszereket megalkotják, megállapíthassák az elfogadandó és elvetendő tettek mértékét, és különbséget tehessenek tanácsadó szavak és vitatkozó véleménymondások között (Tchang: 1987. 68–71; Fung 1976. 189–190; Moritz 1990. 147; Hsieh 1995. 104–105).

Han Fei arra a következtetésre jut, hogy a céltalan vitatkozás, a szavaknak a „józan értelemről” elszakított egymásra halmozása a helyes módszer elvesztésének következménye, és két véglet közötti tanácstalansághoz vezet. A kormányzás helyes módszerét (*shu*) úgy kell érteni, hogy „a feladatokhoz mérten kell hivatalt adományozni, a névvel (*ming*) egybehangzóan kell számon kérni a valóságot (*shi*)” (*Hanfeizi* 43. Tőkei 2005. II. köt. 305; vö. Fung 1976. 185–186; Moritz 1990. 153). A *Kérdések a vitatkozásról* című híres-hírhedt fejezetében ezzel indokolja, hogy még a nevek használatát is rendeleti úton tartja szükségesnek rögzíteni:

Valaki megkérdézheti, mondván: Miből keletkezik a vitatkozás (*bian*)? Feleletképpen azt mondhatjuk: Abból keletkezik, hogy a feljebbvalók (*shang*) nem elég bölcssek (*bu ming*). A kérdező így folytathatja: Abból, hogy a feljebbvalók nem elég bölcssek, hogyan keletkezik a vitatkozás? S akkor a felelet így hangozhat: Egy bölcs uralkodó (*ming zhu*) országában a szavak közül a rendeletek a legértékesebbek, a tevékenységek közül a törvénykezések (*fa*) a legmegfelelőbbek. A szavak közül nem lehet kettő (két különböző) is értékes, a törvények közül nem lehet kettő (egyaránt) megfelelő. Ezért azokat a szavakat és tetteket, amelyek nem igazodnak a törvényekhez és rendeletekhez, be kell tiltani[...], mert ha a szavak helyesek (*dang*), akkor (kimondójuk) nagy hasznot hajtott, de ha nem helyesek, akkor (kimondójuk) súlyos bűnt követett el. Így aztán az ostobák félnek majd a büntetéstől, és nem me-

részelnék beszélni, az okos embereknek pedig nem lesz mivel vitatkozniuk (*Hanfeizi* 41. Tőkei 2005. II. köt. 303; vö. Fu 1996. 49–53, 63 skk.; Tchang 1987. 168–171; Vandermeersch 1965. 97–98).

A kínai gondolkodás történetében nem elhanyagolható tény, hogy a Kínában kialakuló teoretikus viták igen kevésbé „a bölcsesség szeretete okán” törtek ki. Itt egy birodalom ideológiai hátterének megalapozása, a birodalom tényleges egyesítése, összetartása, életképessé tétele volt a tét. Ezért bírt akkora jelentőséggel, hogy minden a helyére kerüljön, vagyis a felfordulásból (*luan*) rend (*li*) legyen. Ehhez voltak szükségesek az „egyenes nevek” (*zheng ming*). Annak ellenére, hogy Han Fei ostromozza a régi konfuciánus ortodoxiát, igazában nem tesz mást, mint mestere, Xunzi nyomán visszaigazolja Konfuciuszt, ahogyan az a nevek egyenességét (*zheng ming*) értelmezi: ha helytelenek, nem-egyenesek a nevek, akkor nem arányosak a büntetések, és akkor a nép nem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát. A Qin-kori legista szellemű birodalomegyesítés után a Han-kor konfuciánus eklekticizmusa ezt a tanítást ötvözi taoista világgépi elemekkel, és ez a konfúz egyveleg lesz az „államideológia” irányadó teóriája majd kétezer éven át.

IRODALOM

- Chan, Wing-Tsit 1963. *The Way of Lao-tzu*. New York, Macmillan.
- Chan, Wing-tsit 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princetown/NJ, Princetown University Press.
- Cheng, Chung-ying – Richard H. Swain 1970. Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu. *Philosophy East and West*. 20/2. 137–154.
- Cheng, Chung-ying: 1997. Philosophical Significance of Gongsun Long. New Interpretation of Theory of zhi as meaning and Reference. *Journal of Chinese Philosophy*. 24/2. 139–178.
- Couvreux, F. Seraphin 1947. *Dictionnaire classique de la langue chinoise*. Peiping, Henri Vetch.
- Dawson, Raymond 1981. *Confucius*. New York, Hill and Way.
- Forke, Alfred 1922. *Mé Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Berlin, Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Fu, Zhengyuan: 1996. *China's Legalist. The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*. New York – London, M. E. Sharpe.
- Fung Yu-lan 1947. *The Spirit of Chinese Philosophy. The Dialecticians and Logicians*. Transl. E. R. Hughes. London, Kegan Paul, Trench, Truibner & Co., Ltd.
- Fung Yu-lan: 1960. *A History of Chinese Philosophy*. Transl. Derk Bodde. Vol. 1. New York, MacMillan.
- Fung Yu lan 1976. *A Short History of Chinese Philosophy: A Systematic Account of Chinese Thought*. Ed. Derk Bodde. New York, The Free Press.
- Fung Yu lan 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest, Osiris.
- Glasenapp, Helmuth von 1993. *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat.
- Graham, Angus Charles 1956. The Compositions of the Gongsuen Long Tzzy. *Asia Major*. New Series 5/2. 147–183.
- Hansen, Chad 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford, Oxford University Press.

- Hansen, Chad 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann-Arbor/MI, University of Michigan.
- Harbsmeier, Christoph 1997. *Language and Logic*. In Joseph Needham (szerk.) *Science and Civilisation in China*. Vol. 7. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hsieh Shan-yuan 1995. *The Legalist Philosophers*. In Donald H. Bishop (szerk.) *Chinese Thought. An Introduction*. Delhi, Motilal Banarsidass. 81–109.
- Hsiao K'ung-ch'uan 1995. *A History of Chinese Political Thought*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Hu Shih 1928. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Sanghai, Oriental Book Co.
- Huang Yen-kai 1964. *A Dictionary Chinese Idiomatic Phrases*. Hong-Kong, Eton Press.
- Ivanhoe, Philip J. (szerk.) 1996. *Chinese Language, Thought and Culture*. LaSalle, Open Court.
- Jang, Ching-schun 1955. *Der chinesische Philosoph Laotse und seine Lehre*. Berlin, Deutscher Verlag für Wissenschaften.
- Karlgren, Bernhard 1940. *Grammata Serica*. The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities Nr. 12. Stockholm.
- Karlgren, Bernhard 1959. *Grammata Serica Recensa*. Vol. 1. Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities.
- Kou Pan-koh 1953. *Deux sophistes chinois: Houei Che et K'ong-souen Long*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lau, Din Cheuk 1994. *Lao-tzu: Tao Te Ching*. New York, Alfred A. Knopf.
- Liu, Xiao Gan 1994. *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Ann Arbor/MI, University of Michigan.
- Lu, Zai-ling 1992. *A Collection of Mo Zi's Sayings. An English-Chinese bilingual Textbook*. Peiping, Qi Lu Press.
- Luo Chenglie (szerk.) 1991. *A Collection of Mencius' Sayings. An English-Chinese bilingual Textbook*. Peiping, Qi Lu Press.
- Maspero, Henri 1927. *Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école*. Paris, E. J. Brill.
- Maspero, Henri 1933. Le mot ming. *Journal Asiatique*. 223. 249–256.
- Maspero, Henri 1971. *Le taoïsme et le religions chinoises*. Paris, Gallimard.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest, Gondolat (eredetileg: *La Chine antique*. Paris, Alcan. 1926).
- Matthews, R.H. 1993. *Chinese–English Dictionary*. 17. kiad. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Mei, Yi Pao 1973. *Motse, the Neglected Rival of Confucius*. London, Arthur Probsthain (reprint).
- Moritz, Ralph 1973. *Hui Shi und die Entwicklung des philosophische Denken*. Berlin, Akademie-Verlag.
- Moritz, Ralph 1990. *Die Philosophie im alten China*. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Needham, Joseph 1971. *Moulds of Understanding*. London.
- Ощаньин, С. А. 1959. *Древнекитайский–русский этимологический словарь*. Москва.
- Reding, Jean-Paul 1985. *Les fondements de la rhétorique chez les Sophistes grecs et rhétorique chez les Sophistes chinoise*. New York, Peter Lang.
- Robinet, Isabelle 1987. *Les Commentaires de Tao tō king*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Tőkei Ferenc 1997. *Kínai szofisztika és logika*. Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi.
- Tőkei Ferenc 2005. *Életműsorozat. Kínai filozófia. Ókor I–II*. Budapest, Magister.
- Ulving, Tor 1997. *Dictionary of Old and Middle Chinese. Bernhard Karlgren's Grammata Serica Recensa*. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Vandermeersch, Léon 1965. *La formation du légisme*. Paris, École Française d'Extrême-Orient.

Waley, Arthur 1958. *The Way and Its Power*. New York, Grove Press.

Wieger, Leon 1922. *Histoire des croyances religieuses et des opinion philosophiques en Chine*. Xien-Xien, Chine.

Wu Jü 1922. *A Neglected Side of Mo Tzu's Doctrine as Seen through Hsün Tzu*. Tung Pao.

A SZÖVEGBEN VIZUÁLIS MEGJELENÉSÜK SZEMPONTJÁBÓL
IS EMLÍTETT ÍRÁSJEGYEK

MING (név)

名

MING (égi megbízatás)

命

MING (világosság)

明

ZHI (rámutatás, ujj, jel)

指

Gorgiasz, a hatalom és a retorika

Platón az írástudók árulásáról*

Van-e felelőssége az írástudóknak a diktatúra kialakulásában vagy fenntartásában, és ha igen, miben ragadható meg? Hozzájárulhatnak-e az írástudók a diktatúra kialakulásának megakadályozásához, és ha igen, miképp? Ezek a problémák a modern politikafilozófia legvitatottabb kérdései közé tartoznak, amelyekre a válaszlehetőségeket még korántsem mérítettük ki. Noha e diszkusszió számára a legújabb dimenziókat főként a különféle totalitarisztikus tendenciák kortárs megjelenési formái szolgáltatják, nem kevésbé termékeny lehet az ókori források vizsgálata sem. A görög politikai elméletek kortárs relevanciáját Arendt, Strauss és Voegelin munkássága óta aligha szükséges igazolni. Ami azonban a totalitarizmus szűkebb problémakörét illeti, mégiscsak szükséges némi magyarázat. A modern politikafilozófiában ugyanis széles körben elfogadott nézet, hogy a totalitarizmus sajátlagos modern jelenség, mely nagymértékben eltér az ókori *türannisz* intézményétől.¹ Az egyik legjellegzetesebb, ha nem épp a legfontosabb különbség e felfogás szerint éppen az értelmiségiek szerepében áll, akik a modern totalitárius rezsimek számára ideológiai támaszt gyártottak, és ezzel azok cinkosaivá váltak („az írástudók árulása”), míg ez az ókori türannikus rezsimekben nem figyelhető meg.² A jelen tanulmány célja, hogy módosítsa ezt

* Jelen tanulmány a *Totalitarianism and Intellect* címmel 2010. áprilisában Szegeden rendezett nemzetközi EACEA konferencián tartott angol nyelvű előadásom bővített változata.

¹ Az ókori türannisz és a modern totalitarizmus összevetésére vonatkozóan kitűnő tanulmányokat találhatunk Koivukoski–Tabachnick 2005 informatív tanulmánygyűjteményében (lásd különösen Zuckert 2005, Blitz 2005 és Tarcov 2005). Noha ennek az összetett problémakörnek az elemzése itt nem célom, a következő jegyzetben röviden összefoglalom a felsorolt szerzők által kiemelt alapvető különbségeket.

² Az ókori türannisz Arisztotelész klasszikus meghatározása szerint a királyság elfajzott változata, azaz egy egyeduralkodó kizárólag saját érdekében – az alattvalók kárára – gyakorolt, ennél fogva illegitim uralma (vö. Arisztotelész: *Politika* 1279b6–7; 1289b2–3; 1295a17–24). A modern totalitarizmus legfontosabb megkülönböztető vonásai között a következőket említhetjük (melyek egyúttal minden egyéb despotikus, illetve diktatórikus uralomtól is megkülönböztetik): (1) expanziós, illetve imperialista törekvések, (2) az erőszak intenzitása és szisztematikussága (a népirtásig menőleg) (3) irányultsága (egyes népcsoportok vagy osztályok ellen, illetve az élet minden területére kiterjedően), (4) az alattvalóknak a megfélemlítésé-

a felfogást, és rámutasson: már Platón is foglalkozik az „értelmiségi” szerepével és felelősségével a diktatúra kialakulásában, s hogy az egyik legnagyobb társadalomkritikus erre vonatkozó nézeteinek tanulságai ma is megszívlelendőek lehetnek.³

A modern recepció konszenzusa azonban nem véletlen, legalábbis ha Platónat tekintjük. Úgy tűnik ugyanis, hogy *Az állam*, mely a modern politikafilozófia méltán legnépszerűbb Platón-műve, alátámasztja a gondolatot. Először is, amint azt Platón a VIII–IX. könyvben elemzi, noha a diktátornak akadnak intellektuál barátai („a türannosz-csinálók”),⁴ akik hatalomvágyát tüzelik (vö. 572e–573a), felemelkedésében és hatalmának fenntartásában semmiféle, a nép körében elterjesztett teória vagy ideológia nem játszik szerepet. A diktátor végső soron eszét vesztett őrült, aki a féktelenül tomboló „erősz megtestesüléseként” (Strauss 1964/1978. 111) ragadja magához a hatalmat, és erőszakkal, nem pedig ideológiai manipulációval érvényesíti. Ez az őrjöngő állapot az ész teljes hiányát implikálja, mely nem teszi lehetővé semmiféle ideológia számító alkalmazását, mivel a pusztító (és mint kiderül, szükségképpen önpusztító) ösztönök elszabadulásával jár. Másodszor, igaz ugyan, hogy az I. könyvben a szofista Thraszümakhosz megfogalmaz egy olyan elméletet, mely talán alkalmas lehetne a diktatúra ideológiai alátámasztására vagy igazolására, nem világos azonban, hogy ez az elmélet miként kapcsolódik a diktátor felemelkedésének ábrázolásához a VIII–IX. könyvben.⁵ Az a tény viszont, hogy Thraszümakhosz a I. könyv végén elhallgat, és többé nem kapcsolódik be a résztvevők beszélgetésébe, arra utal, hogy Platón nem különösebben érdekli ennek az elméletnek és a diktátor fel-

gen túlmutató kooperációja, és (5) az elnyomás teoretikus illetve ideológiai megalapozottsága, mely igényli az értelmiségiek támogatását (illetve magával vonja az ellenállók likvidálását). Zuckert 2005. 1; Blitz 2005. 22; Tarcov 2005. 136–137 egyaránt az értelmiségiek hatalommal való cinkosságát emelik ki a legfontosabb különbségként (lásd még alább, a 6. jegyzetben). Az „írástudók árulásának” irodalma hatalmas, úgyhogy legyen elég itt csupán néhány magyar nyelvű publikáció kiemelése: Babits 1928/1997; Benda 1927/1997; Lányi 1998; Lázár Kovács 2006; Lilla 2005.

³ Nem célom a modern értelmiség és az ókori „értelmiségiek” (ez alatt nem egy társadalmi osztály értendő, csupán olyan, kiemelkedően művelt, „véleményformáló” személyek, akik politikai tekintéllyel is rendelkeznek), illetve a hatalomhoz való viszonyuk szisztematikus összehasonlítása, hiszen ez messze meghaladja egy tanulmány kereteit. Hasonlóképp tartózkodni fogok tőle, hogy közvetlenül utaljak a vonatkozó modern diszkusszió vitáira, mert ez terjedelmes lábjegyzeteket igényelne.

⁴ Nyilván ők a „fullánkos herék”, akik vezetők (564b) és erőszakos hangadók, szónokok (564e) lesznek a demokratikus államban, és akiket a türannikus jellemű ember maga köré gyűjt (567e).

⁵ Thraszümakhosz elméletének lényege, hogy a hatalmon lévők, akik a törvényeket alkotják, a törvényalkotásban mindannyiszor a maguk érdekeit érvényesítik; ennél fogva az ún. „igazságosság” nem más, mint ami az erősebb érdekeit szolgálja. Ennél fogva az igazságosság együgyűség és szerencsétlen életet eredményez, az igazságtalanság (különösen „a kiteljesült igazságtalanság”, azaz a diktatúra) viszont okos dolog, és boldogságra vezet (338e–339a; 343b–344c).

emelkedésének az összefüggése.⁶ Végül, a VIII–IX. könyvben ábrázolt különféle társadalmi berendezkedések (arisztokratikus, timokratikus, oligarchikus, demokratikus és diktatórikus) egymásba alakulásának és romlásának folyamata erősen azt sugallja, hogy a hanyatlás – a valódi filozófia nélkül – elkerülhetetlen, szinte automatikusan bekövetkező történelmi szükségszerűség (vö. Strauss 1964/1978. 127), amelyben nem intellektuális (akár ideologikus), hanem ösztönös tényezők játszanak szerepet.⁷

Ha tehát arra keressük a választ, van-e valami szerepe a diktatúra kialakulásában az értelmiségieknek, akkor nem *Az államból* kell kiindulnunk. Ehelyett egy olyan dialógushoz kell fordulnunk, melyet joggal neveztek Platón „filozófiai kiáltványának” (Kahn 1996. 125). Ez a dialógus a *Gorgiasz*, melyet javaslatom szerint nem *Az állam* kezdetlegesebb vagy egyenesen rosszul sikerült előfutáraként, hanem annak egy fontos kiegészítőjeként érdemes olvasnunk. A középponti kérdésfelvetés („hogyan kell élnünk?”, *Gorgiasz* 500c; *Az állam* 352d) mindkét dialógusban ugyanaz, azonban a dráma főszereplői (Szókratész beszélgetőpartnerei) és az egész beszélgetés hangvétele lényegesen különbözőek. Vizsgálódásaink szempontjából legyen elég csupán egyetlen, sokatmondó különbséget kiemelni. *Az államban* Szókratész első beszélgetőpartnere az üzletember Kephalosz, aki, noha élete vége felé, legalábbis állítása szerint,⁸ szívesen foglalkozik filozófiával, azért teljes addigi tevékenységét a gyakorlati életnek (az üzletnek) szentelte, vagyis távol tartotta magát mindenféle intellektuális időtöltéstől. Ezzel ellentétben a *Gorgiaszban* Szókratész első beszélgetőpartnere a nagy tekintélyű, *par excellence* entellektüel Gorgiasz, aki meghonosította Athénban a retorikát, és létrehozott egy olyan, provokatív filozófiát, mely tisztán intellektuális szempontból máig komoly fejtörést okoz az értelmezőknek. Minthogy Szókratész további két beszélgetőpartnere közül az egyik, Pólosz, Gorgiasz közvetlen tanítványa, Kalliklész pedig – *Az állam* Thraszümakhoszához hasonlóan – a korlátlan hatalomra törő diktátorjelölt reprezentánsa, az a sejtésünk, hogy Gorgiasz és Kalliklész között van valami mélyebb összefüggés, mely rávilágíthat, mennyiben járul hozzá az entellektüel tevékenysége a diktatórikus személyiség hatalomra jutásához. Mint Dodds emlékezetesen rámutatott, „Gorgiasz tanítása a mag, melynek mérgező gyümölcse a kalliklészi életforma” (Platón 1959. 15). „Tanítás” alatt Dodds elsősorban a retorikát érti, azt „a halálos fegyvert”, me-

⁶ Mint Gagarin és Woodruff kiemeli, a szónoklás respektusa a görög demokrácia korában annak volt köszönhető, hogy ez a társadalom örömét lelte a nyílt vitákban és a verbális képességeken alapuló versengésben, s hogy „a szofisták által tanított retorika soha nem szolgált a *türannoszok* fegyverétül; végül is a meggyőzés egy sokkal hatásosabb eszköze állt a rendelkezésükre felfegyverkezett férfiak formájában” (Gagarin–Woodruff 1995. 52).

⁷ Innen magyarázható az Allan Bloom által élesen megfogalmazott alternatíva: „filozófia vagy *türannisz*” (vö. Bloom 1968. 425).

⁸ Valójában nem túl sokáig viseli el Szókratész kérdezősködéseit, és egy rövid diszkusszió után áldozatbemutatásra vonul vissza (*Az állam* 331c), hogy azután többé ne vegyen részt a beszélgetésben.

lyet a Gorgiasz-félék „gátlástalan kezek rendelkezésére bocsátottak, hogy azzal megrontsák az egyszerű, erkölcsileg éretlen népet” – amit Dodds „az írástudók árulásaként” értékel (uo.). Dodds sajnos nem fejti ki, miféle is az a mag, „melynek mérgező gyümölcse Kalliklész”, vagyis miféle értelmiségi attitűd szolgáltattáptalajt a diktátorjelölt felemelkedéséhez. Ráadásul meglátása az írástudók árulására vonatkozóan ebben a leegyszerűsített formában nem látszik tarthatónak. Terheli-e bármiféle felelősség Gorgiaszt, ha ő maga nem áll a diktátor szolgálatába, sőt, Kalliklész még csak nem is az ő tanítványa, pusztán felhasznál egy olyan eszközt (a retorikát), melynek bizonyos fogásait történetesen Gorgiasz fedezte fel?⁹ Miként Gorgiasz beszélgetésük egy pontján világosan rámutat, „nem a tanítók [...] a rosszak, s nem a művészet [ti. a retorika] a rossz, nem ő az oka a bajnak, hanem azok, akik visszaélnek vele” (457a).¹⁰ Hiszen teljesen abszurd volna, ha például az edzőt vonnánk felelősségre azért, mert tanítványa netán nekiesik egy családtagjának vagy barátjának, csak mert az edző volt, aki átadta neki az ökölvívás mesterségét (456e–457a). Nincs tehát köze Gorgiasznak mint értelmiséginek a diktatúra kialakulásához, és ebben nem terheli semmiféle felelősség? Minthogy a dialógus címszereplője és Szókratész első beszélgetőpartnere Gorgiasz, nem pedig Pólosz vagy Kalliklész, sejthető, hogy a válasz Dodds konklúzióját igazolja, ha nem is azon oknál fogva, amelyet javasolt.

Miben áll tehát pontosan az értelmiségi felelőssége a diktátor felemelkedésében, és miben áll „árulása”? Hogy erre a kérdésre elsősorban a *Gorgiasz*ban, nem pedig *Az államban* keresendő a válasz, továbbá nem Kalliklész adja hozzá a kulcsot, hanem maga Gorgiasz, arra nemcsak az utal, hogy az előbbiben Szókratész első beszélgetőpartnere a nagy tekintélyű entellektüel, hanem az is, hogy noha Kalliklész az, aki (Thraszümakhoszhoz hasonlóan) megfogalmaz egy grandiózus elméletet (vö. 482c–484c), mely szintén szolgálhatna a diktatúra ideológiai bázisául,¹¹ Kalliklész (ugyancsak Thraszümakhoszhoz hasonlóan) bevallottan a tettek embere (485e–486d), politikai „aktivista” (Voegelin 1957. 28), nem pe-

⁹ Érdemes itt eloszlatni azt a közkeletű félreértést, hogy Kalliklész szofista volna: ellenkezőleg, megveti az efféle alakokat (520a). Egyszerűen egy gazdag athéni ifjú, akinek komoly politikai aspirációi vannak, és keresi a befolyásos emberek társaságát (mint amilyen Gorgiasz volt). Vö. Platón 1959. 13. (Itt Dodds Kalliklész világos antidemokratikus inklinációit is kiemeli.)

¹⁰ Horváth Judit fordítása. Ha másképp nem jelölöm, Horváth Judit fordítását idézem az *Atlantisz Gorgiasz* kötetéből (Platón 1998). Az mutatja, hogy ez plauzibilis érv, hogy Szókratész védőbeszédében maga is felhossa saját védelmére (*Szókratész védőbeszéde* 33b).

¹¹ Az elmélet egyfajta proto-szociáldarwinizmus: a „természettörvény” és a társadalmi konszenzus élesen szemben állnak egymással; az utóbbi helyteleníti, hogy az „erősebbnek” többje legyen a „gyengénél” és erkölcsileg megbélyegzi, ha valaki „a tömegnél többre tör” (483c); holott a természet rendje szerint – ezt látjuk az állatoknál is – az a helyes és igazságos, hogy az erősebb uralkodjon a gyenge felett. A törvénynek és az erkölcsiségnek nincs igazolható alapja, pusztán a gyengék kitalációi az erősebbek megfélemezésére és a maguk érdekeinek mesteres módon való érvényesítésére, olyasmi, ami valójában fenekestül felfordítja a „természeti rendet”, melynek érvényesülését az emberi társadalomban is támogatnunk kellene.

dig értelmiségi.¹² A két, politikafilozófiai szempontból kiemelkedő dialógusban Szókratészen kívül egyedül Gorgiasz tarthat számot az „értelmiségi” státuszára, amennyiben ez alatt egészen egyszerűen olyasvalakit értünk, aki a „szavak embere”, nem a tetteké, azaz műveltségénél fogva tartozik az elit körébe – s a köznép emiatt néz fel rá –, nem pedig politikai hovatartozása vagy aspirációi okán.

I. GORGIASZ ÉS A GORGIASZ

Amennyiben Platón dialógusaiban Szókratész beszélgetőpartnereiként történeti alakokat szerepeltet, mindig érdemes figyelembe venni, kiről is van szó. A szókratészi *elenkhosz* ugyanis nem egyszerűen, sőt nem is alapvetően bizonyos nézetek inkonzisztenciájának kimutatására irányul, hanem a beszélgetőpartner személyes integritásának vizsgálatára, azaz a nézetei és a cselekedetei közötti feszültség vagy ellentmondás vizsgálatára (Kahn 1996. 133; Platón 1959. 15). Lássuk tehát röviden, ki volt a történeti Gorgiasz.

Gorgiasz a szicíliai Leontinoi polgára volt, akinek születése Kr. e. 480 körülre tehető, és aki forrásaink egybehangzó tudósítása szerint több mint 100 évet élt, azaz megérte nagyjából a 4. század első harmadát (DK 82 A 2, A 11, A 13).¹³ Egyes források szerint Empedoklész tanítványa és Pólosz mestere volt, akik mindketten a szicíliai Akragaszban működtek, valamint Periklészt, Iszokratészt és másokat is oktatott retorikára (DK 82 A 2, A 3; Steiger 1993. 24). 427-ben egy követség élén Athénban járt, hogy katonai segítséget kérjen a szüarakusziak ellen, akik megtámadták szülővárosát.¹⁴ Hatásos beszédelemeket tartalmazó, új stílust alkalmazó beszédével le is nyűgözte az athéniakat, akiket sikerült megnyernie szövetségesül (DK 82 A 4; Steiger 1993. 25). Hírnevét annak köszönhetette, hogy kidolgozta a meggyőzésre irányuló retorika művészetét, melynek innovatív beszédelemeivel (antitézis, trópusok, metaforák, rímek stb., vö. DK 82 A 2, A 4; Steiger 1993. 24–25) mindannyiszor lenyűgözte hallgatóságát. Törvényszéki vagy népgyűlési beszédekén kívül a szofisták ún. bemutató beszédekét (*epideixisz*) is írtak, amelyekben jó pénzért szórakoztatták vagy tanították hallgatóságukat. Ezek közül némelyeket Gorgiasz a görögök vallásos ünnepségein adott elő (*Püthói beszéd*), másokat egyéb, politikai alkalmakon (*Olümpiai beszéd*, *Halotti beszéd*, DK 82 A 1; Steiger 1993. 23). Leghíresebb bemutató be-

¹² Szókratész és Kalliklész szembenállása mindazonáltal nem a „szemlélődő” (politikailag inaktív) és a „tevékeny” (politikailag aktív) élet szembenállásán alapul. Erre vonatkozóan bővebben lásd Mogyoródi 2005. 14, 23, és alább a 38. jegyzetet.

¹³ A DK rövidítés Diels–Kranz 1952/1992-re utal. Gorgiaszra vonatkozóan e gyűjtemény görög szövegeit használtam. Gorgiasz válogatott testimóniumai és töredékei magyarul megtalálhatóak *A szofista filozófia* című gyűjteményben (Steiger 1993).

¹⁴ Szókratész és Gorgiasz tehát akár valóban találkozhattak volna. A találkozó azonban fikatív, amit Platón azzal jelez, hogy a dialógus drámai időpontja behatárolhatatlan (vö. Steiger Kornél erre vonatkozó rekonstrukcióját: Platón 1998. 153–155).

szédében, a *Helené dicséretében* provokatív módon mellett érvel, hogy Helené nem hibáztatható a trójai háborúért, mert vagy szerelem, vagy rábeszélés, vagy erőszak, vagy isteni elrendelés következtében szökött meg Parisszal (DK 82 B 11).¹⁵ Habár forrásaink nem egyértelműek arra vonatkozóan, vajon Gorgiasz filozófusnak minősíthető-e,¹⁶ leghíresebb értekezése, *A nemlétezőről, avagy a természetről* címmel (DK 82 B 3)¹⁷ mindenképpen kiérdemli a filozófiatörténet figyelmét. Mint köztudott, Gorgiasz ebben szisztematikus érveket felsorakoztatva a mellett a végletekig vitt nihilista tézis mellett érvel, hogy semmi sem létezik, ha létezik is, megismerhetetlen, ha megismerhető is, a rá vonatkozó tudás mégsem közölhető.

Noha neves szónok voltán kívül Platón mindebből explicit módon semmire sem utal a *Gorgiaszban*, a fenti információkat érdemes észben tartanunk, mint-hogy Platón korabeli hallgatóságáról feltételezi ismeretüket, és Gorgiaszról nyújtott portréja nemcsak egybevág ezekkel az ismeretekkel, hanem nagymértékben hozzá is járul a Szókratész és Gorgiasz között lezajló vita megértéséhez, illetve a Gorgiaszszal szembeni argumentumok erejéhez.

A *Gorgiasz* az etika és a politikafilozófia egyik kiemelkedő alapító szövege, melyben Platón legfőbb célja, hogy védelmébe vegye a szókratészi erkölcsiséget „az erkölcsi cinizmus és réalpolitika szószólóinak radikális kihívásával” (Kahn 1996. 127) szemben. A szónoklás és a szókratészi filozófia közötti konfrontáció téje politikai, erkölcsi és egzisztenciális. A politikai dimenzió a közéleti elitbe tartozó ifjak és a két nagy szellemi tekintély, Gorgiasz és Szókratész jelenléte miatt világos. Kinek a művelésére lesznek bízva Athén leendő vezetői? A réalpolitika képviselőire, akik Pólosz és Kalliklész személyében egyre nyíltabban lépnek fel az erő politikájának védelmében, vagy Szókratészére, aki a dialógus előrehaladtával egyre határozottabban spirituális dimenziók felé tereli a beszélgetést (vö. Voegelin 1957. 24)? Az erkölcsi tét nem kevésbé nyilvánvaló és örök érvényű:

Mindhárom *elenkhoszban* alapvetően normatív etikai kérdések kerülnek a középpontba: miben áll a jó élet, s vajon érdekünkben áll-e valaha is igazságtalanul cselekedni? A Gorgiaszszal folytatott első párbeszéd ezeket a kérdéseket csak közvetett módon érinti, azáltal, hogy felveti, vajon a politikai hatalom retorikai manipuláció révén való megszerzése elválasztható-e az igazságosság és az erkölcsi felelősség kérdésétől. Pó-

¹⁵ Ez a fontos szöveg sajnos hiányzik *A szofista filozófia* című gyűjteményből (Steiger 1993).

¹⁶ Erről bővebben lásd Platón 1959. 7–8; Wardy 1996. 21–22.

¹⁷ Steiger 1993. 29–34. (Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos* VII. 65 skk.) vö. Pszeudo-Arisztotelész: *Melisszoszról, Xenophánészről, Gorgiaszról* (Steiger 1993. 137–141). Sajnos, e szövegek egyikéről sem feltételezhető, hogy Gorgiasz eredeti művéből valók (vö. Platón 1959. 7–8; Wardy 1996. 14–15), híres tézisei azonban nagy valószínűséggel autentikusak (Wardy 1996. 15).

losszal a középponti probléma már nyíltan előtérbe kerül: vajon az igazságtalanság elkövetése vagy elszenvedése a jobb? Vajon jó-e az élete a sikeres bűnözőnek? Ám csak Kalliklész szembesíti az erkölcsiséget legradikálisabb kihívásával. Kalliklész szemében a hatalom és a gyönyör hajszolásával szemben támasztott erkölcsi gát üres konvenció, a gyengék fegyvere a természettől fogva erősebbek megfélemezésére. Kalliklész és Szókratész ily módon két, gyökeresen ellentétes álláspontot képviselnek a jó életre vonatkozóan (Kahn 1996. 134).

Minthogy Kalliklész képviseli a legvilágosabban, leghevesebben és elméletileg a legfelkészültebb módon a hatalmi politikát, s minthogy az ő álláspontja áll a legélesebben szemben Szókratészével, a vele folytatott párbeszéd kapta a legtöbb figyelmet. A Gorgiaszsal folytatott párbeszéd ehhez képest csupán jelentéktelen bevezetőnek tűnik. Ráadásul Pólosszal vagy Kalliklésszel összevetve Gorgiasz igencsak könnyedén ússza meg az érvek párbaját, a megszegyenülés árnyéka sem igen vetül rá.¹⁸ Akárcsak Kephalosz esetében *Az állam* elején (aki Szókratész ottani első beszélgetőpartnere), az a benyomásunk, hogy Gorgiasz valamilyen oknál fogva kiérdemli Szókratész tiszteletét.¹⁹ Ha azonban belegondolunk, hogy a dialógus politikai és etikai dimenziói egy mélyebb, egzisztenciális szinten összefonódnak, ahol is „az ember szubsztanciája” (Voegelin 1957. 24) a tét, a Gorgiasznak szánt első kérdés, s vele együtt a kettejük közötti párbeszéd is alapvető jelentőségre tesz szert. Noha közvetlen olvasatában a kérdés, hogy „mi is ő tulajdonképpen?” (447d), Gorgiasz foglalkozására irányul, egy mélyebb, egzisztenciális értelmű olvasatban mégiscsak fogósnak bizonyul, pedig, mint állítja, „hosszú évek óta soha senki nem [tudta] zavarba hozni a kérdéseivel”

¹⁸ Gorgiasz reakciója érvmenetük végén, amikor Szókratész a fejére olvassa, hogy ellentmond önmagának (460e–461b) csupán találgatás tárgya lehet, minthogy Pólosz mestere védelmére kelve közbevág. A hallgatóság reakciója azonban Póloszén keresztül világos: Szókratész – Pólosz szerint persze csak látszólag – felülkerekedett az érvelésben. Gorgiasz mindenesetre megmenekül ennek nyílt beismerésétől, mivel ifjú tanítványa (neveletlenül és nagyképpen) magához ragadja a szót.

¹⁹ Dodds kiemeli, hogy Platón tartózkodik Gorgiasz közvetlen kritizálásától, illetve parodizálásától, noha „tapintatos humorral ábrázolja önteltségét (448a, 449c–d), fontoskodását (451d, 455d) és naiv hiúságát (449a, 463d)” (Platón 1959. 9). Úgy gondolom, a „tapintatos humor” talán elfogadható, de a „naiv hiúság” a Gorgiaszra vonatkozó testimóniumok fényében félrevezető kifejezés, és hogy ezek – valamint a *Gorgiasz* mélyebb jelentésrétegei – alapján egy jóval összetettebb személyiségportré is megrajzolható. A testimóniumokból egy méltóságteljes és kifinomult (DK 82 A 1), politikai értelemben jó szándékú (A 1, A 4), ugyanakkor végletekig öntelt és hiú, mérhetetlenül gazdag (A 2, A 18), de aszketikus (A 11?, A 13, A 18), és végül, de nem utolsósorban mélyen magányos ember portréja rajzolódik ki. A rhapszódoszokhoz hasonlóan bíbor köpenyben járt (A 9), és egy saját magáról készített színarany szobrot ajánlott fel Apollónnak Delphoiban (A 7); nem járt mulatságokba (A 13), nem tett szívességet senkinek (vagy soha nem élt a gyönyöröknek? A 11); sehol nem fizetett adót, soha nem nősült meg és nem voltak gyermekei (A 18). Ezek az információk olyannyira specifikusak, hogy hi-telességükben nincs okunk kételkedni. Figyelemre méltó, hogy aszketizmusa ellenére nagy vagyona valahogyan mégiscsak semmivé vált, mivel egy igen csekély összeget hagyott hátra (A 18). (Csak nem saját színarany szobrára költötte minden vagyonát?)

(448a). Mint egyéb forrásból is tudjuk, Gorgiasz azzal kérkedett, hogy mindent tud, s ezt bizonyítandó, kiállt az athéni színház közönsége elé, és felszólította őket: „Kérdezzetek!” (DK 82 A 1; Steiger 1993. 24; Platón 1998. 28. 4. jegyzet). Mégis, Gorgiasz Szókratészszel szembeni kudarca mögött egy számára is zavarba ejtő kérdés áll, az ember egzisztenciáját érintő kérdés, mely „a lélek neme-sebbik felét szólítja meg”, és amely „az egyetlen kérdés, mellyel a közönséges entellektüel nem képes szembesülni” (Voegelin 1957. 24). Mi lehet Gorgiasz zavarának forrása, és mi akadályozza meg, hogy felismerje Szókratészszel folytatott beszélgetésének valódi tétjét? Tényleg: mi ennek a beszélgetésnek a valódi tétje?

II. „MI IS Ő TULAJDONKÉPPEN?”

Lássuk tehát először röviden a Gorgiasz és Szókratész közötti érvmenet legfőbb pontjait, majd vizsgáljuk meg, mi deríthető ki belőlük erre, majd pedig kiinduló kérdésfelvetéseinkre vonatkozóan.

A beszélgetés némiképp nehézkesen indul, amennyiben Gorgiasz helyett Pólosz kezd el válaszolgatni Szókratész, illetve Khairephón kérdéseire, s ügyes rhétórként mindjárt el is tereli a szót a Gorgiasznak szánt kiinduló kérdésről, hogy „mi is ő tulajdonképp”, azzal, hogy a „legkiválóbb művészet” vagy mesterség legkiválóbb képviselője (447a–448c). Miután Szókratész inadekvát definíciós kísérlete miatt helyre teszi Póloszt,²⁰ és immár Gorgiaszt kérdezgetve kideríti, hogy ez a művészet a szónoklás, mely beszédekkel vagy szavakkal (*logoi*) foglalkozik, specifikus tárgya pedig „az emberi élet legnagyobb és legjobb dolgai” (451d), azaz az etika és a politika,²¹ nagy nehezen az is kiderül, hogy miért is kell oly nagyra becsülnünk ezt a mesterséget (448d–452d). A szónoklás egyfajta „szupertudomány” (vö. 456a–b), mely egyedül a szavak erejére vagy hatalmára (*dünamisz*, 452e5) támaszkodva, a meggyőzésen keresztül képes többet elérni, mint bármely más mesterség vagy szaktudás, és képes a legnagyobb jót biztosítani bárki számára, aki elsajátítja (452d–e). Gorgiasz szerint továbbá az is az előnye, hogy nem szükséges hozzá semmiféle hozzáértés vagy tudás arra a tárgyra vonatkozóan, amellyel kapcsolatban másokat meg akarunk győzni, csupán a retorika technikáinak ismerete (453a–455a). Másfelől úgy tartja, a szónoklás önmagában véve értéksemleges eszköz, mellyel helyesen élni és visszaélni

²⁰ Ezzel kapcsolatban lásd Platón 1998. 30. 6. jegyzet.

²¹ „Az emberi élet legnagyobb és legjobb dolgai” (*ta megiszta ... kai ariszta*) kifejezéshez fűzött magyarázatában Steiger Kornél csupán a politikát említi (Platón 1998. 35. 11. jegyzet). Fontos azonban kiemelni, hogy politika és etika a görögök számára egymástól elválaszthatatlan dimenziói az emberi társadalomnak. Szókratész érvelésének ugyanis fontos pontja lesz, hogy amennyiben Gorgiasz tevékenysége politikai dimenziókkal rendelkezik, nem hagyhatóak figyelmen kívül erkölcsi dimenziói sem.

egyaránt lehetséges, úgyhogy ha valaki visszaél vele, az nem annak a hibája, aki ezt a mesterséget megtanította neki, hanem a tanítványé. Mivel ekkora a hatalma, természetesen pontosan úgy kell használnunk, mint bármely más harcművészetet: nem szabad visszaélnünk vele, hanem méltányosan kell használnunk (456a–457c). Egy rövid köztétel után (457c–458e)²² Szókratész a következő ellentmondást mutatja ki Gorgiasz állításaiban. Amennyiben Gorgiasz azt állítja, hogy a szónoklás az olyan beszédek művészete, amelyeknek specifikus tárgya a jogos és a jogtalan, illetve a helyes és a helytelen (*dikaia te kai adika*, 454b7, vö. 455a2, 459d1–2),²³ és eddigi állításaival szemben elismeri, hogy ezekre vonatkozóan a szónoknak mégiscsak rendelkeznie kell tudással, és képesnek kell lennie rá, hogy megtanítsa őket a tanítványainak is, ha történetesen nem lennének tisztában velük (460a), akkor nem állíthatja ellentmondás nélkül, hogy a szónok nem felelős érte, ha tanítványai visszaélnak a művészetével. Ugyanis, miként minden mesterség esetében, a szónoklással is az a helyzet, hogy „aki valamelyiket kitanulta, olyanná lesz, amilyené az illető tudás teszi” (460b), és értelemszerűen úgy is cselekszik. Ha például az ember építőmesterséget tanult, akkor építőmesterré válik, és házakat épít; ha zenét tanult, zenész, és zenél; ha orvoslást, orvos, és gyógyít. Ugyanígy, ha valaki a jogos, illetve helyes kérdésben tudásra tesz szert, az igazságos ember lesz, az igazságos ember pedig nem cselekedhet igazságtalanul; a szónoklással tehát nem lehet visszaélni (azaz, igazságtalan célok érdekében felhasználni), így ellentmondásos a felelősség elhárítása Gorgiasz mint szónoklást oktató részéről (460a–461b).

Szókratész érvelésével szemben számos ponton felmerülnek ellenvetések, úgyhogy felvethető, vajon sikerül-e megcáfolnia Gorgiasz álláspontját, s nem épp arról van-e szó, hogy ő maga rúgja fel a dialektikus beszélgetés szabályait, amennyiben szó sincs róla, hogy Szókratészt az igazság érdekelné, éppenséggel pontosan azt teszi, amivel a szónokokat vádolja, tudniillik, hogy manipu-

²² A köztételben Szókratész különbséget tesz kétféle beszélgetés között, a veszekedő vitatkozás (*erisztika*) és a dialektikus párbeszéd között. Az előbbiben csupán az ellenfél felett aratott győzelem a cél, az utóbbiban viszont az igazság kiderítése (vö. Platón 1998. 43, 17. jegyzet), melynek során valamelyik félnek esetleg el kell ismernie, hogy álláspontja tarthatatlan. Szókratész a maga részéről ez utóbbit részesíti előnyben, minthogy nagyobb veszteségnek tartja, ha meg kell maradnia egy esetlegesen hamis véleménynél, mint azt, ha nyilvánosan el kell ismernie, hogy tévedett. De ha Gorgiaszt az előbbi típusú beszélgetést részesíti előnyben, akkor inkább hagyják abba a beszélgetést. Gorgiasz határozottan azt állítja, hogy Szókratészsel egyetemben ő is az utóbbit részesíti előnyben, mindazonáltal elképzelhetőnek tartja, hogy ez túl megterhelő lenne közönségük számára, úgyhogy legalább engedjék meg, hogy elmenjen, aki akar. A közönség buzdítására, valamint, hogy ne hazudtolja meg magát azzal, hogy kijelentette, bármely kérdésre megfelel, Gorgiasz marad.

²³ Ahogyan politika és etika nem választhatóak el egymástól világosan a görögöknél, úgy a jog és az erkölcs sem választhatóak el. A *dikaiosz*, illetve *adikosz* melléknévek (illetve ennek itt használt főnévi alakjai) egyaránt utalnak „jogos” illetve „jogtalan” és „(erkölcsileg) helyes” és „(erkölcsileg) helytelen” dolgokra. Ez egészen világossá válik a 459d-ben, ahol a „jogos” és „jogtalan” kifejezéseket Szókratész szinonimákként kezeli a „szép” (*kalon*) és „csúnya” (*aíszkhron*), „jó” (*agathon*) és „rossz” (*kakon*) kifejezésekkel.

lálják a hallgatóságot, ahelyett, hogy meggyőznék őket (454e–455a). Úgyhogy Szókratész abba a gyanúba keveredik, hogy maga sem másra, mint győzelemre, nem pedig az igazság kiderítésére törekszik. Az érvelés legszembeesőbb módon manipulatív pontja, hogy Szókratész egy olyan tézist fogadtat el Gorgiaszszal, melynek elfogadása nem egyszerűen meglepő Gorgiasz részéről, hanem egyenesen ellentmondásban áll az általa kifejtettekkel, ráadásul kontraintuitív. Ez nem más, mint „az erény tudás” szókratészi tézise, melynek értelmében, ha valaki tudja, mi a helyes, képtelen helytelenül cselekedni (mely tézis az ún. „szókratészi paradoxonra” vezethető vissza, miszerint senki sem követ el igazságtalanságot készakarva vagy tudva, ugyanis mindenki a jóra törekszik).²⁴ Ezen a tézisen nyugszik a mesterségek analógiájával bizonyított okfejtés, miszerint aki megtanulta, mi a jogos vagy helyes, az nem cselekedhet igazságtalanul, így a szónok sem élhet vissza a művészetével, amennyiben az a jogossal és helyessel kapcsolatos beszédekre vonatkozik. Gorgiasznak azonban semmi oka sincs rá, hogy elfogadja ezt a specifikusan szókratészi, ráadásul meglehetősen kontraintuitív tézist, ellenkezőleg, a szónoklásra vonatkozó egyik alapvető nézete gyökeres ellentmondásban áll vele. Ha művészete pusztán értéksemleges (amorális) technika,²⁵ ráadásul olyan meggyőződést ér el, melyhez nem kapcsolódik tudás (454e–455a), akkor ez a legélesebb ellentétben áll „az erény tudás” szókratészi tézisével (csakúgy, mint a szókratészi paradoxonnal). Felvethető tehát, hogy Szókratész ravaszul csőbe húzza Gorgiaszt, amikor egy olyan tézis elfogadására készíti, amelyet Gorgiasz valójában nem vall a magáénak. Vagyis, az ellentmondás nem a Gorgiasz által valóban vallott nézetek belső ellentmondása, hanem Gorgiasz és Szókratész álláspontja között áll fenn (Irwin 1979. 128). Így hát semmiféle cáfolat nem történt, csupán az derült ki, hogy Gorgiasz és Szókratész nézetei szemben állnak *egymással*. Vajon ez nem pusztán retorikai (értsd: manipulatív) fogás Szókratész (azaz Platón) részéről? A válasz egyszerre igen és nem. Vegyük észre, hogy senki nem kényszeríti Gorgiaszt, hogy fogadja el „az erény tudás” téziséét. Ha tehát elfogadja, akkor vagy alapvető logikai hibát követ el (mivel olyasmit ír alá, ami ellentmond bizonyos, alapvető nézeteinek), vagy van valami egyéb oka rá, hogy ne legyenek vele szemben ellenvetései. Kérdés, hogy ez az egyéb ok olyan természetű-e, hogy a tézis elfogadása manipulációnak minősíthető, vagy sem. Másodszor, vegyük észre, hogy amennyiben Szókratész retorikai manipulációval él, akkor egy olyan fegyvert vet be Gorgiaszszal szemben, melynek ő a feltalálója, vagyis eljárása ironikus – de ettől még nem feltétlenül illegitim. Miben áll ez a fegyver? A *Helené dicsérete* megvilágítja, pontosan miről is van szó:

²⁴ Erről bővebben lásd Kahn 1996. 132.

²⁵ Ez egybehangzik a *Menón* 95c-ben neki tulajdonított állítással, miszerint soha nem vállalkozott az erény tanítására.

[13] Ahhoz, hogy belássuk, a szavakhoz társuló meggyőzés úgy képes a lelket formálni, ahogyan csak kedve tartja, először is a természetfilozófusok beszédeit kell tanulmányoznunk, akik az egyik vélekedést a másikkal helyettesítve, az egyiket ki-
gyomlálva, a másikat a lélekbe plántálva elérik, hogy hihetetlen és érthetetlen dolgok plauzibilisnek tűnjenek a vélekedés szemében. Másodszor, az olyan, kényszerítő erővel bíró beszédversenyeket, amelyeknél egyetlen, mesterien (*tekhnéi*) megírt beszéd képes egy hatalmas tömeg (*polün okhlon*) kedvében járva meggyőzni őket (*eterpsze kai epeisze*), anélkül, hogy bármi igazságot tartalmazna (*uk alétheiai lekhtheisz*). Harmadszor, a filozófiai szópárbajokat, ahol megmutatkozik, hogy a gyors felfogás milyen könnyedén változtatja meg a vélekedésen alapuló meggyőződést. [14] A beszéd ereje ugyanolyan mértékben képes hatni a lélek állapotára (*taxin*), mint az orvosság (*pharmakon*) adagolása a testére. Ahogyan különféle orvosságok különféle testnedvek távozását idézik elő a testből, s hol a betegségnek, hol magának az életnek vetnek véget, úgy a szavak is hol fájdalmat okoznak, hol gyönyört, hol félelmet idéznek elő, máskor bátorságot öntenek a hallgatóságba, hol pedig valamiféle rosszindulatú meggyőzés erejével elkábítják (*epharmakeuszan*) és megigézik (*exegoéteuszan*) a lelket (DK 82 B 11, a szerző fordítása).

A meggyőzés művészetének manipulatív jellege abban áll, hogy racionális érvek helyett irracionális tényezőket mozgósít, az ész helyett az érzelmekre apellál, és ezáltal akár olyasmit is képes elérni (a „rosszindulatú meggyőzés” erre utal), amit józan ésszel senki sem követne el. Mint alább erre részletesebben kitérek, érvelésében Szókratész hasonlóképp irracionális tényezőkre apellál Gorgiaszal szemben, ezért joggal vetődik fel, hogy valójában nemtelen eszközökkel „elkábítja” vagy „megigézi” őt, semmint hogy racionálisan meggyőzné, vagy megcáfolná az álláspontját. Sőt, nemcsak hogy retorikai manipulációt alkalmaz vele szemben, hanem ezt még iróniával is tetézi, ami a cinizmus határát súrolja. Hiszen ezzel azt demonstrálja Gorgiasznak és hallgatóságuknak, hogy mások épp olyan jól tudják alkalmazni retorikai technikáit, mint ő, és hogy a retorika Gorgiasz állításával szemben (456e) egyáltalán nem csak (jogos) védekezésre, hanem (aljas) támadásra is használható. Mégis, a gorgiaszi retorikai manipulációval szemben Szókratész szavai „tartalmaznak igazságot”, és tanítani szándékoznak, ahelyett, hogy reflektálatlan (tudást nélkülöző) meggyőzésre törekednének. Ennek belátáshoz tovább kell elemeznünk a közöttük zajló párbeszédet.

Szókratész Gorgiaszal szembeni érvelésének döntő fordulópontja valójában nem az, hogy Gorgiasz elfogadja „az erény tudás” tézisé,²⁶ hanem hogy elismeri, hogy ha tanítványa történetesen nem tudná, miben áll a jogos és jogta-

²⁶ Ellentétben Irwin álláspontjával (Irwin 1979. 125–129). Irwin szerint a fatális premiszsa a végső elemzésben a mesterségek analógiájának elfogadása erkölcsi kérdésekben (Irwin 1979. 129). Csakhogy Gorgiasz határozottan úgy gondolja, hogy a szónoklás mesterség (és hogy a jóra és a rosszra vonatkozik). Nem is teheti meg, hogy ne mesterségként fogja fel, ha egyszer a retorika szakértőjeként állítja be magát, és busás összegeket kér tanítványaitól.

lan, helyes és helytelen, ő megtanítja rá (460a). Erre egyébként éppoly kevésbé kényszeríti bárki, mint arra, hogy értsen egyet a szókratészi tétellel, de ha már egyszer elismerte, Szókratész könnyed iróniával rámutat, hogy ezzel az erővel akár abba is belemehetne, hogy „az erény tudás”. Az alapvető kérdés az, miért állítja Gorgiasz, hogy képes megtanítani, mi a jogos és jogtalan, a helyes és helytelen, ha épp nem tudná valaki, miközben kiinduló álláspontja határozottan az, hogy a szónoklás értékesemleges technika, és nincs szükség hozzá semmiféle egyéb tudásra, csupán e technika ismeretére. A magyarázat egy részére Robert Wardy mutat rá Gorgiaszról és a retorikáról írott kitűnő művében:

[...] ha Gorgiasz némi kételyről tesz is tanúbizonyságot („alighanem”, „a jelek szerint nem”) [vö. *Gorgiasz* 460c], a határozatlanság semmi jelét nem mutatja, amikor elfogadja a következtetést, hogy amennyiben értékeket közvetít a szónokjelölt felé, és ezt sikeresen teszi, az biztosítja tanítványa erkölcsi feddhetetlenségét. Mi ennek a magyarázata? Úgy tűnik, Gorgiasz egyfelől egyszerűen nem képes felmérni a szókratészi racionalizmus jelentőségét, másfelől agresszív intellektualizmusa foglya. De ha nem is ismeri fel a tudás elégségessége tézisének jelentőségét, azért még semmi sem kényszeríti rá, hogy beismerje, nem képes jobbra tenni az embereket. Amennyiben ezt nem ismeri be, az nem logika kérdése, hanem abból adódik, hogy a *dünamisz* (hatalom) embere: aki azzal kérkedik, hogy a legkiválóbb szónok és tanár, az nem fogja beismerni, hogy beszédeivel nem képes befolyásolni hallgatósága értékítéleteit (Wardy 1996. 72).

Gorgiasz azt állítja, hogy a szónoklás mesterség, és hogy képes megtanítani bárkinek. Mármost, teljesen nyilvánvaló, hogy senki nem vonható felelősségre azért, hogy tanításával miképp élnek vagy élnek vissza a tanítványai, kivéve persze, ha kifejezetten erkölctelenségekre okítja őket. Gorgiasz tehát joggal hártja el magától a felelősséget tanítványai ténykedése miatt, ha egyszer a retorikát magát értékesemleges technikának tartja, és ha igaz – amiben nincs okunk kételkedni –, hogy egyenesen arra buzdítja hallgatóit, hogy csupán védekezésre használják. Csakhogy Szókratész jól tudja, hogy Gorgiasz mint „sztár-értelmiségi” nem ismerheti el, hogy „beszédeivel nem képes befolyásolni hallgatósága értékítéleteit”. Ha tehát Gorgiasz csapdába kerül, akkor itt valójában saját intellektuális képességei mindenhatóságába vetett hitének a csapdájáról van szó, és nem Szókratész illegitim érveiről. Végül is azt állítja, a szónoklás

az a képesség, hogy szavainkkal meggyőzzük a bírakat a törvényszéken, a tanácsnokokat a tanácsban, a polgárokat a népgyűlésen vagy bármilyen más összejöveten, lényeg, hogy nyilvános legyen. A beszéd hatalmával szolgálóddá teszed az orvost, szolgálóddá a tornamestert, az üzletemberről pedig ki fog derülni, hogy nem magának szerzi a vagyont, hanem neked, aki értesz hozzá, hogyan kell szónokolni s a tömeget meggyőzni (*Gorgiasz* 452e).

Vajon Gorgiasz elismerhetné-e nyilvánosan, hogy nem képes *totális* befolyást gyakorolni saját tanítványaira? Szókratész úgy sejti, nem, ezért érvelésében Gorgiasz mint entellektüel önteltségére apellál, vagy ahogyan Wardy fogalmaz, „agresszív intellektualizmusára”. Gorgiasz részben emiatt fogadja el, hogy ha arról van szó, végül azt is megtanítja tanítványainak, mi a jogos és jogtalan, helyes és helytelen. Ez egy klasszikus *ad hominem* csapdának látszik, hiszen Szókratész arra apellál, hogy Gorgiasz *olyan ember*, aki önszántából ugyan, de személyes okokból fogad el egy olyan tézist, amely világosan ellentmond egyéb, alapvető tanításainak. Az érvelés azonban csak akkor illegitim, ha Szókratész célja nem tér el a gorgiaszi meggyőzés „kompulzív modelljétől” (Wardy 1996. 64). Mint a *Helené dicséretéből* kiderül, a gorgiaszi meggyőzés kényszerítő ereje nagymértékben azon alapul, hogy a tömeg meggyőzéséhez a *kedvében kell járni (eterpsze kai epeisze)*, másfelől az efféle beszédeknek semmi közük az igazsághoz (*uk alétheiai lekhtheisz*). Világos ezzel szemben, hogy Szókratész „szavai” (érvelése) nagyon nem tetszenek Gorgiasznak – mert nem is tetszése elérése a céljuk. Ellenkezőleg, azt kívánják elérni, hogy az öntelt entellektüel zavarba kerüljön, beleütközzön a határaiba, és ami még fontosabb, hogy ezáltal felismerjen egy igazságot. Az igazság, melynek felismerésére Gorgiasznak lehetősége nyílik, az, hogy intellektuális képességei, különösen erkölcsi kérdésekben, limitáltak, akárcsak bárki máséi, beleértve Szókratészt is.²⁷ Ismét érdemes Robert Wardyt idézni, aki rámutat, hogy Gorgiasz „azért veti alá magát szolgálai módon Szókratész gondolatvezetésének és kerül végzetes csapdába, mert nem képes belátni, hogy szókratészi perspektívából tekintve az erkölcsi kérdésekre vonatkozó tudatlanság termékeny és egyúttal elkerülhetetlen is, hacsak nem akarunk elzárkózni embertársainktól és saját magunktól” (Wardy 1996. 71), és hogy „egy olyan Gorgiaszt látunk, aki egy túlságosan fontos kérdés felett siklik el, amennyiben lehetősége adódik rá, de nem él vele, hogy magától felismerje, mire megy ki a játék” (Wardy 1996. 72). De mire is megy ki a játék? Wardy szerint arra, hogy Gorgiasz felismerje „az erkölcsi tudatlanság” értékét és elkerülhetetlenségét, valamint azt, hogy ennek következtében szüksége van embertársai partnerségére. E javaslat első felét némiképp módosítanám, illetve általánosítanám, második feléről pedig úgy vélem, bővebb kifejtésre szorul. Gorgiasznak, „a szavak mesterének” arra adódik lehetősége, és azt mulasztja el, hogy felismerje, illetve elismerje az emberi intellektus limitált voltát általában, és különös tekintettel „az emberi élet legnagyobb és legjobb dolgaira” (451d), azaz erkölcsi és politi-

²⁷ Innen tekintve Gorgiasz és Szókratész felelősség-elhárításában fontos különbséggé válik, hogy Szókratész azt állítja, soha senkinek semmiféle tanítást nem ígért és nem nyújtott (úgyhogy értelemszerűen nem is kért pénzt azért, hogy valaki meghallgassa), de persze a beszélgetéseiből senkit nem zárt ki (*Szókratész védőbeszéde* 33 a–b). Ebben Szókratész „tudós tudatlansága” játssza a fő szerepet, az a felismerése, hogy „bölcesség tekintetében igazság szerint semmit sem ér” (*Szókratész védőbeszéde* 23 b), ezért pozitív módon voltaképp *nincs mit tanítania*.

kai kérdésekre, valamint a jó életre vonatkozóan. Ezt egy „véleményformáló sztár-értelmiségi” egészen egyszerűen egzisztenciális okokból nem teheti meg. Különben ki szegődne tanítványául, és ki fizetne neki, ha Szókratészhez hasonlóan úton-útfélen a tudatlanságát hangoztatná, vagy nem állítaná határozottan, hogy portékája bárki számára garantálja a legnagyobb jót?

Mindez azonban nem az egyetlen oka Gorgiasz vereségének. Amikor beszélgetésüket Szókratészszel befejezik, Gorgiasz tanítványa, Pólosz lép közbe, és mélységes felháborodásának ad hangot. Pólosz éles szemmel ugyanarra a baklövésre mutat rá, amit fent is tárgyaltunk, nevezetesen, hogy Gorgiasz jóváhagyja Szókratész felvetését, miszerint a szónok felvilágosítja tanítványait erkölcsi kérdésekben, ha szükséges. Pólosz azonban másban látja a magyarázatot arra, hogy erre Gorgiasz rábólintott, így más okból vádolja Szókratészt a dialektikus párbeszéd szabályainak megsértésével:

PÓLOSZ: Hogy értsük ezt, Szókratész? Te valóban úgy gondolkodsz a szónoklásról, ahogyan most beszéltél? Csak azért, mert Gorgiasz szégyellt (*éiszkhünthé*) nem egyetérteni azzal, hogy a szónok nagyon is tudja, mi az igazságos, a szép, a jó, vagy ha éppenséggel nem tudná, és úgy keresné fel őt, ő, Gorgiasz majd megtanítja rá – tehát ő belement ebbe, és emiatt valami ellentmondás támadt a gondolatmenetben, amit te annyira imádsz, belekergetni másokat ezekbe a kérdésekbe; mert hát mit gondolsz, ki az, aki azt merésznél állítani, hogy ő bizony nem tudja, mi az igazságos, és másokat sem képes megtanítani rá? Nem valami finom viselkedés (*agroikia*) így sarokba szorítani a másikat (461b–c)!²⁸

Pólosz mint Gorgiasz állítólagosan értéksemleges tevékenysége következményeinek „ékes bizonyítéka” (Vogelin 1957. 25), pontosabban elrettentő példája, arra hívja fel a figyelmet, hogy Gorgiasz csupán azért fogadta el a végzetes premisszát, mert szégyellte volna tagadni, és ezzel annak gyanújába keveredni, hogy „erkölcsi idióta, vagy efféle alakok kerülnek ki a kezei közül, vagy legalábbis túl közeli kapcsolatba kerül effélékkel, tudniillik olyanokkal, akiknek fogalmuk sincs, »mi voltaképpen a jó és a rossz, a szép és a csúnya, a jogos és a jogtalan (459d)«” (Wardy 1996. 71). Pólosz azt veti Szókratész szemére, hogy „nagyfokú faragatlanság (*agroikia*) úgy keverni valakit ellentmondásba, hogy egy

²⁸ Horváth Judit fordítását néhány ponton módosítottam. Ezek közül a legfontosabb, hogy Pólosz azt állítja, Gorgiaszt a szégyen motiválta (*éiszkhünthé* 461b5) abban, hogy egyetértett Szókratészszel, hogy a szónok tudással rendelkezik erkölcsi kérdésekre vonatkozóan. Érdeemes megjegyezni, hogy Steiger Kornél 461 b-hez fűzött kommentárja (Platón 1998. 48, 22. jegyzet) félrevezető. Gorgiasz nem azt fogadja el (és Pólosz sem ezt állítja) „egy gyenge pillanatában” (valójában szégyenében), hogy saját álláspontja ellentmondásos, hanem azt, hogy tudással rendelkezik erkölcsi kérdésekre vonatkozóan. Szókratész érvelésének plauzibilitása egyáltalán nem függ attól, hogy Gorgiasz belátja-e, hogy tévedett vagy sem, hanem azon fordul meg, hogy Gorgiasz állítja-e, hogy tudással rendelkezik erkölcsi kérdésekre vonatkozóan, és ezt megtanítja tanítványainak is, vagy sem.

olyan tételt fogadtatunk el vele, amelyet szégyell tagadni” (Voegelin 1957. 25). Pólosz felháborodása megalapozottnak tűnik, és ismét csak a retorikai manipuláció árnyékát veti Szókratészre. Innen tekintve nem is annyira *ad hominem* ez az argumentáció, mint inkább éppen azon recept alkalmazásának egy példája, melyet Gorgiasz javasol a *Helené dicséretében*. Hiszen Szókratész argumentációjában egy emocionális tényezőre, a szégyenérzetre apellál Gorgiasznál, és ezáltal fogadtat el vele egy olyan tézist, amelyet Gorgiasz valójában nem vall őszintén a magáénak. Azonban a retorikai manipulációval szemben Szókratész érvelése ismét csak tartalmaz igazságot, mégpedig egy olyan igazságot, melynek Gorgiasz reflektálatlanul behódol, és amelynek tudatosítására irányul Szókratész egész érvelése. Amint Charles Kahn kitűnő művében felhívja rá a figyelmet, Szókratész argumentációjában a szégyen centrális szerepet játszik mindhárom beszélgetőpartnere esetében. Gorgiasz esetében a szégyen

[...] azt tükrözi, hogy fontos számára a közvélekedés, csakúgy, mint nyilvános helyzete, mint olyan idegené, aki Athén leendő vezetőinek oktatására vállalkozik. Nincs konceptuális ellentmondás Gorgiasz azon nézetében, miszerint a retorika a hatalom megszerzésének értéksemleges eszköze. De személyes és társadalmi inkompatibilitás mutatkozik ezen nézet nyilvános hirdetése és Gorgiasz elitoktatói helyzete között (Kahn 1996. 134–135).

Gorgiasz az értelmiségi elit tagjaként egyszerűen nem engedheti meg magának, hogy nyilvánosan bevallja, valójában erkölcsi idióta, anélkül, hogy hitelét ne vesztené hallgatósága előtt. Gátlástalan tanítványa, Pólosz azonban már nem ennyire decens, és kereken képviseli az álláspontot, hogy erkölcstelenséget elkövetni jobb, mint elszenvedni – habár elismeri, hogy az előbbi „csúnyább” (azaz erkölcsileg elítélendőbb, 474c). Pólosz álláspontjának cáfolata azonban éppúgy a szégyenen fordul meg, mint Gorgiaszé. Ahogy a Gorgiaszsal szembeni érvelés kapcsán Pólosz, úgy a Pólosszal szembeni érvelésre vonatkozóan Kalliklész tiltakozik és mutat rá, hogy ugyanaz esett meg Pólosszal is, mint Gorgiaszsal, amikor Pólosz elismerte, hogy erkölcstelenséget elkövetni csúnyább. Póloszt „azért sikerült megcáfolni, »mert szégyellte (*aiszkhüntheisz*) kimondani, amit gondol (482c2)«,”²⁹ nevezetesen, hogy az erkölcstelenség valójában csodálatra méltó” (Kahn 1996. 135). Kalliklész persze nem röstelkedik, nem tesz semmiféle engedményt a közvélekedésnek, hanem kiteljesíti „az értékek átértékelését” (Voegelin 1957. 32), amivel Gorgiasz és Pólosz oly kétértelműen és erőtlenül próbálkozott. Nem egyszerűen azt állítja, hogy erkölcstelenséget elkövetni jobb, mint elszenvedni, hanem nyíltan kimondja, hogy egyenesen ebben áll az erény, a természet szerinti egyetlen erény: „Szemérmetlenség, féktelenség, szabadoosság, ha van mód kiélni őket – ebben áll az erény, ebben a

²⁹ Saját fordításom.

boldogság. A többi mind csak üres szépelgés, természetellenes emberi kitaláció, értéktelen locsogás” (492c, Horváth Judit fordítása, kisebb módosításokkal). Kallikész vereségét mindazonáltal mégiscsak hasonlóképp a szegény okozza, mint Gorgiaszt vagy Póloszt, hiába próbálja semmibe venni a közvélekedést (vö. 494d–495a).³⁰ Vajon mi lehet ennek a bizonyos szegénynek a forrása, mely ilyen fontos szerepet játszik Szókratész érvelésében? És miféle igazságot szeretne felismertetni beszélgetőpartnereivel látszólagos *ad hominem* érvei segítségével? Kahn a következőkre mutat rá:

A szegény a velünk született erkölcsi érzék mai fogalmának platóni megfelelője, amit azonban Platón a jó iránti univerzális vágyként ragad meg. [...] A szegény e dialógusban a jó homályos megsejtéseként működik Szókratész beszélgetőpartnereiben. Szókratész erre a sejtelemre apellál, amikor azt állítja, Pólosznak és Kalliklésznek vagy egyet kell értenie vele, vagy elkerülhetetlenül önmagukkal kerülnek ellentmondásba. Mert (mint Szókratész állítja) mindenki a jóra törekszik. A jó pedig valójában a szókratészi erény, a lélek erkölcsi és intellektuális kiválósága. Ezért nem akar senki erkölcstelen lenni vagy erkölcstelenséget elkövetni (Kahn 1996. 138).

Habár Kahn-nak igaza van abban, hogy a szegény nagyjából megfeleltethető a velünk született erkölcsi érzékről alkotott fogalmunknak, az a gondolat, hogy ez a (szókratészi–platóni) jó homályos megsejtéseként működik, további kifejtésre szorul. Úgy látszik ugyanis, hogy Szókratész érvelésében valami mélyebbre apellál a velünk született erkölcsi érzéknél. Ezt pedig azért szükséges megtennie, mert egy olyan helyzetben beszélget partnereivel, melyben éppenséggel ez az erkölcsi érzék homályosult el. Eric Voegelin mutat rá ennek a helyzetnek a súlyosságára:

Amiről itt szó van, az a kommunikáció és az intelligibilitás lehetősége egy hanyatló társadalomban. Vajon annyira mély szakadék tátong-e Szókratész és Kalliklész között, hogy a közös emberi sors többé nem képes áthidalni? [...] A politika síkján többé lehetetlen a megegyezés; a *città corrotta* politikai formája a polgárháború. [...] A kommunikáció szintjéhez, ha ez még egyáltalán lehetséges, mélyebbre kell hatolni. [...] Ezt a mélyebb szintet Platón a *pathosz* terminusával jelöli (481c) (Voegelin 1957. 29).

A passzus, melyre Voegelin utal, Szókratész válasza Kalliklésznek, amikor a Pólosszal lefolytatott párbeszédük konklúziójával (ti. hogy erkölcstelenséget elszenvedni jobb, mint elkövetni, és jobb megbűnhődni érte, ha már elkövettük, mint megmenekülni a büntetés elől) kapcsolatos hitetlenkedésének hangot adva bekapcsolódik a beszélgetésbe:

³⁰ Ezzel kapcsolatban bővebben lásd *Philia és philosophia: a „barátság” szerepe Platón filozófia-felfogásában* című tanulmányom ide vonatkozó elemzését (Mogyoródi 2005. 21–24).

KALLIKLÉSZ: Mondd csak, Szókratész, tréfára vegyük vagy komolyan értsük a szavaidat? Mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell. SZÓKRATÉSZ: Ha az emberi állapot (*pathosz*) legmélyén, amit az egyik ember persze így él meg, a másik meg úgy, valójában nem volna valami közös, valami, ami ugyanaz (*ti ... to auto*), hanem ami valakit ér, az olyan sajátlagos volna (*idion ti*), hogy az teljesen elzárna a többiektől, nemigen tudnánk megértetni egymással, amit átélünk (481c–d; Horváth Judit fordítása, módosításokkal).

A *pathosz* ('ami az embert éri [jó vagy rossz]': 'szenvedés', 'szerencsétlenség', 'szenvedély', 'állapot', 'tapasztalat', 'benyomás' stb.) kifejezést Szókratész nem egyszerűen Kalliklésszel közös szerelmi szenvedélyük (vö. 481d), hanem általában a *condition humaine* megjelölésére (is) alkalmazza, mély, szimbolikus fogalomként arra a közös állapotunkra, hogy mindannyian önmagunknál hatalmasabb erőknél vagyunk kiszolgáltatva (legyenek azok jók vagy rosszak).³¹ Mint Voegelin rámutat:

A *pathosz* az, ami közösségbe fűz mindannyiunkat, bármennyire is eltérő módon és intenzitással éljük meg egyes tapasztalatainkat. [...] A *pathosz*nak való kitettségben mindannyian egyenlőek vagyunk, noha az a mód, ahogyan megküzdünk vele, és tapasztalatainkat beépítjük az életünkbe, nagymértékben különbözhet. [...] A kommunikáció alapja a *pathosz* közös volta. A megszilárdult és intellektuálisan megtámogatott egyéni attitűdök mögött, melyek az embereket elválasztják egymástól, ott a *pathosz* közössége. Bármennyire is hamis vagy groteszk egy-egy intellektuális álláspont, a mögötte lévő *pathoszt* a közvetlen tapasztalat igazsága jellemzi. Ha lehatolunk ehhez a maghoz, és sikerül felélesztenünk valakiben a *conditio humana* elfojtott tudatát, az egzisztenciális értelemben vett kommunikáció újra lehetővé válik (Voegelin 1957. 29–30).

Szókratész ennek a közös *pathosz*nak a mélyéig kíván leásni „a megszilárdult és intellektuálisan megtámogatott egyéni attitűdök mögött” három partnerével – ami láthatólag nem sikerül. A kudarcért azonban nem Szókratész a felelős.

³¹ A 'benyomás' (Horváth Judit így fordítja a *pathosz* főnevet), 'tapasztalat' (lásd Donald Zeyl fordítását in Platón 1997. 826) vagy 'lelkiallapot' (Irwin 1979. 55) túlságosan erőtlen és félrevezető kifejezések a szimbolikus mélységű implikációk visszaadására; valamint igen fontos az egyes szám használata, melyet a *to auto* kifejezés nyomatékosít (*ei mé ti én toisz anthrópoisz pathosz ... to auto*, 481 c 5–6), és amit a fordítók, úgy tűnik, nem tudnak értelmezni. Nem arról van szó, hogy egyes emberek osztoznak a többiek *egy részével* bizonyos tapasztalataikban (benyomásaikban, lelkiallapotaikban) (más tapasztalataikban pedig másokkal), és így – elvileg – mindig akad valaki, aki képes ezeket megérteni, hanem arról, hogy a *condition humaine* ugyanaz *mindenki* számára. Nem létezik tökéletesen „privát tapasztalat” (*idion ti*), de nem abban az értelemben, hogy mindig van legalább egy valaki, aki valaki mást megérteni képes, hanem hogy az emberi sors vagy „állapot” a végső elemzésben, ti. *végességünk fényében*, egy és ugyanaz mindenki számára.

Szókratész kudarcának oka, hogy mindhárom beszélgetőpartnere, egymástól eltérő módokon ugyan, de mindenáron el akarja kerülni a *pathoszt* (legyen az szenvedés, vereség, szégyen vagy megalázottság, a legvégső elemzésben pedig maga a halál), illetve tagadja az emberi esendőség valóságosságát. Gorgiasz, az értelmiségi, úgy próbálja elkerülni a *pathoszt*, hogy intellektuális képességei felsőbbrendűségét bizonyítja és gyakorolja mindenki más felett.³² Mivel ebben a megfelelő intellektuális képességek hiánya megakadályozza, Pólosz, „az átlagember” (Voegelin 1957. 26) közvetett módon, úgy próbálja elkerülni, hogy legalább emocionálisan azonosul az intellektuális (Gorgiasz) és hatalmi (Arkhe-laosz, a makedón despota) elittel, szolgálatukba szegődik és/vagy csodálja őket. Végül Kalliklész, a diktátorjelölt egészen egyszerűen a korlátlan politikai hatalom megszerzésével próbálja elkerülni. „A *pathosztól* való rettegés” (Wardy 1996. 75), a félelem, hogy kénytelen engedni valami nála hatalmasabb erőnek, Kalliklész esetében a legnyilvánvalóbb, akinek intellektuális veresége közvetlenül erre a félelemre vezethető vissza (vö. Kahn 1996. 136; Wardy 1996. 79–80), ám lényegét tekintve ugyanúgy motiválja Gorgiaszt és Póloszt is. Szókratész ezzel a rettegéssel kísérel meg szembeszállni, amikor arra a felismerésre próbálja rávezetni őket, hogy tetszik, nem tetszik, *mindannyian véges lények vagyunk, ezért lényegünkönél fogva egymásra szorulunk*.

Ez az az igazság, melynek felismertetését célozza Szókratész mindhárom *elenkhosza*, és ez a válasz „az ember szubsztanciáját” firtató kérdésre, mely felett Gorgiasz elsiklik, mert nem fogja fel, vagy nem akarja felfogni egzisztenciális jelentőségét.³³ Szókratész érvelési stratégiája tehát csak látszólag *ad hominem*, és egyszerű didaktikai funkciója van. Ha valaki nem hajlandó belátni az igazságot sem az érvek súlya alatt, sem a közvetlen tapasztalat útján, ehelyett csökönyösen ragaszkodik illúzióihoz, és az intellektuális fölény látszatának megőrzését többre tartja az igazság kiderülésénél, annak legyen elég a cáfolat *látszata*, másból úgysem ért. Szókratész ugyanakkor mindannyiuknak meghagyja az igazság felismerésének lehetőségét, amihez „csupán” azt az elementáris törekvésüket és illúziójukat kellene feladniuk, hogy „született győztesek”, a kiválasztott kevesek közé tartoznak, akikre mindenki mástól eltérő szabályok érvényesek.

³² Lásd még *Menón* 71 e (DK 82 B 19): Menón (Gorgiaszra utalva): „Ha a férfi erényét (*areté*) kérdezed, akkor ezt könnyű megmondani. A férfi erénye abban áll, hogy járatos a közügyekben, politikai tevékenységével használ barátainak, árt ellenségeinek, és közben vigyáz rá, hogy ő maga semmi rosszat ne szenvedjen el (*méden toíuton pathéin*)” (saját fordításom).

³³ A történeti Gorgiasz filozófiájában megfogalmazódó nihilista kiábrándultsága, valamint a testimóniumokból (is) kibontakozó felsőbbrendűségi tudata illetve mély magánya tehát a platóni *Gorgiasz* felől tekintve egy igencsak realisztikus és koherensnek mondható személyiségportrévá áll össze. Ez a személyiség nem kis mértékben hasonlatos az *Íliász* Akhilleuszához, aki – a XXIV. énekben megtörténő „pálfordulásáig” – hasonlóképp képtelen szembenézni végességével és elismerni másokra szorultságát, miközben Patroklosz – saját önzése következményeképp megtörténő – elvesztésével végtelenül magányossá válik (erre vonatkozóan bővebben lásd Mogyoródi 2007. 5–9).

III. AZ ÍRÁSTUDÓ FELELŐSSÉGE

Tanulmányom hátralévő részében megvizsgálom, milyen következtetések vonhatók le a fentiekből Gorgiasz mint írástudó felelősségére vonatkozóan a diktatúra kialakulásában.

Noha a *Gorgiasz*ban nem történik utalás Gorgiasz metafizikai tanításaira, *A nemlétezőről, avagy a természetről* című értekezésének tézisei nagyon is alátámasztják mindazt, amit a dialógusban a szónoklás mibenlétéről és céljáról, és ezen keresztül általában a kommunikációról vall. Ha ugyanis – mint e művében (komolyan vagy komolytalanul?)³⁴ állítja – nem létezik semmi, de ha létezik is, megismerhetetlen, de ha meg is ismerhető, a rá vonatkozó tudás akkor sem közölhető, akkor a kommunikáció célja természetszerűleg nem lehet az igazság kiderítése. A dialógusban kifejtett koncepciója, miszerint a szónoklás értéksemlleges technika, tökéletes összhangban áll ezzel a metafizikai, illetve ismeretelméleti tézissel. Ha ugyanis az igazság nem elérhető (vagy legalábbis eredményesen nem kommunikálható, sőt, ha nem létezik semmi, akkor természetesen igazság sem létezik, magáról a kommunikációról nem is beszélve), akkor ez vonatkozik politikai és erkölcsi kérdésekre is. Ha Gorgiasz mindazonáltal indirekt módon mégiscsak elfogad bizonyos erkölcsi értékeket (amikor azt állítja, noha a szónoklás technikája jóra és rosszra egyaránt felhasználható, mindazonáltal csupán jóra, azaz védekezésre szabad használnunk: 456c–d), azért a kérdés, hogy vajon miféle értékeket kell proponálnunk, miféléket nem, nihilista ismeretelmélete kontextusában racionálisan kideríthetetlen vagy megvitathatatlan marad. A kommunikáció célja tehát nem lehet az emberi jó megvitatása. Akkor vajon mi a célja vagy értelme?

Vegyük észre, hogy explicit amoralitása ellenére Gorgiasz implicit módon mégiscsak elfogad egy bizonyos értéket, mely mélyen ellentmondani látszik feddhetetlenségének. A szónoklás *hatalmat* biztosít mindenki felett, beleértve „a bírakat a törvényszéken, a tanácsnokokat a tanácsban, a polgárokat a népgyűlésen vagy bármilyen más összejövetelen (452e)” – azaz elsősorban politikai befolyást. A történeti Gorgiasz, mint tudjuk, élt is ezzel a hatalommal, amikor követként Athénba küldték, hogy nyerje meg Athént szülővárosa szövetségéséül. E cselekedete tökéletes összhangban állt azzal az elgondolással, amit a *Gorgiasz*ban Platón kifejtet vele, tudniillik, hogy a szónoklás olyan fegyver, melyet csupán védekezésre szabad felhasználni, azaz jó célok érdekében. Semmi okunk feltételezni, hogy a történeti Gorgiasz bármi másra használta volna kiemelkedő szónoki képességeit, legkevésbé annak feltételezésére, hogy bármiféle diktatúra szolgálatába szegődött volna. Ugyanakkor, úgy látszik, annak ellenére, hogy a szónoklást magát értéksemlleges technikának tartja, és azt implikálja, hogy semmiféle értéket nem közvetít az átadásával (vagy ha igen, akkor csak erkölcsileg

³⁴ Vö. Wardy 1996. 21–24.

elfogadhatót), Gorgiasz mégiscsak sugall valamit arról, hogy vele megszerezhető a legnagyobb jó, mégpedig a hatalom (452d). Vajon miért tekinti ezt a legfőbb jónak? Mint állítja, azért, „mert az egész emberiség számára (*autoisz toisz anthrópoisz*) a szabadság forrása, s ugyanakkor lehetővé teszi, hogy egyesek (*hekasztói*) vezető pozícióra tegyenek szert a többiek (*allón*) fölött a saját városállamukban” (452d; saját fordításom). Azaz a szónoklás képes egyesek számára hatalmat biztosítani a tömeg felett, és *mindenki* (*autoisz toisz anthrópoisz*) számára biztosítani a szabadságot. Ez a figyelemre méltó kiszólás arra utal, hogy Gorgiasz úgy gondolja, a szónoklás nem a szónok saját, személyes szabadságának biztosítása okán a legnagyobb jó.³⁵ A politikai hatalom megszerzése szükséges feltétel, ha valaki *tömegekkel* akar jót tenni, ahogyan Gorgiasz tette Leontinói városának lakosságával, amikor megnyerte számukra Athén katonai szövetségét. Igencsak rosszindulatú feltételezés volna tehát, hogy Gorgiasz az a fajta értelmiségi, aki éppúgy csupán a hatalom kedvéért és/vagy a saját maga érdekében törekszik a hatalomra, miként a diktátorok. Nyilvánvalóan azért sem vonható felelősségre, ha egyesek visszaélnék a hatalmi eszközzel, melyet a kezükbe ad, ahogyan az atombomba feltalálói sem vonhatók felelősségre azért, hogy Hirosimát mások elpusztították vele. Gorgiasz mint értelmiségi felelőssége nem ebben áll, hanem abban, hogy hallgatóságát éretlen gyerekeként kezelve olyasmivel traktálja őket (miként a szakácsok), ami a kedvükre való (amivel csupán a jólét látszatát kelti, ahelyett, hogy valóban a hasznukat szolgálná, vö. 464b–465a), minthogy alapvetően (érzelmileg) manipulálandó, semmint racionálisan meggyőzendő lényeknek tekintti őket. Ezzel egy olyan, elitista politikai diskurzust képvisel, mely gyökeresen szemben áll egy, az emberi *pathosz* közösségére épülő diskurzussal, melyet a szókratészi dialektika képvisel. Amint Wardy rámutat, a retorika és a dialektika különbségét taglaló, megvilágító erejű elemzésében:

A retorika olyan *dinamisz*, mely könnyed győzelmet ígér a leigázandó ellenfél fölött. A dialektika ezzel szemben verejtékes tevékenység, melyet többnyire csalódás kísér, semmint gondtalan könnyedség. Ám a retorika úr–szolga viszonyával szöges ellentétben a dialektikus beszélgetés résztvevői egymás partnerei, akik kölcsönösen profitálnak eb-

³⁵ Az *autoisz toisz anthrópoisz* kifejezés értelmezése vitatott: vagy magukra a szónokokra vonatkozik (ahogyan például Schofield 2006. 92, 45. jegyzete értelmezi), vagy minden emberre (ahogyan például Cooper 1999. 33, 5. jegyzete érti). Schofield úgy érvel az előbbi értelmezés mellett, hogy Gorgiasz nem sokkal később kifejti, a szónoklás hatalma abban áll, hogy a *szónok* retorikai képességei révén szolgává tehet másokat (452d). Vagyis a szabadság nem mindenki prerogatívája, csupán a szónokoké. A kérdés azonban az, hogy vajon maga Gorgiasz – a zsarnokhoz hasonlóan – arra használta-e szónoki hatalmát, hogy vele leigázza, vagy félrevezesse a tömegeket, vagy komolyan kell vennünk figyelmeztetését, hogy e hatalommal nem szabad visszaélnünk (456a–457c). Gorgiasz politikai tevékenysége fényében úgy vélem, ezt, mint *szándékot*, komolyan kell vennünk. Ez megmagyarázná azt is, hogy Szókratész (illetve Plátón) miért is tartózkodik Gorgiasz parodizálásától. Gorgiasz nem nevetséges vagy jelentéktelen (mint Pólosz), hanem inkább nagyformátumú (mint Kallikész), de egyúttal mélyen tragikus alak is (vö. fentebb a 33. jegyzettel).

ből a viszonyból. Ha a dialektikus beszélgetőpartnerek tanítanak és tanulnak, akkor ez a meggyőzés egy olyan fajtája, mely tudást eredményez, ami szintén mély ellentétben áll a retorikával, mely az oktan „tömeg” manipulációját célozza (Wardy 1996. 68).

Gorgiasz „agresszív intellektualizmusa” és szónoki tevékenysége ezt a fajta partneri viszonyt lehetetleníti el a politikai és etikai diskurzusban, és ezen keresztül annak felismerését, hogy az ilyen diskurzus szükségképpen csalódásokkal és nehézségekkel terhelt. Azáltal, hogy Platón a gorgiaszi retorika antidemokratikus, hatalmi politikai jellegét szembeállítja a szókratészi dialektikával,³⁶ arra kíván rámutatni, hogy ha a közéleti kommunikáció célja nem az igazság kiderítése, nem közös értékeink, avagy a közös jó megvitatása, és a végső elemzésben nem a közös *conditio humana* kölcsönös elismerésén alapul, akkor semmi nem mentheti meg tőle, hogy a hatalmi játék részévé, vagy rosszabb esetben egyenesen annak eszközévé váljon.³⁷ Gorgiasz mint értelmiségi felelőssége a diktatúra kialakulásában nem abban áll, hogy megfogalmazott volna egy politikai ideológiát, sem abban, hogy kidolgozott egy olyan eszközt, mely az efféle hatékonyan közvetítheti a tömegek felé. Az értelmiségi a *gondolataiért* (is) felelős, amennyiben nyilvánosságra hozza őket, mert – amint Gorgiasznak a retorika hatalmára vonatkozó felismerése implikálja – a szavak tettek. Gorgiasz nihilista metafizikája elméleti igazolást nyújt az értelmes metafizikai, etikai és politikai diskurzusról való lemondás számára, intellektusa felsőbbrendűségébe vetett hite pedig jogalapot teremt rá, hogy a „tömeget” nyaláncságokkal traktálandó gyermekeként vagy drogadagolásra szoruló pusztá testekként kezelje. Az „értékek átértékelésének” destruktív kalliklészi ideológiája, melynek értelmében az ember „mértéke” az állat (vö. 483d), nem pedig az isten (vö. *Theaitétosz* 176b1) innen csupán egy kicsiny, ámbar mindent eldöntő lépés.

Gorgiasz persze jelentős felfedezést tett, amikor felismerte, hogy a tömegkommunikáció törvényei nagymértékben eltérnek a privát diskurzusétól, mivel

³⁶ Ezt Wardy mellett (lásd különösen Wardy 1996. 61–65) legújabban Schofield is hangsúlyozza (Schofield 2006. 67–74). A vonatkozó szakirodalmi és tágabb értelemben vett politika-filozófiai konszenzussal szemben érdemes tehát kiemelni, hogy nagyfokú naivitás a szofistákban a liberális demokrácia elődeit látni (vö. Wardy 1996. 167. 9. jegyzet).

³⁷ Ezen a ponton felvethető, hogy a Gorgiasz illetve a hatalmi retorika felett gyakorolt platóni kritika éles ellentétben áll Platón saját, *Az államban*, illetve a *Törvények*ben kifejtett állam-utópiáival, ahol Platón igencsak hasonló módon elitista, sőt, akár egyenesen totalitáriusnak is minősíthető állam-elméleteket fogalmaz meg – lásd Karl Popper híres Platón-kritikáját *A nyitott társadalom és ellenségei* című művében (Popper 2001) –, hiszen ezek egy szűk uralkodó elit autokratikus hatalmán alapulnak. E bonyolult kérdéskört itt nyilvánvalóan nem tárgyalhatom kellő alaposággal, mindazonáltal annyit illő jelezni, hogy azon értelmezőkkel értek egyet, akik félrevezetőnek és leegyszerűsítőnek tartják Platón totalitárius gondolkodóként való beállítását, és érzékenyebben viszonyulnak összetett politikai és erkölcsi törekvéseihez. Az utóbbi időkben különösen Platónnak a demokráciához fűződő viszonya értékelődött át (lásd például Wallach 2001, Schofield 2006), ami egyúttal azt is jelenti, hogy a „demokratikus Szókratész” vs. „autoritárius Platón” szembeállítás (mely ugyancsak Popper műve óta igen népszerű) is átértékelésre szorul.

tömegben az emberek alapvetően másként reagálnak, mint az ilyen szituációban. Ha tehát valaki netán használni akar a „tömegnek”, akkor is figyelembe kell vennie az efféle diskurzus bizonyos törvényszerűségeit. Ha azonban ez azt jelenti, hogy a „tömeget” csupán úgy lehet megszólítani, mint az oktan gyermekeket, vagy csakis úgy lehet kezelni, mint értelem nélküli testeket, akkor a tömegkommunikáció és a modern demokrácia korában az értelmes etikai vagy politikai diskurzus egyetlen lehetséges módja a szókratészi dialektika. Mivel azonban ez csupán privát diskurzus keretein belül működtethető eredményesen, úgy tűnik, a felelős értelmiségi egyetlen lehetősége a közéleti diskurzusból való teljes kivonulás. A korabeli Athénban Szókratész megtehetette, hogy a korrupt politikai rendszer megreformálásához lépésről lépésre, az egyes emberrel való privát beszélgetés sziszüphoszi munkáját végezve járuljon hozzá, mivel az athéni városállam viszonylag kisszámú közösséget jelentett.³⁸ Noha ez az út természetesen a maga szűk keretei között ma is járható, ha az értelmiségi nem akar teljességgel kivonulni a közéleti diskurzusból és mondandójával szélesebb közönséget kíván elérni, nincs más választása, meg kell találnia a módját, hogy hallgatóságát egyenrangú partnerként – ami azt jelenti: racionális lényként –, felnőttként kezelje, semmint értetlen, hatalmi eszközökkel fenyítendő vagy emocionálisan manipulálandó gyermekként. Partnereket azonban csak akkor remélhet, ha Gorgiaszal ellentétben kész közszemlére tenni saját intellektuális esendőségét, ugyanakkor – szintén Gorgiasz nihilista filozófiájával szemben – nem adja fel a hitet, és ki is fejezi, hogy a közös, racionális diszkusszió mégiscsak közelebb vihet mindannyiunkat bizonyos erkölcsi igazságok tisztázásához – miként Szókratész tette és hitte. Az értelmiségi felelőssége ma éppúgy, mint Szókratész korában, elsősorban annak a hitnek az elsajátításában és fenntartásában áll, hogy egyáltalában léteznek efféle igazságok. Ám ezen igazságokat, a 20. század kataklizmáinak írástudókra vonatkozó tanulságait levonva, nem tekintheti sem megváltó erejűnek, sem saját prerogatívájának.³⁹

³⁸ Érdemes aláhúzni, hogy saját tevékenységét Szókratész nem tartja apolitikusnak, ellenkezőleg: „Szerintem rajtam kívül csak kevesen, de lehet, hogy egyedül csak én vagyok az, aki ma Athénban az igazi politikai művészetet (*politiké tekhné*) képviselem, és a gyakorlatban is alkalmazom (*kai prattein ta politika*)” (521d) – jegyzi meg Kalliklésznek. Szó sincs róla tehát, hogy Platón Szókratész alakjával az értelmiségi politikából való kivonulását propagálná, sem arról, hogy Platón úgy gondolná, a Szókratész által képviselt politikai eszmény Athénban megvalósíthatatlan. (Ellenétben Dodds és Steiger véleményével, vö. Platón 1998. 141, 125. jegyzet; 153). Világos azonban, hogy a *città corrotta* körülményei között, ahol a politika hagyományos, intézményes keretei ellenállnak a racionális diszkusszió keresztül történő korrekciónak (vö. Voegelin 1957. 8), az értelmiségi nem integrálódhat e keretek közé, azaz nem folytathat pártpolitizálást. A pártpolitizálás visszautasítása azonban nem jelentheti a politikából való teljes kivonulást, mert az értelmiségi hallgatása adott esetben valamilyen pártpolitikával való hallgatólagos cinkossággal egyenértékű lehet.

³⁹ Itt szeretném hálásan megköszönni névtelen bírálóm technikailag és tartalmilag egyaránt igen hasznos és konstruktív megjegyzéseit, javaslatait és ellenvetéseit, amelyekre igyekeztem reagálni. (Azokat, amelyekre nem reagáltam, csak személyes diszkusszióban tudnám tisztázni.) Az esetleges hibákért a felelősség kizárólag engem terhel.

IRODALOM

- Babits Mihály 1928/1997. Az írástudók árulása. In Benda 1927/1997.
- Benda, Julien 1927/1997. *Az írástudók árulása*. Ford. Rónai Mihály András. Budapest, Fekete Sas kiadó.
- Blitz, Mark 2005. Tyranny, Ancient and Modern. In Koivukoski–Tabachnick 2005. 9–24.
- Bloom, Allan 1968. *The Republic of Plato*. New York, Basic Books.
- Cooper, John M. 1999. Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*. In uő *Reason and Emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton/NJ, Princeton University Press. 29–75.
- Diels, Hermann – Walther Kranz (szerk.) 1952/1992. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. II. kötet. Zürich–Hildesheim, Weidmann (= DK).
- Gagarin, Michael – Paul Woodruff 1995. (szerk.) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Irwin, Terence 1979. *Plato: Gorgias*. Oxford, Clarendon Press.
- Kahn, Charles H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Koivukoski, Toivo – David Edward Tabachnick 2005. *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*. Lanham, etc. Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Lányi András 1988. *Az írástudók áru(vá vá)lása*. Budapest, Magvető.
- Lázár Kovács Ákos 2006. *Önfeladás és megmaradás*. Budapest, Osiris.
- Lilla, Mark 2005. *A szabólatlan értelem*. Ford. Zsélyi Ferenc. Budapest, Európa.
- Mogyoródi Emese 2005. Philia és philosophia: A „barátság” szerepe Platón filozófia-felfogásában. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius. 9–28.
- Mogyoródi Emese 2007. Szabadság és erkölcsiség a homéroszi világban. *Ókor* 6/1–2. 3–11.
- Platón 1902/1989. *Platonis Opera*. Vols. I–IV. Ed. Ioannes Burnet. Oxford, Oxford University Press.
- Platón: 1959. *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by Eric Robertson Dodds. Oxford, Oxford University Press.
- Platón 1984. *Az állam*. In *Platón összes művei*. II. köt. 5–710. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa.
- Platón 1997. *Complete Works*. John M. Cooper (szerk.). Indianapolis–Cambridge, Hackett.
- Platón 1998. *Gorgiasz*. Péterfy Jenő fordításának felhasználásával fordította Horváth Judit, a jegyzeteket és az utószót írta Steiger Kornél. (*Platón összes művei kommentárokkal*) Budapest, Atlantisz.
- Platón 2007. *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháلتz Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde*). (*Platón összes művei kommentárokkal*) Budapest, Atlantisz.
- Popper, Karl R. 2001. *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Budapest, Balassi.
- Schofield, Malcolm 2006. *Plato. Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Steiger Kornél (összeállította, az utószót írta) 1993. *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Atlantisz.
- Strauss, Leo 1964/1978. *The City and Man*. Chicago–London, The University of Chicago Press.
- Tarcov, Nathan 2005. Tyranny from Plato to Locke. In Koivukoski–Tabachnick 2005. 123–140.

- Voegelin, Eric 1957. *Order and History*. III. kötet. *Plato and Aristotle*. Baton Rouge – London, Louisiana State University Press.
- Wallach, John R. 2001. *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*. University Park/PA, The Pennsylvania State University Press.
- Wardy, Robert 1996. *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*. London – New York, Routledge.
- Zuckert, Catherine 2005. Why Talk about Tyranny Today? In Koivukoski–Tabachnick 2005. 1–7.

Schmitt, Rousseau és a politikai közösség alapja

Eszmetörténeti elemzésünkben az identitás politikai formaelvét legtisztábban megfogalmazó Rousseau munkáit elemezzük, elsősorban abból a szempontból, hogy Schmitt mennyiben értelmezte helyesen Rousseau-t, és mennyiben köszönhető Rousseau munkásságának a schmitti identitáselv. Sok modern Rousseau-interpretátorral szemben, akik az állam procedurális megalapozását olvassák bele Rousseau-ba, elemzésünkben mellett érvelünk, hogy Schmitt helyesen interpretálta Rousseau homogenitás-elvét, amikor azt állította, hogy a rousseau-i állam valójában nem szerződésen, hanem egy már eleve létező szubsztanciális homogenitáson alapul. A következőkben először Rousseau-nak a német gondolkodási hagyományban beöltött szerepét vázoljuk, majd rátérünk Schmitt Rousseau-értelmezésére, mely szerint a társadalom nem szerződésen, hanem homogenitáson alapul. Szót ejtünk a procedurális Rousseau-értelmezésről, bővebben taglaljuk a szubsztanciális homogenitáson alapuló Rousseau-értelmezést, amely szerint az általános akarat meghatározása és a társadalom alapja/kezdeté sem procedurális jellegűek, majd rátérünk a politikai közösség szubsztanciális és procedurális megalapozásainak Rousseau-nál megfigyelhető paradox összeegyeztetési kísérletére, végül Rousseau reprezentációfogalmát érintjük.

I. ROUSSEAU A NÉMET GONDOLKODÁSBAN

A 19–20. századi német gondolkodók demokráciaértelmezésére kétséggkívül Rousseau hatott a legerősebben:¹ egyesek egyenesen azt állítják, hogy a francia teoretikus reprezentáció- és parlamentellenessége lenne a német parlamentarizmuskritika ősforrása (Fraenkel 1991. 212, 312 skk.; Durner 1997. 11). Két-

¹ Rousseau reprezentációellenes elképzeléseinek gyökerét sokan vizsgálták már, és különféle eredményre jutottak – megnyugtatóan lezárható eredmény nélkül. Általános recepciótörténet: Jaumann 1994.

ségekívül igaz, hogy Rousseau demokráciaértelmezésébe nem nagyon fért bele a politikai reprezentáció kérdése. Demokrácia és reprezentáció, demokrácia és parlamentarizmus kizárják egymást Rousseau-nál. Németországban ez a reprezentációellenes gondolkodásmód nemcsak konzervatív szerzők rémképeként jelenik meg: a német baloldali szerzők gondolkodásban ugyanis mélyen gyökeret eresztett (Durner 1997. 13). A közvetlen demokráciát preferáló baloldali szerzők szerint a politikai reprezentáció intézményei (így a parlament is) maximum a nép kötött mandátummal rendelkező albizottságai lehetnek: ennek megfelelően a nép tulajdonképpen önmagát kormányozza a parlamenten keresztül.² Ez az elgondolás, amely a reprezentációra építő burke-i elképzelésekkel szemben sokkal inkább a rousseau-i politikafelfogás mellett teszi le a voksát, igen erősen meghatározta a német gondolkodást. A *parlament* nem a különféle érdekek kiegyensúlyozásának a terepe, hanem a *hiposztázált nép egységes akaratának megtestesítője* (Fraenkel 1991. 21). Schmitt sem véletlenül hivatkozik Rousseau-ra a húszas évek közepén írott tanulmányában: Schmitt szerint a közvetlen demokrácia rousseau-i válfaja nem más, mint az akklamáción alapuló demokrácia (Schmitt 1927. 34). Demokrácia és parlamentarizmus összeegyeztethetlensége a konzervatív oldal egyik alaptételévé vált a 19. századi német gondolkodásban.

II. SCHMITT ROUSSEAU-ÉRTELMEZÉSE: A TÁRSADALOM NEM SZERZŐDÉSEN, HANEM HOMOGENITÁSON ALAPUL

Bár a német konzervatív gondolkodási hagyományban sokan egy az egyben átvették Rousseau demokráciaértelmezését, és éppen emiatt látták a demokráciát fenyegető rémképnek, a Schmitt–Rousseau viszony korántsem olyan problémamentes, mint ahogyan azt sokan látni vélik. A Schmitt-szakirodalom túlnyomó többsége úgy ítéli meg, hogy Schmitt legnagyobb hibája éppen az volt, hogy a

² Ezért kérdőjelezhető meg az a Thiele-, Kaufmann- illetve Fralin-féle értelmezés, mely szerint Rousseau is a liberális hatalommegosztás tanát képviselné (Kaufmann 1988. 181 skk.; Thiele 2003. 124, 136; Fralin 1978. 116 és 97). Rousseau ugyan megkülönbözteti a kormányzatot a főhatalomtól, csakhogy a kormányzat szerepe mindössze a végrehajtás: a kormányzat a nép egy albizottsága. Nem szerepe kordában tartani a törvényhozó hatalmat, illetve fékeket és ellensúlyokat képezni vele szemben (*Társadalmi szerződés* III. 1). Rousseau kifejezetten elválasztja egymástól a törvényhozó és végrehajtó hatalmat (III. 16), és csakis egyirányú hatást enged meg: a végrehajtó hatalomnak az általános akaratot kell végrehajtania, annak kialakításában nem vehet részt, nem veheti át az általános akarat szerepét. „Így a fejedelem uralkodó akarata nem más vagy nem szabad, hogy más legyen, mint az általános akarat vagy a törvény” (*Társadalmi szerződés* III. 1, Rousseau 1978. 525).

Rousseau műveinek elemzése során az 1959-es összkiadás szövegére támaszkodtam (Rousseau 1959), az idézetek az eddigi legteljesebb magyar nyelvű válogatás szövegén alapulnak (Rousseau 1978), a továbbiakban azonban eltekintek a francia és a magyar változat oldalszámainak párhuzamos megadásától, és a magyar fordítás oldalszámait is csak egyenes idézetekhez, vagy adott szöveghelyen előforduló kifejezésekhez adom meg. Egyéb esetekben a magyar cím és a fejezetszámozás alapján utalok a művek egyes részeire.

rousseau-i fogalomrendszeren belül maradt, és nem volt képes a demokrácia-értelmezés modernebb válfaját magáévá tenni. Ebből persze az is következik, hogy nemcsak a schmitti identitásfogalmat, hanem annak ellentétpárját, a reprezentáció fogalmát is a rousseau-i fogalmi rendszeren belül értelmezik (Pethő 1993. 132; Adam 1992). Pedig Schmittnek a rousseau-i közvetlen demokráciához fűződő viszonya nagyon is ambivalens. (Erre lásd Schmitt kritikus megjegyzéseit Rousseau-val kapcsolatban: Schmitt 1926; Schmitt 1928.)

Lássuk, miként viszonyul Schmitt Rousseau demokráciafogalmához. Schmitt demokráciafogalma az azonosság, identitás, homogenitás foglmain alapul. A cselekvőképes politikai egységként tételezett nép, azaz a nemzet önmagával azonos. Schmitt azt is állította, hogy ezen meghatározást alapvetően Rousseau fogalmazta meg a legtisztábban (Schmitt 1927. 51; Schmitt 1926. 19 sk.; 34; Schmitt 1928. 214). Schmitt szerint az identitásra alapuló politikai egység (állam) létrejöttéhez nincs szükség szerződésre, hiszen az már eleve egy homogén politikai egység, amelyen belül nincsenek pártok és felek, amelyek szerződhetnek egymással. A politikai egység, az *állam* alapja *nem* a *társadalmi szerződés*, hanem a *homogenitás*, az akaratok azonossága (*volonté general*). Schmitt értelmezésében a rousseau-i általános akarat nem tévedhet, maximum nem ismeri fel a többség – ezt maga Rousseau is így látja (*Társadalmi szerződés* II. 3).

Csakhow Schmitt szerint Rousseau rendszerében a polgári társadalom tagjai nem azért engedelmeskednek a többség által kiderített *általános akaratnak*, mert az a többség akarata, hanem azért, mert a szerződő emberek *akaratának* szubsztanciális *azonossága* olyan nagy, hogy már eleve mindenki ugyanazt akarja (Schmitt 1928. 229). A *volonté general* ezért Schmitt Rousseau-értelmezésében sem lenne más, mint a közérdek, a közjó *szubsztanciális fogalma*, azaz nem valami előre nem definiált akarat, hanem jól körülírható közérdek. A *társadalmi szerződés* Schmitt Rousseau-értelmezésében azért *felesleges*, mivel Rousseau rendszerében a szerződni készülő felek már eleve ugyanazt a szubsztanciálisan meghatározott közérdeket akarják, azaz e tekintetben már a *szerződéskötés előtt* is *homogének*. Schmitt szerint Rousseau-nál a homogenitás alapja a közös érdek azonos módon való értelmezése, a *közjó azonos* felfogása.

Schmitt ezért maga is *körben forgó* érvelésnek tartja Rousseau érvelését: a társadalom homogenitását a társadalmi szerződés teremtené meg, mindazonáltal a szerződés létrejöttéhez már eleve egy homogén közösséget, a közjó azonos értelmezését (általános akaratot) valló egyének közösségét kell feltételezni.³ A nagy törvényhozó ugyan megfogalmazhatja a közös érdeket, ám az önérdeküket néző

³ Schmitt 1922. 128; Schmitt 1928. 274. Fralin egy másik szöveghely (*Társadalmi szerződés* IV. 2) kapcsán ír a rousseau-i tautológiáról: miközben Rousseau azt állítja, hogy az általános akarat azonos a többség akaratával, ugyanakkor azt is mondja, hogy azzal a *feltételezéssel* kell élnünk, hogy a „szótöbbségben még fellelhető az általános akarat valamennyi jellegzetessége; ha nem lelhető fel benne, úgy bármit válasszanak, nincs többé szabadság” (*Társadalmi szerződés* IV. 2. Rousseau 1978. 573–574; Fralin 1978. 78).

emberek nem biztos, hogy azt megszavazzák: lehet, sőt valószínű, hogy inkább saját partikuláris érdekeiket nézik, s nem sikerül a közérdek, az általános akarat szerint szavazniuk. Persze ez nem is sikerülhet, hiszen csak akkor tudnák megszavazni az általános érdeket, ha már a társadalmi szerződést elfogadva elismernék, hogy az általános akaratnak kell érvényesülnie. Schmitt meg is jegyzi, hogy Rousseau maga is látta ezt a nehézséget, érzékelte, hogy az okozatnak kellene okká válnia ahhoz, hogy a társadalmi szerződés egyáltalán létrejöhessen (Schmitt 1922. 128; *Társadalmi szerződés* II. 7). Rousseau szerint éppen emiatt a körbenforgás miatt van szükség egy magasabb entitásra (Istenre), akinek a nagy törvényhozó a szájába adja a társadalmi szerződés alaptörvényét. Magyarán, a szerződést nem azért fogadják el a felek, mert belátják, hogy mi a közérdek, vagy azért, mert a törvényhozó ráébreszti őket arra, hogy mi is az általános akarat, hanem azért, mert azt Isten így határozta meg.⁴ Schmitt nyíltan ki is mondja: a rousseau-i társadalom alapja nem procedurális jellegű, nem az előre meg nem határozott akaratok összeadásával és a többségi elvvel azonos, hanem egy minőségen/kvalitáson, az ókori értelemben vett *vertun* (erkölcs/szokás), a *közjó azonos* felfogásán alapul (Schmitt 1922. 123; Schmitt 1928. 252).

Schmitt lényegi kritikája szerint tehát Rousseau-nál a szerződés csak liberális álarc, amely inkonzisztenssé teszi Rousseau demokráciafelfogását (Schmitt 1926. 19; Schmitt 1928. 229, 274). Schmitt kritikusi ugyanakkor általában azt vetik a szemére, hogy Schmitt a rousseau-i közérdek/általános akarat fogalmát *szubsztanciális* értelemben kezeli, miközben Rousseau mind a társadalom megalapítását, mind pedig az annak működését szavatoló általános akarat meghatározását *procedurális* módon képzei el. Az alábbiakban annak járunk utána, hogy Schmitt értelmezi-e helyesen Rousseau-t, vagy pedig a procedurális Rousseau-értelmezést képviselő Schmitt-kritikusok.

III. A PROCEDURÁLIS ÉRTELMEZÉS

Első olvasatban valóban úgy tűnik, hogy a rousseau-i elképzelés teljes mértékben *procedurális*: mind a *társadalmi szerződés*, mind a társadalom fennmaradását szavatoló *általános akarat* meghatározása önkéntes formális aktuson (*beleegyezés*en, illetve *többségi szavazás*on) alapul. Látni fogjuk, hogy mindez nem így van,

⁴ *Társadalmi szerződés* II. 7. Nem alaptalanul vonja kérdőre Schmitt Rousseau-t: mi van akkor, ha mindenezek ellenére sem fogja a nép szavazatával támogatni a nagy törvényhozó javaslatait? Akkor nem tud mit tenni, ebben az esetben nem valósulhat meg az általános akarat, a közérdek. A nagy törvényhozónak ugyanis nincs hatalma jogi értelemben a nép felett. A diktátornak ugyan van hatalma, de a komisszárius diktátor nem adhat új törvényt, csak a régit állíthatja helyre, amelynek része volt maga is. Ha a nagy törvényhozó új törvényadó jogát és a komisszárius diktátor hatalmát összeadnánk, akkor lehetne szuverén diktatúráról beszélni (Schmitt 1922. 128).

ám ahhoz, hogy megértsük a félreértelmezéseket, előbb azt kell megvizsgálnunk, hogy mely szöveghelyekre alapozzák a Rousseau-interpretátorok azt az állításukat, hogy Rousseau a társadalom megalapítását (társadalmi szerződés) és működését (az általános akarat meghatározását) is tisztán *procedurális* módon képzei el.

A *társadalmi szerződés procedúrájára* azért van szükség, mert a Rousseau által korábbi műveiben megrajzolt (csak pozitív jelzőkkel illetett) természeti állapottal ellentétben a *Társadalmi szerződés* természeti állapotában az emberek egyszer csak elérkeztek egy olyan pontra, amikor az egyén ereje már nem elég ahhoz, hogy a fennmaradását veszélyeztető akadályoknak ellenálljon.⁵ „Felteszem, hogy a természeti állapotban élő emberek elérkeztek arra a pontra, ahol a fennmaradásukat veszélyeztető akadályok ellenállása már nagyobb, mint az az erő, amelyet az egyén képes kifejteni, hogy fenntartsa magát ebben az állapotban. Akkor ez az eredendő állapot nem maradhat fenn tovább, s kipusztulna az emberi nem, ha nem változtatná meg létezésének módját” (*Társadalmi szerződés* I. 6. Rousseau 1978. 477). Magyarán a természeti állapotban kipusztulásra lennének ítélve az emberek, *hacsak* nem teremtenek új erőt saját maguknak mint egyéneknek (erre nem képesek), vagy nem adják össze erejüket (erre viszont van módjuk). A természeti állapot ugyan nem mindenki harca mindenki ellen, ám nem is leányálom.⁶ Mivel azonban sem természet adta hatalma (mint a szülőnek a gyerek felett), sem pedig az erősebb jogán nincs hatalma egyetlen felnőtt embernek sem a másik felett, így Rousseau nem lát más megoldást: csakis az önkéntes akaraton alapuló társadalmi szerződést (*Társadalmi szerződés* I. 4–5). Csakis ez alapozhatja meg a társadalmat.⁷ A társadalmi szerződés, amelynek „*ki-nyilvánításától*” kapja egységét” a szerződő felek közössége, nem más, mint hogy elfogadják: minden személy az általános akarat irányítása alatt egyesül. Ebben az értelemben valóban úgy tűnik, hogy a társadalom egy *procedúrán*, a társadalmi szerződésen alapul (*Társadalmi szerződés* I. 6).

⁵ Az *Értekezés az emberi egyenlőtlenség eredetéről* című esszében felvázolt természeti állapot és a *Társadalmi szerződés*-ben leírt természeti állapot közötti igen jelentős eltérésről lásd Herb 2000a. 40 skk. Korábbi kommentátorok azonban nem éles ellentétet láttak a két mű között, hanem a társadalmi szerződés okának leírását vélték megtalálni az *Értekezésben*, lásd Derathé 1950.

⁶ *Társadalmi szerződés* I. 7. A természeti állapotban nem az igazságosság eszméje uralkodik: „mivel a természet nem torolja meg az igazság törvényein esett sérelmeket, ezért a törvények hiábavalók az emberek között, a gonosz csak hasznot húz belőlük, s az igaz ember csak kárt szenved miattuk, mert mindenkivel szemben betartja őket, vele szemben pedig senki sem tartja be. Tehát megállapodásokra és törvényekre van szükség, amelyek összekapcsolják a jogokat a kötelességgel, és lehetővé teszik, hogy az igazság elérje célját” (*Társadalmi szerződés* II. 6. Rousseau 1978. 500).

⁷ A Rousseau-i társadalmi szerződés hobbesiánus, amennyiben nem a létrehozott szuverén és az egyének között kötöttetik a szerződés, hanem a szerződő felek egymást közt kötik azt, ám egyben nem hobbesiánus, amennyiben nem egy szuverénre/képviselőre ruházzák rá visszavonhatatlanul saját erejüket és akaratukat a szerződő felek, hanem a közösség egészére ruházzák át a hatalom: mindenki az általános akarat irányítása alá kerül. (Kersting 2000. 56 skk.)

Thiele szerint is arról van szó, hogy Rousseau a társadalom megalapítását és működését tisztán procedurális módon képzei el. Thiele szerint a nép az *általános akaratot* nem megtalálja, az általános akarat nem valami eleve adott szubsztanciális közjófelfogás, amiben egyet kellene érteniük, hanem azt mindekelőtt létre kell hozni éppen egy procedúra, a *szavazás* révén. Thiele meglátása szerint Rousseau nem számolja fel a különféle partikuláris akaratokat, hanem egy ideális vita eredményeként, a partikuláris részakaratok legkisebb közös nevezőjének tételezi az általános akaratot (Thiele 2003. 25). Kétségtől igaz, hogy van olyan passzusa a *Társadalmi szerződésnek*, amely ezt az interpretációt támasztaná alá:⁸ ezen passzusok szerint Rousseau a társadalom megalapítását (társadalmi szerződés) és fenntartását (a közjő/az általános akarat) is *procedurális* módon alapozza meg (Thiele 2003. 153, Habermas 1996. 161 skk.; Preuß 2001. 159). Mindazonáltal az alábbiakban azt próbálom meg bizonyítani, hogy Schmitt helyesen értelmezi Rousseau-t, amikor azt állítja róla, hogy társadalma egy már elve meglévő homogenitásra, a közjő azonosan felfogott koncepciójára alapul.

IV. A SZUBSZTANCIÁLIS HOMOGENITÁSON ALAPULÓ ÉRTELMEZÉS

Az alábbiakban azt mutatom meg, hogy az *általános akarat* meghatározása *nem procedurális* jellegű, hanem szubsztanciális, ezért a rousseau-i társadalom is valami szubsztanciális közjófelfogáson, az akaratok azonosságán, ilyen értelemben pedig *homogenitáson* alapul. Sőt ebből kifolyólag a társadalmi szerződés sem pusztán formális eljárás, amihez bárki csatlakozhat: a társadalmi szerződést eleve olyanok fogadják el, akik azonos szubsztanciális közjófelfogást vallanak. Hogy ezt megértsük, tulajdonképpen visszafelé kell elindulnunk érvelésünk során: feltételezzük, hogy a társadalmi szerződés valóban pusztán procedurális jellegű, sőt azt is, hogy az általános akarat kiderítésének módja is az. Amint azonban kiderül, hogy ez utóbbi nem formális, hanem szubsztanciális, úgy az visszahat a szerződésre is, azaz csak olyanok csatlakoznak a szerződéshez, akik elve ugyanazt a szubsztanciális közjófelfogást vallják. A társadalom alapja tehát ilyen értelemben a homogenitás lesz. Nézzük az érvelést.

⁸ „De ha a különös akaratokból elvesszük azt, amiben az egyik több vagy kevesebb a másiktól, márpedig ezek a különbségek kölcsönösen megsemmisítik egymást, úgy a kivonás eredményeként az általános akarat marad fenn” (*Társadalmi szerződés* II. 3. Rousseau 1978. 492).

1. Az általános akarat meghatározása nem procedurális

A társadalom, amelyet a *társadalmi szerződés létrehozott*, csak *akkor marad fenn*, ha az *általános akarat* a törvényhozás/szavazás révén *megnyilvánul*. Csakhogy a rousseau-i szövegből kiderül, hogy az általános akarat nem azonos a szavazás útján létrejött többség akaratával, hanem valami olyasmi, ami már a szavazás előtt és attól függetlenül is létezik: az általános akarat valami *szubsztanciális*, az általános akarat/közjó független a szavazás kimenetelétől. Lássuk, miért.

Kiinduló kérdésünk az, hogy vajon *elválasztható-e* egymástól a *társadalmi szerződés* megkötésének aktusa és a társadalom működését biztosító *törvények meghozatalának aktusa*, azaz a társadalom létrehozatala és annak fenntartása-működése? Vajon van-e olyan állapot, amelyben csak létezik, de nem működik a társadalom, amelyben *nem nyilvánít akaratot*? Meglátásunk szerint a lét és akaratnyilvánítás nem választható el egymástól. Arra vonatkozólag azonban, hogy milyen *procedúra*/eljárás segítségével deríthető ki az általános akarat szubsztanciája/tartalma, ugyancsak *ellentétes megoldásokat* javasol Rousseau.

A társadalmi szerződés *procedurálisnak* tűnő része ugyan valóban csak annyit állít, hogy a társadalomban a közérdeknek/*általános akaratnak* kell alávetni a saját partikuláris akaratomat. Csakhogy ezen *elvet* meg is kell valósítani, *működtetni* kell, ki kell deríteni, hogy mi az általános akarat, ahhoz, hogy a társadalom fennmaradjon. A társadalmi szerződés még csak életet adott a társadalomnak,⁹ ám *népként* fennmaradni csak akkor tud, ha végre is hajtja a társadalmi szerződésben foglalt elvet, ha mozgást és *akaratot* ad magának a törvényhozás révén, amikor dönt (*Társadalmi szerződés* II. 7). A nép a *társadalmi szerződést* követően, a *törvények létrejötte előtt még csak „születőben van”*, ahogy fogalmaz maga Rousseau (*Társadalmi szerződés* II. 7), hiszen „az az aktus, amelynek révén [a társadalom] *kialakul* és összeáll, még nem határozza meg, mit kell tennie, hogy *fennmaradjon*” (*Társadalmi szerződés* II. 6. Rousseau 1978. 500). Ahogy maga Rousseau írja: „[a] törvények voltaképpen csak feltételei a polgárok társulásának” (*Társadalmi szerződés* II. 6. Rousseau 1978. 502). Ha nincsenek törvények, akkor nincs társadalom. A társadalom alapvetően azokon a törvényeken alapul, amelynek elfogadását előre (még mielőtt tudták volna, hogy mik lesznek a törvények) rögzítették a felek, hiszen elfogadták, hogy minden törvényt a szerződő felek maguk hagynak jóvá. A *társadalmi szerződés* megkötését követően a kérdés tehát az, hogy milyen *törvények* szerint éljenek, mik lesznek az „*általános akarat megnyilvánulásai*”, azaz mik lesznek a társadalom alaptörvényei (*Társadalmi szerződés* II. 5). A társadalmi szerződés *megvalósítása*, azaz a *társadalom működése és fennmaradása*, a *törvényadás két elemből* áll össze, amelyeket Rousseau összemos: egyrészt az *általános akarat* törvények *mibenlétének meghatározásából*, másrészt azok *szavazás* útján történő *jóváhagyásából*.

⁹ Ettől válik a nép néppé: *Társadalmi szerződés* I. 5.

Első pillanatban úgy tűnik, Rousseau azt állítja, hogy az általános akarat mi-benlétét a szavazás útján megállapított többség akarata határozza meg (*Társadalmi szerződés* IV. 2). Egyik definíciója szerint az általános akarat a többség szavazás útján megállapított akarata lenne (*Társadalmi szerződés* IV. 2). A szavazás elve (a többségi elv) azonban Rousseau szerint is azt *feltételezi*, hogy a szótöbbség elvében még fellelhető az általános akarat (közérdek) valamennyi jellegzetes-sége, mert ha nem lelhető fel benne, akkor bármi is legyen a többség akarata, bárhog is szavazzanak, nincs többé szabadság (*Társadalmi szerződés* IV. 2). Ez az érv, ahogy arra már többen rámutattak, szintén körben forgó érv (Fralin 1978. 78): miközben Rousseau azt állítja, hogy az általános akarat azonos a többség akaratával, ugyanakkor azt is mondja, hogy azzal a *feltételezéssel* kell élni, hogy a „szótöbbségben még fellelhető az általános akarat valamennyi jellegzetessége; ha nem lelhető fel benne, úgy bármit válasszanak, nincs többé szabadság” (*Társadalmi szerződés* IV. 2. Rousseau 1978. 573–574).

Rousseau tehát csak *feltételezi*, hogy a többség akarata azonos lesz az általános akarattal, de másutt belátja, hogy gyakran még ez sem valósul meg, mert lehet, hogy a nép nem a szükséges ismeretek birtokában határozott, így a szavazáson a többség által támogatott javaslat mégsem az általános akarat lesz, nem a közérdeket tükrözi.¹⁰ Az általános akarat így nem deríthető ki szavazás útján, hiszen könnyen lehet, hogy még a többség is téved annak megítélésében, hogy az elő-terjesztett törvény valóban az általános akaratnak, vagyis a közérdeknek felel-e meg. Rousseau maga is önellentmondásos: bizonyos helyeken azt állítja, hogy a nép nem tud cselekedni önmaga érdekével ellentétesen (*Társadalmi szerződés* I. 7), tehát amit a nép akar, az mindig helyes, más helyeken viszont azt mondja, hogy még az általános akaratot is meg lehet téveszteni.¹¹ Schmitt egyértelműen az elsőre hivatkozik (Schmitt 1922. 120; Schmitt 1928. 235), Schmittet cáfolan-dó viszont Thiele éppen a második helyre, mivel meglátása szerint Rousseau-nál a *volonté general* mindössze egy soha el nem érhető ideál, amely azonban *Orientierungshilfe*ként ott lebeghet az emberek szeme előtt.¹² Rousseau tehát

¹⁰ „[...]az általános akarat mindig az igazság pártján van és mindig a köz hasznára törekszik; az azonban nem következik [ebből], hogy a nép határozatai mindig ugyanilyen helyesek” (*Társadalmi szerződés* II. 3. Rousseau 1978. 492).

¹¹ Azaz a közérdek kérdésében sem biztos, hogy a helyes választ adja az általános akarat (magyarán az általános akarat ugyan nem tévedhet, de az lehet, hogy az emberek azt nem ismerik fel). *Társadalmi szerződés* II. 3, 12.

¹² Thiele 2003. 151. Kétségtől igaz, hogy Rousseau nagyon is realisztikusan látta a helyzetet. Jó példa erre a *Társadalmi szerződés* azon része, amelyben azokat a feltételeket sorolja, hogy egyáltalán mely népnek lehet új alkotmányt adni (II. 7–10). Szintén jó példa Rousseau realisztikus látásmódjára az a megjegyzése, hogy ugyan az ideális állapot az, ha nincsenek pártok a társadalomban, de ha egyszer már vannak, akkor viszont számukat szaporítani kell és a pártok közti egyenlőtlenségeknek elejét kell venni. Sőt a nagy törvényhozó szükségessége (*Társadalmi szerződés* II. 6) legalább annyira Rousseau realitásérzékről tanúskodik, mint az a kitétel, hogy a nép gyakorlatilag soha sincs az általános akarat meghatározásához szükséges ismeret birtokában (*Társadalmi szerződés* II. 3).

egyáltalán nem olyan egyértelmű ebben a kérdésben, ahogy azt Schmitt, avagy az őt cáfolni igyekvő Thiele állítja.

Pontosan ez az a hely azonban, ahol jól láthatóvá válik, hogy a schmitti értelmezés megállja a helyét. Ezen a helyen derül ki, hogy az általános akarat/törvény mibenlétének meghatározása valójában nem kötődik a szavazás eljárásához (procedúrájához). Rousseau azt mondja ugyanis, hogy a szavazáskor a népgyűlésen résztvevőknek nem azt kell megvizsgálniuk, hogy ők maguk helyeslik-e a törvényjavaslatot, nem vitatkozva/diszkutálva jutnak el az általános akarat megfogalmazásához, hanem azt kell mindössze megvizsgálniuk, hogy a javaslat *megfelel-e* a már valamilyen formában *eleve létező*, így a közösség tagjait összekötő *általános akaratnak* (*Társadalmi szerződés* IV. 2). Az általános akarat nem egy vita következményeként születik meg. Rousseau kifejezetten azt állítja, hogy minél nagyobb az egyet nem értés a népgyűlésen, annál kevésbé valósulhat meg az általános akarat (*Társadalmi szerződés* IV. 2). Rousseau nem azzal számol, hogy a szavazás előtt érvelnének egymással szemben a népgyűlés résztvevői. Mindössze arról van szó, hogy együtt, nyilvánosan adják le otthon már meghozott döntésüket.¹³ Az általános akarat meghatározásához ily módon már nem is lenne szükség egy gyűlésre, pláne nem egy olyanra, amelyben vitatkoznak a felek. Elég lenne nyilvánosan leadni a szavazatukat.¹⁴

Ez az általános akarat azonban nem más, mint a közjó egy bizonyos *szubsztanciális* felfogása, hiszen „az akarat nem annyira a szavazatok számától, mint inkább a szavazókat egyesítő közös érdektől válik általánossá [*volonté general*]” (Riley 2000. 122, 129; *Társadalmi szerződés* II. 4. Rousseau 1978. 496). Az általános akarat eszerint a *második* meghatározás szerint „mindig az igazság pártján van és mindig a *köz hasznára* törekszik”, még akkor is, ha a többség akarata, a nép határozatai nem mindig helyesek (*Társadalmi szerződés* II. 3). Ahogy arra a modern interpretátorok zöme is felhívta a figyelmet, ebben az értelemben az *általános akarat* nem egy *procedurális jellegű* aktus *végegyedménye*, hanem már a bármiféle procedúra előtt *eleve létező*, szubsztanciálisan meghatározott (Riley 2000. 122, 129; Roels 1969. 32 sk., 35 sk.; Fetscher 1960; Kersting 1994. 165 skk.; Kersting 2000. 9 skk.). Az általános akarat/törvény ezen *második* definíciójából

¹³ Herb 2000b. 172 sk. Kaufmann ugyanakkor arra a passzusra hívja fel a figyelmet, amelyben Rousseau az egyszerű éljenzést (acclamation) a bálványozással azonosítja (*Társadalmi szerződés* IV. 2.) Kaufmann 1988. 159.

¹⁴ Ezzel viszont elvész a publicitás fontossága is: magányomban átgondolva a dolgot, ugyan citoyenként gondolkozva, de mégsem a *nyilvánosságban* hoznom meg döntésemet. Ezzel tökéletesen ellentétes Schmitt nyilvánosságfogalma, amely a nép fogalmával elválaszthatatlanul egybekapcsolódik (Schmitt 1928. 243 skk.). Mindazonáltal a szavazás nyilvánosságának kérdése Rousseau számára is fontos volt (*Társadalmi szerződés* IV. 4). Azért volt lényeges, mert így mindenki szégyellte, ha „többek szeme láttára igazságtalan ügyre vagy méltatlan személyre adta le szavazatát”. Azaz: a köztársaságot egyben tartó erény fenntartásában volt nagy szerepe a nyílt szavazásoknak. Ha nem nyílt a szavazás, akkor a szavazatokkal üzérkedni kezdenek, a helytelenül szavazók nem kerülnek szégyenpadra, az erény pedig elvész.

viszont az következik, hogy mibenlétének megállapításához *nem feltétlenül van szükség szavazásra*: a magánérdekek közös vonását, a közérdeket (amely elvileg az összes magánérdek legkisebb közös nevezője lesz) egy egyszerű szemlélő is meg tudná állapítani.¹⁵ Ehhez *nem kell szavazás*, mindössze a magánérdekek pontos ismerete szükséges. Az általános akarat/törvények megvalósítása, létrejötte kérdése kapcsán így kiderül: az *általános akarat vagy törvény meghatározása nem egy procedúrához kötődik*, pontosabban fogalmazva: a szavazás procedúrája nem biztosítja azt, hogy valóban az általános akarat érvényesül (*Társadalmi szerződés* II. 3; IV. 2). Márpedig a *társadalmi szerződésben* csak azért mondtunk le önös érdekeinkről és jogainkról, hogy a társadalmi szerződés révén létrejött közösség tagjaként továbbra is csak azoknak az előírásoknak/törvényeknek engedelmeskedjünk, amelyeket mi hagytunk jóvá.¹⁶

2. A társadalom alapja/kezdeté sem pusztán procedurális jellegű

Ha a társadalom megalapozása a társadalmi szerződésben valóban *procedurális* jellegű, akkor is fennáll még az a kérdés, hogy a társadalom működéséhez/fennmaradásához szükséges törvények, az *általános akarat meghatározása* valóban *procedurális jellegű-e*? Mi van akkor, ha a *procedurális* társadalmi szerződéssel *nem* egy *procedurális* jellegű, hanem egy *szubsztanciális* általános akaratot/közérdeket fogadtam el? Mi van akkor, ha az általános akarat pontos *tartalmának kiderítése* egyáltalán *nem procedurális* jellegű? Vajon nem arról van-e szó, hogy a társadalmi szerződéshez való önkéntes procedurális társulással is egy *szubsztanciális közérdekfogalomhoz* csatlakoztak a szerződő felek? Ezzel azt állítjuk, hogy a társadalmi szerződést elfogadó felek a közérdek egy bizonyos *szubsztanciális koncepcióját* támogatják, azaz már a *társadalmi szerződés megkötése előtt is homogén* módon gondolkodtak. Ennek a szubsztanciának, törvénynek, közérdeknek a mibenlétét nem a nép csupasz akarata, hanem csak egy *nagy törvényhozó* tudja pontosan *megállapítani*: ő látja, mi a köz érdeke, minek kellene törvénynek lennie.¹⁷ A vak tömeg nem ismeri fel a közérdeket / törvényt / általános akaratot, a közérdeket egy

¹⁵ Bizonyos helyeken úgy tűnik, mintha Rousseau a különös akaratokból elvonná azt, ami különössé teszi, és ily módon lehetne megkapni az általános akaratot. Természetesen a *volonté de tous* és a *volonté general* különbsége azt feltételezi, hogy ez utóbbi több mint az egyes akaratok összege. Úgy tűnik, hogy inkább a legkisebb közös nevező lenne ebben az értelmezésben az általános érdek (*Társadalmi szerződés*. II. 3).

¹⁶ Rousseau két elemet próbál (sikertelenül) összekombinálni: egyrészt az általános akarat szigorúan procedurális meghatározását, másrészt azt akarja biztosítani látni, hogy a szavazás eljárása során mégiscsak egy bizonyos eredmény valósuljon meg. Hogy ezt a kettőt mennyire nehéz egybegyűrti, később részletesebben kifejtjük.

¹⁷ *Társadalmi szerződés* II. 7. Bizonyos értelmezések szerint a nagy törvényhozó azonban nemcsak a születőben lévő nép törvényeit adná, hanem a már ténylegesen létező népnek is ő mutatná meg a jóváhagyandó törvényeket. Gagnebin 2000. 136; Herb 2000a. 172.

a társadalmon kívül álló nagy törvényhozó tudja csak pontosan megállapítani (*Társadalmi szerződés* II. 6). Ha ugyanis nem procedurális módon deríthető ki az általános akarat tartalma, hanem valamilyen értelemben az eljárástól függetlenül létezik, akkor ez azt jelenti, hogy a társadalmi szerződésbe egy szubsztanciális elemet emeltek be, amikor a felek beleegyeztek abba, hogy az általános akaratnak vetik alá magukat. A kérdés így a következő: ha nem procedurális módon derül ki, hogy mi az általános akarat, ha nem igaz az a tézis, hogy a szerződés megkötésekor egy üres, szubsztancia nélküli általános akatról beszél Rousseau, akkor vajon mi módon határozható meg, hogy mit is tartalmaz ez az általános akarat?

És itt érünk el a *lényegi* ponthoz. Ahogy fentebb láttuk, a társadalmi szerződés megvalósítása, azaz a társadalom működése és fennmaradása, a törvényadás két elemből áll össze: egyrészt az *általános akarat / törvények* mibenlétének *meghatározásából*, másrészt azok *szavazás útján történő jóváhagyásából*. Csakhogy bebizonyosodott, hogy a két elem nem fedi egymást, azaz az általános akarat mibenlétét nem a többség határozza meg, mivel csak és kizárólag a nagy törvényhozó látja teljes biztonsággal, hogy mi is az általános akarat / törvény (*Társadalmi szerződés* II. 3). Ha azonban a felek a nagy törvényhozóra bízzák a közérdek szubsztanciális meghatározását, akkor hiányzik még a fentebb említett másik elem: a társadalmi szerződés szerint ugyanis a felek csak olyan törvényeknek engedelmeskednek, amelyeket ők maguk hagytak jóvá. Rousseau is pontosan érzékeli a problémát: *mi van akkor, ha a nagy törvényhozó látja, mi a közös érdek, ám a felek mégsem azt szentesítik szavazatukkal*. Mi van akkor, ha a közösség képtelen maga megmondani, hogy mi a köz érdeke? Ha a közösség képtelen a köz haszna szerinti törvényeket önmagától meghozni, akkor miért ismerné fel abban az esetben, ha felmutatja azt neki egy nagy törvényhozó. Ráadásul az is igaz, hogy a nagy törvényhozó *nem kényszerítheti* a társadalom tagjait arra, hogy elfogadják az általa javasolt közérdeket/törvényjavaslatot, mivel a társadalmi szerződés szerint csak olyan törvényeknek kell engedelmeskedni, amelyet a társadalom maga adott önmagának.

Éppen emiatt kerül bajba Rousseau, de ezt maga is felismeri: ahhoz, hogy a nép jóváhagyja a nagy törvényhozó javaslatát, az okozatnak kellene okká lennie, a társadalom szellemének, azaz a kizárólagos közérdek-orientáltságnak, a *közjó azonos* felfogásának kellene érvényesülnie. „Hogy a születőben lévő nép követni tudja az államérdek alapvető kíváncsalmait”, hogy a nép valóban a közérdeket foglalja törvénybe, és ne valami partikuláris érdeket, ahhoz az kellene, hogy már a törvények meghozatala előtt olyan legyen, amilyenné csak a törvények által kellene válnia: azaz fel kellene ismernie és jóvá kellene hagynia a közérdeket/törvényeket, miközben erre éppen a törvények tennék képessé (Roels 1969. 74; *Társadalmi szerződés* II. 7). Magyarán ahhoz, hogy a közösség szavazás útján szentesítse a nagy törvényhozó által törvénytervezetben megnevezett közérdeket, már eleve tudnia kellene, hogy mi is a közérdek, azaz már elve olyan – schmitti értelemben

homogén – módon kellene vélekednie a *közérdekről*/közjóról, hogy ezzel gyakorlatilag maga a szavazás is feleslegessé válna (Riley 2000. 119). Az egyetlen aktus így a társadalmi szerződés elfogadása vagy el nem fogadása lenne: ha nem fogadja el valaki a társadalmi szerződést, az azt jelenti, hogy nem ért egyet a nagy törvényhozó által meghatározott módon definiált szubsztanciális közérdek definíciójával.

Schmitt annyiban téved, hogy valójában *nem az általános akarat hozza létre a társadalmat*: az *csak működtetni fogja*. Abban viszont igaza van, hogy a *társadalmi szerződés és annak megvalósulása* csakis együttesen képesek szavatolni a *nép létét és fennmaradását*. Helytálló továbbá Schmitt azon megjegyzése, hogy a rousseau-i társadalom nem egy szerződésen, hanem egy már eleve meglévő homogenitáson alapul. Magyarán szólva *nem egy akaratí-procedurális* aktus (társadalmi szerződés) a társadalom alapja, hanem egy olyan *közjókonceptió*, amelyet a társadalom minden tagja egységesen elfogad.

3. Rousseau paradoxonja

Rousseau nagy ívű terve tulajdonképpen az lett volna, hogy a politikai filozófiai két egymással kibékíthetetlen felfogását (a *procedurális* és *szubsztanciális* elvet) valahogyan mégiscsak kibékítse egymással. Míg az antik politikafelfogás abban gyökerezett, hogy az ember csakis a *közérdek azonos felfogásán* alapuló társadalomban/közösségben tudja kiteljesíteni magát, ezért az ember végső célja egyértelműen politikai/közösségi léte volt, addig a modern politikai teória kérdésessé teszi a politikai közösség létét: legitim közösségként csak azt a közösséget ismeri el, amely az egyének beleegyezésén alapul (Riley 2000. 115 skk.).

Rousseau arra kereste a választ, hogy hogyan lehetne garantálni, hogy az egyén szabad akarata csakis és kizárólag a közösség javát akarja, ne pedig sajátos, önző, partikuláris érdekeit, hogy az önkéntes társulás alapja ne a magánérdek, hanem a közérdek legyen? (Riley 2000. 117 skk.) Rousseau egyszerre akarta elérni, hogy önkéntes–akaratí jellegű legyen a társadalom alapszövege (*procedurális* társadalmi alap), ám egyben azt is biztosítani akarta, hogy mindenki a közjó/közérdek koncepciójának egy bizonyos, a nagy törvényhozó által felmutatott koncepcióját fogadja el (*szubsztanciális* felfogás).¹⁸ Az önkéntes beleegyezés (akaratí elem) azonban nem egyeztethető össze azzal, hogy előre megmondjuk, mibe kell beleegyeznie, melyik közjófelfogást *kell* magáévá tennie a szerződő feleknek.

Vállalkozásának lehetetlenségét egyébként maga Rousseau is észlelte, éppen ezért a *Politikai gazdaságtan*ban már egyértelműen a közös szokásokra, az

¹⁸ Az önkéntes csatlakozást, a belátást segíti a nagy törvényhozó. Az antik modellben ez a nagy törvényhozó (Lükurgosz, később Kálvin), aki mindeközben kívül áll a közösségen, rákényszerítheti akaratát (a törvényeket) a közösség utólagos beleegyezése nélkül is a közösségre. A *Társadalmi szerződés*ben viszont erre nincs lehetőség, mert Rousseau a két modellt próbálta kombinálni.

erkölcsök szívébe vésett törvényeire, a schmitti értelemben vett *társadalmi homogenitásra* alapozza a társadalmat (*Politikai gazdaságtan*. Rousseau 1978. 216). Ha a többi törvény (politikai, polgári, büntető) el is öregszik vagy kihuny,¹⁹ a közös *erkölcsök–szokások*, amelyek a *népalapítás* szellemét tartják ébren, mindig meg tudják újítani ezeket a kifáradt törvényeket (*Társadalmi szerződés* II. 12). Ezért írja Rousseau, hogy a társadalom valódi sarkköve, amelyre a többi törvény csak boltozatként épül, a közös szokások, az erény és a közös erkölcs (*vertu*) lesz.²⁰ Ahogyan a *Politikai gazdaságtan*ban írja, a jól kormányzott államban az általános akarat, azaz a nép által hozott törvény érvényesül, csakhogy „[h]a azt akarjátok, hogy teljesüljön az általános akarat, tegyetek róla, hogy a különös akaratok összhangban legyenek vele; s minthogy az erény nem más, mint a különös akarat összhangja az általános akarat, ezért hát [...] segítsétek uralomra az erényt” (*Politikai gazdaságtan*. Rousseau 1978. 216). A demokrácia így aztán csak akkor nyeri el értelmét, ha a nép nevelése révén *erényessé* válik, s nem a magánérdeket, hanem a közjót, mégpedig a közjó ugyanazon koncepcióját akarják a társadalom tagjai (Roels 1969. 65 skk.).

5. ROUSSEAU ÉS A REPRESENTÁCIÓ

Az tehát jól látható, hogy Schmitt demokráciaértelmezése az identitás-homogenitás rousseau-i fogalmában gyökerezik, azzal azonos. De vajon mi a helyzet Schmitt másik szervező elvével, a reprezentációval? Úgy tűnik, hogy Rousseau reprezentációról alkotott elképzelései sokkal egyértelműbbek, így az interpretációk irányvonalai sem annyira szerteágazók, mint például a *társadalmi szerződés* vagy még inkább az *általános akarat* értelmezése kapcsán. (A reprezentációról alkotott rousseau-i elképzelések változásának okairól lásd Fralin 1978. 134.) Rousseau így ír erről: „A képviseleti eszme új dolog, a hűbéri kormányzatból, ebből az igazságtalan és abszurd kormányzatból származik, amely alatt az emberfaj lealjasult és szégyenletessé vált az emberi név” (*Társadalmi szerződés* III. 15. Rousseau 1978. 560).

Kiindulópontunk az az ismert rousseau-i tézis, hogy a főhatalom, az általános akarat gyakorlása *elidegeníthetetlen*, mégpedig elsősorban azért, mert ugyan „az uralmat át lehet ruházni, de nem az akaratot” (*Társadalmi szerződés* II. 1. Rous-

¹⁹ A társadalom alapvetően négyféle törvényre épül: a politikai intézményeket, legkivált pedig a kormányzat formáját meghatározó törvények, a polgári törvények és a büntetőtörvények mellett létezik egy negyedik fajtája is a törvényeknek / általános akaratnak. Ráadásul ez a negyedik törvényfajta a legbiztosabb mind közül, mert a polgárok szívében lakozik. Rousseau ezt nevezi az *államok igazi alkotmányának* (*Társadalmi szerződés* II. 12).

²⁰ A nagy törvényhozónak még egy lehetősége van, amely kivezetheti a fenti paradox helyzetből a népet. Ha nincs meg a homogenitás, halhatatlan lények szájába adja javaslatait, s az istenek segítségével, az ő autoritásukra támaszkodva fogadtatja el a közérdeket szolgáló törvényjavaslatokat (*Társadalmi szerződés* II. 7).

seau 1978. 489). Az érv azon alapul, hogy az akarat nem tudja a jövőre vonatkozóan megkötni magát (*Társadalmi szerződés* II. 1. Rousseau 1978. 489–490). Ez az indok azonban ebben a formájában első pillantásra merőben furcsa és meglepő, sőt egyenesen inkonzisztens. Hiszen ha az akarat általában nem kötheti meg magát a jövőre vonatkozóan, akkor nemcsak arról van szó, hogy a főhatalom akarata nem ruházható át másra,²¹ hanem arról is, hogy senki sem tehet ígéreteket, nem köthet szerződést, mivel a jelenben nem tudhatja, hogy a jövőben valóban akarni fogja-e azt, amire a jelenben ígéretet tesz. (Már Guizot is ezzel az érveléssel kritizálta Rousseau-t. Lásd Guizot 2002, 288; Plamenatz 2000. 68 sk.) Ilyen szempontból érdekes Rousseau azon megállapítása is, hogy „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmeskedésre kényszeríteni; más szóval kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen” (*Társadalmi szerződés* I. 7. Rousseau 1978. 482). A megállapodás, az ígéret, hogy lemond szabadságáról a köz javára, ugyanis pusztán szó lenne, ha nem értenék bele a megállapodás betartásának kikényszeríthetőségét, ha nem *szankcionálnák* már a megállapodásban magában, a társadalmi szerződésben – akárcsak hallgatólágosan is, ahogy azt Rousseau érti – azt, ha nem tartja magát adott szavához valaki. Éppen emiatt ért bele egy *hallgatólágos megállapodást* a társadalmi szerződésbe Rousseau: *aki nem állja szavát, az kényszeríthető arra, hogy betartsa ígéretét*. Rousseau esetében persze ez némileg radikális megfogalmazásban kulminálódik, hiszen a társadalmi szerződésben a természeti szabadság feladásával az erkölcsi szabadság elnyerését vállaljuk, s ha mégsem tartanánk be a szerződést, és nem az általános akaratnak / törvénynek engedelmeskednénk, akkor a megállapodás hallgatólágos záradéka szerint kényszeríthetőek vagyunk arra, hogy ígéretünk szerint cselekedjünk.

Kérdéses tehát, hogy ez a kikötés (az akarat nem kötheti meg magát a jövőre vonatkozóan) mitől érvényes az egyének képviselőire, és miért ne lenne érvényes az egyénekből álló főhatalomra? Hiszen a főhatalom, s ezáltal a főhatalom tagjai, az egyének is ígéretet tesznek (önmaguknak), hogy a jövőben betartják a törvényeket. Az elidegeníthetlenségi tézist azonban valójában nem ez az érv támasztja alá. Az első érv, miszerint a képviselő nem biztos, hogy az én akaratomat képviseli, mivel arról állandóan konzultálnia kellene velem, inkább így értendő: lehet, hogy az ő akarata a szavazás pillanatában éppen egybeesik az általános akaratral, de semmi biztosíték nincs rá, mivel nem tudja megkötni saját akaratát a jövőre vonatkozóan.²² A biztosíték az lenne, ha minden kérdésben

²¹ Hiszen nem tudhatom, hogy a jövőben tényleg azt akarom, amit a képviselőm tesz, illetve fordítva: a képviselőm sem kötheti meg akaratát, hogy azt fogja akarni, amit most akar, amikor egybehangzik az ő és az én akaratom.

²² Kivéve, ha a kötött mandátumú képviselő szószerzősége azzal szankcionálják, hogy le kell mondani, ha nem az előre meghatározottak szerint akar-cselekszik. Rousseau éppen ezért a nagyobb kiterjedésű államokban, ahol praktikus okokból nem gyűlhet össze a nép, a kötött mandátumot irányozza elő. Lásd korzikai és lengyel alkotmánytervezetét.

megkérdezné a népet, csakhog y ekkor már nem beszélhetünk reprezentációról, mivel akkor már nem is a képviselő, hanem maga a nép nyilatkozik meg. Ha az akaratot reprezentálják, akkor az azt jelenti, hogy a képviselő nem kérdezte meg a népet: mivel ha megkérdezi, akkor nem reprezentál, hanem az általános akarat megnyilatkozik, azaz önmagával azonos (*identitás*) (Roels 1969. 41).

A *másik érv* szerint azonban azért nem idegeníthető el a szuverenitás / az általános akarat, azért nem képviselheti más a mi érdekeinket / akaratunkat, mivel akkor a szerződő felek már nem önmaguknak adnának törvényeket, hanem mások írják elő számukra azokat. Márpedig, ha mások mondják meg, hogy mit kell csinálni, akkor a felek nem szabadok. Ez viszont az autonómia/szabadság feladását jelentené, márpedig a társadalmi szerződés célja éppen az, hogy erőiket egyesítve is meg tudják tartani szabadságukat a szerződő felek, hogy csak önmaguknak engedelmeskedjenek (*Társadalmi szerződés* I. 6. Fralin 1978. 79). Az a híres tézis, miszerint az angolok csak szabadnak képzelik magukat, ám valójában egyáltalán nem szabadok, mivel törvényeiket nem ők maguk, hanem csak képviselőik hozzák, pontosan ezt az elvet hivatott alátámasztani (*Társadalmi szerződés* III. 15). Az általános akarat egészen egyszerűen nem reprezentálható: vagy megnyilatkozik, és akkor van, vagy pedig egyáltalán nincsen, mivel mások – azaz a nép képviselői – nem akarhatnak valamit a nép helyett. Akarni csak én tudok, ha más akar, az már az ő akarata lesz, még akkor is, ha az *akarata tárgya* én vagyok. A szabadság ugyanis az *akarat megnyilvánulásában* nyilvánul meg: ha ki tudom fejezni akaratomat, akkor szabad vagyok (Roels 1969. 42). Ha nem tudom kifejezni akaratomat, akkor nem vagyok szabad. Mihelyt a nép képviselőket választ, hogy azok beszéljenek, fejezzék ki szándékukat a nép helyett, abban a pillanatban a nép többé nem szabad (*Társadalmi szerződés* III. 15). A nép képviselőinek minden egyes pillanatban konzultálniuk kellene magával a néppel, ahhoz hogy az ő akaratát tudják kifejezni. Ekkor azonban már nem beszélhetünk képviselőről (Roels 1969. 40).

A *harmadik (republikánus, de egyben praktikus) érv* szerint „attól a pillanattól fogva, hogy a polgárok már nem elsősorban a köz szolgálatával törődnek”, hanem magánérdekeikkel, ha inkább kifizetik a zsoldosokat, ha pénz révén megváltják magukat a közügyekkel való foglalkozástól, ha a köz érdekében nem hajlandók áldozatra, akkor az „állam az összeomlás határán van”.²³ Lusták lesznek, miközben pénzük van arra, hogy képviselőket válasszanak maguk helyett: ezek azonban ugyanúgy csak zsoldosok, ahogyan a zsoldos katonák. Ha más többet fizet nekik, akkor inkább azok érdekeit képviselik. Ez viszont azzal jár, hogy *képviselőik* pénzért *eladják magukat* másnak: nem a hazaszeretetet, hanem a pénz szeretete fűti őket. „Aki pénzt ad, hamarosan láncokat kap cserébe” (*Társadalmi*

²³ *Társadalmi szerződés* III. 15. Rousseau 1978. 559. Rousseau valódi republikánus nézeteit sokkal jobban tükrözi a *Politikai gazdaságtan* megfelelő részei, Rousseau 1978. 216 skk., 225.

szerződés III. 15. Rousseau 1978. 559). A pénz hajszolása, a kereskedelem és az ipari tevékenység elsődlegessége elveszi az időt a közügyekkel való foglalkozkodástól, ha viszont valaki nem maga foglalkozik a köz ügyeivel, hanem képviselőket bíz meg, akkor a fentebbi érv szerint már nem szabad. A köz érdekével és ügyeivel foglalkozó, azt közvetlenül kezelő honpolgár a *citoyen*, aki a köz ügyeinek intézésében boldogságát leli. Ez vezet el minket az *identitás* és a *reprezentáció* elvei *egybeokadásának* a problémájához.

Bár Schmitt határozottan állítja, hogy Rousseaunál a politikai közösség nem reprezentálható, hiszen az mindig jelen van, márpedig ami jelen van, az nem reprezentálható (Schmitt 1928. 243, 205), *másutt* viszont utal arra, hogy a konkrétan jelenlévő nép egyes tagjainak összessége még nem alkot politikai egységet. A politikai egység csak annak köszönhető, hogy egyenként összegyűlve és összegyűlt közösségként is olyan politikai egységet *reprezentálnak*, amelyik a konkrétan jelenlévő közösség *felett* áll (Schmitt 1928. 206). Ebben a schmitti olvasatban a politikai egységként létező nép csakis akkor létezik, ha *konkrétan jelen van*, ezáltal önmagával *azonos*, ám egyben ennél a konkrétan jelenlévőnél több is egyben, hiszen egyenként és közösségként is a konkrét jelenlévőtől magasabb értékű entitást, a közösség *politikai egységét* *reprezentálják*. Itt is jól kivethető az, hogy Schmitt már Rousseau-értelmezésében is kezdi egybekapcsolni az *identitás* és a *reprezentáció* elvét.²⁴

Rousseau ennek fényében *többféle* értelemben is beszél reprezentációról (Roels 1969. 43).

Egyrészt felmerül a kérdés: a köz ügyeivel foglalkozó egyén *citoyenként* vajon önmaga, vagy csak önmaga reprezentálója? Schmitti értelemben véve a nép konkrét jelenlévőként még nem *citoyenek*, hanem csak burzsoák sokasága. A schmitti értelmezésben erre vonatkozhat Rousseau állítása: a főhatalmat „mint kollektív lényt nem képviselheti más, csak önmaga” (*Társadalmi szerződés* II. 1. Rousseau 1978. 489). Azaz a nép önmaga, de nem mint *konkrét* különös *személyek* összessége, hanem az azt transzcendáló, közérdeket figyelembe vevő *citoyenek* összessége. A *főhatalom* egy „kollektív lény” (*Társadalmi szerződés* II. 1. Rousseau 1978. 489), sokaságból kialakult „egység” (*Társadalmi szerződés* I. 7. Rousseau 1978. 481), „egy morális és közösségi testület” (*Társadalmi szerződés* I. 6. Rousseau 1978. 479), „az egyének egyesüléséből származó személy” (*Társadalmi szerződés* I. 6. Rousseau 1978. 479), amelyet részben *államnak* (ha éppen nem cselekszik, azaz nem ad magának törvényeket), részben pedig *főhatalomnak* (ha éppen törvényeket hoz) neveznek, de amely ezekből a definíciókból is kiolvashatóan *nem konkrét létező*,

²⁴ Nagyon érdekes passzusnak tűnik ugyanakkor a *Társadalmi szerződés* II. 1 második bekezdése: „a főhatalom nem más, mint az általános akarat gyakorlása, s ennél fogva elidegeníthetetlen; mint kollektív lényt, nem képviselheti más, csak önmaga, mert az uralmat át lehet ruházni, de nem az akaratot.” Rousseau 1978. 489. Ez a passzus akár értelmezhető a schmitti identitásreprezentáció elvének gyökereként is.

hanem valami *imaginárius entitás*. Konkrétan ugyanis nem létezik kollektív lény vagy éppen a sokaságból összeálló személy.

Másrészt Rousseau a *kormányzat* terén egyértelműen a *reprezentatív elképzelés* híve, igaz, szigorúan csak a törvényhozástól szeparált, nem pedig a törvényhozó munkájába beavatkozásra képes ellensúlyként létrehozott kormányzatról beszél. Ennek a kormányzatnak nincs más dolga, mint hogy azokat az általános érvényű, mindenkire nézve kötelező törvényeket végrehajtsa, amelyet a nép szavazatával jóváhagyott. Egyedi döntéseket kell hozni, hiszen egyedi–különös dolgokkal a törvényhozás nem foglalkozhat (Roels 1969. 51; *Társadalmi szerződés* III. 1). Rousseau példájával élve: ha a *törvényhozás* az az *akarat*, amely vezérel célom felé, akkor a *végrehajtó* hatalom az az *erő*, amely segítségével eljutok a lábamon a célig (*Társadalmi szerződés* III. 1). Az akarat önmagában nem elegendő, de az erő önmagában nem tudja, merre kell mennem. A kettő együtt juttat el a célomig, s ugyanez igaz az államra is. Ez a *kormányzat* egyértelműen *reprezentatív* jellegű, ami annyit tesz, hogy a törvények végrehajtását nem szabad azokra bízni, akik meghozták (*Társadalmi szerződés* III. 14–15). Ez utóbbi lenne a demokrácia, csakhogy a demokrácia legfőbb problémája az, hogy az általános akarat keveredik a különös akarral, ami Rousseau szerint még rosszabb, mint ha a kormányzat kezdené magához vonni a főhatalmat (*Társadalmi szerződés* III. 4, 16). A *kormányzat* tehát arisztokratikus jellegű: Rousseau szerint a *választott arisztokrácia* az, amelyre rá lehet bízni a főhatalom által jóváhagyott törvények végrehajtását (Roels 1969. 52; *Társadalmi szerződés* III. 5). Egyes értelmezések szerint a kormányzatnak kizárólagos vagy éppen hangsúlyos törvény-előterjesztési feladata és joga lenne, ám a *Társadalmi szerződés* szövege ezt egyáltalán nem támasztja alá (Roels 1969. 44; Fralin 1978. 193).

Más kérdés, hogy Rousseau radikális álláspontja, miszerint a hatalmat egyáltalán nem lehet képviselni, úgy tűnik, a *Társadalmi szerződés*ben csúcsosodott ki (Herb 2000a. 167 skk.; Fralin 1978. 195). A *Társadalmi szerződés*t megelőző írásaiban még egyáltalán nem ilyen elutasító a törvényhozó képviselőkkel kapcsolatban. A *Politikai gazdaságtan*ban Rousseau nagyjából az enciklopédisták nézeteivel egyező módon, azt nem felülvizsgálva, inkább passzív módon és kevésbé tudatosan *elfogadta a reprezentatív intézmények alternatív törvényhozó szerepét*,²⁵ két alkotmánytervezetében pedig, megkötésekkel ugyan,²⁶ de elfogadja a másodlagos-képviselői gyűlések törvényhozó jogát.²⁷ Jól érzékelhető,

²⁵ Azaz a népnek *vagy* a képviselőinek kell jóváhagynia az adótörvényeket. A képviselőtestület itt implicite egyenrangú a néppel. *Politikai gazdaságtan*, Rousseau 1978. 231, 237; Fralin 1978. 32 sk. és 75; Herb 2000b. 169.

²⁶ A képviselőválasztásoknak viszonylag gyakoriaknak kell lenniük, másrészt csakis kötött mandátummal rendelkezhetnek. Lásd Fralin 1978. 180–181.

²⁷ Fralin 1978. 147 sk. Az ugyancsak fragmentáltnak és éppen emiatt kissé homályosnak nevezhető korzikai tervezetben a folyamatos népgyűlések praktikus megvalósíthatatlanságát belátva ugyan még azt javasolja, hogy körzetenként gyűljenek össze, és nem ismeri el a képviselői gyűlések legitimitását törvényhozói kérdésekben, ám a lengyel alkotmánytervezetben

hogy Rousseau *antipátiája* a *representatív* kormányzattal szemben nem utolsósorban a régi rend partikuláris érdekeit képviselő *rendi reprezentációval* szembeni ellenszenvből táplálkozik.²⁸ A *jogi egyenlőtlenség* és a *partikuláris érdekek* ugyanis sohasem az egész nép érdekét tartják szem előtt, és a középkori feudális gondolkodás ezáltal a lehető legélesebb kontrasztban van a Rousseau által ideálisnak elképzelt ókori poliszok homogén, erényre épülő politikai közösségétől (Fralin 1978. 126). Másrésről azonban az sem hagyható figyelmen kívül, hogy Rousseau a *természetjogi gondolkodókkal* való közelebbi megismerkedést követően vált a szuverenitás *reprezentációjának* legnagyobb *ellenzőjévé* (Derathé 1950. 102 skk., 332 skk.): Pufendorf mellett éppen Hobbes lett volna az, akinek elképzeléseit kritizálva utasította el Rousseau a szuverenitás reprezentálásának lehetőségét.²⁹ Fentebb láttuk, hogy Hobbes szerint a nép először éppen azáltal válik egységes néppé, hogy lesz *egy személyes* (és itt mindkét szó fontos, tehát egy és személy) *képviselője*.³⁰ Rousseau a szuverenitás teljes és visszavonhatatlan átruházását kritizálta, azt, hogy a nép a hatalmat teljes mértékben egy képviselőre bízza. Harmadrészt pedig úgy tűnik bizonyos interpretációs sémák szerint, hogy Rousseau antireprezentatív gondolkodása leginkább a genfi intézményekhez való viszonyában gyökerezne (Fralin 1978. 134). Akárhogy is legyen, úgy tűnik, hogy Hobbes hatása megkerülhetetlen forrása Rousseau antireprezentatív gondolkodásának.

IRODALOM

- Adam, Armin 1992. *Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit*. Weinheim, VCH, Acta Humaniora.
- Brandt, Reinhard – Karlfriedrich Herb (szerk.) 2000. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. (Klassiker Auslegen)* Berlin, Akademie Verlag.
- Derathé, Robert 1950. *Rousseau: Rousseau et la science politique de son temps. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie)* Paris, Vrin.
- Durner, Wolfgang 1997. *Antiparlamentarismus in Deutschland*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

már a kötött mandátumú és sűrűn újraválasztott képviselőknek is helyet ad (Fralin 1978. 181). Ez utóbbival kapcsolatban felmerült, hogy vajon Rousseau miért nem tartotta meg a törvények kötelező referendumának lehetőségét, s ezzel a nép öntörvényhozását. Derathé szerint Rousseau maga is belátta, hogy nagy kiterjedésű államokban csakis reprezentatív testületek tudnak törvényeket alkotni (Derathé 1950. 279), Fralin szerint azonban ezt így is csak félszívvel vállalta fel Rousseau (Fralin 1978. 197). Roels is arra hívja fel a figyelmet, hogy Rousseau számára nem a nép jóváhagyása volt a lényeg, hanem az, hogy a meghozott törvény az általános akarattal essen egybe (Roels 1969. 46).

²⁸ Ezzel egyetért Skhlar 1985. 94, Fralin viszont Rousseau reprezentációellenes gondolatainak eredetét másban keresi: Fralin 1978. 130.

²⁹ Hobbes ilyen értelmű negatív befolyására lásd részletesebben Derathé 1950. 102 skk., 332 skk.; Fralin 1978. 134.

³⁰ Hobbes reprezentációs felfogásáról lásd *Leviathan* I. rész 16. fejezet.

- Fetscher, Iring 1960. *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. Berlin, Luchterhand Verlag.
- Fraenkel, Ernst 1991. *Deutschland und die westlichen Demokratien*. Frankfurt am Main, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fralin, Richard 1978. *Rousseau and Representation. A Study of the Development of His Concept of Political Representation*. New York, Columbia University Press.
- Gagnebin, Bernard 2000. Die Rolle des Gesetzgebers. In Brandt–Herb 2000. 135–150.
- Guizot, François 2002. *The History of the Origins of Representative Government in Europe*. Indianapolis/IN, Liberty Fund.
- Habermas, Jürgen 1996. Inklusion – Einbeziehung oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie. In uö *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Herb, Karlfriedrich 2000a. Zur Grundlegung der Vertragstheorie. In Brandt–Herb 2000. 27–44.
- Herb, Karlfriedrich 2000b. Verweigerte Moderne – Das Problem der Repräsentation. In Brandt–Herb 2000. 167–188.
- Jaumann, Herbert 1994. *Rousseau in Deutschland, Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*. Berlin, de Gruyter.
- Kaufmann, Matthias 1988. *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitt's Staats- und Rechtslehre*. München, Verlag Karl Alber.
- Kersting, Wolfgang 1994. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kersting, Wolfgang 2000. Die Vertragsidee des Contrat social und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus. In Brandt–Herb 2000. 45–66.
- Pethő Sándor 1993. *Norma és kivétel*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet.
- Plamenatz, John 2000. „Was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein.” In Brandt–Herb 2000. 67–82.
- Preuß, Ulrich Karl 2001. Carl Schmitt – Die Bändigung oder die Entfesselung des Politischen. In Rüdiger Voigt (szerk.) *Mythos Staat – Carl Schmitts Staatsverständnis*. Baden Baden, Nomos Verlag, 2001.
- Riley, Patrick 2000. Eine mögliche Erklärung des Gemeinwillens. In Brandt–Herb 2000. 107–134.
- Roels, Jean 1969. *Le concept de représentation politique au dix-huitième siècle français*. Louvain–Paris, Editions Nauwelaerts.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978. *Értekezések és filozófiai levelek*. Válogatta, utószó és jegyzetek Ludassy Mária; ford. Kis János. Budapest, Magyar Helikon.
- Rousseau, Jean-Jacques 1959. *Oeuvres complètes*. I – IV. köt. Paris, Éditions Gallimard.
- Schmitt, Carl 1922. *Die Diktatur – Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. München–Leipzig, Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1926. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. München, Verlag von Duncker Humblot.
- Schmitt, Carl 1927. *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*. Berlin–Leipzig, W. de Gruyter & Co.
- Schmitt, Carl 1928. *Verfassungslehre*. Berlin, Verlag von Duncker Humblot.
- Skhlar, Judith N. 1985. *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Thiele, Ulrich 2003. *Advokative Volkssouveränität. Carl Schmitt's Konstruktion einer 'demokratischen' Diktaturtheorie im Kontext der Interpretation politischer Theorien der Aufklärung*. Berlin, Duncker & Humblot.

A diskurzuselv mint a jogállamiság garanciája

Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán*

Jürgen Habermas úgy gondolta, hogy ha egy politikai közösség tagjai az életüket szabályozó normák érvényességét egy minden érintett bevonásával zajló szabad, racionális diszkusszióban igazolják, védelmet élveznek a privát autonómiájukat biztosító *szubjektív szabadságjogaik* és nyilvános autonómiájukat garantáló *politikai szabadságjogaik*. Mivel a racionális diskurzusokban az egyéni orientációikon túlmutató irányelvek nyerhetnek legitimitást, amelyet a közösség tagjai kényszer nélkül elfogadhatnak, a diskurzuselmélet keretein belül megoldhatónak tűnik a politikai filozófia egy másik dilemmája is. A racionális diskurzus ugyanis lehetővé teszi a közösség *általános akaratának* megszületését, amelynek nevében – szemben Rousseau elképzelésével – nem nyomhatók el az egyéni és kisebbségi kezdeményezések (Habermas 1992a. 129–135). Habermas szintézistörekvése, hogy a szubjektív és a politikai szabadságjogokat egy közös forrásra vezesse vissza, és így a népszuverenitást és az emberi jogokat kölcsönösen igazolja, csak akkor sikeres, ha le tudjuk vezetni híres diskurzuselvét, valamint bizonyítani tudjuk, hogy a diskurzuselv törvényhozásban való alkalmazása nem jár végzetes következményekkel. Uwe Steinhoff a német *Rechtstheorie* folyóirat 1996-os, Habermasról szóló különszámában megjelent tanulmányában mindkettőt kétségbe vonja.¹ Steinhoff radikális kritikát fogalmaz meg Habermasszal szemben, amely szerint a *Tényszerűség és érvényesség* című művében körvonalazódó „demokratikus

* A tanulmány 2008–2009-es DAAD kutatói ösztöndíjam alatt született Frankfurt am Mainban. A konzultációkért Axel Honnethnek és Weiss Jánosnak tartozom köszönettel. A jelen írással rokon témában tartottam előadást Az ELTE BTK Filozófia Intézete és az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja rendezésében *Nyelv, hatalom, morál* címmel 2010. szeptember 30. és október 1. között Budapesten rendezett konferencián. Az itt szerzett tapasztalatokat is felhasználtam tanulmányom végső változatának elkészítéséhez.

¹ Uwe Steinhoff német társadalomfilozófus, a frankfurti Goethe Egyetem mellett Berlinben és Würzburgban tanult filozófiát, pszichológiát és politológiát. 2003-ig a Berlieni Humboldt Egyetem tudományos segédmunkatársa, majd Oxfordban kutató. A terrorizmus, a háború és a globalizáció kérdései mellett Habermas filozófiájával foglalkozik. 2009-ben Oxfordban jelent meg *The Philosophy of Jürgen Habermas – A Critical Introduction* című műve, amely a habermasi életmű tömör, kritikus összefoglalását nyújtja.

jogállam” végső konzekvenciái antidemokratikusak és jogellenesek (Steinhoff 1996. 451).

Steinhoff szerint a diskurzuselv – amely szerint „csak azok a cselekvési normák érvényesek, amelyekkel egy racionális diskurzusban minden lehetséges érintett résztvevőként egyet tud érteni” – nem szolgálhat legitimációs alapelvként, mert Habermas nem igazolta. Hiányolja például, hogy Habermas nem vezette le a diskurzuselvet a *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* (1983) című műben kifejtett [U] univerzalizációs elvből, amely szerint

minden érvényes normának ki kell elégítenie a következő feltételt: a résztvevő *minden* egyes személy érdekeinek figyelembevételével kényszermentesen fogadja el e norma *általános* követéséből származó belátható következményeket és mellékhatásokat (Habermas 1983/2001a. 172).

Steinhoff szerint, ha a diskurzuselv mégis levezethető az érvelés feltételeiből és szabályaiból, akkor sem alkalmazható legitimitáselvként, mert az következik belőle, hogy legitim norma vagy törvény nem létezik. A diskurzuselv értelmében egy norma vagy egy törvény akkor legitim, ha kivívja a „jogi társak” általános konszenzusát. A morális és az emberi jogi kérdésekben tehát az egész emberiséggel kéne konszenzust találni, ami lehetetlen. Steven Lukes gondolatmenetére hivatkozik, amely szerint teljes konszenzus csak homogén társadalmakban lehetséges – ami nincs –, vagy egy olyan fiktív társadalomban, amely nem hús-vér vitapartnerekből áll, hanem absztrakt résztvevőkből, ahogy például Rawls *eredeti állapot*ában (Steinhoff 1996. 453, Lukes 1982. 134–148).

Tegyük fel azonban – mondja Steinhoff –, hogy sok millió vagy több milliárd ember konszenzust tud megcélozni morális vagy gyakorlati kérdésekben. Akkor tehát az arról szóló konszenzus is megcélozható, hogy legyen vége a vélemény-szabadságnak. Születhet tehát olyan demokratikus döntés – például többségi szavazás estén –, amely felszámolja a diskurzus alapfeltételeit. Steinhoff többségi döntésről szóló kritikája abból indul ki, hogy Habermas szerint a diskurzív vélemény- és akaratképzés során létrejövő többségi döntések a döntés ésszerűségi kritériumaként szolgálnak. Akkor tehát az is ésszerű lehet, ha a többség úgy dönt, hogy megszünteti a diskurzivitás alapjait, és tudatosan megsérti az emberi jogokat. Ha ez igaz, akkor Habermasnak – kitűzött céljával ellentétben – nem sikerült belső összefüggést kimutatni a népszuverenitás és az emberi jogok között (Steinhoff 1996. 455). Steinhoff e kritikáján túl is élesen bírálja a többségi szabály habermasi interpretációját. Nem fogadható el számára az a felfogás, amely szerint a többségi döntés csak egy átmeneti tudósítás a folyamatos politikai diskurzusban arról, hogy éppen melyik álláspont kerekedett felül. Habermas szerint a többségi döntés nem jelenti egy érvrendszer végleges győzelmét, egy álláspont hívei új, jobb érvekkel küzdhetnek tovább igazukért a politikai arénában. Steinhoff szerint azonban a valós democráciákban fölösleges időpocsékolás

lenne ugyanazokat a problémákat újból terítékre venni, az érveket újra és újra mérlegelni, ha már egyszer döntés született (Steinhoff 1996. 456).

Steinhoff azonban nem csak azt mondja, hogy Habermas nem tudja összeegyeztetni a republikánus demokráciaelmélet alapelveit – például a közösségi és többségi döntés, a „népakarat” szentségét – a liberális jogvédelemmel, hanem azt is, hogy az elméletből egyenesen a jogvédelem melletti érvelés irracionalitása következik. Habermas szerint az érvelés során bizonyos feltételeket „elégésesen megvalósultként kell feltételeznünk”, különben *performatív önellentmondás*ba keveredünk. Ilyen feltétel például, hogy nincsenek kizárva a diskurzusból az érintettek, szuggesztióval vagy szankciókkal nem nyomják el a témák felvetését, a döntéshez szükséges hozzászólások, információk megosztását, igen/nem állásfoglalások kinyilvánítását. E feltételek teljesülése Steinhoff Habermas-interpretációja szerint – amelyet felül fogok vizsgálni – az emberi jogok érvényesülése. Aki tehát kétségbe vonja, hogy ezek a feltételek teljesülnek, azaz amellet érvel, hogy társadalmában az emberi jogok nem érvényesülnek kielégítően, az performatív önellentmondásba keveredik, és kritikája ésszerűtlen lesz. Habermas feltevése ezért Steinhoff szerint aláássa az általános emancipációért küzdő kritikai társadalomelmélet lehetőségét.²

Dolgozatomban amellet érvelek, hogy a Steinhoff által felvázolt, a népszuverenitás és az emberi jogok problémáját érintő ellentmondások egy része a diskurzuselv és a deliberatív döntéshozatal habermasi eszményének bemutatásával feloldható. Először bemutatom, hogy a diskurzuselv levezetése Karl-Otto Apel és Habermas tanulmányai alapján rekonstruálható. Megvizsgálom azt is, hogy milyen szerepet játszik ez a levezetés Apel és Habermas etikájában, és valóban úgy gondolta-e Habermas – ahogyan helyenként Steinhoff cikke sugallja –, hogy csak az a politikai döntés legitim, amely a diskurzuselv szem előtt tartásával születik meg. Az elemzés során kitérek a performatív önellentmondás fogalmára, és megválaszolom azt a kérdést is, hogy Habermas és Apel fogalmai

² Steinhoff cikke további érdekes vitakérdéseket vet fel a habermasi demokráciaelmélettel kapcsolatban, amelyek nem tartoznak szorosan problémámhoz. Ezekkel a problémákkal későbbi tanulmányaimban kívánok foglalkozni. Steinhoff felveti, hogy az ideális diskurzus körülményei között hozott döntés nem azonos a reális helyzetben hozott döntéssel, és hogy helyeslésünket az is meghatározza, hogy reális vagy ideális helyzetben születik-e. Steinhoff azt is végzetesnek tartaná, ha Habermas intenciói szerint bízánk abban, hogy a demokratikus jogállamunkban képviselőink autonóm személyek, és valóban minket képviselnek: álláspontja szerint a politikai életben, az állampolgár és képviselő viszonyában inkább a szkepszisnek kell uralkodónak lenni. Bírálja Habermast azért is, mert nem határozza meg pontosan, hogy a „legitimitás utolsó bástyájaként” értelmezett nyilvánosságnak mennyiben kell meggátolni az „illegitim hatalmak” benyomulását, hogy még legitim diszkurzív döntéshozatalról beszélhessünk. Bírálja ezen kívül Habermas polgári engedetlenségről szóló elméletét is: a polgári engedetlenségi mozgalmak nem alkotmányos normákra támaszkodnak, nem a többség igazságérzetére apellálnak, és nem segítik elő a döntéshozatal diszkurzivitását. Valójában az engedetlenségi mozgalmakat homályos erkölcsi normák mozgatják, és alapvető céljuk a résztvevőkre nézve kedvezőtlen döntések költségessé tétele.

szerint valóban performatív önellentmondásba keveredik-e az, aki szót emel az emberi jogok védelmében. Válaszolni fogok arra a kérdésre, igaza van-e Steinhoffnak abban, hogy a habermasi politikai eszmény szerint teljes konszenzusra van szükség a legitim politikai döntéshez, majd kitérek arra a kérdésre, hogy egy racionális döntéshozatalban születhet-e jogsértő konszenzus. Végül bemutatom, hogy bár Steinhoff ellenvetései elháríthatók, a népszuverenitás elvének és az emberi jogok összeegyeztetésének problémája az ideális döntéshozatal *follyamat-modelljének* – amelyet elemezni fogok – fogyatékoságai miatt mégsem tűnik el Habermas politikai filozófiájából.

I. AZ ÉRVELŐK PRESZUPPOZÍCIÓI ÉS A PERFORMATÍV ÖNELLENTMONDÁS

Először kíséreljük meg a diskurzuselv levezetésének rekonstrukcióját. Habermas és Apel szerint a diskurzusetika feladata nem konkrét cselekvési elvek, hanem csupán egy formális-eljárási elv megfogalmazása, amelynek fényében az érintettek tapasztalatait, a „szakértők” ismereteit a diszkusszióba vonva következtethetünk a cselekvés valószínű következményeire, és minden érintett szükségleteit figyelembe véve meghozhatjuk döntésünket (Apel 1992. 83). Amikor tehát megpróbáljuk levezetni a diskurzuselvet, érdemes visszatérni Apel és Habermas diskurzusetikájának kiindulópontjához, amely szerint minden empirikus hipotézis és minden normatív kijelentés *fallibilis*. A diskurzusetika képviselői nagy teret engednek a tapasztalatok lehetőség szerinti korrigálásának, a cselekvés során az adekvát tapasztalatok kiszűrésének és – ahogyan látni fogjuk – egy konkrét szituációkra alkalmazott felelősségétika megalapozásának.

Az adekvát tapasztalatok kiszűrése és a megfelelő norma „kiválasztása” csak úgy lehetséges, ha feltételezzük, hogy rendelkezésünkre áll – Apel szavaival – a hipotézisek „ellenőrzésének és falszifikációjának a fogalma mint az eljárás mércéje”. Etikai szempontból tehát: ha van egy ilyen normánk vagy elvünk, és lefolytathatunk egy olyan eljárást, amelynek fényében ellenőrizni tudjuk az elhangzott normatív kijelentés érvényességét. Ebből az is következik, hogy az eljárás általunk keresett etikai-normatív elve nem lehet olyan értelemben fallibilis, mint az empirikus hipotézisek vagy az érvényességet igénylő normákról szóló kijelentések (Apel 1992. 84). Csak olyan értelemben – mondja Apel –, hogy ennek az a priori elvnek az adekvát kifejtésekor a szigorú reflexió fényében olykor korrigálnunk kell magunkat.

Az eljárás keresett normatív elve olyan *preszuppozíciók* számonkérésén alapul, melyeket minden érvelőnek szükségképpen el kell fogadnia. Hogy megtaláljuk a gyakorlati vitákat szabályozó formális-eljárási elvet, nem elég a racionális vita logikai-szemantikai előfeltételeinek ismerete, fel kell térképezni az együttműködő igazságkereséshez szükséges etikai előfeltételeket is. E preszuppozíciókra

Robert Alexy is figyelmet fordított, amikor „szabálykatalógusában” rögzítette, hogy „minden beszélő csak olyat állíthat, amiben ő maga is hisz” (Alexy 1978. 37). Habermas szerint az érvelésen alapuló társalgás résztvevőinek ezen az úgynevezett *hitelességi feltételen* kívül hallgatólagosan el kell fogadniuk az ideális kommunikáció *szimmetria-feltételeit* is: ez azt jelenti, hogy kölcsönösen el kell ismerniük egymást egy korlátozatlan dialógus résztvevőiként.

A korlátozatlan diskurzus eszménye nem pusztán azt jelenti, hogy mindenkit egyenlő vitapartnerként ismerünk el, hanem azt is, hogy szabad teret engedünk az érvek és az információk szabad folyásának. A komoly érvelő ezen kívül azt is feltételezi, hogy mások meggyőzésének pusztán a racionális érvelés az adekvát módja, ezért az érvelőknek a legjobb érv kivételével minden a diszkusszió kiemelésére ható kényszerrel ki kell zárniuk.

Ha összegezni akarjuk a racionális érvelés szükségszerű preszuppozícióit, Habermasra támaszkodhatunk, aki a korlátozatlan diskurzus eszményét három elvben foglalja össze. Egyrészt a diskurzus potenciális résztvevője mindenki, aki az érvelésben való részvétel képességével rendelkezik. Másrészt minden résztvevőnek egyenlő esélye kell legyen arra, hogy érveit érvényre juttassa. Végül: az érvelésnek olyan kommunikációs feltételek között kell végbemennie, hogy mindenki a represszió fenyegetése nélkül, egyenlő eséllyel léphessen be a diskurzusba (Habermas 1983/2001b. 154–155). A racionális diskurzus szükségszerű preszuppozícióinak számbavételénél Apel is Habermasra támaszkodik, és azt mondja, hogy a komoly érvelőnek el kell ismernie a beszéd négy egyetemes érvényességi igényét: az *értelmet*, az *igazságot*, a *hitelességet* és a kommunikációs aktusok erkölcsileg igazolható *helyességét*. Hallgatólagosan el kell ismernie azt is, hogy a véleménykülönbséget konszenzusképes érvek segítségével lehet eldönteni, nem erőszak vagy alku révén. A komoly érvelő tehát abban a hitben fogalmazza meg érveit, hogy azok konszenzusra találhatnak az ésszerű vitapartnerek közösségében.

Hogy a felsorolt preszuppozíciókat minden komoly érvelő szükségszerűen elfogadja, az a belátás teszi egyértelművé, hogy aki érvelése során lemond a felsorolt érvényességi igények valamelyikéről – például tagadja saját érvének értelmét vagy konszenzusképességét –, *performatív önellentmondásba* keveredik. Ez azt jelenti, hogy épp azoknak a normáknak az érvényesülésére nem tart igényt, amelyek érvelésének szükséges feltételei (Apel 1992. 88–89). Aki tehát szóban az ész tagadása mellett érvel, érvelését megelőzően hallgatólagosan már az ész mellett – pontosabban az érvelő ész normái mellett – döntött.

A performatív önellentmondás fogalmának ismeretében megválaszolhatjuk Steinhoff egyik ellenérvét. Megállapítható, hogy tévedésen alapul Steinhoff interpretációja, amely szerint performatív önellentmondásba kerülünk, ha azt feltételezzük, hogy érvelésünk során nem teljesültek a racionális diskurzus feltételei. Az előzőekben felvázolt gondolatmenet szerint performatív önellentmondásba az a személy keveredik, aki a racionális vita szükségszerűen elismert feltételeit tagadja az érvelése során. Lássuk, mit jelent ez a tagadás.

Apel ezt a performatív önellentmondást – „érvelési aktusommal nem tartok igényt *normatív helyességre*” – a következőképp fejti ki:

Ezennel azt állítom (azaz érvényesnek és ideális kommunikációs közösség előtt konszenzusra képesnek tartom), hogy érvelés közben egyáltalán nem kell előfeltételeznem a kommunikatív-pragmatikai normák érvényességét és konszenzusképességét minden érvelő partnernek egy korlátozatlan, ideális kommunikációs közösség tagjaként vett egyenjogúsága értelmében (Apel 1992. 90–91).

Apel e megfogalmazásából nem derül ki egyértelműen, hogy mit jelent a szükségzerű normák „előfeltételezése”, de egyéb, a performatív önellentmondásról szóló példái alapján jobban körvonalazható. Apel szerint önellentmondás „a beszédaktusokra vonatkozó tudás performatív evidenciájára nézve”, ha azt mondom: „nem tartok igényt az igazságra”, vagy „nem tartok igényt az értelemre”, vagy „érvelési aktusommal mint kommunikációs aktussal nem tartok igényt a *normatív helyességre*” (Apel 1992. 89–90).

Ezekből a példákból kiderül, hogy aki performatív önellentmondásba keveredik, az nem az érvelés valós körülményeiről tesz kijelentést, hanem kifejezi igényeit. Az önellentmondás abból származik, hogy igényei ellentmondanak a racionális érvelés feltételeinek, amelyeken saját érvelése is alapult. Performatív önellentmondás tehát, ha azt mondom: nem tartok igényt arra, hogy érvényesüljenek a racionális érvelés feltételei. Nem performatív önellentmondás annak kifejezése, hogy ebben a közösségben általában nem érvényesülnek a racionális diskurzus feltételei; feltéve persze, hogy kijelentem: én ennek ellenére nem erőszak vagy nyomás hatására fejtem ki érveimet. Hogy e feltételek teljesülése valóban azonos-e az emberi jogok érvényesülésével, a későbbiekben még vizsgálni fogom.

II. A KERESETT ELVVEL SZEMBEN TÁMASZTOTT KÖVETELMÉNYEK

A diskurzuselv rekonstruálásának első lépéseként Apel és Habermas gondolatmenetére támaszkodva azonosítottuk a racionális vita a priori elveit. Felmerül a kérdés, hogy e normák felfedezéséből következik-e, hogy megtaláltuk az etika elégséges alapelvét is. Látszólag ugyanis nem következik e normák felfedezéséből – szól a szkeptikus ellenvetés –, hogy azok számára is erkölcsi elveket írnak elő, akik egy racionális diszkussziótól teljesen mentes, a stratégiai cselekvések által uralt világban cselekszenek (Apel 1992. 94). Hogy kivédje ezt a szkeptikus ellenvetést, Apel a következőre hivatkozik: a komoly érvelő azt is feltételezi, hogy az érvelő vita nem a számtalan nyelvjáték egyike, amelyről eldöntjük, hogy részt veszünk-e benne. Érvelésünk szükségzerűen annak elfogadásán nyug-

szik, hogy az érvelés a kommunikáció minden formájának alapja, és a vitatott normák egyedül elgondolható legitimáló instanciája (Apel 1992. 95).

Apel érve azonban problematikus, hiszen a vita más nyelvjátekokkal szembeni elsőbbségét és egyedüli legitimációs forrásként való elgondolását a komoly érvelő szempontjából igazolja: aki valamely érvényességet igénylő norma preferenciája mellett érvel, szükségszerűen el kell fogadja, hogy az a norma lehet érvényes, amely konszenzusra találhat egy kényszerektől és erőszaktól mentes diskurzusban. Ha egy közösség tagjainak az erkölcsről más elképzelései vannak, és tagjai úgy gondolják, hogy az erkölcsi vagy egyéb normák preferenciája mellett lehetetlen érvelni, és nem is érvelnek soha, miből adódik számukra a diskurzus legitimációs instanciaként való elgondolása? Mi kényszeríti őket arra, hogy a vitát ne pusztán egy nyelvjátekknak, hanem a kommunikáció alapformájának tekintsék? Hogy ténylegesen nincs olyan személy, aki sohasem kardoskodott még érvekkel preferált normája mellett? Hogy nincs magától értetődő norma, és hogy minden normatív kijelentés szükségszerűen indoklást von maga után? Hogy a „nem érvelőknek” is szükségszerűen érvelésbe kell bocsátkozniuk, ha meg akarják indokolni, miért nem alkalmas a vita a normák érvényességének megállapítására? Lehetséges, hogy „poszttradicionális társadalmakban” az okoskodó nyilvánosságot tartjuk a politikai legitimáció fő forrásának, Apel érvelése azonban homályban hagyja, miért kell az érvelő vitát minden kultúra „metaintézményének” tartanunk. Ha létezik olyan kultúra, amelynek tagjai lemondanak arról, hogy erkölcsi elveik mellett érveket fogalmazzanak meg, a diskurzuselv, vagyis az etikai viták formális-eljárásos elve sem fogadható el a legitimáció univerzális alapelveként.

Habermas 1983-as írása alapján azonban felvázolhatunk egy válaszlehetőséget erre a kérdésre. Azt az érvmenetet, amely igazolja, hogy létezik racionálisan megalapozható erkölcsi elv, Habermas a *kognitívista* és a konstruált *szeptikus* vitapartner elképzelt vitájában mutatja be. Ha valós szeptikus gondolkodóval szállunk vitába, az eljárás normáinak igazolása nem okoz problémát, hiszen amint kifejti ellenérveit, kimutatható, hogy etikai érvelése során elfogadja az említett preszuppozíciókat. Habermas a *következetes* vagy *radikális szeptikus* „ravasz viselkedésének” tartja, ha valaki azzal hárítja el az úgynevezett transzcendentál-pragmatikai érveket, hogy megtagadja az érvelést (Habermas 1983/2001b. 161). Habermas az erkölcsi és egyéb érvelés következetes megtagadását tehát nem tartotta egész kultúrákra jellemző viselkedésnek, pusztán a nem kognitivisták erkölcsfilozófus tudatosan választott menekülési útvonalának. A következetes szeptikus Habermas szerint csak átmenetileg foglalhatja el etikai kérdésekben a hallgató fél pozícióját. A radikális szeptikus szocializációja is egy szociokulturális életforma kereti között ment végbe, és életét a kommunikatív cselekvés összefüggései között termeli újra (Habermas 1983/2001b. 162). E kommunikatív cselekvés során a cselekvők összehangolják cselekvési terveiket, Habermas szavaival: „beszédcselekvéseikkel érvényességi igényeket jelentenek be”, igaz-

ság-, helyesség- és hitelességigényeket. Egyetértés akkor jöhet létre, amikor a közösség tagjai interszubjektíven elismerik a felmerült érvényességi igényeket. Ezekre az érvényességi igényekre minden cselekvőnek igenlő vagy tagadó állásfoglalással kell reagálni, senki nem vonhatja ki magát az erkölcsi állásfoglalás alól. Az állásfoglalás, az érvényességi igények bejelentése és összehangolása során a társadalom tagjai szükségszerűen érvelésbe bocsátkoznak, így a komoly érvelés preszuppozícióit is számon kérhetjük rajtuk. Mivel Habermas indoklása a kommunikatív cselekvésemélet alapgondolatait tartalmazza, levezetéséből az következik, hogy az etika elégséges alapelve nem igazolható a kommunikatív cselekvésemélet alapjainak elfogadása nélkül.

További kihívással is szembe kell néznünk, ha az etika eljárásokat szabályozó elvét keressük. A diskurzusetika, fő képviselői szerint – a kategorikus imperatívuszon alapuló kantianus etikától eltérően – nem pusztán a „tiszt és jó akarat etikája”. A keresett, eljárást szabályozó elv értelmében ítéletet kell mondanunk a cselekvések várható következményeiről is; a diskurzusetika tehát nem érzületetika, hanem Max Weber-i értelemben vett felelősségetika. A diskurzusetika teoretikusai szerint nem elég egy tisztán elvekre épülő etikát létrehozni, majd rábízni a reális cselekvőre, hogy *ítélőerejére*, *okosságára* vagy a *phronésziszre* támaszkodva ítélje meg, milyen következményekkel jár az ideális etikai norma követése. Ha az erkölcsi elvek alkalmazásáról szóló mérlegelést a cselekvő megszokásaira bízuk, visszalépünk egy általánosan megokolható etikától az emberek egyenlőtlenül kezelő *belterjes morál* (Binnenmoral) felé (Apel 1992. 98).

Abból, hogy nem konkrét erkölcsi elvet keresünk, hanem az etikai vitákat szabályozó elvet, az az elvárás is következik, hogy a keresett elv nem alapozhatja meg „a szubsztanciális erkölcsiség bizonyos intézményes formáit”, és nem épülhet a „sikertelt élet” vagy „a lehető legnagyobb emberi boldogság” fogalmaira. Csak az erkölcsi kérdésekkel kapcsolatos eljárás formáját, a gyakorlati viták szabályait írhatja elő, amiben az erkölcsi kérdésekre válasz születik, úgy, hogy tekintettel vagyunk az összes fél szükségleteire, egy konszenzusképes norma konkrét szituációban való érvényesülésének várható következményeire és mellékhatásaira (Apel 1992. 101). Olyan etika megalkotására teszünk tehát kísérletet, amely univerzális elveken nyugszik ugyan, de amelynek keretein belül az általános cselekvési normákat a várható következmények figyelembevételével mérlegelhetjük.

III. AZ UNIVERZALIZÁCIÓS ELV ÉS A DISKURZUSELV KÜLÖNBSÉGE

Abból a szempontból, hogy Habermas egy univerzális elveken alapuló, de a következményekkel is számot vető etika megalapozását tűzte ki célul, Apel szerint is „érthető és kézenfekvő”, hogy a kategorikus imperatívusz helyett az [U] elvet javasolta olyan elvnek, amely a partikuláris normákat és tapasztalatokat általános törvénnyé transzformálja. Eszerint (ahogyan korábban bemutattam):

minden érvényes norma meg kell feleljen annak a föltételnek, hogy *minden* érintett kényszermentesen elfogadhassa azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek *általános* követéséből *minden* egyes személy érdekei kielégítése szempontjából adódnak (Apel 1992. 102).³

[U] elv látszólag azt a Steinhoff által kritizált gondolatot sugallja, hogy minden érvényes norma a vitában résztvevő felek teljes konszenzusán alapul. Látni fogjuk azonban, hogy a racionális diskurzus többféle utat nyit a lehetséges következmények és mellékhatások kényszermentes elfogadására, mint pusztán a cselekvés várható következményeinek közvetlen igenlését. Egyelőre fontos megjegyezni, hogy Habermas nem tartotta az egyetemesítés [U] elvét a diskurzusetika keresett, eljárásokat szabályozó normatív elvének. Az elvet olyan „át-hidaló elvnek” tekintette, amely közvetítő szerepet játszik egy közösség tagjai által preferált normák, az empirikus megfigyelések és az általános cselekvési tervek között. A gyakorlati okoskodásban, vitában olyan érvelési szabályként alkalmazható, mint az indukció a tapasztalati tudományok gyakorlatában (Habermas 1983/2001b. 137).

[U] a kanti *kategorikus imperatívusszal* szemben kifejtett alternatív normamegalapozási alapelv, amely megmutatja, hogy a normák általános érvénye a pártatlanság feltételéből adódik, és nem pusztán a normát kifejező felszólító mondat általános nyelvtani formájából következik. Abból adódik az érvényesség, hogy az elv értelmében – az *univerzális szerepátvétel* meadi eszményének megfelelően – egyenlően figyelembe vesszük minden egyes ember nézőpontját és mindenki igényeit.

[U] elv szükséges feltétele a racionális diskurzusoknak, valamint a diskurzuselv [D] alkalmazásának, de nem azonos [D]-vel, és ellentétben Steinhoff elképzelésével, nem kell levezethetőnek lennie belőle. [U]-ban ugyanis nem fejeződik ki a diskurzusetika lényege, és elfogadható lehet olyan nem-diskurzusetikai szerzőknek is, akik tagadják, hogy a normatív érvényességi igények kognitív értelemmel bírnak. Elfogadható lehet olyan szerzőnek is, aki tagadja, hogy a nézetegyeztetésnek és a szerepátvételnek valós diskurzusokban kell végbemenni, és nem monologikus okoskodásban vagy a teoretikus hipotetikus diskurzusában.

Ernst Tugendhat például elfogadná [U] elvet, amennyiben az elv azt jelenti, hogy egy norma akkor igazolt, ha minden érintett számára „azonos mértékben jó”. Úgy gondolja azonban, hogy a normáknak nem kognitív, pusztán volitív értelme van. Azt is gondolja továbbá, hogy az érvényességgel kapcsolatos problémák kizárólag szemantikai problémák, és az érvényesség megállapítása a monologikus szubjektum kompetenciája. A gyakorlati viták Tugendhat szerint ezért nem a normák megokolását szolgálják, pusztán annak garanciái, hogy egy

³ Valamint Habermas 1983/2001b. 139.

vitázó politikai közösségben ne billenjen fel a hatalmi egyensúly, minden egyes tag egyenlő eséllyel vegyen részt a méltányos kompromisszum kialakításában. Habermas szerint azonban ha elfogadjuk Tugendhat feltevését, a normák elfogadását és igazolását az egyes emberek önkényére vezetjük vissza (Habermas 1983/2001b. 142–144).⁴ A politika így önkényesen elfogadott normák koordinációja lenne, és nem tehetnénk különbséget legitim normák és ténylegesen érvényben lévő normák között. Ha ezt a csapdát el akarjuk kerülni, azt kell feltételeznünk, hogy a normák kognitív értelemmel bírnak, és érvényességüknek valós, racionális diskurzusokban kell széles körű elismerésre szert tenni.

A diskurzusetikának tehát el kell fogadnia [U]-t és azt, hogy a tárgyaló felek által preferált normák közül azok tekinthetők érvényesnek, amelyeket az egyenlő vitapartnerek helyeselni tudnak az összes résztvevő szempontjából adódó, várható következmények számbavétele után. Azt is el kell fogadnia, hogy az érvényes normák csak a minden érintett bevonásával zajló racionális diskurzus szabályainak fényében nyerhetnek legitimitást, és hogy a többi résztvevő perspektíváját leginkább egy széles körű, valós diskurzusban tehetjük magunkévá. Az etika keresett formális-eljárásos elve ezért a diskurzuselv [D], amely így szól: „csak azok a cselekvési normák érvényesek, amelyekkel egy racionális diskurzusban minden lehetséges érintett résztvevőként egyet tud érteni (*zustimmen*).” Habermas definiálja a diskurzuselvben szereplő fogalmakat is. Eszerint a „cselekvési normák” általánosított viselkedési elvárások, és „érintett” mindenki, akit a norma követésének várható hatásai érinteni fognak. Racionális diskurzus

a problematikus érvényességi igények megértésére irányuló *minden* próbálkozás, amíg olyan kommunikációs feltételek között zajlik, amelyek egy illokúciós kötelezettségek által konstituált nyilvános térben lehetővé teszik témák és hozzászólások, információk és indoklások szabad perlekedését (Habermas 1992a. 138).

IV. A DISKURZUSELV IGAZOLÁSÁNAK STÁTUSZA

A diskurzuselv levezetésének kísérlete után érdemes megjegyezni, hogy Habermas és Apel más jelentőséget tulajdonított körvonalazódó levezetésünknek. Apel az elv *végző transzcendentál-pragmatikai megalapozásának* szükségessége mellett érvelt, valamint amellett, hogy az érvelés szükségszerű szabályai teoretikusan, a priori igazolhatók (Apel 1992. 81). Habermas szerint azonban az érvelés normáinak szükségszerűsége abban mutatkozik meg, hogy esetről esetre igazolható: aki etikai érvelésbe kezd, nem tud e normákról lemondani. Az etika formális-eljárásos elve Habermas szerint tehát mindig csak hipotetikus. Habermas

⁴ Habermas Tugendhat *Morality and Communication* című, 1981-es, a Princeton Egyetemen elhangzott előadására hivatkozik.

úgy gondolja: Apel azzal, hogy a transzcendentál-pragmatikai végső megalapozás szükségessége mellett érvel, visszafordul azon az úton, amelyet a tudatfilozófiától a nyelvfilozófiai paradigma felé vezető úton megtett (Habermas 1983/2001b. 159). A *transzcendentális reflexió* egy kijelentés igazságának olyan megragadására utal, amelyet csak tudatfilozófiai síkon lehet megtenni, „a nyelvi pragmatika” síkján, a valós beszédhelyzetek elemzésével nem.

Apel Habermas-kritikája ezzel szemben arra épül, hogy az empirikus ellenőrzés nem elfogadható módszer a vita normáinak azonosításához. Az, hogy az érvelők valóságosan elfogadják-e ezeket az elveket, nem árul el semmit arról, hogy szükségszerűen előfeltételezniük kell őket. Habermas és Apel e különbségéből következik, hogy a vita keresett formális-eljárásos elve más státusszal bír. Apelnél a keresett elv érvényessége monologikusan, az egyes szubjektum számára is belátható. Habermas ugyan logikailag levezeti a vita formális-eljárásos elvét, az elv azonban csak a tényleges vitákban nyeri el érvényességét.

A diskurzuselv e levezetése Habermas szerint tehát nem azonos az etikai viták formális-eljárásos elvének végső, transzcendentál-pragmatikai levezetésével, a diskurzuselv megfogalmazása és logikai levezetése inkább hipotetikus. A diskurzus résztvevőinek maguknak kell rávilágítaniuk a racionális érvelés szükség-szerű feltételeire, és érvelésük során újra és újra bizonyítaniuk kell, hogy nem mondhatnak le az érvelés szükségszerű preszuppozícióról.

Ezen a ponton visszakanyarodhatunk Steinhoff ellenvetéséhez, és feltehetjük a kérdést: felfogható-e a diskurzuselv a legitimáció forrásaként? Olyan értelemben biztosan nem, hogy a Habermas által teoretikusan levezetett diskurzus-elvet minden törvényhozónak olyan formában kell szem előtt tartania, ahogyan a *Tényszerűség és érvényesség*ben olvashatjuk. Olyan értelemben viszont igen, hogy a politikai döntéshozatal résztvevőinek be kell látniuk: a legitim norma vagy törvény megszületésének feltétele egy a minden érintett bevonásával zajló racionális diskurzus. A törvények és politikai irányelvek tehát csak akkor legitimek, ha a diskurzív közösség tagjai megvizsgálják, hogy a döntés megszületésénél érvényesültek-e a racionális diskurzus feltételei, például az érvelés során hallgatólagosan előfeltételezett szimmetriafeltételek, az erőszakmentes és korlátozatlan diszkusszió követelményei, a konszenzusra törekvés.

V. A DISKURZUSELV ÉRVÉNYESÜLÉSE KONSZENZUSHIÁNY ESETÉN

Tanulmányom megelőző részében válaszoltam Steinhoff néhány Habermasszal kapcsolatos ellenérvére. Egyrészt bemutattam, hogy a diskurzuselv levezetése rekonstruálható, ha a racionális érvelés szükségszerű preszuppozícióira és azokra a kihívásokra hivatkozunk, amelyekkel egy univerzális elveken nyugvó, ugyanakkor a cselekvés várható következményeit is mérlegelni kívánó kognitív etika szembesül. A diskurzuselv megalapozásához szükséges preszuppozíciók vizs-

gálatakor arra jutottam, hogy Steinhoff félreérti a performatív önellentmondás fogalmát, és hogy nem kerül performatív önellentmondásba az a személy, aki az emberi jogok érvényesüléséért küzd. Végül felvázoltam egy válaszlehetőséget Steinhoffnak arra a kérdésére, hogy a diskurzuselv felfogható-e legitimációs alapelvként. Arra jutottam, hogy ellentmondana Habermas premisszáinak, ha elvárna, hogy minden érvelőnek és politikai aktornak a diskurzus általa megfogalmazott elvét kell szem előtt tartani. A legitim törvényhozás sokkal inkább azt követeli, hogy az érvelők folyamatosan reflektáljanak a racionális diskurzus alapfeltételeire. Ennek a gondolatnak fontos szerepe lesz Steinhoff további két ellenvetésének megválaszolásakor. Először azt az ellenvetést vizsgálom, amely szerint Habermas elméletéből az következik, hogy egy politikai közösségnek, amely a diskurzuselv szellemében hozza meg döntéseit, teljes konszenzusra kell jutnia minden vitatott törvény vagy norma esetén. Ezután Steinhoff arra vonatkozó kérdésére térek ki, mi a garanciája, hogy egy diszkurzív közösség konszenzusából nem születik jogsértő döntés. A két kérdésre választ kaphatunk, ha megvizsgáljuk a deliberatív döntéshozatal eszményét és a szükségszerű stádiumait kifejező folyamatmodellt.

Habermas a diskurzuselvre épülő úgynevezett *deliberatív politika* megalapozásakor nagy figyelmet szentelt annak, hogy a demokratikus döntésről alkotott felfogását megkülönböztesse a liberális és a republikánus felfogástól. Az „instrumentális-liberális” politika a döntéshozatalt racionális individuumok érdekegyeztetéseként, kompromisszumképzéseként ragadja meg. Habermas Frank I. Michelman nyomán a republikanizmust *dialogikus* politikaként jellemzi, amely a politikai döntéshozatalt a kommunikatív módon egyesülő polgárok önszerveződésére vezeti vissza. A republikánusok a legitimációhoz szükséges konszenzust a közjó által orientált polgárok közös erényeitől teszik függővé, és egy közös kulturális-etikai háttérkonszenzusra vezetik vissza (Habermas 1996a. 283). A liberális szabadságjogokat korlátozó konszenzus lehetősége, amelynek veszélyeire Steinhoff figyelmeztet, az etikai diskurzusok primátusára építő republikánus döntéshozatalban komolyan felmerül. Csakhogy Habermas nem fogadja el a politikai döntéshozatal republikánus modelljét. Plurális társadalmakban politikai döntések sokaságát kell meghozni, ami radikálisan különböző érdek- és értékorientációkon nyugszik. E döntések nem egy egységes közösség etikai identitásának kifejeződésai, és gyakran nincs is közvetlen hatásuk egy közösség „jó életéről” alkotott elképzelésére. Plurális társadalmakban a döntéshozatal elképzelhetetlen a kisközösségi értékorientációk összehangolása és a liberálisok által preferált érdekegyeztetés nélkül.

A deliberatív politika a republikanizmusnál nagyobb teret enged a társadalmi kommunikáció sokféleségének: az etikai önértelmezés mellett az érdekegyeztetésnek, a kompromisszumképzésnek, a célracionális eszközválasztásnak, a morális normamegalapozásnak és a mindezekből különböző jogi normakontrollnak. Az érdekegyeztetések során született döntésnek az igazságosság szem-

pontjából kell normatív igazolást nyerni. Az igazságosság normái univerzális, a kulturális kontextustól független diskurzusokban, úgynevezett *morális diskurzusokban* igazolhatók, ezért minden legitim politikai jognak összhangban kell állnia a morális alapértékekkel. A politikai döntéshozatal azonban nem állhat pusztán univerzális igazságosság-diskurzusokból. Habermas műveiben a nyolcvanas évek végétől megfogalmazódik az a rawlsiánus liberalizmussal szemben álló érv, hogy a tisztán univerzális elvekre épülő politika érzéketlen marad az elnyomás történelmi-kulturális kontextusban érvényesülő formáira (pl. Habermas 2001. 227–228). Ebből az következik, hogy a politikai döntéshozatalban a lehető legnagyobb teret kell engedni a közösség partikuláris önértelmező diskurzusainak, az úgynevezett etikai diskurzusoknak is. A deliberatív politika a döntéshozatal olyan modelljére épül, amely megengedi méltányos kompromisszumok kötését, teret enged az „igazságosság kontextusaira” érzékeny etikai diskurzusoknak, de a törvények legitimitását az univerzális-morális és partikuláris jogi felülvizsgálattól teszi függővé. A *Tényszerűség és érvényességben* felvázolt *folyamatmodell* (amely a mellékelt ábrán látható) egy ilyen modell megalkotásának kísérlete.

E modell szerint – ahogyan többé-kevésbé az ábrán is követhető – az ideális döntéshozatal pragmatikus kérdésfeltevésből indul ki, kompromisszumkereséssel vagy etikai diskurzusokkal, majd morális kérdések tisztázásával folytatódik, és jogi normakontrollal zárul. A folyamatmodell szerint a politikai döntéshozatal kollektív célok és e célokhoz vezető stratégiák mérlegeléséből áll. A politikai döntéshozatal első stádiumában ezért döntő szerepet játszanak az úgynevezett pragmatikus diskurzusok, amelyekben a döntéshozók alkalmas eszközt keresnek céljaik realizálásához, vagy a társadalom által elfogadott értékek fényében hierarchiát állítanak föl a racionálisan mérlegelt célok között (Habermas 1992a. 198). Hogy az adott közösség milyen célokat preferál, egymástól nehezen elválasztható érdek- és értékkonfliktusok alakulásától függ.

Ha értékkonfliktusról van szó, a közösség a diskurzus folytatásának következő stádiumába lép. Hogy a felek milyen típusú vitában tisztázzák értékkonfliktusaikat, az „attól az aspektustól függ, amelyből a szabályozást igénylő anyag hozzáférhetővé válik” (Habermas 1992a. 203). Ha „morálisan releváns” kérdésekről van szó – itt Habermas az abortusz, a büntetőeljárás, a bizonyító eljárás, a szociálpolitika, az adójog, a társadalmi javak elosztásának, az életesélyek egyenlőségének kérdéseit említi (Habermas 1992a. 204) –, a morális diskurzusok lesznek mérvadóak. Ha etikailag releváns kérdésekről van szó – itt az ökológia, a környezetvédelem, a bevándorláspolitiká, a kulturális és etnikai kisebbségvédelem, valamint a politikai kultúra kérdései merülnek fel –, az „etikai-politikai” diskurzusok mérvadóak, a közösség tagjainak önértelmezési processzusai, „a közös életformára”, „közös belső összhangra” reflektáló viták és értelmezések. Komplex társadalmakban Habermas szerint is gyakori, hogy a vitázó felek között nem jön létre konszenzus egyetlen általános érdekekben, és nem rajzolódik

ki egyetlen érték egyértelmű elsőbbsége. Konszenzus híján utat kell nyitni a kompromisszumos megoldásnak.

Habermas Tugendhat-kritikájából és liberalizmusról szóló reflexiójából is kiderült, hogy élesen megkülönbözteti a konszenzusos és a kompromisszumos megegyezést. A különbséget úgy foglalhatjuk össze, hogy konszenzus esetén a részben sikerorientált, részben értékorientált cselekvőket ugyanazok az indokok győzik meg a tárgyalás eredményének helyességéről. Tegyük fel a példa kedvéért, hogy a parlament elfogad egy törvényt arról, hogy az állam teljesen kiszáll minden egyházi tevékenység finanszírozásából, és az egyházak fenntartását a hívekre bízza. Konszenzusról van szó, ha a képviselők például azzal az általános indokkal fogadják el az eredményt, hogy az állam minden adófizető pénzéből nem fordíthat nagyobb összeget olyan hagyományos intézmények támogatására, melyeknek szolgáltatásait csak a polgárok töredéke élvezi. Kompromisszumról van szó, ha a vita sikerorientált felei különböző indokokra támaszkodva helyeslik a tárgyalás végeredményét. Például ha az egyház finanszírozásáról szóló törvényt a liberális képviselők a szabadelvű szavazópolgárok megnyerésének érdekében szavazzák meg, míg a keresztény-konzervatívok kalkulációja szerint az új források nagyobb bevételt biztosítanak a pártot segítő katolikus egyháznak. A kompromisszumos megoldás tűnik realiztikusnak, de egy tisztán kompromisszumos megoldásokra épülő döntéshozatal sem reális. A ritkán megszülető egyhangú szavazás esetén valószínűleg érték- és érdekevezérelt döntések nehezen kibogozható szövevényéről van szó.

Kompromisszum esetén fennáll a veszélye annak, hogy a döntéshozatal részévé válnak kontrollálhatatlan ígérek és fenyegetések, ellenőrizhetetlen hatalmi tényezők, amelyek – Habermas szavaival – „a közösen használt nyelvet megfosztják illokúciós kötőenergiáitól” (*Bindungsenergien*), és „a nyelvhasználatot perlokúciós hatások stratégiai nyereségére” korlátozzák (Habermas 1992a. 205). A racionális vélemény- és akaratképzés „diszkurzív lánc” megszakad, ha a diskurzus résztvevői nem teszik diskurzus és racionális mérlegelés tárgyává a méltányos kompromisszum és megegyezés feltételeit. A *follyamatmodell* szerint ezért a politikai döntéshozatal következő stádiumát az „eljárást szabályozó tárgyalások” képezik. A diskurzuselv közvetetten érvényre jut, ha a tárgyalófelek kényszermentes diskurzusban, egyenlő tárgyalási pozícióból tárgyalják meg a méltányos megegyezés feltételeit (Habermas 1992a. 206).

Születhet olyan legitim törvény vagy politikai irányelv, amely érdekegyeztetés és kompromisszumképzés eredménye, ha a felek egy racionális vitában egyetértenek abban, hogy e kompromisszum mindenkinek egyenlő érdekében áll. Habermas szerint a méltányos kompromisszum megszületésének feltételeit a tárgyalófelek etikai-politikai kontextustól független morális diskurzusokban alapozhatják meg vagy igazolhatják utólag. Ha egy közösség célkitűzéseinek mérlegelése a csoportidentitást erősítő, a közös életformára és a hagyományokra reflektáló etikai-politikai diskurzusokban történik, e diskurzusok eredményé-

nek is – ugyanúgy, ahogy a kompromisszumos döntésnek – ki kell állnia az igazságosság, a morális normák próbáját.

Mivel a politikai akaratképzés eredményét a törvényhozók jogi nyelven megfogalmazott határozatban vagy törvényben rögzítik, az eredménynek kompatibilisnek kell lennie az adott közösség jogrendszerével, jogszabályaival is. Az ábrán jól látható, hogy a politikai döntéshozatal nélkülözhetetlen része a jogi diskurzus is, amely a döntés eredményét jogi normakontrollnak veti alá, és a jog egységességét szem előtt tartva garantálja a polgárok jogbiztonságát (lásd az irodalomjegyzék után). A folyamatmodell *stádiumaiban* kifejeződik, hogy a politikai akaratképzés nem redukálható sem kompromisszumképzésre, sem etikai diskurzusokra, a megállapodás eredményeinek vagy morális alapelveken kell nyugodniuk, vagy legalább összeegyeztethetőnek kell lenniük a morális alapelvekkel és a közösség jogi hagyományaival.

A deliberatív politika eszményének és a folyamatmodellnek az ismeretében cáfolható Steinhoff feltevése, miszerint a diskurzuselvből az következik, hogy csak azt a törvényt, szabályt tekinthetjük legitimnek, amelynek alapja a döntés végkimeneteléről alkotott teljes konszenzus. E feltevésnek ellentmond a liberális kompromisszum beengedése a politikai döntéshozatalba. Levonhatjuk azt a következtetést, hogy a diskurzuselv értelmében nemcsak az a törvény vagy norma legitim, amelyet a diskurzusban résztvevő felek közvetlenül helyeselnek. A törvények vagy cselekvési normák közvetlen helyeslése inkább a tipikus republikánus szemében ideális, aki szerint egyes irányelvek az erényes polgárok kulturális-etikai háttérkonszenzusára támaszkodva egyöntetű helyesléssel találkozhatnak. A demokratikus döntéshozatalban megszülető törvények közvetlen, minden érintett általi helyeslése véleményem szerint Carl Schmitt szélsőséges demokráciaeszményéhez is közelebb áll, mint Habermaséhoz. Schmitt szerint a „demokratikus döntés” csak ténylegesen egyenlő polgárok homogén közösségében, közfelkiáltással, akklamációval jöhet létre, és nem a szavazófülkék magányában, nem a nyilvános vagy parlamenti vitában (Schmitt 2002. 204). A törvények vagy politikai döntések közvetlen helyesléséről vagy a magától értetődő konszenzusról előbb jut eszembe egy ilyen, tekintélyelvűségen alapuló és mesterségesen homogénné tett politikai társadalom, mint a témák, viták és vitapartnerek pluralitására épülő, a diszkusszió normatív alapjait folyamatosan firtató demokratikus ideál.

Habermas deliberatív demokráciájában a demokratikus döntés ugyan egy konszenzuskereső diszkusszió eredménye, de legitimációját a legritkább esetben nyeri el azáltal, hogy a megfogalmazott törvény vagy politikai irányelv közvetlenül helyeselhető. Plurális társadalmakban a legitimáció inkább abból ered, hogy a sokszínű politikai közösség tagjai úgy jutnak egyezsége, hogy megállapodásuk során tekintettel vannak a racionális kommunikáció és döntéshozatali eljárás feltételeire. Az elmondottakból az következik, hogy akkor legitim a döntés, ha a megállapodáshoz szükséges háttérkonszenzust a diskurzus és az argu-

mentáció szabályainak általános elismerése alkotja (Habermas 1996a. 285–286). A racionális vita alapfeltételeinek állandó szem előtt tartása és felülvizsgálata persze magas szintű önreflexiót követel meg a demokratikus társadalom tagjaitól, hiszen mindenki által helyeselhető megállapodásra kell jutniuk arról, mi történjék akkor, ha nincs konszenzus.

VI. A JOGSÉRTŐ KONSZENZUS ÉS TÖBBSÉGI DÖNTÉS LEHETETLENSÉGE

Mivel a diskurzuselven és a folyamatmodellen nyugvó demokratikus döntéshozatal legitimációs feltétele, hogy az etikai diskurzusokban és az érdekegyeztetések során megszülető döntéseket a racionális diskurzusok feltételeinek fényében felül kell vizsgálni, elvethető az a vélekedés is, hogy a diskurzus résztvevői konszenzus esetén felszámolhatják a diszkurzivitás alapjait. A konszenzusos diszkurzivitás-ellenesség inkább homogén kisközösségekben és az erényes polgárok konszenzusára támaszkodó republikánus döntéshozatalban lehetséges.

A jogsértő konszenzus lehetőségének vizsgálatakor érdemes megjegyezni, hogy elnagyolt Steinhoff interpretációja, amely egyenlőségjelet tesz a racionális diskurzus feltételeinek teljesülése és az emberi jogok érvényesülése közé (Steinhoff 1996. 455). Habermas úgy fogalmaz, hogy a deliberatív politika „a jogállam alapjogait és princípiumait inkább konzekvens válasznak tekinti arra a kérdésre, hogy lehet a demokratikus eljárás kommunikációs feltételeit intézményesíteni” (Habermas 1996a. 287). Az alapjogok Habermas szerint a diszkurzív politika jogállami intézményesítésének formai feltételei, amelyekről egyes jogi közösségek a jogtörténetük és etikai életformájuk alapján más és más interpretációt nyújthatnak (Habermas 1996b. 252). Az alapjogoknak ez az életformától függő interpretációja a folyamatmodellben utólagos jogi diskurzusként és normakontrollként jelenik meg.

A racionális diskurzus és az argumentáció szabályainak általános elismerése nem azonos a liberális jogok elismerésével, de mégsem választható el attól. Habermas megfontolásait figyelembe véve arra a következtetésre juthatunk, hogy a deliberatív demokrácia döntéshozói a legitim döntéshez szükséges háttérkonszenzus megteremtéséhez nem közvetlenül az alkotmányban rögzített alapjogokhoz fordulnak, hanem a racionális diskurzus feltételeihez. Mivel azonban jogállami keretek között a diszkurzív döntéshozatalt a jogok garantálják, a deliberatív politika nem rendelheti alá az alkotmányos alapjogokat a politikai vélemény- és akaratképzés tetszőleges eredményének (Habermas 1996a. 287). Az alapjogok tehát védelmet élveznek a deliberatív demokráciában, és nem írhatja felül őket sem a közösség etikai konszenzusa, sem a Steinhoff által elképzelt, egész emberiségre kiterjedő jogellenes konszenzus. Ezek az alapjogok viszont az életformák szempontjából szabadon interpretálhatók.

A deliberatív politika eszményét vizsgálva cáfolható Steinhoffnak az az ellenérve is, hogy többségi döntéssel olyan határozat születhet, amely sérti az emberi jogokat. Habermas a többségi szabály Julius Fröbeltől kölcsönzött értelmezésével a *Népszuverenitás mint eljárás* című tanulmányában felvázol egy lehetőséget arra az esetre, ha sürgető a közös életünket szabályozó törvény megalkotása, de nincs konszenzus (Habermas 1992b). Steinhoff rosszul interpretálja a habermasi többségi szabályt, amennyiben úgy gondolja: a többségi szabály azáltal, hogy a döntés ésszerűségének kritériuma, a legitim törvényhozás kizárólagos forrása. Ennek a gondolatnak a valós demokratikus döntéshozatal is ellentmond. Ha egy parlamentben olyan többségi döntés születik, amely súlyosan sérti az emberi jogokat, az alkotmánybíróság az alkotmány szellemében felülbíráhatja a döntést.

A többségi döntéssel született jogsértő szabály, ahogyan a valós demokráciákban, úgy a „deliberatív demokráciában” sem legitim. Habermas elemzéséből kiderül, hogy a többségi döntést meghozó politikai szereplőknek a vita reflexív résztvevőiként kell viselkedniük. A többségi szabályban egy hallgatólagos feltétel rejlik: a kisebbség csak feltételesen adja fel akaratát a többség javára, és a jövőben meg kell kapjon minden lehetőséget, hogy a többséget meggyőzhesse álláspontja helyességéről. A többségi szabály e felfogása elsősre a valóságtól elrugaszkodottnak tűnik. Normatív elvként azonban miért ne fogadhatnánk el, hogy a többségi döntést mindig egy morális feltétel figyelembevételével kell meghoznunk, azzal, hogy a döntés megszületése nem befolyásolhatja a jövőbeli döntéshozatal racionális menetét. Habermas feltétele tehát – amely arról szól, hogy a kisebbség csak feltételesen és ideiglenesen adja fel akaratát a többség javára – arról tanúskodik, hogy a habermasi többségi szabállyal megszülető döntés nem számolhatja fel a diszkurzivitás feltételeit, és nem teheti jogfosztottá a diskurzusközösség egy tagját sem.

Az sem helytálló ellenérv azzal szemben, ahogyan Habermas a többségi szabályt interpretálja, hogy amiatt veszélyezteti a valós demokráciákat, mert ugyanannak a kérdésnek az újbóli terítékre kerülése „időpocsékolás és felesleges” (Steinhoff 1996. 453). Ennek az érveknek a cáfolatához nem kell a habermasi diszkurzuselmélet elvont levezetéseihez folyamodnunk. Elég arra gondolni, hogy nehéz elképzelni azt a parlamentet, ahol ugyanazok a kérdések – ha nem is feltétlenül a jobb érv megtalálása céljából, de – a változó külső körülmények, a hatalmi helyzet vagy a politikai szereplők kicserélődése, szemléletváltása miatt ne kerülnének újra és újra napirendre. Napjaink politikai vitáiban is azt tapasztalhatjuk, hogy egy parlamenti szavazás, országgyűlési választás vagy népszavazási döntés után sem csengnek le azok az érvelések, amelyek az adott döntés mellett vagy ellen szólnak. Nem tűnne a politikai élet legdemokratikusabb szereplőjének, aki egy megszületett döntés után arra hivatkozva hárítaná el az új érveket és ellenérveket, hogy időpocsékolás a vita folytatása, mert az ügyben már döntés született. A deliberatív demokráciában – úgy tűnik – sem a közösség etikai konszenzusára, sem a többségi szavazásra támaszkodva nem születhet olyan legitim döntés, amely veszélyezteti a diszkurzivitás alapjait.

VII. A DEMOKRATIKUS DÖNTÉSHOZATAL STÁDIUMELMÉLETÉNEK PROBLÉMÁI

Elmondható-e azonban, hogy a folyamatmodell az univerzális emberi jogi perspektíva és a partikuláris etikai szempontokat is tartalmazó republikánus-demokratikus döntéshozatal, röviden: az emberi jogok és a népszuverenitás összeegyeztetésének használható modellje?

A kérdés megválaszolásához először foglaljuk össze, honnan ered az emberi jogok érvényessége a folyamatmodell és a deliberatív politika habermasi eszménye szerint. Habermas szerint az emberi jogok „szubsztanciái” a demokratikus jogállamban a racionális vélemény- és akaratképzést lehetővé tevő, a racionális diskurzus pártatlanságát biztosító formai feltételek (Habermas 1992a. 135). A habermasi folyamatmodellből következik, hogy a racionális diskurzusok feltételeinek érvényesülése nem adódik közvetlenül az emberi jogok elismeréséről szóló „a priori konszenzusból”,⁵ és nem is az érvelés evidens alapjaira vonatkozó „transzcendentális reflexió” közvetlen eredménye. A racionális diskurzusok feltételeinek tisztázása nem lehetséges monologikusan, e feltételek érvényesülésének megítélése a diszkurzív közösség kompetenciája. E feltételeket Habermas a közösség kontextustól független, univerzális igazságosság-diskurzusában, azaz a morális diskurzusokban tartotta igazolhatónak. Az emberi jogok, vagy Habermas szavaival: az alapjogok a racionális diskurzusok e feltételeire vezethetők vissza. Az alapjogok – ahogy az korábbi elemzéséből kiderült – azt mutatják meg számunkra, hogyan intézményesülhetnek a korlátozatlan racionális diskurzus feltételei a demokratikus jogállamban. Ezek az alapjogok viszont nem az univerzális morális diskurzusokban válnak megragadhatóvá számunkra, és nem a „transzcendentális tisztaság állapotában” adóttak, hanem az elnyomás kontextusaira is érzékeny korlátozatlan diskurzusokban és államunk alkotmányos tradíciójának interpretációjában (McCarthy 1996. 346).

Röviden jegyezzük meg: az a törekvés, hogy az emberi jogok és a népszuverenitás összefüggését úgy igazoljuk, hogy az alapjogokat a racionális diskurzus jogállami keretek között érvényesülő alapjainak tekintjük, liberális szempontból csak nehezen elfogadható. E modell szerint ugyanis az ember privát autonómiáját biztosító szubjektív szabadságjogok nem közvetlenül abból nyerik érvényességüket, hogy az individuum mint önérték védelmet érdemel. Inkább abból, hogy – például a jogi kódok intézményesítésével, a diskurzusban résztvevő racionális, autonóm individuum megteremtésével – hozzájárulnak egy jogállami szintű diskurzus megteremtéséhez. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a nyilvános autonómia – Habermas szándékai ellenére – dominánsabb szerepet játszik politikai koncepciójában, mint az egyén privát autonómiája. Megfontolandó tehát Steinhoff

⁵ Apel kifejezése, szerinte a komoly érvelés evidens alapjai „a priori konszenzusra képesek” (Apel 1992. 89).

kérdése, hogy az emberi jogok nem jelentenek-e többet azoknál a feltételeknél, amelyek között „a politikailag autonóm jogalkotáshoz szükséges kommunikációs formák a maguk részéről intézményesülhetnek” (Steinhoff 1996. 454).

Más szempontból is belátható: Habermas szintézistörekvése, hogy a liberális jogvédelmet és a republikánus demokrácia eszményét összeegyeztesse, csak részben sikeres. Habermas szerint, ha a politikai döntéshozatal a felvázolt ideális feltételek között zajlik, tehát reflexív, a racionális diskurzus feltételeit szem előtt tartó polgárokkal és a folyamatmodell „menetrendje” szerint, valamint morális felülvizsgálattal, a döntéshozatal a racionális diskurzusok formai feltételeit nem sérti. Problémát jelenthet azonban, hogy a folyamatmodell nem életszerű, és több problémát, tisztázatlanságot is felvet. Probléma például, hogy Habermas a racionális akarat- és döntéshozatal ideális modelljeként jellemzi (Habermas 1992a. 203), de nem ad felvilágosítást arról, mennyiben térhet el tőle a reális döntéshozatal, hogy eredményét még legitimnek tekinthessük.

Problémát jelent az is, hogy Habermas az egyes diskurzustípusokat a diszkusszió egyes *stádium*aként mutatja be (Habermas 1992a. 203). Nem vonom kétségbe, hogy a reálisan zajló demokratikus diskurzusokban analitikusan megkülönböztethető a morális és etikai szempont, de kétkem, hogy egy kérdés „morális vagy etikai relevanciája” kell eldöntse, mely mederbe terelődik a diskurzus. Érthetetlen például, miért sorolja Habermas a szociálpolitika kérdéseit egyértelműen a „morálisan releváns” kérdések közé. Szociálpolitikusok gyakran hangoztatott állítása, hogy az igazságos szociálpolitikai irányelvek megalkotásánál nem pusztán univerzális sémákra kell hagyatkoznunk, hanem tanulmányoznunk kell például a szegénység adott társadalmon belüli történetét és jellegzetességeit, valamint az állami politika és a társadalmi mozgalmak erőterének történetét is (pl. Ferge 1998. 12). Ez összecseng Habermas korábban ismertetett álláspontjával, mely szerint az univerzális elvekre való hivatkozás az életformák kontextusainak figyelembevétele nélkül elnyomáshoz vezethet.

Támadható az is, hogy Habermas az ökológiai problémákat egyértelműen „etikailag releváns” kérdésekként kezeli. Ökopolitikai szerzők szerint a következő nemzedékek fennmaradását szolgáló környezetvédelmi irányelvek pusztán opcionálisan választható politikai irányelvekké válnak, ha csak etikai és nem morális szempontból kell megítélnünk őket (Brulle 2009. 102).⁶ Kérdés az is, hogy a kulturális-etnikai kisebbségek védelmekor, vagy a bevándorlás-politika kérdéseinél miért kell elsősorban az etikai szempontokat szem előtt tartani, hiszen ezeket a kérdéseket abban a pillanatban, ahogy felmerültek, univerzális, emberi jogi szempontból is meg kell ítélnünk. Az is felhozható a folyamatmodell „menetrendjével” szemben, hogy civil vitapartnerek és a politikai törvényhozók gyakran már annak tudatában folytatnak politikai vitát, hogy olyan törvénynek kell meg-

⁶ Habermas „nyelvi fordulatának” átfogó ökopolitikai kritikáját lásd: Wehling 2009. 87–116.

születni, amely illeszkedik a közösség jogrendjébe, a jogi diskurzus ezért sosem utólagos. Rövid kritikám összecseng Thomas McCarthynak – Habermas ismert angol elemzőjének – észrevételével. Habermasnak – aki a népszuverenitás elve és az emberi jogok diskurzusban való összeegyeztetésére törekszik – az érvelés folyamatmodelljének kifejtése helyett olyan modellt kellett volna alkotnia, amely a diskurzustípusok dialektikus viszonyát mutatja be, és amelyben az etikai, morális és jogi érvelések egymásból építkeznek (McCarthy 1996. 347).

VIII. ÖSSZEGZÉS

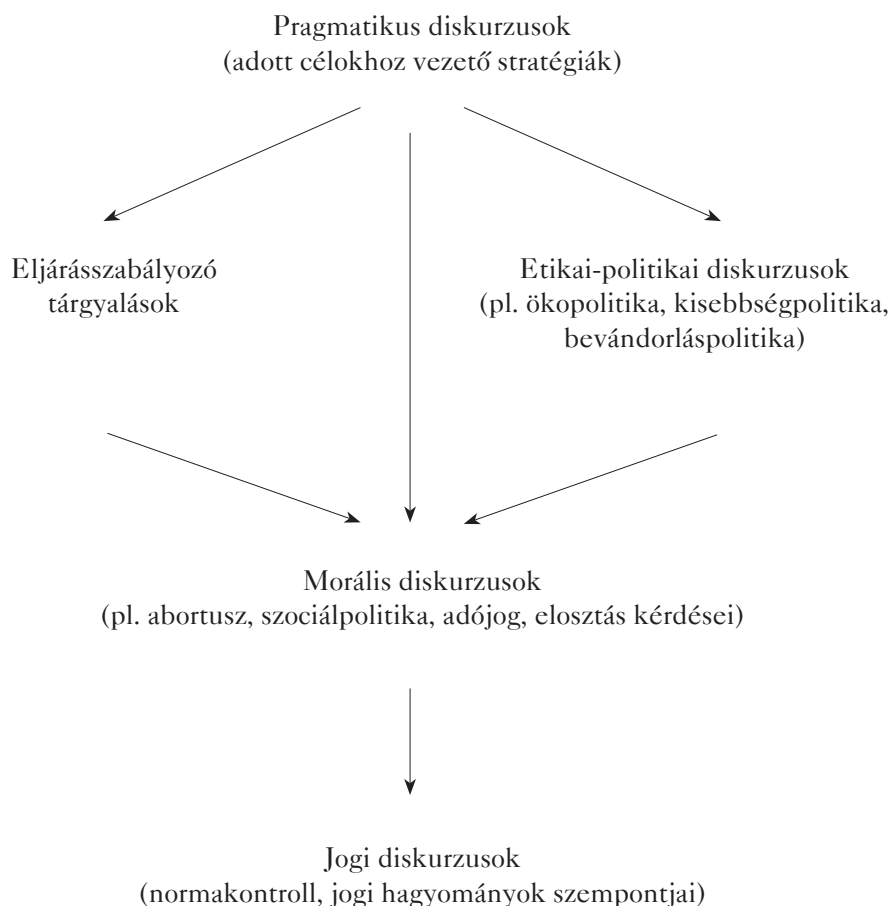
Tanulmányom alapján összességében megállapítható, hogy a habermasi diskurzuselv és a deliberatív politika eszményének tanulmányozásával elháríthatók Steinhoffnak a népszuverenitás és az emberi jogok összeegyeztetéséről szóló legfontosabb kritikái. Láthattuk, hogy a diskurzuselv levezetése rekonstruálható, ha a komoly érvelő preszuppozícióira hivatkozhatunk, és figyelembe vesszük, hogy Habermas és Apel olyan etikai alapelv megtalálását tűzte ki célul, amely univerzális érvényű, de amelyre hivatkozva egy cselekedet várható következményeiről is ítéletet mondhatunk. A performatív önellentmondás fogalmát elemezve arra jutottam, Steinhoffnak nincs igaza abban, hogy habermasi értelemben performatív önellentmondásba kerül, aki amellet érvel, hogy nem érvényesülnek az emberi jogok. Aki ugyanis performatív önellentmondásba keveredik, nem ténymegállapítást közöl – például a jogok érvényesüléséről –, hanem olyan igényeket jelent be, amelyek ellentmondanak a saját érvelése által hallgatólagosan támasztott igényeknek.

Steinhoffal szemben azt is bemutattam, hogy a legitim döntés megszületésének nem alapfeltétele, hogy mindenki közvetlenül helyeselje a végeredményt. A legitimitáshoz szükséges háttérkonszenzust a racionális vita normáinak elismerése alkotja. Ezzel a gondolattal cáfolható volt Steinhoff egy másik ellenvetése is, amely szerint a habermasi jogállamban születhetnek olyan legitim döntések, amelyek sértik a diszkurzivitást.

A népszuverenitás elvének és az emberi jogoknak, a republikánus és liberális demokráciaeszmény összeegyeztetésének problémáját Steinhoffal szemben inkább abban láttam, hogy Habermas a jogvédelemhez szükséges univerzális szempontot és a hagyomány kontextusaira érzékeny etikai szempontot az egymásra épülő diskurzusok stádiumelméletében, a folyamatmodellben kívánta összeegyeztetni. Habermas folyamatmodelljének problémája az, hogy nem nyújt olyan modellt, amely garantálja, hogy a döntéshozók a normákat a jogvédelemhez szükséges univerzális alapelvek nézőpontjából, valamint az elnyomás kontextusaira érzékeny etikai és történeti perspektívából egyidejűleg mérlegelik. Így összességében kétséges eredménnyel jár a republikánus és liberális demokráciaeszmény összehangolásának kísérlete.

IRODALOM

- Alexy, Robert 1978. Eine Theorie des Praktischen Diskurses. In W. Oelmüller (szerk.) *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Paderborn, UTB-Schöning.
- Apel, Karl-Otto 1992. A diszkurzus-etika határain? In uő *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Ford. Felkai Gábor. Különlenyomat. *Magyar Filozófiai Szemle*. 36/3–4. Budapest, Áron Kiadó.
- Brulle, Robert J. 2009. Habermas és a Zöld politikai gondolkodás: Két út találkozása. In *Oikosz és Polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan – BCE – PPKE-JÁK – Végegylet.
- Ferge Zsuzsa 1998. *Fejezetek a magyar szegénypolitika történetéből*. Budapest, Kávé Kiadó.
- Forst, Rainer 1992. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1992a. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1992b. *Volkssouveränität als Verfahren* (1988). In *Faktizität und Geltung – Vorstudien und Ergänzungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1996a. *Drei normative modelle der Demokratie*. In *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1996b. *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*. In *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1983/2001a. *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*. In *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Habermas, Jürgen 1983/2001b. *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*. In *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó. (A tanulmány eredetije: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In uő *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.)
- Habermas, Jürgen 2001. *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*. In *A kommunikatív etika – A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Lukes, Steven 1982. *Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason*. In John B. Thompson – David Held (szerk.) *Habermas: Critical Debates*. London, Macmillan.
- McCarthy, Thomas 1996. *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*. *Rechtstheorie* Vol. 27. (*System der Rechte* – Habermas-Sonderheft.)
- Schmitt, Carl 2002. *A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte* (1926). In *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- Steinbock, Uwe 1996. *Probleme der Legitimation des Demokratischen Rechtsstaats*. *Rechtstheorie* Vol. 27. (*System der Rechte* – Habermas-Sonderheft.)
- Steinbock, Uwe 2009. *The Philosophy of Jürgen Habermas – A Critical Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Wehling, Peter 2009. *Az egyén, a társadalom és a természet dinamikus alakzatai: kritikai elmélet és környezetszociológia*. Ford. Tordai Bence. In Scheiring Gábor – Jávör Benedek (szerk.) *Oikosz és Polisz. Zöld politikai filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan – BCE – PPKE-JÁK – Végegylet.



Az ésszerű politikai akaratképzés folyamatmodellje. Forrás: Habermas, Jürgen 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 207.

A racionális demokratikus véleményösszegzés korlátairól

I. BEVEZETÉS

A társadalmi választások elméletének (*social choice theory*) egyik alapkérdése, hogy az egyéni vélemények ismeretében hogyan lehet „igazságosan” kollektív döntést hozni. Az utóbbi néhány évben egy érdekes, új kutatási irány bontakozott ki, amelynek középpontjában a kollektív döntések igazságosságán kívül ezek „racionalitása” áll. Ez az új kutatási terület „véleményösszegzés” (*judgement aggregation*) néven vált ismertté. A kutatások megindulásához a döntő lökést Christian List és Philip Pettit *Aggregating Sets of Judgements: An Impossibility Result* című tanulmánya adta (List–Pettit 2002). A jelen dolgozat célja List és Pettit alapvető – a racionális kollektív döntések lehetetlenségére vonatkozó – eredményének bemutatása.

A kollektív véleményalkotással kapcsolatos egyik első formális eredmény May nevéhez fűződik, aki megmutatta, hogy ha individuumok egy csoportjának két alternatíva közül kell választania, akkor a *többségi szavazás* az egyetlen olyan véleményösszegző eljárás, amely teljesít néhány természetesnek tűnő feltételt: az univerzális értelmezési tartomány, anonimitás, neutralitás (vagy dualitás) és a monotonitás feltételeit (May 1952). Sajnos, a többségi szavazás eme szép tulajdonsága nem marad meg már három lehetséges alternatíva esetén sem. A *Condorcet-paradoxon* példája mutatja, hogy ha három alternatíva sorrendjének eldöntése a cél, akkor a lehetőségekre való páronkénti többségi szavazás nem megfelelő rendezéseket eredményezhet. Általánosan Arrow bizonyította be, hogy ha individuumok egy csoportjának kettőnél több alternatíva között kell *preferencia-rendezésben* megállapodnia, akkor nem létezik olyan *társadalmi jóléti függvény* (*social welfare function*), amely teljesíti az ilyen függvényektől minimálisan megkövetelt feltételeket, amelyek: univerzális értelmezési tartomány, gyenge Pareto-elv, függetlenség a lényegtelen alternatíváktól és diktátor-mentesség (Arrow 1951). Ennek oka, hogy preferencia-körök keletkezhetnek az összegzett preferencia-rendezésben. Érdekességgént jegyezzük meg, hogy Kemény János (akinek a nevéhez a BASIC programozási nyelv megalkotása is fűződik) kidolgozott egy szabályt (*Kemeny rule*), amelynek segítségével – bizonyos feltételek mellett – el lehet kerülni a nemkívánatos preferencia-körök kialakulását a többségi döntések megalkotásánál (Ke-

meny 1959). List és Pettit most bemutatandó „no-go” tétele nem következménye az Arrow-tételnek, sokkal inkább lehetséges általánosítása annak, noha a két tétel közötti logikai kapcsolat ennél összetettebb; ezt a kapcsolatot List és Pettit dolgozata elemzi részletesen (List–Pettit 2004).

List és Pettit eredményei közvetlen elődjének az 1980-as években jogászok és közgazdászok által felfedezett *diszkurzív dilemma* (*discursive dilemma*) vagy más néven *doktrinális paradoxon* (*doctrinal paradox*) jelenséget tekinthetjük (Kornhauser–Sager 1986, Kornhauser 1992). A doktrinális paradoxon az a jelenség, hogy amennyiben logikailag nem független kijelentésekről el kell döntení, hogy közülük melyek igazak, és ezt a döntést az egyes kijelentésekre vonatkozó demokratikus többségi szavazással hozzuk meg, akkor előfordulhat, hogy a többségi szavazással hozott döntés eredményeképpen kialakult értékelése a kijelentéseknek sérti a kijelentések között fennálló logikai kapcsolatokat. A jelenség ily módon a többségi szavazásra alapozott demokratikus döntési mechanizmus irracionalitását mutatja. List és Pettit azt mutatták meg, hogy a szokásos többségi szavazásnak ez a racionalitást sértő tulajdonsága általános: izoláltak olyan tulajdonságokat, melyeket *bármely* demokratikus véleményösszegző mechanizmustól természetesnek látszik elvárni, és megmutatták, hogy *nem létezik* ezen tulajdonságokkal rendelkező véleményösszegző eljárás.

A tanulmány felépítése a következő. A II. fejezetben először áttekintjük a May- és az Arrow-tételeket a Condorcet-paradoxonnal együtt. Ezután a III. fejezetben ismertetjük a bírós-paradoxont, majd a IV. fejezetben pontosan definiáljuk azokat a feltételeket, melyekről úgy gondoljuk, hogy egy demokratikus véleményösszegző mechanizmustól elvárhatóak, valamint kimondjuk a List–Pettit tételt. Az V. fejezetben röviden érzékeltetjük a tétel bizonyításának gondolatát. A VI. fejezetben azt vizsgáljuk meg, hogy gyengíthetőek-e a List–Pettit tétel feltételei. A VII. fejezet a tétel jelentőségét vizsgálja, például kapcsolatát az Arrow-tétellel és a liberális-paradoxonnal, végül a VIII. fejezetben néhány záró gondolatot fogalmazunk meg.

II. KLASSZIKUS EREDMÉNYEK

Mielőtt rátérnénk a List–Pettit tétel részletes ismertetésére, áttekintünk néhány fontosabb klasszikus eredményt a társadalmi választások elméletéből. Minden most bemutatandó tétel és eredmény a következő alapszituációból indul ki: adott a lehetséges választások X halmaza, amelyet egységesen *napirendnek* nevezünk. Adott továbbá $n \geq 2$ szavazó, akik az X -beli lehetőségekkel kapcsolatban kívánnak megegyezésre jutni. A szavazók halmazát N jelöli. Az i -edik szavazó véleményét a Φ_i struktúra (pl. halmaz) írja le, az összes egyén véleményét pedig az $\Phi = \langle \Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n \rangle$ vélemény-profil tartalmazza. A most következő modellekben feltesszük, hogy a döntésben részt vevő individuumok preferenciái ismer-

tek, és ezek ismeretében kell „igazságos” kollektív döntést hozni. Az egyéni vélemények – azaz a Φ – ismeretében a szavazás végeredményét megadó függvényt F jelöli. A fejezetben először a May-tételt mutatjuk be, majd a Condorcet-paradoxon és végül az Arrow-tétel kerül sorra.

1. A May-tétel

May klasszikus eredménye (May 1952) szerint ha csak két alternatíva közül kell választani (tehát $|X| = 2$, ahol „ $\cdot$ ” halmazszámozást jelöl), akkor kizárólag az egyszerű többségi szavazás típusú szavazat-összesítő eljárások azok, amelyek ki-elégítenek néhány olyan alapfeltételt, amelyeket szükségesnek látszik minden „igazságos” véleményösszegző eljárástól megkövetelni.

Ebben a modellben minden egyén egyetlen elemét választja ki X -nek, így a szavazat-összesítő függvény $F: \mathcal{D}_F \rightarrow X$ alakú, ahol $\mathcal{D}_F \subseteq X^n$. Az F -től megkövetelt „igazságossági feltételek” a következők:

Univerzalitás: A szavazat-összegző függvénynek az összes lehetséges bemenetre tudnia kell eredményt adni, azaz az értelmezési tartománya $\mathcal{D}_F = X^n$.

Anonimitás: minden egyén szavazata egyenlő súllyal kerül elbírálásra, tehát a szavazat-összegzés invariáns a szavazók sorrendjének felcserélésére. Formálisan, ha $\sigma: N \rightarrow N$ az egyének egy permutációja, $\Phi_i \in X$ jelöli az i -edik individuum szavazatát, akkor minden Φ -re teljesülnie kell, hogy

$$F(\langle \Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n \rangle) = F(\langle \Phi_{\sigma(1)}, \Phi_{\sigma(2)}, \dots, \Phi_{\sigma(n)} \rangle).$$

Semlegesség: Ha az összes egyén szavazatát megcseréljük (ha mindenki a másik alternatívát választja mint eddig), akkor a szavazat-összegzés kimeneteként kapott eredmény is felcserélődik. Tehát, a szavazás összesítéséhez használt függvény semleges a lehetőségeket illetően. Pontosabban megfogalmazva, legyen $X = \{x, y\}$ és jelölje „ $\sim$ ” a másik alternatívát, tehát $\sim x = y$ és $\sim y = x$. Ekkor teljesülnie kell, hogy

$$F(\langle \sim \Phi_1, \sim \Phi_2, \dots, \sim \Phi_n \rangle) = \sim F(\langle \Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n \rangle),$$

minden Φ -re. Ezen feltétel alól van egy kivétel, amikor n páros és a két alternatíva pontosan ugyanannyi szavazatot kapott. Ebben az esetben az egyik alternatíva javára kell eldönteni a szavazást, s ekkor szigorú értelemben nem lesz semleges a szavazat-összegző függvény. Ha egy állítás és a negáltja szerepel a napirendben, akkor társadalomfilozófiai alapokon lehet amellet érvelni, hogy a negált állítás legyen a preferált eredmény (List–Pettit 2002).

Monotonitás: Tegyük fel, hogy a szavazat-összegzés eredménye $x \in X$. Ekkor akárhány y szavazatot is cserélünk ki még x -re, az eredmény nem fog megváltoz-

ni. Formálisan, ha $F(\langle \Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n \rangle) = x$, akkor $F(\langle \Phi'_1, \Phi'_2, \dots, \Phi'_n \rangle) = x$, ahol $\Phi'_i = x$, ha $\Phi_i = x$ (ha $\Phi_i = y$ volt, akkor Φ'_i -re nincs megkötés).

(II. 1. TÉTEL) Az *egyéni véleményekből a kollektív döntést előállító F szavazat-összegző függvény akkor és csak akkor tudja kielégíteni az univerzalitási, anonimitási, semlegességi és monotonitási feltételeket, ha többségi szavazás típusú* (May 1952).

Egy szavazat-összegző függvény akkor *többségi szavazás* típusú, ha

$$F(\langle \Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n \rangle) = \begin{cases} x, & \text{ha } \sum_{i=1}^n \delta(\Phi_i = x) > n/2, \\ y & \text{különben,} \end{cases}$$

ahol $X = \{x, y\}$ és δ egy indikátorfüggvény, tehát $\delta(\text{igaz}) = 1$ és $\delta(\text{hamis}) = 0$.

2. A Condorcet-paradoxon

A May-tételre sokan úgy tekintenek, mint a többségi demokráciáknak egy lehetséges formális alátámasztására. Azonban, mi a helyzet, ha X több mint két elemű és az individuumok nemcsak egy lehetőséget választanak ki, hanem megadják a *preferenciáikat* (tehát egy teljes rendezést) a választási lehetőségekkel kapcsolatban? Lehetséges-e ilyenkor is hatékonyan és igazságosan kollektív döntést hozni? Ennek a kérdésnek a vizsgálatához először felelevenítjük a rendezések matematikai fogalmait.

Tekintsünk egy $R \subseteq A \times A$ homogén bináris relációt (ahol „ $\times$ ” direkt szorzatot jelöl). Az R reláció *reflexív*, ha minden x -re xRx fennáll és *irreflexív*, ha xRx semmilyen x -re nem teljesül. Az R reláció *transzitiv*, ha xRy és yRz esetén xRz is teljesül. Az R reláció *antiszimmetrikus*, ha xRy és yRx csak akkor áll fenn, ha $x = y$ és aszimmetrikus, ha xRy és yRx nem teljesül egyszerre (vegyük észre, hogy egy reláció aszimmetriájából következik az irreflexivitása is). Azt mondjuk, hogy az R reláció *gyenge rendezés*, ha reflexív, tranzitív és antiszimmetrikus és azt mondjuk, hogy R *szigorú rendezés*, ha tranzitív és aszimmetrikus (így irreflexív is). Az R rendezési reláció *teljes* vagy *lineáris*, ha minden $x \neq y$ esetén xRy és yRx közül pontosan az egyik teljesül; máskülönben R *részleges*. Például, az egész számok felett a „kisebb egyenlő” („ $\leq$ ”) egy teljes gyenge rendezés, míg a (szigorúan) „kisebb” („ $<$ ”) egy teljes szigorú rendezés.

A preferencia-rendezésen alapuló szavazat-összegzés régi múltra tekint vissza. A francia felvilágosodás korában Borda és Condorcet is foglalkoztak behatóan a kérdéssel. Az ilyen módszerek – mivel erősen figyelembe veszik a sokadlagos preferenciákat is – „igazságosabbnak” hatnak, mint a csak a legjobbnak ítélt választást figyelembe vevő eljárások, azonban a manipuláció lehetősége is nagyobb. Borda módszere szerint a választók minden lehetőséghez egy számot

rendelnek (maximum akkorát, ahány lehetőség van) és a győztes az az alternatíva lesz, amelyhez a legnagyobb összegzett szám tartozik. A Marquis de Condorcet által kidolgozott módszer szerint, ha minden szavazó megadja a preferenciáit egy teljes szigorú rendezés formájában, akkor a kollektív döntést a *Condorcet-győztes* megtalálása jelenti. A Condorcet-győztes az a választás, amelyik a legnagyobb abban a rendezési relációban, amelyiket úgy kaptunk az ismert individuális preferencia-rendezésekből, hogy minden xRy relációról többségi szavazással döntöttünk. *Condorcet-paradoxonnak* azt a jelenséget nevezzük, hogy nem mindig létezik egyértelmű Condorcet-győztes. A többségi szavazással előállított reláció nem biztos, hogy szigorú rendezés, még ha az összes individuum preferenciái egyenként teljes szigorú rendezést is alkottak. A paradoxont legegyszerűbben egy példán keresztül szemléltethetjük. Tegyük fel, hogy három alternatíva: a , b és c között kell választania három individuumnak. Az egyéni preferenciákat és a többségi szavazás eredményét az alábbi táblázat tartalmazza:

	$a < b$	$b < c$	$c < a$
1. vélemény ($a < b < c$)	igen	igen	nem
2. vélemény ($b < c < a$)	nem	igen	igen
3. vélemény ($c < a < b$)	igen	nem	igen
többségi vélemény ($c < a < b < c$)	igen	igen	igen

Megfigyelhetjük, hogy a többségi véleményként előállt reláció nem szigorú rendezés matematikai értelemben, mivel egy *preferenciakör* alakult ki (a reláció nem aszimmetrikus), és így nincs egyértelmű Condorcet-győztes, noha mindhárom egyén preferenciái teljes szigorú rendezést alkottak.

Bár a Condorcet szavazási módszernek vannak gyengített változatai, amelyek garantálják a Condorcet-győztes létezését minden esetben – például a Schulze- vagy a Smith-módszer – azonban ezek gyakran kontra-intuitív eredményeket szolgáltatnak, ami miatt ritkán alkalmazzák őket a politikai gyakorlatban. A módszer gyakorlati alkalmazására példa lehet a *Free State Project*, amely egy libertáriánus mozgalom az USA-ban. Ezen szervezet tagjai a Condorcet-módszerrel választják ki azt az államot, amelynek politikáját átjelentkezéssel befolyásolni próbálják (lásd: <http://freestateproject.org/>. Hozzáférés: 2008. december 20.).

3. Az Arrow-tétel

A Condorcet-paradoxont megvizsgálva az az érzésünk támadhat, hogy a paradoxon a szigorú rendezés és a lehetőségekre adott többségi szavazás tulajdonságai miatt következett be, de gyenge rendezést feltételezve és „kifinomultabb” módszerekkel elkerülhető lenne preferencia-körök kialakulása. Az Arrow-tétel

általánosan mondja ki – a preferenciákat teljes gyenge rendezésekként kezelve –, hogy néhány egyszerű feltétel mellett nincs olyan összesítő függvény, amely minden lehetséges esetben megfelelő rendezést állít elő, s ebben az értelemben a kollektív döntés potenciálisan irracionális.

Az Arrow-tétel alapkérdése, hogy bizonyos intuitív igazságossági feltételek mellett milyen preferencia-összesítő függvény szolgáltat minden lehetséges bemenetre matematikai értelemben helyes rendezést (Arrow 1951). Az ilyen F függvényeket Arrow *társadalmi jóléti függvényeknek* (*social welfare function*) nevezi. Az Arrow-tétel állítása pedig az, hogy nem létezik a megkövetelt tulajdonságoknak eleget tevő függvény.

Az összesítő függvénytől megkövetelt tulajdonságok a következők:

(U) *Univerzális értelmezési tartomány*: A preferencia-összesítő függvénynek az összes lehetséges bemenetre tudnia kell eredményt szolgáltatni: az értelmezési tartománya az összes rendezett n -es, amelynek tagjai az alternatívákon értelmezett preferencia-rendezések (azaz teljes gyenge rendezések).

Ennek megfelelően az F preferencia-összesítő függvény argumentuma egy tetszőleges Φ rendezett n -es, ahol $\Phi = \langle \Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n \rangle$ és mindegyik Φ_i rendezési reláció az alternatívák X halmaza felett. $\Phi_i(x, y)$ -nal jelöljük, hogy az i -edik individuum nem kevésbé preferálja y -t, mint x -et. Az összegzett preferenciát a Φ preferencia-profil ismeretében $F(\Phi)$ jelöli. Továbbá, $F(\Phi)(x, y)$ azt jelöli, hogy az összesített preferencia-rendezésben az y alternatíva nem kevésbé előnyös, mint x .

Ha Φ_i egy gyenge rendezés, akkor Ψ_i -vel fogjuk jelölni a hozzá tartozó szigorú rendezést, amit minden x, y -ra úgy definiálunk, hogy $\Psi_i(x, y)$ akkor és csak akkor, ha $\Phi_i(x, y)$ és nem $\Phi_i(y, x)$. Hasonlóan, $F(\Psi)$ -vel jelöljük majd az $F(\Phi)$ -hez – az összesített preferencia-rendezéshez – tartozó szigorú rendezést.

(P) *Gyenge Pareto-elv*: Ha minden $i \in N$ -re $\Psi_i(x, y)$, akkor $F(\Psi)(x, y)$. Ez a feltétel azt mondja ki, hogy ha minden választó egyhangúan (szigorúan) jobban preferálja y -t, mint x -et, akkor az összesített véleményben is az y alternatíva (szigorúan) előnyösebb kell, hogy legyen x -nél.

(L) *Függetlenség a lényegtelen alternatíváktól*: Tegyük fel, hogy adott két preferencia-profil $\Phi = \langle \Phi_1, \Phi_2, \dots, \Phi_n \rangle$ és $\Phi' = \langle \Phi'_1, \Phi'_2, \dots, \Phi'_n \rangle$. Ha létezik olyan x és y , hogy minden i individuumra $\Phi_i(x, y)$ akkor és csak akkor, ha $\Phi'_i(x, y)$, akkor teljesülnie kell annak is, hogy $F(\Phi)(x, y)$ akkor és csak akkor, ha $F(\Phi')(x, y)$. Ez a feltétel azt fejezi ki, hogy az x, y alternatíva-páros rendezése a kollektív-rendezés szerint csak az egyének x -re és y -ra vonatkozó preferenciáitól függ.

(D) *Diktátor-mentesség*: Nem létezik olyan $i \in N$, hogy minden x, y -ra $F(\Psi)(x, y)$ akkor és csak akkor ha $\Psi_i(x, y)$. Ez a feltétel azt a meggyőződésünket formalizálja, hogy az igazságos döntések nem-diktatórikusak, azaz nem létezik egy olyan individuum, hogy a preferencia-összegzés mindig az ő véleményét adja eredményül, tekintet nélkül a többiek preferenciáira. Érdekes észrevenni, hogy ez sokkal gyengébb feltétel, mint az anonimitás, vagyis az, hogy minden egyén szavazata egyenlő súlyú. A diktátor-mentesség kritériumának megfelel például

egy olyan összegző-függvény is, ahol az összegzett véleményben csak egy kis csoport érdeke érvényesül. Tehát diktátor-mentességet megkövetelni egy függvénytől csak gyenge megszorítást jelent.

Az Arrow-tétel állítása, hogy a fent megadott feltételek mellett és több mint kettő alternatívát feltételezve ($|X| > 2$) nem létezik preferencia-összesítő függvény (Arrow 1951):

(II. 2. TÉTEL) *Nem létezik olyan F társadalmi jóléti függvény, amely teljesíti az (U) , (P) , (L) és (D) feltételeket és minden lehetséges Φ preferencia-profilhoz olyan $F(\Phi)$ relációt rendel, amely helyes preferencia-rendezés (azaz teljes gyenge rendezés) (Arrow 1951).*

Az Arrow-tétel társadalomfilozófiai jelentőségéről nagy irodalom áll rendelkezésre, például arról, hogy pontosan mit (és mit nem) mond a társadalomfilozófia számára ez a lehetetlenségi tétel. Azonban, mivel ennek a tanulmánynak nem elsősorban az Arrow-tétel a tárgya, ezért most nem érintjük ezeket a kérdéseket. Ezzel kapcsolatban sok referenciát találhatunk List és Pettit összehasonlító cikkében (List–Pettit 2004).

III. A DISZKURZÍV PARADOXON

Ebben a fejezetben rátérünk a List–Pettit tétel közvetlen elődjének tekinthető diszkurzív paradoxon bemutatására. A diszkurzív (vagy doktrinális/bíró) paradoxont legegyszerűbb egy példán keresztül ismertetni. Jelöljön X és Y személyeket, és tekintsük a következő három kijelentést:

- p_1 : a szerződés X és Y között érvényes
- p_2 : X a szerződést megszegte
- q : X kártérítésre kötelezett

Tegyük fel, hogy az a törvény, hogy az X vádlott akkor és csak akkor kötelezett kártérítésre (elítélendő), ha a szerződés érvényes volt és X megszegte azt, azaz $q \equiv p_1 \wedge p_2$ (itt és a továbbiakban „ $\wedge$ ” a konjunkció, „ $\equiv$ ” pedig a bikondicionális vagy materiális ekvivalencia jele). A bíróságnak azt kell eldöntenie, hogy X kártérítésre kötelezett-e. Amennyiben a bírák vagy szakértők nem értenek egyet a helyzet megítélésében, akkor valami módon döntést kell hozniuk. Egy lehetséges módszer az, hogy a bírák szavaznak a p_1 , p_2 , q állítások mindegyikével kapcsolatban, és a döntést az egyes kijelentésekre vonatkozó többségi határozattal hozzák meg. Egy ilyen helyzetben lehetséges, hogy a következő szavazási eredmény áll elő:

	p_1	p_2	$q \equiv p_1 \wedge p_2$
1. bíró	igen	igen	igen
2. bíró	igen	nem	nem
3. bíró	nem	igen	nem

Az, hogy a fenti szavazási eredmény lehetséges, úgy értendő, hogy mindegyik bíró *raciónálisan* szavazott abban az értelemben, hogy mindegyik bírónak a p_1 , p_2 , q kijelentések igazságára/hamisságára vonatkozó álláspontja összhangban van a p_1 , p_2 , q állítások között fennálló $q \equiv p_1 \wedge p_2$ logikai relációval.

Ha a három bíró véleményéből egyetlen véleményt akarunk létrehozni többségi szavazással, akkor a többségi („összegzett”) vélemény a következő lesz:

	p_1	p_2	$q \equiv p_1 \wedge p_2$
1. bíró	igen	igen	igen
2. bíró	igen	nem	nem
3. bíró	igen	nem	nem
többségi vélemény	<i>igen</i>	<i>igen</i>	<i>nem</i>

A többségi vélemény azonban nem elfogadható, mert *nem racionális* abban az értelemben, hogy nem egyeztethető össze a kijelentések közötti $q \equiv p_1 \wedge p_2$ logikai relációval: ha mind a p_1 , mind a p_2 kijelentést elfogadjuk, akkor konjunkciójukat nem utasíthatjuk el, ha nem akarjuk megsérteni a klasszikus kijelentéslogika szabályait. Ha tehát a bíróság többségi szavazással dönt, akkor kétféleképpen járhat el:

- magáról a bűnösségről szavaz és hoz többségi döntést (konklúzió-alapú megközelítés – *conclusion-based approach*);
- a bűnösséget implikáló feltételek fennállásáról hoz többségi döntést és alkalmazza törvényt/doktrínát (premissza-alapú megközelítés – *premise-based approach*).

A doktrinális-paradoxon az, hogy a kétféleképpen hozott döntés nem egyezik meg. Felvetődhet a gondolat, hogy a példabeli paradox helyzet egyedi, tehát, hogy a p_1 , p_2 , q állítások speciális logikai viszonya okozza a problémát, és más szituációkban nem áll elő hasonló nehézség, azonban nem ez a helyzet. Itt egy másik példa: tekintsük a p_1 , p_2 , q kijelentéseket, melyek között a következő logikai reláció áll fenn: $q \equiv p_1 \rightarrow p_2$ (itt és a továbbiakban „ $\neg$ ” jelöli a p kijelentés tagadását, „ $\vee$ ” a diszjunkció jele és „ $\rightarrow$ ” pedig kondicionálist vagy materiális-implikációt jelöl, azaz $p_1 \rightarrow p_2 \equiv \neg p_1 \vee p_2$). Lehetséges ekkor az alábbi táblázatban szereplő szavazási eredmény:

	p_1	p_2	$p_1 \rightarrow p_2$
1. szavazó	igen	igen	igen
2. szavazó	igen	nem	nem
3. szavazó	nem	nem	igen
többségi vélemény	<i>igen</i>	<i>nem</i>	<i>igen</i>

Világos azonban, hogy a többségi vélemény (azaz a p_1 , $\neg p_2$ és $p_1 \rightarrow p_2$ formulák halmaza) ellentmondásos (inkonzisztens). Mindez arra utal, hogy a diszkurzív paradoxon jelensége általános: valahányszor többségi szavazással összegezzünk véleményeket olyan állításokkal kapcsolatban, amelyek logikailag nem függetlenek egymástól, a diszkurzív paradoxonhoz hasonló jelenség előfordulhat, és a kollektív vélemény lehet irracionális (például ellentmondásos).

Az is világos, hogy ha a diszkurzív paradoxon jelensége általános, akkor jelensége messze túlmutat a bírósági gyakorlaton: érintheti az összes olyan szituációt, melyben véleményeket kell összegezni többségi szavazással. A jelenség így speciálisan kihat a többségi szavazásra alapozott demokratikus döntéshozatali eljárás racionalitására is. List és Pettit megfogalmazásában:

Az ezen cikk szempontjából lényeges tanulsága a diszkurzív paradoxonnak nem az, amit a jogi irodalomban levonnak, hogy ti. nehéz választásra vagyunk kényszerítve azt illetően, hogy egy valamely konklúzióra vonatkozó kollektív ítéletet magára a konklúzióra, vagy pedig a premissákra vonatkozó szavazással döntsünk-e el. Az az általánosabb tanulság, hogy ha a szokásos többségi szavazással hozunk létre ítélet-halmazokat individuális ítélet-halmazok összesítésével, akkor lehetséges, hogy olyan ítélet-halmazokat kapunk eredményül, melyek irracionálisak, még akkor is, ha az individuális ítélethalmazok maguk teljességgel racionálisak (List–Pettit 2002. 95).

Ebben a szituációban természetes reakció azt gondolni: sebj, ha az egyszerű többségi szavazás a fenti értelemben irracionális, akkor majd nem egyszerű többségi szavazással összegezzük a véleményeket, hanem valamely más olyan módon (pl. minősített többséggel) amely biztosítja, hogy a döntéshozatal demokratikus legyen, de elkerüli az egyszerű többségi szavazás fentebb részletezett irracionálisát. List és Pettit tanulmányának jelentősége az (és ezzel adtak lökést a kutatásoknak), hogy bebizonyították: általában nem létezik bizonyos természetes (a többségi szavazás által kielégített) feltételeknek megfelelő olyan véleményösszegezési eljárás, amely kijelentések egy halmazának racionalitási feltételeket kielégítő értékelését úgy összegezné, hogy az összegezett értékelés szintén kielégíti a kijelentések értékelésével szemben támasztott racionalitási követelményeket. Röviden: List és Pettit azt mutatták meg, hogy *logikailag összefüggő kijelentésekre vonatkozó minden olyan véleményösszegezési eljárás (szavazás) irracionális, amely a többségi szavazás néhány olyan lényegi tulajdonságával rendelkezik, melyeket egy demokratikus szavazási rendszertől természetesnek látszik megkövetelni*. A következő fejezetben List és Pettit ezen tételét ismertetjük.

IV. A RACIONÁLIS VÉLEMÉNYÖSSZEGZÉS LEHETETLENSÉGE

A List–Pettit tétel pontos kimondásához bevezetünk néhány fogalmat és jelölést:

1. Jelölje $n \geq 2$ a szavazók számát és $N = \{1, \dots, n\}$ a szavazók halmazát.
2. Legyen $X = \{\varphi_1, \varphi_2, \dots\}$ a kijelentéslogika (jólformált) formuláinak egy részhalmaza. Az X halmazt *napirendnek* hívjuk, és ezen halmaz állításairól szavaznak az N -ben szereplő individuumok.
3. A napirendről feltesszük, hogy logikailag ekvivalens formulákat nem tartalmaz (úgy is gondolhatunk a formulákra, mint *ekvivalenciaosztályok* reprezentánsaira).
4. Azt is feltesszük, hogy a napirendben minden állításnak a negáltja is szerepel (ekvivalencia erejéig).
5. Feltesszük továbbá, hogy a napirend tartalmaz legalább kettő nem-triviálisan összefüggő formulát; például $X = \{p, q, p \wedge q, \neg p, \neg q, \neg(p \wedge q)\}$. (Azt mondjuk, hogy φ „triviális” módon összefügg ψ -vel, ha φ ekvivalens ψ -vel vagy $\neg \psi$ -vel, vagy valamelyik tautológia vagy ellentmondás.)
6. $\Phi_i \subseteq X$ jelöli az i -edik szavazó által az X -ből elfogadott („igenelt”) állítások összességét.
7. A $\Phi = \langle \Phi_1, \dots, \Phi_n \rangle$ rendezett n -es („vektor”) – amelyet gyakran $\langle \Phi_i \rangle_{i \in N}$ alakban írunk – a szavazói vélemények profilja (a szavazók csoportja által elfogadott állításhalmazok összessége). Nyilván $\Phi \in \mathcal{P}(X)^n$.

A racionalitási feltételeket az i -edik szavazó által igenelt állítások Φ_i halmazára vonatkozóan fogalmazzuk meg. Ezek a feltételek a teljesség, a konzisztencia és a deduktív zártság lesznek.

TELJESSÉG: Φ_i teljes, ha bármely $\varphi \in X$ esetén $\varphi \in \Phi_i$ vagy $\neg \varphi \in \Phi_i$.

KONZISZTENCIA: Φ_i konzisztens, ha nincs olyan $\varphi \in X$, hogy $\varphi \in \Phi_i$ és $\neg \varphi \in \Phi_i$.

DEDUKTÍV ZÁRTSÁG: Φ_i deduktíve zárt, ha minden $\varphi \in X$ esetén, ha $\Phi_i \vdash \varphi$, akkor $\varphi \in \Phi_i$ (ahol „ $\vdash$ ” a levezethetőség jele, azaz „ $F \vdash \varphi$ ” azt jelöli, hogy a φ formula levezethető az F formulahalmazból).

(IV. 1. DEFINÍCIÓ) Egy Φ_i állítás-összesség *racionális*, ha teljes, konzisztens és deduktíve zárt. Hasonlóan, egy $\Phi = \langle \Phi_i \rangle_{i \in N}$ vélemény-profil *racionális*, ha benne minden Φ_i állítás-összesség *racionális*.

A már ismert diszkurzív paradoxon mutatja, hogy racionális vélemény-profilok többségi szavazással való összesítésének eredménye *nem* minden esetben racionális vélemény-halmaz:

	p	q	$p \wedge q$
1. szavazó	igen	igen	igen
2. szavazó	igen	nem	nem
3. szavazó	nem	igen	nem
többségi vélemény	<i>igen</i>	<i>igen</i>	<i>nem</i>

Megfigyelhetjük, hogy mindegyik egyéni vélemény-halmaz racionális, de a többségi konklúzió nem (mert $p, q \vdash p \wedge q$, de $p \wedge q$ nincs a többségi szavazással kiszámolt eredményben). Megjegyezzük, hogy a definíció értelmében a napi-rendnek tartalmaznia kell még a $\neg p$, a $\neg q$ és a $\neg(p \wedge q)$ állításokat is, de mivel feltettük, hogy a szavazók racionálisak, ezért az ezekre adott szavazatok már egyértelműen meghatározottak.

A véleményösszegező mechanizmust egy olyan F függvényként foghatjuk fel, amely egy összesített vélemény-halmazt rendel minden egyes n tagú vélemény-profil vektorhoz. Formálisan tehát, ha $\mathcal{P}(X)$ jelöli X összes részhalmazainak halmazát, akkor $F: \mathcal{D}_F \rightarrow \mathcal{P}(X)$, ahol $\mathcal{D}_F \subseteq \mathcal{P}(X)^n$.

A véleményösszegező függvényektől három tulajdonságot követelünk meg: ezek az univerzális értelmezési tartomány, az anonimitás és a szisztematicitás.

UNIVERZÁLIS ÉRTELMEZÉSI TARTOMÁNY: $\mathcal{D}_F$ tartalmazza az összes olyan vélemény-profil, amely teljesíti a racionalitási feltételeket, azaz amely teljes, konzisztens és deduktíve zárt formulahalmazokból áll.

Az univerzalitási tulajdonság nagyon természetes: nem lenne elfogadható, ha az összegezőfüggvény néhány racionális szavazási kimenetelre nem tudna kollektív véleményt összegezni.

ANONIMITÁS:

F értéke invariáns a szavazók felcserélésére (nem függ a szavazók sorrendjétől).

Formálisan, ha $\sigma: N \rightarrow N$ az individuumok egy lehetséges permutációja, akkor

$$F(\langle \Phi_i \rangle_{i \in N}) = F(\langle \Phi_{\sigma(i)} \rangle_{i \in N}).$$

Az anonimitás nemhogy természetes, hanem lényegesen összefügg a véleményösszegezés demokratikus jellegével: mindenkinek a szavazata/véleménye ugyanolyan státuszú, nincs kitüntetett szavazó (pl. nincs diktátor). Megjegyzésre érdemes, hogy az anonimitás erősebb feltétel, mint az Arrow-tétel feltételei között szereplő diktátor-mentesség. Azonban, – mint ahogyan látni fogjuk – ez az eredeti List–Pettit tételben szereplő feltétel gyengíthető, és diktátor-mentesség esetén is érvényben marad az állítás.

SZISZTEMATICITÁS: Bármely két, az F értelmezési tartományából vett $\Phi = \langle \Phi_i \rangle_{i \in N}$ és $\Phi' = \langle \Phi'_i \rangle_{i \in N}$ vélemény-profilra kikötjük, hogy ha [két – a napirendből vett – φ és ψ formulára teljesül, hogy minden $i \in N$ szavazó esetén $\varphi \in \Phi_i$ akkor és csak akkor, ha $\psi \in \Phi'_i$], akkor teljesülnie kell annak is, hogy [$\varphi \in F(\Phi)$ akkor és csak akkor, ha $\psi \in F(\Phi')$]. Teljesen formálisan felírva:

$$\begin{aligned} \forall \Phi, \Phi' \in \mathcal{D}_F: \forall \varphi, \psi \in X: (\forall i \in N: \varphi \in \Phi_i \equiv \psi \in \Phi'_i) \\ \rightarrow (\varphi \in F(\Phi) \equiv \psi \in F(\Phi')). \end{aligned}$$

Gyakran hasznos a szisztematicitási feltétel egy ekvivalens átfogalmazása, amely a következőképpen adható meg:

létezik olyan $f: \{0,1\}^n \rightarrow \{0,1\}$ függvény, hogy bármely $\Phi = \langle \Phi_i \rangle_{i \in N} \in \mathcal{D}_F$ esetén

$$F(\Phi) = \{\varphi \in X \mid f(\delta_1(\varphi), \dots, \delta_n(\varphi)) = 1\},$$

ahol minden $i \in N$ -re és $\varphi \in X$ -re: $\delta_i(\varphi) = 1$, ha $\varphi \in \Phi_i$ és $\delta_i(\varphi) = 0$, ha $\varphi \notin \Phi_i$. Mivel minden szisztematikus F összegzőfüggvénynek kölcsönösen egyértelműen megfeleltethető egy ilyen f függvény, gyakran f -et is összegzőfüggvénynek hívjuk.

A szisztematicitás két tulajdonságot foglal magában:

1. Az, hogy a napirendnek egy bizonyos φ állítása igenelve van-e az összegezett véleményben, csak attól függ, hogy hogyan szavaztak a szavazók erre a φ napirendi pontra (és így nem függ attól, hogy a napirenden szereplő más állításokkal kapcsolatban ki hogyan szavazott).
2. Az a függvény, amely a φ -re leadott N darab szavazat függvényében megadja, hogy φ el van-e fogadva az $F(\Phi)$ összesített véleményben, *ugyanaz* a függvény *minden* φ napirendi pont esetén.

A szisztematicitási feltétel szükségességéről (és lehetséges gyengítéseiről), valamint elhagyásának következményeiről a VI. fejezetben lesz szó részletesebben. Ha a fent említett 2-es feltételt elhagyjuk (amit megtehetünk, lásd Dietrich 2006), akkor úgy gondolhatunk erre a tulajdonságra, mint *monotonitásra*. Pontosabban, ha állítások egy A halmazával kapcsolatban született egy kollektív döntés, akkor – feltéve, hogy semelyik individuum nem változtatja meg a véleményét az A -beli állításokról – akármilyen A -nál bővebb B halmazra összegezzük is a véleményeket, az A -beli állítások elfogadása vagy elutasítása nem változik:

$$\begin{aligned} \forall A: \forall B (A \subseteq B): \forall \Phi^A (\Phi^A \leq \Phi^B): \\ \forall \varphi \in A: \varphi \in F(\Phi^A) \equiv \varphi \in F(\Phi^B), \end{aligned}$$

ahol $\Phi^A \leq \Phi^B$ azt a tulajdonságot rövidíti, hogy $\forall i \in N: \Phi_i^A \subseteq \Phi_i^B$.

Az anonimitási feltételt is könnyű átfogalmazni az f függvényt használva:

$$\{\varphi \in X \mid f(\delta_1(\varphi), \dots, \delta_n(\varphi)) = 1\} = \{\varphi \in X \mid f(\delta_{\sigma(1)}(\varphi), \dots, \delta_{\sigma(n)}(\varphi)) = 1\}$$

minden $\sigma: N \rightarrow N$ permutációra (bijekcióra), azaz a szavazók minden felcserélésére.

A többségi szavazásra alapozott véleményösszegző eljárást az alábbi módon lehet leírni:

$$\forall \Phi \in \mathcal{D}_F: \forall \varphi \in X: \varphi \in F(\Phi) \equiv \sum_{i \in N} \delta_i(\varphi) > \frac{n}{2}.$$

Nyilvánvaló, hogy a többségi szavazás kielégíti az univerzalitási, az anonimitási és szisztematicitási feltételeket. A diszkurzív dilemma mutatja továbbá, hogy a többségi szavazás nem racionális, abban az értelemben, hogy egy racionális vélemény-profilból nem mindig állít elő racionális vélemény-halmazt. A List–Pettit tétel azt mondja ki, hogy ez nem kizárólag a többségi szavazás tulajdonsága (List–Pettit 2002, Dietrich 2006):

(IV. 1. TÉTEL) *Nem létezik olyan véleményösszegző függvény, amely kielégíti az univerzális értelmezési tartomány, anonimitás és szisztematicitás feltételeket, és amely minden lehetséges racionális vélemény-profilra racionális kollektív vélemény-halmazt ad összegez* (List–Pettit 2002).

V. A LIST–PETTIT TÉTEL BIZONYÍTÁSÁNAK GONDOLATA

Ebben a fejezetben vázlatosan ismertetjük a List–Pettit tétel bizonyításának menetét, azonban – az egyszerűség kedvéért – csak arra az esetre korlátozódva, amikor $\{p, q, p \wedge q\} \subset X$. Első lépésként azt figyelhetjük meg, hogy az anonimitási feltétel és a szisztematicitási feltétel f -re és δ -ra hivatkozó alakjából következik, hogy bármilyen $(a_1, \dots, a_n), (b_1, \dots, b_n) \in \{0, 1\}^n$ vektorokra akkor és csak akkor teljesül, hogy $f(a_1, \dots, a_n) = f(b_1, \dots, b_n)$, ha $|\{i \in N \mid a_i = 1\}| = |\{i \in N \mid b_i = 1\}|$. Legyen $N_\varphi = \{i \in N \mid \varphi \in \Phi_i\}$ minden $\varphi \in X$ -re. Ekkor bármely két φ és ψ formulára igaz, hogy ha teljesül, hogy $|N_\varphi| = |N_\psi|$ akkor $\varphi \in F(\Phi)$ akkor és csak akkor, ha $\psi \in F(\Phi)$. Tehát anonim és szisztematikus döntéseknél a napirendi pontok elfogadása csak attól függhet, hogy hány szavazatot kaptak.

A továbbiakban tekintsük a következő táblázattal definiált racionális vélemény-profilokat:

	$\delta(p)$	$\delta(q)$	$\delta(p \wedge q)$	$\delta(\neg(p \wedge q))$
$i = 1$	1	1	1	0
$i = 2$	1	0	0	1
$i = 3$	0	1	0	1
$i > 3$ és i páros	1	1	1	0
$i > 3$ és i páratlan	0	0	0	1

Elsőként vizsgáljuk meg azt az esetet, amikor n páros. Ekkor a fent definiált táblázatból kiolvashatjuk, hogy tetszőleges páros n esetén $|N_{p \wedge q}| = |N_{\neg(p \wedge q)}|$, tehát – az első szakaszban tett észrevételeket felhasználva – az összegzőfüggvénynek teljesíteni kell, hogy $p \wedge q \in F(\Phi)$ akkor és csak akkor, ha $\neg(p \wedge q) \in F(\Phi)$, ami nyilvánvalóan nem racionális kollektív összegzett véleményhez vezet.

Második esetként tegyük fel, hogy n páratlan. Ekkor, ismét a fenti táblázattal adott példát használva láthatjuk, hogy $|N_p| = |N_q| = |N_{\neg(p \wedge q)}|$, tehát vagy mind p -nek, q -nak és $\neg(p \wedge q)$ -nak benne kell lennie az összegzett véleményben, vagy egyiknek sem szabad benne lennie. Ha p is és q is benne van $F(\Phi)$ -ben, akkor a deduktív zártság miatt nyilván $p \wedge q$ -nak is benne kell lennie, ami azonban ellentmond a konzisztencia-feltételnek, ugyanis a kollektív véleménynek $\neg(p \wedge q)$ -t is tartalmaznia kell. Ha sem p , sem q nincs benne $F(\Phi)$ -ben, akkor – a teljességi feltételből – $\neg p$ -nek és $\neg q$ -nak kell benne lennie, valamint mivel $\neg(p \wedge q)$ sem lehet benne, ezért $p \wedge q$ -nak kell szerepelni. Azonban $\neg p$, $\neg q$ és $p \wedge q$ nem lehetnek egyszerre benne az összegzett vélemény-halmazban, mivel ez sérti a megkövetelt racionalitási feltételeket. Ebben az esetben is irracionális összegzett véleményhez jutottunk; így a téltelt bebizonyítottuk. $\square$

VI. A FELTÉTELEK GYENGÍTETHETŐSÉGE

A következőkben megvizsgáljuk, hogy milyen kibúvók kínálkoznak az „igazságos” véleményösszegezés számára, azaz milyen módon lehetne gyengíteni a véleményösszegező függvénytől megkövetelt tulajdonságokat úgy, hogy annak racionalis és demokratikus volta megmaradjon, de ne álljanak elő paradoxonok.

Először is vegyük észre, hogy annak megkövetelése, hogy a napirendnek propozicionális logikával leírható állításokból kell állnia, nem gyengíti a tételt, ugyanis ha még ezt a nagyon egyszerű, „nulladrendű” logikát alkalmazva is előáll a lehetetlenségi tétel, akkor a helyzet magasabb- (például, első- vagy másod-) rendű logikákat használva még rosszabb lesz (de jobb biztosan nem, mivel például a kijelentéskalkulus valódi része a predikátumkalkulusnak).

1. A értelmezési tartomány leszűkítése

Első lépésben megpróbálhatjuk gyengíteni az *univerzális értelmezési tartomány* feltételt úgy, hogy csak olyan vélemény-profilokat engedjünk meg, amelyeket garantáltan lehet racionálisan összegezni. Ilyen halmaz biztos, hogy létezik: ha ugyanis minden individuum csak kétfajta variációból választhatna (tehát csak kétfajta racionális vélemény lenne megengedett), akkor garantált lenne, hogy mindig racionális lesz a közösségi döntés (vö. May-tétel).

Azonban ennek a tulajdonságnak a gyengítése három szempontból nem megfelelő. (1) Nem elfogadható, hogy bizonyos racionális vélemény-profilokra ne tudjunk véleményt összegezni és így korlátozzuk a szavazók véleménynyilvánítási szabadságát. Továbbá, ha elfogadhatónak vesszük is a napirend leszűkítését, (2) ez a szűkítés nem egyértelműen meghatározott. Pontosabban, ha $R \subset \mathcal{P}(X)$ jelöli a napirend racionális részhalmazainak halmazát, akkor több olyan $B \subseteq R$

halmaz létezhet, amelyik biztonságos, azaz amelyekre $\exists F: \forall \Phi \in B^n: F(\Phi) \in R$. Még ha csak a maximális elemszámú biztonságos halmazokat tekintjük is, a közülük való választás sem egyértelmű. Tegyük fel, hogy kiválasztottunk egy maximális elemszámú B halmazt, amelyik biztonságos. (3) Ilyenkor azonban ezen biztonságos halmaz számossága, $|B|$, nagyságrendekkel kisebb a napirend racionális részhalmazai halmazának számosságánál, $|R|$ -nél, így még a legmegengedőbb leszűkítés is elfogadhatatlanul korlátozó lenne.

Az a sejtés fogalmazható meg, hogy a napirend számosságának növekedésével a napirend racionális részhalmazainak halmazai között a biztonságos és a nem-biztonságos halmazok aránya nullához konvergál. Ezt a sejtést formálisan nem könnyű leírni, ugyanis a racionális és a biztonságos részhalmazok száma erősen függ a napirendtől és a véleményösszegző függvényről. Célszerű áttérni bináris mátrix reprezentációra, ahol a racionális választások halmazának egy bináris mátrix felel meg, amely tulajdonképpen a napirendi pontok között fennálló logikai kapcsolatokat kódolja. A racionalitási mátrixnak minden oszlopa a napirend egy állításához, minden sora pedig egy lehetséges racionális véleményhez tartozik. Ennek a mátrixnak a sorai közül kell kitörölni néhányat, hogy biztonságos mátrixokhoz jussunk, ahol a „biztonságos” természetesen véleményösszegző mechanizmus-függő. Számítógépes szimuláció segítségével végzett kísérleteink azt látszanak alátámasztani – legalábbis a többségi szavazás esetén –, hogy a $|B| : |R \setminus B|$ arány rendkívül gyorsan tart nullához, ahol „ $\setminus$ ” halmazkivonást jelöl. Következésképp a megengedett bemenetek egy biztonságos halmazra korlátozásával elfogadhatatlanul erősen leszűkítenénk a választható vélemény-összességeket.

2. Az anonimitási feltétel gyengítése

Megpróbálhatjuk gyengíteni az *anonimitási* feltételt, és csak azt megkövetelni, hogy a szavazás ne legyen diktatórikus. Az i individuum diktatúrájáról akkor beszélünk, ha az összegzéshez használt F függvény minden $\langle \Phi_1, \dots, \Phi_n \rangle = \Phi \in \mathcal{D}_F$ lehetséges vélemény-profilra $F(\Phi) = \Phi_i$ -t adja eredményül. Sajnos az anonimitási feltétel diktátor-mentességre gyengítése nem segít a paradoxonok kiszűrésében, mint azt a List–Pettit tétel Pauly és van Hees által bebizonyított általánosítása mutatja (Pauly és Hees 2003):

(VI. 1. TÉTEL) *Egy véleményösszegző függvény, amely kielégíti az univerzális értelmezési tartomány és a szisztematicitás feltételeit, akkor és csak akkor összegez racionális vélemény-profilokat racionális kollektív vélemény-halmazzá, ha diktatúra valamely $i \in N$ individuumra* (Pauly – van Hees 2003).

Mivel a diktátor-mentességnél jobban nem célszerű gyengíteni ezt az igazságossági feltételt, ezért ezen az úton sem sikerült elkerülnünk a potenciálisan

irracionális közösségi döntések veszélyét. Érdeemes megjegyezni, hogy már a diktátor-mentesség is bizonyos értelemben túl elnéző, mivel megenged olyan véleményösszegző függvényeket is, amelyekben például bizonyos szavazók véleménye egyáltalán nem, másoké pedig különböző súllyal, különböző mértékben érvényesül.

3. A racionalitási feltétel gyengítése

A racionalitási feltételek – azaz, hogy minden individuális vélemény-halmaz legyen racionális – látszólag nem gyengítik, inkább erősítik a tételt. Ha megengednénk azt, hogy a szavazók irracionális véleménnyel is rendelkezhetnek, akkor az még tovább rontana a véleményösszegzés irracionálisán. A List–Pettit tétel meglepő volta éppen abból fakad, hogy még ha szigorúan racionális volt is minden individuum álláspontja, nem tudunk olyan univerzális véleményösszegző függvényt készíteni, amelyik mindig racionális kimenetet eredményez. Azonban a racionalitási feltételek között megkövetelt „teljesség” kizárja, hogy a szavazók bizonyos kérdésekben tartózkodjanak. Gärdenfors eredményei „sajnos” – a List–Pettit tételnél megkövetelt tulajdonságoktól kis mértékben eltérő feltételek mellett – azt mutatják, hogy ha a racionalitási tényezők közül elhagyjuk a teljességet, pontosan az oligarchikus döntési függvényekhez jutunk (Gärdenfors 2006).

Az F véleményösszegző függvényről akkor mondjuk, hogy *oligarchikus*, ha létezik az individuumoknak egy olyan $J \subseteq N$ részhalmaza, hogy minden lehetséges $\Phi \in \mathcal{D}_F$ döntési szituációra $F(\Phi)$ az összes olyan $\varphi \in X$ állítást tartalmazza, amelyet J minden tagja elfogad, azaz amelyre $\forall j \in J: \varphi \in \Phi_j$.

Az oligarchikus döntési mechanizmusok speciális esete, amikor J egyelemű; ekkor beszélünk diktatórikus döntésről. Az oligarchikus döntések csak abban az esetben lehetnek demokratikusak, ha $J = N$. Azonban ebben a határhelyzetben az oligarchikus döntés egy egyhangú döntési elvhez vezet. Tehát Gärdenfors eredményei újabb korlátokat jelentenek a demokratikus véleményösszegzés számára.

4. A szisztematicitási feltétel gyengítése

A *szisztematicitási* feltétel – mint láttuk – kétféle megszorítást takar, amelyeket külön-külön is megpróbálhatunk gyengíteni. Dietrich eredményeiből következik, hogy nem segít, ha a különböző formulákra leadott szavazatok összegzéséhez különböző függvények használatát is megengedjük; ebben az esetben a lehetlenségi tétel ugyanúgy érvényben marad (Dietrich 2006). Az a feltétel, hogy minden állításra külön szavazás történjen, s ezen szavazás kimenetele ne függjön attól, hogy mik voltak a többi állításra leadott szavazatok, természetesen

tűnik. Érvelhetünk úgy, hogy nem volna elfogadható, ha egy napirendi pontra leadott szavazatok összegzése attól is függne, hogy mi a napirend. Azonban, ha ragaszkodunk a véleménynyilvánítási szabadsághoz (univerzális értelmezési tartomány) és egy gyenge értelemben vett igazságossághoz (diktátor-mentesség), valamint ahhoz, hogy a kollektív döntés mindig racionális legyen, akkor egyedül a szisztematicitási feltétel marad, amelyet fel tudunk adni. És ez az az út, amelynek segítségével kibújhatunk az irracionalitás fenyegető veszélye alól. Ha a szisztematicitási feltételt elvetjük, akkor már alkalmazhatóvá válnak a premissza-alapú véleményösszegző eljárások is, amelyek mindig racionális eredményt adnak.

A premissza-alapú megközelítések további előnye, hogy bizonyos esetekben garantálják a „jó” döntést. Ha például olyan kérdésekben döntünk, amikor van értelme arról beszélni, hogy jó döntés született-e (például, egy szakértői csoport szavaz egy tudományos kérdéstről, például arról, hogy van-e globális felmelegedés), akkor a premissza alapú megközelítés annál jobb eredményt ad, minél több individuum szavaz, feltéve, hogy minden szavazó nagyobb, mint $\frac{1}{2}$ valószínűséggel találja el a helyes megoldást (List 2004).

VII. A LIST-PETTIT TÉTEL JELENTŐSÉGE

Ebben a fejezetben a List–Pettit tétel elméleti és gyakorlati jelentőségével foglalkozunk. Először azt fogjuk megvizsgálni, hogy milyen kapcsolatban van a List–Pettit tétel a klasszikus Arrow-tétellel. Ezután, a tétel társadalomfilozófiai következményeinek illusztrációjaként ismertetjük az ún. *liberális paradoxont*, amely azt hivatott bemutatni, hogy milyen inkonzisztenciák léphetnek fel egy szabad és demokratikus társadalomban. Végül, a tétel gyakorlati jelentőségének szemléltetéseként ismertetünk néhány olyan módszert, amelyekkel manipulálni lehet a szavazások kimenetelét, például a napirend megfelelő megválasztásával vagy a szavazásra bocsátás sorrendjének megváltoztatásával.

1. Összehasonlítás az Arrow-tétellel

Bár az Arrow-tétel különböző alternatívák preferencia-rendezéseinek összegzésével foglalkozik, a List–Pettit tétel pedig proposíciók halmazainak összegzésével, mégis természetesnek tűnik a kérdés, hogy mi a kapcsolat a két lehetetlenségi tétel között. Ha az alternatívák A halmaza véges, akkor könnyű látni, hogy az Arrow-tétel a List–Pettit tétel speciális esete (pontosabban a Pauly – van Hees-féle általánosításé, mivel az eredeti List–Pettit-tétel diktátor-mentesség helyett anonimitást követelt meg). Legyen $A = \{a_1, \dots, a_k\}$ az alternatívák egy halmaza; ekkor minden $R \subseteq A \times A$ rendezés „lekódolható” propozicionális

logikai állításokkal. Például egy aRb állítás egy p_{ab} atomi formulával reprezentálható. A rendezés feltételei – tehát a reflexivitás, az antiszimmetrikusság és a tranzitivitás – is leírhatóak propozicionális formulákkal, azonban – mivel kijelentéskalkulust használunk – nem alkalmazhatunk kvantifikációt, ezért minden alternatíva-lehetőségre külön-külön kell megkövetelni ezeket a tulajdonságokat. A tranzitivitás lekódolásához: ha $a, b, c \in A$, akkor lesz egy olyan formula az X napirendben, hogy $p_{ab} \wedge p_{bc} \rightarrow p_{ac}$. Az antiszimmetrikusság leírásához: minden $a \neq b$ lehetőségre egy $p_{ab} \equiv \neg p_{ba}$ szükséges. A reflexivitás lekódolása felesleges, mivel ez nem jelent valódi választási alternatívát az individuumok számára: az aRa tulajdonság akármilyen R rendezésre teljesülni fog (természetesen p_{aa} formulákkal ez is lekódolható).

Ugyan gyakorlati szempontból kielégítőnek látszik véges alternatíva-halmazok vizsgálata, de elméleti szempontból érdekes kérdés a végtelen alternatíva-halmazok esete. List és Pettit megmutatták, hogy ilyen esetekre is kiterjeszthető a List–Pettit lehetetlenségi tétel (List–Pettit 2004).

Tehát az Arrow-tételben szereplő preferencia-rendezések leírhatóak a List–Pettit tételben szereplő propozíciók halmazaival. Felmerül a kérdés, hogy nem lehet-e esetleg a List–Pettit téltelt is olyan formára hozni, hogy az Arrow-tétel speciális esete legyen (ebben az esetben a két tétel ekvivalens lenne). Ugyan ezt a lehetőséget még szigorú, matematikai értelemben nem cáfolták, azonban a List–Pettit tétel átkódolása (nem feltétlenül lineáris) preferencia-rendezésekké nem tűnik megvalósítható feladatnak. Néhány átkódolási ötletet és elégtelenségük magyarázatát megtalálhatjuk a két tétel összehasonlításával foglalkozó cikkben (List–Pettit 2004).

2. A liberális paradoxon

A liberális paradoxont először Amartya Sen (1970) fogalmazta meg, elsősorban az Arrow-tétel kapcsán. A paradoxont és a hozzá kapcsolódó lehetetlenségi télt később Dietrich és List általánosították tetszőleges nem-triviálisan összefüggő propozicionális logikai állításokból álló napirendhalmazokra (Dietrich–List 2004). A paradoxon alapszituációja a következő: tegyük fel, hogy bizonyos kérdésekről nem a teljes közösség, hanem egyes emberek vagy szakértői csoportok döntenek. Például, egy szabad társadalomban vannak olyan kérdések, amelyekről – noha mindenki másnak is meg lehet a véleménye – csak az egyén saját maga dönt (pl., a gondolat- vagy a véleménynyilvánítási szabadság területére tartozó kérdésekben). Egy másik példa lehet, amikor egy parlament vagy szervezet néhány albizottság vagy szakértői csoport körébe utal speciális döntéseket. Ugyanakkor a mindenkit érintő kérdésekben kollektív döntést kell hozni. Megkövetelünk még egy nagyon gyengének tűnő megszorítást a kollektív döntésektől, az ún. *egyhangúsági elvet* (*unanimity principle*), amely szerint ha egy közösség

minden tagja *egyhangúan* egyetért egy kérdésben, akkor a kollektív döntésnek is az egyhangú véleményt kell követnie. A *liberális paradoxon* az a jelenség, hogy bizonyos körülmények között az egyhangúsági elv nem egyeztethető össze konzisztensen az egyéni (vagy csoportos) szabadságjogokkal. A paradoxont először két egyszerű konkrét példán keresztül ismertetjük.

A szakértői jogok paradoxona

Tegyük fel, hogy egy szervezet a globális felmelegedést vizsgálja. A szakértők X csoportja a globális széndioxid-kibocsátást próbálja megmérni, az Y csoport pedig azt igyekszik megtudni (például környezeti modellek számítógépes szimulációjának segítségével), hogy mekkora CO_2 kibocsátás vezet globális felmelegedéshez. A szervezet soron következő ülésén a következő napirendről akarnak dönteni:

- p : a széndioxid-kibocsátás mértéke meghaladja az x küszöbértéket
 q : globális felmelegedés lesz
 $p \rightarrow q$: ha a CO_2 kibocsátás meghaladja x -et, akkor globális felmelegedés lesz

A szervezet – mivel X tagjai mérték a CO_2 -szintet – a p -ról való döntést kizárólag X hatáskörébe utalja, a $p \rightarrow q$ -ról való döntést pedig az elméleti vizsgálatokat végző Y szakértőinek körébe. A globális felmelegedés tényéről – q -ról – kollektív döntés születik. Ekkor lehetséges az alábbi szavazás:

	l	p	$l \rightarrow p$
X szakértők $\sim \Phi_1$	igen	(nem)	nem
Y szakértők $\sim \Phi_2$	(nem)	igen	nem
kollektív döntés $\sim F(\Phi)$	igen	igen	nem

A zárójelbe tett értékek csak vélemények, azok nem számítottak bele a kollektív döntésbe (mivel például a p -ról való döntés az X csoport hatáskörébe tartozik, ezért lett a kollektív döntés eredménye „igen” és az Y csoport véleményét nem vették figyelembe). Megfigyelhetjük, hogy ugyan minden szakértői csoport racionális véleménnyel rendelkezett és a globális felmelegedés tényéről – q -ról – való döntést *egyhangúan* hozták meg, az mégis ellentmondásban van a bizottság többi kérdésben hozott döntésével, ugyanis p és $p \rightarrow q$ elfogadása esetén q teljesülését is el kell fogadni.

A szabadságjogok paradoxona

A most következő példa Amartya Sen eredeti liberális paradoxonának módosított változata. Tegyük fel, hogy adott egy két tagból álló közösség. A két ember, L (Lewd) és P (Prude) mindegyikének birtokában van a *Lady Chatterley szeretője* című könyv egy példánya. Tekintsük a következő három állítást:

- l : L olvassa a könyvet
 p : P olvassa a könyvet
 $l \rightarrow p$: ha L olvassa a könyvet, akkor P is olvassa azt

L szívesen olvassa a könyvet, de P-t a könyv megbotránkoztatja. L élvezete a könyv olvasása kapcsán azonban P bosszankodásától csak még jobban nő. P ugyan nem akarja elolvasni a könyvet, de mivel fél, hogy a könyv morálisan megrontja L-t, ezért ha L olvassa a könyvet, akkor ő is olvasni akarja, hogy tudatában legyen, miféle veszélyeknek van L kitéve. L és P kollégiumi szobatársak és abban mindketten egyetértenek, hogy az, hogy ki olvassa a könyvet, mindkinek a saját egyéni döntése. Azonban – ugyan mindketten más megfontolásból – egyhangúan megállapodnak egy olyan szabályban, hogy ha L olvassa a könyvet, akkor P-nek is olvasnia kell azt. A következő táblázat írja le a kialakult helyzetet:

	l	p	$l \rightarrow p$
L (Lewd)	igen	(igen)	igen
P (Prude)	(nem)	nem	igen
kollektív döntés	igen	nem	igen

Itt is, mint az előző esetben, a zárójelbe tett vélemények nem számítottak bele a kollektív döntésbe. Megfigyelhetjük, hogy ebben a példában is a kollektív vélemény inkonzisztens, noha minden egyes egyén véleménye racionális volt és a mindkettejükre érvényes szabályt egyhangúan fogadták el.

Általános liberális paradoxon

Az előző példák rámutatnak, hogy bizonyos helyzetekben egyes emberekre vagy szakértői csoportokra bízni bizonyos döntéseket inkonzisztenciához vezethet, még olyan esetekben is, amikor a kollektív döntést egyhangúan hozták. Dietrich és List most következő tétele általános formában tárgyalja ezt a jelenséget. Tekintsük a következő három tulajdonságot (Dietrich–List 2004):

(UD) *Univerzális értelmezési tartomány* (Universal Domain): a véleményösszegző függvénynek az összes lehetséges racionális vélemény-profilra tudnia kell eredményt számolni, mint a List–Pettit tételnél.

(MIR) *Minimális individuális jogok* (Minimal Individual Rights): létezik két individuum, akiknek kizárólagos döntésük van legalább egy propozícióval kapcsolatban. Akkor mondjuk, hogy egy $i \in N$ individuumnak kizárólagos döntése van $\varphi \in X$ propozícióval kapcsolatban, ha minden $\Phi \in \mathcal{D}_i$: $\varphi \in \Phi_i \equiv \varphi \in F(\Phi)$. Másképp fogalmazva, i diktátor φ kérdésében, tehát F az i döntésének projekciója.

(UP) *Egyhangúsági elv* (Unanimity Principle): Ha $\Phi = \langle \Phi_1, \dots, \Phi_n \rangle$ egy vélemény-profil amelyet az F véleményösszegző függvény értelmezési tartományából vettünk és egy $\varphi \in X$ propozícióra minden $i \in N$ -re $\varphi \in \Phi_i$, akkor teljesülnie kell, hogy $\varphi \in F(\Phi)$.

(VII. 1. TÉTEL) *Egy nem triviális módon összefüggő napirend esetén és az (UD), (MIR), (UP) feltételek teljesülése mellett nem létezik olyan véleményösszegző függvény, amely minden lehetséges racionális vélemény-profilra racionális kollektív vélemény-halmazzá összegz* (Dietrich–List 2004).

Következésképp egy közösség, amely minden lehetséges racionális vélemény-profil esetén képes akar lenni arra, hogy racionális kollektív döntést hozzon, nem adhat kizárólagos jogokat bizonyos kérdésekben egyéneknek vagy szakértőknek az egyhangúsági elv egyidejű elfogadása mellett. Érdekesség, hogy a tétel akkor is érvényben marad, ha a racionalitási feltételek közül kivesszük a teljességet. Továbbá, ha *vétőjoggá* gyengítjük az egyének kizárólagos jogát, akkor is fennáll ez a lehetetlenségi tétel (Dietrich–List 2004). Az $i \in N$ individuum vétőjogáról egy $\varphi \in X$ kérdéssel kapcsolatban akkor beszélünk, ha $\forall \Phi \in \mathcal{D}_i$: $\varphi \notin \Phi_i \rightarrow \varphi \notin F(\Phi)$.

3. Napirend-manipuláció

A List–Pettit féle véleményösszegzés keretrendszernek aktuális, gyakorlati jelentősége is van. Segítségével elemezhetővé válnak összefüggő kérdésekben történő kollektív véleményalkotási szituációk és rávilágít néhány potenciális szavazás-manipuláció lehetőségre. Ezekre mutatunk most néhány példát.

Logikai napirend-manipuláció

Tekintsük a következő szituációt: adott egy ország, amely kormányának a közeli kormányülésen a következő összefüggő kérdésekben kellene közös véleményt kialakítania (a példákat lásd: Dietrich 2006):

- p : megengedhető nagyobb költségvetési hiány
 q : az oktatási célokra szánt költségvetési támogatást növelni kellene
 $p \rightarrow q$: ha megengedhető nagyobb hiány, akkor többet kellene költeni oktatásra

Tegyük fel továbbá, hogy a kormány miniszterei három nagyjából ugyanakkora csoportba sorolhatóak, akiknek a véleményét a következő táblázat tartalmazza:

	p	q	$p \rightarrow q$
1. csoport (Φ_1)	igen	igen	igen
2. csoport (Φ_2)	igen	nem	nem
3. csoport (Φ_3)	nem	nem	igen

Tekintsük azt az esetet, amikor a kormány álláspontja az, hogy a véleményeket többségi szavazással kell összegezni. Ez több manipulációs lehetőségre ad alkalmat. Nézzük először az ún. *általános napirend-manipulációt*. Tegyük fel, hogy a napirend összeállítását végző csoport úgy gondolja, hogy többet kellene költeni oktatásra, s ezért úgy állítja össze a napirendet, hogy $X = \{p, p \rightarrow q, \neg p, \neg(p \rightarrow q)\}$. Ekkor nyilván $F(\Phi) = \{p, p \rightarrow q\}$, s így $F(\Phi) \vdash q$, s a napirendet összeállító csoport elérte a célját, mert a szavazás után már nyugodtan lehet a kormány tagjainak többségi döntésére hivatkozni az oktatási támogatások növelésénél.

Lehetséges azonban, hogy az X napirendre leadott szavazatok nem feltétlenül határozzák meg q értékét. Például ha $F(\Phi) = \{\neg p, p \rightarrow q\}$, akkor ebből sem q , sem $\neg q$ nem következik logikailag. Ez a probléma kiküszöbölhető, ha $X = \{p, p \equiv q, \neg p, \neg(p \equiv q)\}$, amely minden lehetséges esetben meghatározza q értékét is. Ez a *logikai napirend manipuláció* egy példája. Általánosságban, logikai napirend manipulációnak nevezzük egy X napirend kicserélését egy X' napirendre, ha $\bar{X}' = \bar{X}$, ahol $\bar{X}$ az összes olyan φ állítást tartalmazza, amely minden racionális Φ_i állítás-halmazból következik.

Manipuláció a szavazás sorrendjével

A manipulációnak egy változata, amikor az állítások szavazásra bocsátásának sorrendjével befolyásolják a végeredményt. Tekintsünk egy újabb parlamenti példát: adott három – nagyjából ugyanannyi szavazattal rendelkező – párt (A, B és C) amelyeknek az alábbi állításokról kellene szavaznia:

- p_1 : az egészségügynek nagyobb forrásokat kellene biztosítani
 p_2 : & a hadügynek több költségvetési támogatást kellene juttatni
 p_3 : kultúrára és az oktatásra több pénzt kellene fordítani
 q : adót kellene emelni
 $p_1 \wedge p_2 \wedge p_3 \rightarrow q$: ha mindezekre több pénzt fordítunk, akkor adót kell emelni

A pártok (racionális) álláspontjait a következő táblázat mutatja:

	p_1	p_2	p_3	q	$p_1 \wedge p_2 \wedge p_3 \rightarrow q$
A párt (Φ_1)	igen	igen	nem	nem	igen
B párt (Φ_2)	igen	nem	igen	nem	igen
C párt (Φ_3)	nem	igen	igen	nem	igen

Mint látható, egyik párt sem akar adót emelni, azonban eltérő véleményen vannak arról, hogy milyen területeknek kellene több költségvetési támogatást kapniuk. Tegyük fel, hogy a pártok álláspontja ismert (például a nyilatkozataikból világossá vált), s így tudható, hogy hogyan fognak az egyes kérdésekben szavazni, valamint az egyes napirendi pontokról minősített többség dönt. Tegyük fel azt is, hogy a pártok következtetések, s így irracionális pontokat nem szavaznak meg. Ekkor, ha egy a B párt álláspontján lévő csoport van abban a helyzetben, hogy a szavazásra bocsátás sorrendjét meghatározza, választhatja a következő – manipulatív – sorrendet: $q, p_1 \wedge p_2 \wedge p_3 \rightarrow q, p_1, p_3, p_2$. Az első négy napirendi pontra mindenki úgy szavaz, ahogy tervezte, s így az eredmény: q : nem, $p_1 \wedge p_2 \wedge p_3 \rightarrow q$: igen, p_1 : igen, p_3 : igen. Azonban, az utolsó napirendi pontra (az előzőleg a többség által elfogadott állítások miatt) már mindegyik párt kénytelen nemmel szavazni, különben el kellene ismernie, hogy adóemelés szeretne, s így ellentmondásba keveredne önmagával. A végeredmény pontosan a B párt álláspontját tükrözi.

VIII. ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

A társadalomfilozófia számára kiemelkedő fontosságú a különböző egyéni és közösségi döntési helyzetek következetes vizsgálata. Egy modern társadalmi szerződéselmélet nem nélkülözheti a kollektív döntések, szavazások alapos elemzését. A 20. század második felében több klasszikus formális eredmény született a közösségi döntésekről – például a May-tétel és az Arrow-tétel – majd a társadalomfilozófián belül is egyre erősebbé vált a döntési szituációk formális vizsgálata (például játékelméleti alapokon), amely vizsgálatok a racionális döntések elmélete tárgy körébe sorolhatóak. Valószínűsíthető, hogy az analitikus, formális megközelítések egyre nagyobb szerephez jutnak majd a társadalomfilozófiában, szociológiában, mivel segítségükkel hatékonyan elemezhetők társadalmi, politikai és gazdasági jelenségek, feltéve, hogy olyan álláspontra helyezkedünk, hogy az önérték-érvényesítő, racionális cselekvést a jelenségek megértése szempontjából elsődlegesnek tekintjük.

A jelen tanulmány fő célja az volt, hogy a közösségi döntések potenciális irracionálisával kapcsolatos klasszikus és frissebb analitikus irodalomból bemutasson néhány jelentősebb eredményt, mint amilyen az Arrow-tétel (1951), vala-

mint a List–Pettit tétel (2002) és ennek különböző általánosításai, például Pauly és van Hees tétele (2003) vagy a Dietrich–List tétel (2004) a liberális paradoxon általános változatáról.

A List–Pettit tétel különböző változatainak alapfeltevése, hogy egy közösség nem egyetlen, hanem számos, logikailag (nem triviális-módon) összefüggő kérdésről akar megegyezésre jutni. Ez – természetesen – nem irreális feltevés, ugyanis például egy parlamenti vagy vállalati ülés alkalmával több olyan kérdés előkerülhet, amelyek valamilyen módon összefüggnek egymással. A probléma, amivel a közösségnek szembe kell néznie, hogy, ha nem akarják korlátozni az egyének racionális véleményét (univerzális értelmezési tartomány), bizonyos értelemben igazságosan akarnak dönteni (anonimitás vagy diktátor-mentesség), és minden állításról egymástól függetlenül akarnak megegyezni (szisztematicitás vagy monotonitás), akkor nem fognak tudni hatékonyan véleményt összegezni, a kollektív döntés potenciálisan irracionális lesz, amin jelen esetben az elfogadott állítások lehetséges inkonzisztenciáját kell érteni.

Hogyan lehetne elkerülni a közösségi döntéshozás irracionalitását? Természetesnek tűnik, hogy a véleménynyilvánítási szabadsághoz és az igazságossághoz (például ahhoz, hogy ne legyen diktátor) ragaszkodjunk. A szisztematicitási feltétel tűnik a leggyengébb láncszemnek, amelyet fel lehet áldozni a racionális kollektív döntések érdekében. Ha nem ragaszkodunk a szisztematicitáshoz, akkor alkalmazhatóvá válnak például a premissza-alapú módszerek, amelyek minden esetben garantálják a racionalitást. Ebben az interpretációban a List–Pettit tétel társadalomfilozófiai következménye, hogy a kollektív racionalitás érdekében le kell mondanunk a szavazás kompozicionalitásáról, tehát arról, hogy minden kérdésben egymástól függetlenül döntsünk és az összes kérdésben való megállapodás az egyes kérdésekben hozott döntések aggregációja legyen. Holisztikus megoldás felé mutat tehát az eredmény, ahol nem lehet egyes állításokról kontextusuk és következményeik nélkül dönteni.

IRODALOM

- Arrow, Kenneth J. 1951/1963. *Social Choice and Individual Values*. New York, Wiley.
- Dietrich, Franz 2006. Judgment Aggregation: (Im)Possibility Theorems. *Journal of Economic Theory*. 126/1. 286–298.
- Dietrich, Franz – Christian List 2004. A Liberal Paradox for Judgment Aggregation. *Economics Working Paper Archive* at WUSTL. Url: <http://ideas.repec.org/p/wpa/wuwppc/0405003.html> (hozzáférés: 2008. december 20.).
- Gärdenfors, Peter 2006. A Representation Theorem for Voting with Logical Consequences. *Economics and Philosophy*. 22/2. 181–190.
- Kemeny, John 1959. Mathematics Without Numbers. *Daedalus*. 88/4. 571–591.
- Kornhauser, Lewis A. – Lawrence G. Sager 1986. Unpacking the Court. *Yale Law Journal*. 96/1. 82–117.

- Kornhauser, Lewis A. 1992. Modelling Collegial Courts. II. Legal Doctrine. *Journal of Law, Economics and Organization*. 8/3. 441–470.
- List, Christian 2004. The Probability of Inconsistencies in Complex Collective Decisions. *Social Choice and Welfare*. 24/1. 3–32.
- List, Christian – Philip Pettit 2002. Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result. *Economics and Philosophy* 18/1. 89–110.
- List, Christian – Philip Pettit 2004. Aggregating Sets of Judgments: Two Impossibility Results Compared. *Synthese*. 140/1–2. 207–235.
- May, Kenneth O. 1952. A Set of Independent Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision. *Econometrica*. 20/4. 680–684.
- Pauly, Marc – Martin van Hees 2003. Some General Results on the Aggregation of Individual Judgments. *Working Paper*. Department of Computer Science, University of Liverpool.
- Sen, Amartya K. 1970. The Impossibility of Paretian Liberal. *Journal of Political Economy* 78/1. 152–157.

A német birodalmi gondolattól a magyar nemzetkarakterológiáig

Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos
és Prohászka Lajos műveiben*

I. BEVEZETÉS

A jelen tanulmány tágabb témája, a magyarországi Leibniz-recepció az első világháború alatt és a Horthy-korszakban, három kérdéskomplexum érintkezési pontján található, amelyek a magyar filozófiának az akadémiai életen belüli emancipációját, Leibniz filozófiatörténeti megítélésének változásait, illetve a magyar kulturális hagyománynak a német kultúra fényében való önmegértését illetik. Mindeme kérdések átfogó jelleggel itt nem tárgyalhatók. Célom e három fő részre tagolt tanulmányban a magyar filozófiatörténet három kiemelkedő alakjának, Alexander Bernátnak, Pauler Ákosnak és Prohászka Lajosnak az elhelyezése az említett problémák összefüggésében.

E témák először a Leibniz halálának 200. évfordulója alkalmából kiadott ünnepi kötetben futottak össze. Alexander Bernát vállalkozásának új megközelítése alkalmat nyújt tanulmányom első részében arra is, hogy életrajzának leginkább feledés borította éveire, háborús korszakára némi fényt vessek. Az MTA égisze alatt megjelent tanulmánygyűjtemény egyfelől nyugvópontra juttatta (minden, a pillanat meghatározta politikai alaptendenciája ellenére) a recepció területén tett korábbi erőfeszítéseket a Leibniz-kutatásnak a magyar filozófiai szcéna elsőrendű témái közé emelésével. Másfelől olyan gondolatirányoknak vált egyik kiindulópontjává, amelyek messzemenően meghatározták a két világháború közötti szellemtörténet alapvonalait, mégpedig Magyarország és (a rövidesen nemzeti szocialistává váló) Németország viszonyának mint a kollektív identitás legfontosabb meghatározó elemének a kitüntetett kezelésével. A jelen tanulmány vizsgálódásai ezért egyetlen területre korlátozódnak, mégpedig ama „német”

* A tanulmány a hannoveri Leibniz-Stiftungsprofessur (Prof. Dr. Wenchao Li) és a hannoveri Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft „*Leibniz*” *in der Zeit des Nationalsozialismus* című projektjéhez kapcsolódva készült. Boros Gábor, Kovács Gábor, Wenchao Li, Mester Béla, Hartmut Rudolph és Janina Schmiedel segítségét, illetve az első változathoz fűzött megjegyzéseit ezúton köszönöm. Továbbá köszönöm anonim bírálóim javításait és javaslatait.

Leibniz fogadtatástörténetére, akinek alakját a császári Németországban formálták meg. Sőt, a recepció e szeletéből is csak azokat az aspektusokat tárgyalom, amelyek Prohászka Lajos szándékainak és célkitűzéseinek a rekonstrukciójához elengedhetetlennek tűntek. Ugyanis e problémakörök 1936-ban a magyar nemzetkarakterológia egyik alpművében, *A vándor és a bujdosó*ban újra összehoztak: írásom utolsó részének célja e mű értelmezése a magyar Leibniz-recepció kontextusában. A közbülső rész, amely Pauler Ákos Leibniz-projektjével foglalkozik, annak a kérdésnek a megválaszolásához járul hozzá, mennyiben közvetítette Pauler filozófiája a *Festschrift* Leibniz-képét Prohászka számára.

Ezen túlmenően esettanulmányom új fényt vethet a magyar filozófia mint „nemzeti” tudomány fejlődésére, mégpedig kibontakozásának egyik döntő fázisában. A filozófia nemzeti szempontú megalapozásának óhaja ebben az időszakban lépett túl a pusztá retorikán, és vált tette, jóllehet különböző módokon, Alexander Bernát és Pauler Ákos műveiben. Kísérleteik nem kevésbé irányultak a filozófia tekintélyének növelésére, amelynek számára ezek az évek egyenesen annak lehetőségét hozták magukkal, hogy a kollektív identitás alapkérdéseinek megválaszolása tekintetében a történeti és szociológiai tudományok fölötti esetleges hegemoniára aspiráljon. E törekvéseknek ama csalóka remény szolgált alapul, hogy a magyar filozófia nemzetközi összehasonlításban észrevetetheti magát, és hazai viszonylatban egyenjogúvá válhat anélkül, hogy fel kelljen zárkóznia a kutatás állásához. A visszatérés Németországban egy politikailag determinált, leegyszerűsített Leibniz-képhez egyszeri, kiváló alkalmat szolgáltatott erre. Ezért volt és maradt e kép még a háború után sokáig recepciótörténeti kutatásom egymást fél-fél nemzedék távolságában követő protagonistái, Alexander, Pauler és Prohászka számára oly életbevágó.

A nemzetközi filozófiai színtéren ugyanis a századforduló közismerten olyan változásokat hozott a kérdésfeltevések jellegében és megválaszolásuk módszertanában, amelyekhez a magyar filozófusok többsége nem akart, és aki akart, általában nem tudott alkalmazkodni. A nyelv, a logika és az episztemológia kérdéseinek előtérbe kerülése a metafizikai és ontológiai problémák rovására Alexander fő kutatási területén, a kora újkori filozófiatörténeten is éreztette hatását. Különösen vonatkozott ez a Leibniz-kutatásra, ahol gyors egymásutánban jelent meg három korszakos munka, Bertrand Russell *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Russell 1900), Louis Couturat *Logique de Leibniz* (Couturat 1901) és Ernst Cassirer *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Cassirer 1902) című munkái. Az új trendek szem előtt tartását a legfeltűnőbben jelzi a tény, hogy a magyar filozófusok e művek megjelenését követően tértek át, a fenti szerzők döntésével összhangban, a „Leibnitz” névalakról a „Leibniz” írásmód használatára. Viszont többek között az 1907-es Leibniz-fordításkötet kísérő tanulmányának (fel nem használt) irodalomjegyzéke (vö. Vida 1907. 225), Dénes Lajos és Dienes Pál dolgozatai az emlékkötetben (vö. Dénes 1917, Dienes 1917), illetve Pauler Ákos alább tárgyalandó erőfeszítései azt mutatják, hogy az

érdemi párbeszéd és vita az új értelmezésekkel már sokkal nehezebb feladatnak bizonyult. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a német birodalmi gondolathoz illeszkedő Leibniz-kép általános üdvözlésében a politikai lelkesedés mellett a Russell, Couturat és Cassirer eredményei kiváltotta frusztráció is közrejátszott.

II. ALEXANDER BERNÁT ÉS AZ 1916. ÉVI LEIBNIZ-ÜNNEPSÉG

A világháború kitörésekor a budapesti filozófusok osztoztak az eufórikus korhangulatban: az *Athenaeum* hasábjain a „háború filozófiájának” egyes műveit egy új filozófiai diszciplína darabjaiként gyűjtötték össze és recenzeálták (vö. Percz 1998. 135–137). Alexander, aki Descartes-tal, Spinozával és Kanttal behatóan foglalkozott, Leibniznek kevesebb figyelmet szentelt a háború előtt: csak a „német” Leibniz érdekelte. Ő hirdette meg először a magyar filozófiában amaz antiindividualizmust, amely nem tűnt el a háborús kontextussal együtt. A Leibniz-emlékkönyv politikai üzenetét egészében meghatározta, ahogyan Alexander a kor jelszavaihoz – „háború”, „filozófia” és „Németország” – viszonyult.

Alexander, több más pályatársához hasonlóan, a politika és a filozófia ügyét szoros összefonódásukban szemlélte. *A háború filozófiájáról* címmel tartott, 1915. január 6-i előadásában azt a nézetet képviselte, hogy a filozófus első feladata a realitás olyan megélése, amely lehetővé teszi számára a háború értékeinek kutatását. „Háborús élményeinek” katalógusához az állam és a nemzet iránti növekvő lojalitásnak, illetve az egyén leértékelődésének a jelei tartoztak hozzá. Itt fogalmazta meg törekvését arra, hogy a Németországgal való szövetséget komplex, magas érzelmi szinten álló összeköttetésként értse meg: „[e]z a háború egy novumot vitt a világtörténetbe, azt a fegyveres szövetséget, mely Ausztria-Magyarország és Németország között fennáll és bevált. [...] Minket a németekkel a kultúra, a gondolkodás, az érzés, a jog és az igazság felsőbb rendű tényezői kapcsolnak össze” (Alexander 1920. 36).

A másik mozgatórugó, amely Alexandert a háborús Leibniz-kép átvételére és terjesztésére ösztönözte, a magyar filozófia emancipációjának ügyében keresendő: az ügyben, melyet Alexander egész életében a szíven viselt. Ahogy 1893-ban írta: „[h]azánk culturáját nagy tradíciók nem kötik a philosophiához”, amely így Magyarországon nem töltheti be azt a fontos szerepet, mint Németországban, ahol „Leibnitz, Kant s Hegel a nemzet szellemi életének vezérei, talajából merítenek s talajának adnak vissza tápláló erőt” (Alexander 1893. 1). Alexander azt sohasem mondta, hogy a magyar filozófiának tematikusan, nyelvileg vagy módszerében a némettől kellene függnie. E függés olyan ténynek tűnt, amelyről, úgy vélték, még vitatkozni sem szükséges. Ellenkezőleg, 1910-ben kifejezte meggyőződését, hogy a filozófiai gondolkodást „magyar érzéssel, a magyarság javára” kell népszerűsíteni, mégpedig „nem [...] idegen importtal, hanem a magyar szellemhez simulva, legbelsejébe hatolva, hogy amit gondolunk, a magyar szellem erejéből táplál-

kozzék és annak birtokává lehessen” (Alexander 1924. 10). Vagyis Alexander egy komplex tudományos konstellációnak, a filozófia szellemtudományokon belüli kitüntetett állásának az átvételére törekedett Németországból.

A háború idején programtanulmányt jelentetett meg a filozófiának a szellemi élet egészéhez képest elfoglalt kívánatos helyzetéről. Az írás Leibniz nevével kezdődik, aki a Hegelig vezető út elején áll – ama fejlődésdialektika útjának elején, amelyet Alexander a háborús valóság leírásának fő fogalmává emelt:

A német filozófia már Leibnizban a szellemből akarja megérteni a világot, ennek a törekvésnek a végpontja Hegel rendszere, ki szerint a világ-szellem természetéhez tartozik viszályba keveredni önmagával, mintegy ellentétekre oszolni, minden ilyen viszályból békekötés útján kikerülni, hogy a harcot magasabb színvonalon újra kezdje; ezt a harcot vívják a szellem nevében nemzetek és korszakok a történeti életen keresztül (Alexander 1915. 5).

E szöveg látszólag a filozófia állásáról korábban megfogalmazott megfontolásokat viszi tovább, mondván, „saját lelkünkbe mélyedjünk és a magunk sajátságát a filozófiai gondolat fényénél fölismerjük, megerősítsük és a kulturális élet nagy közösségében érvényesítsük” (Alexander 1915. 21; idézi Percz 2008. 147). Közelebbről szemügyre véve azonban e kijelentés 1915-ből új programot és ambíciózusabb igényt fejez ki. Míg korábban Alexander a filozófus céh nevében beszélt, és kollégáit biztatta arra, hogy mélyedjenek el „a magyar szellem”-ben, addig 1915-ben már a közösség nevében szólalt meg: a nemzet egészét bátorította, hogy sajátságát „a filozófiai gondolat fényénél” felismerje. Ez az igénybejelentés, a kollektívum nevében, a kollektív önmegértés érdekében merészelni fellépni, korábban szakfilozófusoknak nem volt megengedett Magyarországon. Csak költők és regényírók vállalkozhattak arra, hogy „a magunk sajátságát” művészetük kifejezőmódjának tükrében felismerjék.

Ahogy propagandacikkeiből, amelyek az elmondottak fényében teljes összhangba hozhatók filozófiájával, kiderül, Alexander úgy vélte, hogy a háború érdeke Magyarországon is az uralkodó pozitivizmus meghaladását követeli meg. Nem egy jogászkultúra metafizikaellenes végességére volna valójában szüksége a közösségnek, hanem a transzcendenciába vetett reményre; nem liberális individualizmusra, hanem egy kollektivista nemzetfogalom posztulálására és a közösség önértékének a kinyilvánítására. Ezért hitte, hogy eljött a filozófusok ideje. Szükségesnek tartotta az ugrást az idealizmusba, amely azonban semmiféle történeti vagy szociológiai tudásbázis alapján nem tűnt számára kivitelezhetőnek. Abban kétségkívül igaza volt, hogy az organikus vagy kollektivista nemzetfelfogás az alapvetően történeti jogi alapozású magyar hagyománytól teljesen idegen maradt. Nem alap nélkül vélte úgy, hogy ezt az ugrást csak a hasonlóan „idegen” filozófia kockáztathatja meg, amelyet a hagyomány előfeltevései sem nem terheltek, sem nem gazdagítottak.

Másfelől, nem annyira spekulatív megfontolásoktól motiválva, mint szakjának konkrét érdekeitől indítva táplálta Alexander az illúziót, hogy a háborús szövetség kitüntetett pillanatot teremthet a filozófia mint szellemtudomány emancipációjához Magyarországon, nem utolsósorban ama szinkroniának köszönhetően, amely, még ha csak a „háború filozófiájának” vonatkozásában is, a német filozófiával fennállt. Amint az Alexander háborús írásaiból fogalmilag zavarosan, tematikusan azonban világosan kifejezésre jut, gondolkodásában összekapcsolódott az, amit globális kontextusban a németek nagy pillanatának vélt, azzal, amit hasonlóképpen illuzórikusan a magyar filozófia nagy lehetőségének tartott nemzeti összefüggésben. A magyar kultúrának a német kultúrától való többoldalú függését (amely a világháború előestéjére bevégzett ténnyé vált) a filozófia döntésének akarta feltüntetni.

Célszerűnek tűnik az 1916-os Leibniz-bicentenárium tanulmánykötetéből e helyütt csak amaz írásokat kiemelni, amelyek tényleges – azaz propagandisztikus – céljainak a szolgálatában álltak. Mindenekelőtt ilyen Alexander előszava, aki Leibnizet mint német filozófust és személyén keresztül a német kultúra és filozófia dicséretét kizárólagos témájául választotta, szemben kollégáival, akiknek írásaiban az aktuálpolitikai tematika a filozófiatörténeti fejtegetéseket inkább csak kísérte. Alexander azon meggyőződéséből indult ki, hogy „[m]inden kiváló gondolkodó korának legnagyobb szükségletét elégíti ki és nemzetének lelkét, belsejét juttatja kifejezésre” (Alexander 1917. 4). A szerző szemében Leibniz megtestesítette e típust: „[f]ilozófiája rendszerbe foglalásában [...] a nemzeti szempont a legfontosabb. Leibniz a német filozófia első történeti nagy alakja, bizonyos tekintetben megalapítója, a német szellem első pregnáns kifejezése” (Alexander 1917. 6).

Finkey Ferenc jogászprofesszor tanulmánya Leibniz természetjogi hagyományban elfoglalt helyének értékelését nyújtotta: e passzusok nem tekinthetők többnek, mint a Leibnizre vonatkozó jogfilozófiai irodalom kivonatának. A politikai propagandára áttérve Finkey megállapította, hogy Leibniz politikai törekvéseinek fő célja „a német haza biztonságának, felvirágoztatásának” (Finkey 1917. 181) előmozdítása volt. Ennek megfelelően Leibniz mint a *Securitas publica interna et externa* című röpirat szerzője teljesen egyetértene, legalábbis a tanulmány megállapításainak értelmében, a németek világháborús céljaival. E hely idézete részben Finkey forrásait is láttatja:

A nemzetközi béke, az európai politikai egyensúly nem képzelhető és nem biztosítható másként, mintha az európai államszövetség súlypontját *Európa közepére* (das Mittel von Europa), vagyis a *német birodalomra* helyezzük, a szövetség „örök békéjének” kezesévé Németországot tesszük. A ma dúló nagy világháborúban kipattant „Mittel-europa” eszméje és neve is íme megvan Leibniznél. Az ő agyában születik meg a gondolat, hogy az európai népek közt a vezető szerepre Németország van hivatva és pedig nemcsak földrajzi helyzeténél fogva, de „a német szellem egyetemességénél”

fogva is. Méltán ünnepelte azért most halálának kétszázadik évfordulóján Leibnizot az egész német közvélemény, mint a német világpolitika mesterét (Deutsche Juristen-Zeitung 1916. nov. 1.) s bizonyára ennek köszönhető a Leibniz német műveinek legújabb (1916) kiadása is (Finkey 1917. 194).

Pauler Ákos mint a Ferenc József-i idők értékrendjéhez ragaszkodó és a militarizmussal szemben szkeptikus filozófus az 1917-es *Festschrift*-ben nem osztotta a németek iránti háborús szimpátiát. Mégis ő volt a gondolkodó, aki a gyűjteményes kötet Leibniz-értelmezését a maga antiindividualista politikafilozófiájában továbbvitte, és összekapcsolta az olasz fasizmussal.

III. LEIBNIZ HATÁSA PAULER ÁKOS METAFIZIKÁJÁRA

A kötet szerzői között Pauler volt az egyetlen, akinek számára Leibniz filozófiája a maga logikaközpontú, rendszerépítő gondolkodásának integráns elemét alkotta, mindenekelőtt az 1920-as évek első felében. Sőt, 1911-ből származó élettervében egy *Arisztotelész és Leibniz filozófiája* című könyv ötletét is megfogalmazta.¹

A kurrens Leibniz-szakirodalomra hivatkozó Pauler Ákos tájékozódásának dokumentumai megerősítik a tanulmányból is kirajzolódó képet: szerzője tendenciózusan a maga metafizikai kérdésfeltevéseinek a medrébe igyekezett beleszorítani az irodalmat. Birtokában volt a Leibniz-szakirodalom több fontos darabja.² Ismerjük saját példányát Russell monográfiájából.³ Paulernek bizonyára nem volt rokonszenves sem Russell együttérzés nélküli, demokrata hozzáállása Leibniz kompromisszumaihoz az arisztokratákkal való érintkezésben, sem pedig tudományos döntése, amennyiben Leibniz rendszerének rekonstrukciójára vállalkozott, előnyben részesítve a „public manifestoes”-nál a kevesebb retorikát és több logikát tartalmazó, újonnan felfedezett kéziratokat (Russell 1900. 2). Az egyetlen széljegyzet annál a résznél van, amelyet tanulmányában hivatkozott.⁴ A folyamatos ceruzajelek sora ott szakad meg, ahol Russell következetlenséget vet Leibniz szemére, amennyiben belátását az egzisztencia-predikátumok

¹ Vö. a sajtó alá rendező jegyzeteivel: Pauler 1938. 147, illetve Somos 1999. 70.

² Megvult neki Cantor *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik* című műve, Cassirer, Couturat, Dillmann, Russell, Ludwig Stein monográfiája, az 1907-es magyar Leibniz-kiadás, illetve Christoph Sigwart *Logik*-ja (Tübingen, Mohr, 4. kiad., 1911, I–II. köt.), amelynek fontos szerepet szánt a rendszerben. Továbbá nagyapja, Pauler Tivadar könyvtárában megtalálható R. Zimmermann *Leibnitz' Monadologie* (Wien, 1847) című könyve (vö. *Pauler-hagyaték*).

³ Az MTA Filozófiai Kutatóintézet könyvtárában, az előzéklapon „Dr Pauler” possesszori bejegyzéssel. Jelzete: B 4104.

⁴ Russell 1900. 16. E bejegyzés, illetve korrespondenciája Pauler cikkével a bizonyíték arra, hogy a ceruzás jelöléseket Paulernek, nem pedig a későbbi possesszornak tulajdoníthatjuk.

kontingenciájáról nem alkalmazta Istenre (vö. Russell 1900. 27). Kéziratos Leibniz-anyaggyűjtése kevés kommentárt tartalmaz, inkább csak a maga elgondolásait támogató idézetek tárháza a szövegekből és a szakirodalomból.⁵ A hagyaték 1919-re, 1924-re datálható darabjai mutatják, hogy folyamatosan dolgozott a témán, jóllehet későbbi műveiben egyre inkább távolodott a Leibniz-szövegektől, a *Metafizika* pedig egészen más alapokon nyugszik.

Pauler rendszergondolkodása két elven alapult, amelyekhez rendíthetetlenül ragaszkodott. Az első a világ struktúrája és a gondolkodás struktúrája közötti megfelelés elve, amelyet korrelativitásnak nevezett. A második elv értelmében további megfelelés áll fenn a világ felépítésének elemi szubsztanciáktól komplex szubsztanciákig terjedő folyamata és az ismeretszerzés processzusa között, amely utóbbi a tovább nem redukálható, monadikus elvektől tart a világ igaz és érvényes mondatokban történő, átfogó leírása felé. A világban e folyamatot a szubsztancia öntevékenysége indítja meg, míg a logika területén a redukció eljárása jogosítja fel a megismerő szubjektumot arra, hogy a világról alkotott tudást a gondolkodás axiómáiból kibontsa. Pauler a maga redukciófogalmához a Christoph Sigwart *Logikájában* található módszer mint a szillogisztikus kutatás eljárása horderejének a túlfeszítése révén jutott el.

Pauler célja az volt, hogy túllépjen a Kant felállította ismeretelméleti korláton, és visszaállítsa a szubjektum jogát arra, hogy az Abszolútumot a lehetséges tapasztalaton túlterjeszkedve megismerje. 1925-ös *Logikájáig* törekedett arra, hogy tervét szövegközeli munkával elmélyítse és továbbfejlessze. Ezzel szemben gondolkodásának későbbi fázisában dogmatikusan védelmezte az „objektív idealizmust”: Leibniz egyes kijelentései már csak illusztrációul szolgáltak a kései Pauler katolikus metafizikájához.

Amint a Leibniz-*Festschrift*hez tett hozzájárulása mutatja, kezdetben Pauler alapvető szerepet akart juttatni rendszerében a leibnizi ontológiának. Ezért hármas feladatot tűzött ki maga elé: kimutatni Leibniznél a monadikus szubsztanciákból öntevékenység útján kibontakozó világstruktúra jelenlétét; felfedezni nála a „reduktív” érvelés csíráit; és végül a fentiek alapján igazolni a leibnizi metafizikának a kanti kritikával szembeni immunitását. Ennek megfelelően *Leibniz metafizikája* című írásában a létkérdésre adott választ tekintette Leibniz legjelentősebb hozzájárulásának a filozófia történetéhez, és kutatása fő céljának azt tekintette, hogy felfedezze nála ama logikai alapelveket, „amelyen mint első láncszemen függ egész metafizikája” (Pauler 1917. 14). Ezt az elvet, amelyet mindenekelőtt Cassirerrel és Russell-lel szemben védelmezett, a létnek a tevékenységgel való azonosságában pillantotta meg: „[a]ma legáltalánosabb tétel, melynek érvényét Leibniz minden filozófiai megállapítása felteszi, úgy fejezhető ki, hogy *létezni annyit tesz, mint hatni, mint tevékenységet kifejteni*. Ezt a belátást

⁵ Az MTA Könyvtára, Kézirattár. Ms 5.056/29–32.

mondja ki bölcselőnk, midőn a szubstanciát úgy határozza meg, hogy az *cselekvésre képes lény*: 'la substance est un être capable d'action'" (Pauler 1917. 14).

A leibnizi metafizika kulcsát Pauler a redukcióban mint a dedukció és az indukció közötti *tertium daturban* kereste. E tézisének nem fejtette ki részletesen, hanem csupán mint a tanulmány legfontosabb belátását mintegy szerzői jogilag fenntartotta a későbbi elemzés számára. Az ötletet alátámasztó fő érv a *Monadológia* 30. §-ának az *actes réflexifs*-re tett utalása volna. A pauleri értelemben vett reduktív ítéletek Leibniznél való jelenétének pusztá feltételezése alapján tért át a szerző a kanti ismeretkritika erőtlenségének posztulálására a leibnizi metafizikával szemben:

[A] Leibniz „reflexív aktusaiban” megnyilvánuló eljárás és Kant transzcendentális metódusa rokontermészetűek, amennyiben mindketten a konzekvenciától a racionálisra való haladást eszközlik. Lényeges különbség közöttük természetesen az, hogy Kant szerint ily módon csak a megismerés a priori formai feltételeinek ismeretére juthatunk, míg Leibniz álláspontja az, hogy ez úton ontológiai fogalmaink teljes *tartalmi végiggondolását* is elérhetjük. Kant egész polémiájából, melyet a dogmatikus bölcsélet ellen folytat, az derül ki, hogy a transzcendens metafizikának ama lehető útjára, melyet a fogalmak e reduktív kiegészítése képvisel, nem gondolt. Ezért a dogmatikus metafizika lehetősége ellen felhozott érvei *Leibniz metafizikáját nem is érintik* (Pauler 1917. 36).

Erre az alapra épült fel a pauleri rendszer az 1920-as években. Fő műve, az 1920-ban megjelent *Bevezetés a filozófiába* alaptéziseinek értelmében „a létező világ egy harmónikus, önmagának ellent nem mondó, tehát a logikai principiumoknak alávetett rendszert alkot”.⁶ E struktúrához rendelte hozzá a redukció 1917-ben meghirdetett, elégségesen viszont soha meg nem alapozott módszerét mint a filozófiai megismerés tényleges, speciális organonját. Ennek értelmében a filozófiának nincs köze a tudományok tudásfelhalmozó eljárásához. Emez állásponttól nyilvánította ki Pauler irdatlan célját, jelesen az út megmutatását, amelyen haladva a filozófiai megismerés túlléphet a lehetséges tapasztalat körén.

E metafizikai fejtegetéseket egészítette ki morálfilozófiájával, amely miatt a *Bevezetést* a Horthy-korszak reprezentatív filozófiai művének szokás tartani (vö. Somos 1999. 10–11, 108, 146–147). Valóban a szöveg számos eleme utal arra, hogy szerzője összhangba akarta hozni gondolkodását a Horthy-korszak valóságával. Ezek közé tartozik, paradox módon, a kötődés a soknemzetiségű ország elvesztett integritásának emlékeztetéhez, amint azt az állam pauleri meghatározása mutatja: „hogy szuverén, hogy egy területen lakó népek alkotják”.⁷ Továb-

⁶ Pauler 1933/1999. 7. A három magyar kiadás (1920, 1921, 1933), valamint a német fordítás (1925) szövege lényeges eltéréseket tartalmaz, melyeket itt nem tárgyalhatok.

⁷ Pauler 1933/1999. 44. A többi kiadásban e helyütt más példa található.

bá társadalmilag elfogadható, sőt produktív morális álláspontnak tűnt az elvesztett világháború után egy tett erkölcsös voltát elválasztani a hatékonyságától: „[a] katona hősiessége sem kisebb, ha az ütközetet, melyben bátran harcol, el is veszíti” (Pauler 1933/1999. 96). Hasonlóképpen a kornak megfelelően részesítette előnyben a szerző a „társadalmi” eudémonizmust az egyénivel szemben, összhangban Gentile individualizmus-kritikáját illető álláspontjával, akinek recenziót szentelt. Az individualisztikus boldogságtan Pauler szerint az utilitarizmus álláspontja volna, amely az igazságosság kritériumával való kiegészítés híján aligha tekinthető teljesnek. Az „igazságossággal” korrigált eudémonizmus az 1919-es társadalmi forradalommal kokettáló – ahogy akkoriban mondták: „bűnös” – főváros, Budapest összefüggésében nem egyebet jelentett, mint büntető teóriát: „[t]ársadalmi vonatkozásban sem jellemzi az erkölcsös cselekedetet minden esetben az, hogy az a közboldogságot előmozdítani törekszik: ha a társadalom vétkezett, nem boldogítására, hanem épp arra kell törekednünk, hogy a boldogtalanság magábaszállását eredményezze” (Pauler 1933/1999. 100–101).

A konzervatív politikaelmélet az eljövendő világmonarchiának mint a fokozatos változás betetőzésének az igazolásában csúcsosodik ki. Így szubszumálta Pauler a metafizika alá a szociológiát: „[e]zért feladata [ti. a szociológiának] a társadalmi élet törvényszerűségeit a világfolyamat, illetőleg a világevolúció egyetemes törvényeivel megvilágítani, tehát a társadalom életét bele kell illesztenie a mindenség életébe” (Pauler 1933/1999. 174).

Pauler rokonszenve az olasz fasizmus iránt, amelyet részben személyes okok, azaz csodálata Mussolini és magyar fordítója, Zichy Rafaelné iránt motiváltak, tény a szakirodalomban (vö. Szkladányi 1938. 112, 125; Somos 1999. 184, 227; 2004. 228. 287. sz. j.; 2010. 38). E politikai nézetek mindenekelőtt etikájának kollektívizmusában jutottak kifejezésre, azonban posztumusz *Metafizikájának* egyes hivatás- és szexualitási fejtegetéseiben eljutott a rasszista alapokon nyugvó antiszemita álláspontig is.

Ami „objektív idealizmusának” társadalmi súlyát illeti, 1920 után Pauler a vezető magyar filozófussá vált. Helyzetének előfeltétele volt világnézetének harmóniája a Horthy-korszak értékrendjével, ám mégsem tarthatjuk őt mindeztől a kor reprezentatív gondolkodójának. Egyfelől 1933-ban bekövetkezett halála után rendszere összeomlott: hozzá felekezetileg és politikailag közel álló filozófusok, Kornis Gyula és Bárány Brandenstein Béla mutatták ki alappilléreknek, a redukciónak a gyengeségét (vö. Kornis 1922/1930. 122–127; Brandenstein 1943/1998. 658; 1936. 49–50). A *Bevezetés* mint filozófiai alapvetés legfeljebb a korszak első felében volt érvényben: ebben az értelemben Pauler kétségkívül „[t]örténelmi feladat”-ot teljesített be (Halasy-Nagy 1933. 30). Másfelől azonban a *Bevezetés* a szellemi élet egészét tekintve aligha érte el az elismertség olyan szintjét, amelynek alapján reprezentatívnak lehetne tekinteni. A korszakot oly művek és törekvések jellemzik, mint Szekfű Gyula *Három nemzedéke* (1920), Szekfű és Hóman Bálint *Magyar története* (1929–1934), avagy Gróf Klebelsberg

Kuno kultuszminiszter kultúrfőlény-programja. Hiába kísérelte meg Alexander Bernát a filozófia szellemtudományokon belüli egyenjogúsítását: a Horthy-korszak nem az Abszolútum mégoly makulátlanul katolikus és autoritárius filozófiája, hanem egyszerű történeti képzetek révén határozta meg magát. Ezért Szekfű, Prohászka Lajos legélesebb ellenfele, aligha jogosulatlanul tartotta magát egy olyan gondolati konstrukció jogtulajdonosának, amely a kort adekvát képzetekben ragadta meg. Egy sikeresebb világkép nevében utasította el Prohászka kísérletét a magyar identitás megértésére.

IV. A „NÉMET” LEIBNIZ PROHÁSZKA LAJOS A VÁNDOR ÉS A BUJDOSÓJÁBAN

A magyar szellemtörténet e szinte hihetetlenül gazdag recepcióval rendelkező könyvét általában úgy tekintik, mint Leopold Ziegler (továbbá Nicolai Hartmann, Hans Freyer, Eduard Spranger, Wilhelm Dilthey, Max Weber, Ernst Troeltsch) eszméinek magyar kontextusra való alkalmazását. Célom e helyütt nemcsak Prohászka ideológiai preferenciáinak, hanem tudományos-módszertani programjának is a feltárása. Ezért szándékom, hogy láthatóvá tegyem ama közvetlen befolyás jeleit, amelyet Pauler Ákos és Leibniz-képe Prohászka projektjére gyakorolt, és rámutassak a közvetett kapcsolatra is, amely *A vándor és a bujdósó* nemzetkarakterológiája és a német birodalmi gondolat, illetve annak Leibniz-értelmezése között fennáll. Az életrajz tényei lehetségessé, sőt valószínűvé teszik e hatást: Prohászka Pauler tanítványa volt, szerkesztőként közreműködött a Pauler- emlékkönyvben, és őt bízták meg Pauler hagyatékának feldolgozásával (vö. Lackó 1998. 278; Kornis 1938. iv).

A könyv tényleges tárgya a kollektívum: egy meghatározatlan fogalom, amely csak az individuummal való szembeállítás révén határozódik meg. Prohászka eredendőbb fogalmat választott kiindulópontul, mint a nemzetét, annak érdekében, hogy elkerülje az államnemzetet a kultúrnemzettel szembeállító diszkussziók jól ismert érveit.

Célja az volt, hogy a kollektívum fogalmát szellemtudományi tipológiával határozza meg. Míg bármiféle fajelmélet „egy pusztán naturalisztikus-kauzális magyarázó elvet tesz tipológiája tengelyévé [...], a szellemtudományi tipológia a szellem összes értékre való vonatkozásainak jelentést feltáró összefüggéséből mint egységes egészből indul ki”. Ennek eredményeképp nem pszichológiai-tipológiai, hanem hermeneutikai magyarázat fog előállni: „[a] fajelméletnek tehát a típus a magyarázat célja, eredménye, a szellemtörténetnek ellenben a megértés apriorikus elve” (Prohászka 1936/1941. 32–33). Prohászka a nagy európai népeket, az angolt, a franciát, a spanyolt, az olaszt, és mindenekelőtt a németet a magyar nemzetkarakterológia lehetséges kontrasztjaiként tárgyalta. Értékelésének vezérfonala e népek képessége a változásra, a megújulásra, a tevékenység-

re. Az amúgy is legnagyobb terjedelemben bemutatott német nép az, amely a legkedvezőbb színben tűnik fel: „[a] változásnak mint tevékenységkifejtésnek ebből az élményéből folyik a német magatartás sajátos dinamikus jellege. Joggal szoktak hivatkozni rá, hogy éppen német gondolkodó jelölte meg a létezőnek lényegét a tevékenységben: la substance est un être capable d'action”.⁸

A német kultúra (amennyiben „a németségnek [...] épp befejezetlensége, magával elégedetlen volta és új formákért való szüntelen sóvárgása adja meg az erejét” [Prohászka 1936/1941. 73]) csak az olasszal vethető össze: az összehasonlítást nem utolsó sorban a fasizmus mint az olasz nép nagy önmegvalósítási korszakainak egyike teszi jogossá. Ezért a németek és az olaszok, a szerző szerint, a reményt hozzák el Európa jövője számára: népek, akik „az ifjú lélek életformáját”-t élik, „akikben a megvalósulás ereje és életet gazdagító pathosza feszül” (Prohászka 1936/1941. 114). Prohászka úgy vélte, az ország szétszabdalt területe is azt mutatja, hogy a németek még kiformalódásuk szakaszában járnak. A terület „úgyszólván külsőleg kifejezi azt a feszültséget és harcot, amely szellemét állandóan fogva tartja” (Prohászka 1936/1941. 78). Paulerhez hasonlóan Prohászka is Leibniz *Monadológiájában* látta a legjobb megoldást a sokféleségből előálló egység megragadására és megfogalmazására:

Mert ahol a világ végtelen, ahol a tagozódás mindig tovább folytatható és az átmeneteknek nincs határuk, ott nyilván az egyén a középpont, amely adott sajátosságából egész végtelenségében tükrözi a világot, s épp ezért „monde à part”, ahogy Leibniz mondta. [...] A térben és időben elkülönült, pártütő, egyenetlen világ az abszolút végtelenben, Istenben találja meg az egységet (Prohászka 1936/1941. 91–92).

A harmadik utalás Leibnizre a végtelenről alkotott elméletét érinti, hiszen Prohászka felfogásában a bizonytalan, változó németség egy további jellemvonását, a végtelen utáni sóvárgását ugyancsak Leibniz fejezte ki a legpregnansabban:

Ha rövid szóval akarjuk megjelölni ennek a végtelenségre való törekvésnek lényegét, [...] akkor azt mondhatjuk: az Istent és a világot egyaránt át akarja karolni benne. [...] A végtelenség eszméjének azonban (amint már Hegel, sőt még előbb Leibniz rámutatott), tulajdonképpen mindenkor kettős értelme van. Egyfelől ugyanis jelenti a véges fogalmának pusztá tagadását [...]. De másfelől értjük rajta az abszolút végtelenséget is [...]. [A] németség magatartására nézve jellemzőnek azt mondhatjuk, hogy a végtelennek ez a két formája egymást keresztezi benne. Ennek következtében pedig *a világ megismerése és az Isten után való sóvárgás nála mindig sajátosan összefolyik* (Prohászka 1936/1941. 82–83).

⁸ Prohászka 1936/1941. 76–77. E leibnizi mondat idézete a kor kézikönyveiben is Pauler tanulmányára megy vissza: vö. Kecskés 1933. 345; Halasy-Nagy 1921/1943. 243.

A fentebb megállapított következmények elsője, vagyis a végtelenség világra vonatkoztatott vágya az, amelynek alapján Prohászka a magyarságot a németiséggel való kontradistinkcióval definiálta, hiszen a magyar mindenek előtt finitizmusában különbözik a némettől:

S ennek a magányos vándornak van itt az európai végén [!], Nyugat és Kelet érintkező pontján, egy örök vitatkozó társa, – társa nem annyira vérben és szellemben, nem is elhivatásban és életszervezetben, mint inkább történeti sorsban: – a magyar. [...] Mint ahogy a németiség az Észak búskomor daimoniájával terhelve kel útra, úgy kíséri a magyart, ezt a „keleti rajt” a *finitizmus* érzése, amely idegenkedik mindattól, ami problematikus, ami megoldatlan és várakozásra készítő, viszont elszántan a szűkös, a biztos, az állandó felé húz és tetté csak ott válik, ahol létének jó elhatárolásában, úgy-szólván körülsáncolásában nyilvánulhat (Prohászka 1936/1941. 117, 121).

Amíg a németekről szóló fejezet mértékadó irodalmi és filozófiai referenciákkal jól argumentált, addig a magyarok karakterisztikája alig tekinthető többnek, mint pusztá spekulációnak és egyes közhelyek elmélyítésének, ami végül a Szentkorona-tan misztikájába torkollik. Meglehet, hogy e tant Prohászka kortársai a *völkisch*-fasiszta ideológiák ellensúlyának tekintették, ám, ahogy a szerző gondolatmenete mutatja, a misztika alatt a revizionizmus rejtőzik: „[a] valóságban a sacer Regni Dolor, az ország szent fájdalma a magyarság egész létének igazi jelképe, keresztút, töviskorona [...], de épp ezért a megváltásnak is az ígérete. Mert reménnyel élteti a csonkult valóságot és őrzi a széttépett tagokat egymásnak” (Prohászka 1936/1941. 171).

Prohászka kettős konklúzióval zárta le művét, amelyek feszültsége csak úgy oldható fel, ha az egyiket tényszerű, míg a másikat normatív konklúzióknak tekintjük. Hiszen egyrészt „a magyarból épp az hiányzik, ami az európai szellemre általában jellemző: a tevékenység feszültsége, számvetése és kitartása” (Prohászka 1936/1941. 231); másfelől viszont Prohászka egy másik befejezést is fűzött könyvéhez, amely a magyarokat, a németek és az olaszok karakterisztikájára való visszatekintéssel, mint „vitalitás”-t, mint „friss és még felhasználatlan erő”-t (Prohászka 1936/1941. 233) írja le.

Érthető tehát, hogy *A vándor és a bujdosó* némely kritikusának az a benyomása támadt, hogy az utolsó rész, amely a magyaroknak, a németekkel és az olaszokkal együtt, „mint a »közép« fiatal népeinek diadalt jósol a nyugat állítólagosan idősebb népeivel szemben, [...] mintha napi külpolitikánk orientációját akarná igazolni” (Szerb 1936. 582). Jóllehet a rasszista nemzeti szocializmus Prohászka-tól minden jel szerint idegen volt, talányos marad a tény, hogy az 1941-es kiadás során egyetlen szót sem változtatott könyve szövegén (vö. Lackó 1998. 289), és ezért tipológiája Magyarország és szövetségesei hatalmi aspirációinak igenlésével túlságosan is könnyedén összeegyeztethetővé vált. Ha Németország külpolitikáját a „végtelenség” utáni vágy motiválja, akkor a „finitista” magyarok

elégedettek lehetnének sorsukkal, ha továbbra is a régi történeti határok között élhetnének!

Az elméletet az eszmetörténészek annak a dilemmának a szempontjából vizsgálták, vajon Prohászka inkább a nemzeti szocializmus ellenfelének tekinthető-e (mert a magyarokat szembeállította a németekkel – vö. Hanák 1981. 83), vagy németbarátnak, sőt a fasizmus szálláscsinálójának (mert dicsérte a németek életerejét stb. – vö. Sándor 1973. I. 226–228), avagy éppen olyan németbarátnak, akinek „»régi típusú« német kötődését” figyelhetjük meg, „amelyhez semmi köze nincs a fasizmusnak” (Tőkéczi 1989. 4).

A Leibnizre tett utalások perspektívájából világossá válik, hogy Prohászka németiségképe mindenekelőtt „a megértés apriorikus elvé”-hez tartozik a magyar nemzetkarakterológia vonatkozásában. A különbségek szisztematizálásával nem annyira német–magyar összehasonlító pszichológiát akart művelni, mint inkább a kérdést megválaszolni: hogyan fogható fel egyáltalán, hogy a magyar kultúra a hatalmas különbségek ellenére sok tekintetben oly teljes függésbe került a német kultúrától, hogy az, a más kultúrákból érkező hatásokat elnyomva, identitásának egyetlen külső referenciapontjává vált? Kontextusunkban legfontosabb a tény, hogy Prohászka filozófiai választ adott a magyarok önmegértését alapvetően érintő kérdésre. Osztotta Alexander előfeltevéseit, amennyiben hitte, hogy a filozófia e kérdésben jobb helyzetben van a megértés esélyeit illetően, mint a többi szellemtudomány, és kedvezőbb helyzete folytán fel lehet jogosítva normatív kijelentésekre is.

A tény, hogy Prohászka kritikusan a Leibniz-hivatkozásokat figyelmen kívül hagyták, és a vitát a pszichológiai nemzetkarakterológia területére pozicionálták, egyben Alexander és Pauler törekvéseinek a sikertelenségét is mutatja. Jellemző, hogy még az 1917-es *Festschriftet* és Prohászka művét egyaránt recenziáló Babits sem vette észre a nyilvánvaló affinitásokat.

Kritikájában Szekfű élesen filozófiaellenes kiindulópontot választott, hangot adva ellenszenvének érvei merituma előtt: „míg ő [ti. Prohászka] a magyar sors és jellem képét, igazi filozófusként, metafizikai síkon rajzolta meg, addig a mi bírálatusunk [...] a valóság és a történet realista talajára helyezkedik, s ezzel Prohászka gondolatmeneteinek filozófiai finomságaira kezdettől fogva nincs tekintettel” (Szekfű 1938. 391).

Ettől az elfogultságtól függetlenül Szekfű helyesen vette észre, hogy Prohászka magyarságképe a dzsentri történelemfelfogásán alapszik, és így „metafizikai” tisztaságát nem őrizhette meg. Másfelől ő maga az anakronizmus hibájába esett, amikor *A vándor és a bujdosó* tipológiáját két 1937-ben megjelent műre való hivatkozással vélte aláásni: Adolf Helbok nemzeti szocialista munkájára (*Grundlagen der Volksgeschichte Deutschlands und Frankreichs*) és Erich Kahler Hitler-ellenes művére (*Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*). Ami Szekfű érvelését, ahogy előre bocsátotta, „szinte méltánytalanná teszi” (uott), az nem az, hogy a nemzetkarakterológiai kutatások 1937-es állását a nemzeti szocializmus szo-

ciológiai magyarázatainak összefüggésében számon kéri egy olyan szövegen, amely legkésőbb 1933-ra készen állt. Ha ez lett volna Prohászka szándéka, akkor Szekfű joggal mutathatott volna rá arra, hogy Prohászka leírása az újabb elméleteknek és a történelem eseményeinek a fényében elvesztette magyarázó erejét. Amit Szekfű figyelmen kívül hagyott (és ez minden jel szerint tényleges, általa nem megfigyelt és ironikusan-reflexíven nem hangsúlyozott korlátja „antimetafizikai” nézőpontjának), az az, hogy Prohászka nem történetileg vagy szociológiailag objektív leírását akarta adni a német jellemnek. Ahogy Prohászka elvonatkoztatása az empirikus néppszichológiától mutatja, a német jellemet nem történeti vagy szociológiai valóságában kívánta megragadni, hanem mint a magyar jellem Másikát. A németiség leírása részét képezi a magyar karakterológiának, és mint ilyen, a magyar önmegértés belső dilemmáit tükrözi vagy vetíti ki. Előzetes konstrukció, amely a magyar jellemre vonatkozó kérdés megfogalmazását egyáltalán lehetővé teszi, és ennyiben valóban metafizikai. Igazságának vagy hamisságának semmi köze nincs ahhoz, hogy a németek magukat történeti-szociológiai kutatások alapján kétezer évente felkerekedő kultúrnépnek vagy kispolgároknak tekintik-e, ahogyan azt Helbok és Kahler respektíve állították.

V. KONKLÚZIÓ

A századforduló Leibniz-recepciójában, amely a filozófus céh méretéhez képest szélesen és ígéretesen bontakozott ki, zavart idézett elő Russell, Couturat és Cassirer műveinek megjelenése, mivel olyan irányt adtak a kutatásnak, amely a magyar filozófusok ízlésétől (és kompetenciájától) idegen volt. Ezért tekintették kíváncsi korrekciónak a visszatérést a Leibniz-kutatásban a logika és a tudományfilozófia elvontságától a kérdésfeltevések konkrét-politikai meghatározottságához.

A „német” Leibniz képe tartósan jelen volt a magyar filozófiai irodalomban az 1916–1917-es Leibniz-ünneptől és -emlékkönyvtől Pauler Ákos filozófiáján keresztül egészen az 1930-as évek nemzetkarakterológiájáig. A Leibnizre tett utalások Prohászka Lajos *A vándor és a bujdosó*-jában a szerző módszertani útját jelzik a témához, a tétet, amelyeket metafizikainak nevezett (vö. Percz 2007. 293). Amennyiben vissza akart nyúlni a metafizikához, akkor nem csak személyes okokból érthető, hogy ahhoz a konstrukcióhoz nyúlt vissza, amely a kor magyar metafizikája volt: Pauler Ákoshoz és az ő Leibnizéhez.

A Leibniz-hivatkozások Prohászka ideológiai állásának pörében amellettnél tanúskodnak, hogy a szerző nem annyira „időben ütemvesztetten” (Lackó 1998. 289) dicsérte az olasz humanizmust, mint inkább történetileg aktuálisan igenelte a Mussolini-féle rendszert. Továbbá az aktivitás támogatása az öntevékeny monászokról szóló leibnizi elmélet átvételének metafizikai örve alatt nem mutat a nemzeti szocializmussal szembeni indifferens álláspontra. Ellenkezőleg: a

passzivitás mint cselekvés németellenes pozíciót jelzett, míg „aktívnek” lenni egyet jelentett a német hatalmi politika támogatásával (vö. Juhász 1983. 45).

Alexander Bernát és Prohászka Lajos egy és ugyanazon érzéksalódás áldozataivá váltak, amely nem utolsó sorban hibás helyzetértékelésükből eredt a filozófia mozgásterét illetően a többi szellemtudományhoz képest. Nemcsak felváltatták a német hatalmi igények intellektuális támogatását, nemcsak elismerték a német hegemoniát a magyar kultúra és filozófia felett: hanem azt is állították, hogy további affinitás létezik a magyarok és a németek között, amely a történeti érdekközösséget megalapozza vagy igazolja, és azt mintegy sorsközösséggé alakítja át. E történeti pillanatokat nemcsak párhuzamba lehetett egymással állítani, hanem a Pauler Ákos-i életmű Leibniz-értelmezésén keresztül kapcsolatba is lehetett hozni Alexander Leibniz-*Festschrift*-jét Prohászka nemzetkarakterológiájával.

IRODALOM

- Alexander Bernát 1983. *Nemzeti szellem a filozófiában*. Budapest, Franklin-Társulat.
- Alexander Bernát 1915. Magyar filozófia. *Athenaeum*. 1/1. 1–21.
- Alexander Bernát 1917. Leibniz. Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság Leibniz-ünnepén 1916. nov. 15. In Alexander (et al.) 1917. 3–8.
- Alexander Bernát 1920. *A háború után*. Négy előadás. Budapest, Lampel.
- Alexander Bernát 1924. Vallomás. In uő *Tanulmányok. Filozófia*. Budapest, Pantheon. 5–12.
- Alexander Bernát – Dénes Lajos – Dienes Pál – Finkey Ferencz – Pauler Ákos – Rácz Lajos – Révész Géza – Szemere Samu – Tankó Béla – Vida Sándor 1917. *Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából*. Budapest, Franklin-Társulat (Alexander Bernát szerk. *A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára*, 1).
- Brandenstein Béla, Br. 1936. Das geistige Antlitz Akos v. Paulers. In Ludwig Prohászka – Julius Kornis (Hrsg.) *Gedenkschrift für Ákos von Pauler*. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 30–68.
- Brandenstein Béla, Br. 1943/1998. A filozófia jövője (1943. május 4.) In Kőszegi Lajos – Kunszt György – Laczkó Sándor (szerk.), Kunszt György (bev.), Percz László (utószó), Gulkai Mária (repertórium) *Athenaeum-tár*. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései 1938–44. Veszprém, Comitatus. 656–661.
- Cassirer, Ernst 1902. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg, N. G. Elwert'sche Buchhandlung.
- Couturat, Louis 1901. *Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris, PUF.
- Dénes Lajos 1917. Esztétikai gondolatok és elemek Leibniz rendszerében. In Alexander et al. 1917. 221–230.
- Dienes Pál 1917. Leibniz logikai és matematikai eszméi. In Alexander et al. 1917. 106–151.
- Finkey Ferenc 1917. Leibniz jogbölcészeti és politikai eszméi. In Alexander et al. 1917. 152–197.
- Halasy-Nagy József 1921/1943. *A filozófia története*. Budapest, Pantheon.
- Halasy-Nagy József 1933. *Pauler Ákos 1876–1933*. Budapest [klny.].
- Hanák Tibor 1981. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- Juhász Gyula 1983. *Uralkodó eszmék Magyarországon, 1939–1944*. Budapest, Kossuth.

- Kecskés Pál 1933. *A bölcelet története főbb vonásaiban*. Budapest, Stephaneum.
- Kornis Gyula 1922/1930. Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája. (1922.) In uő *Magyar filozófusok*. Budapest, Franklin. 66–143.
- Kornis Gyula 1938. Előszó. In Pauler Ákos *Tanulmányok az ideológia köréből*. Budapest, MFT. iii–iv.
- Lackó Miklós 1998. Egy nemes konzervatív. A kultúrfilozófus Prohászka Lajos. *Történelmi Szemle*, 40/3–4. 277–297.
- Pauler Ákos 1917. Leibniz metafizikája. In Alexander et al. 1917. 9–40.
- Pauler Ákos 1938. *Metafizika*. S. a. r. Dékány István. Budapest, MTA.
- Pauler Ákos 1933/1999. *Bevezetés a filozófiába*. Martonvásár, Paulus Hungarus – Kairosz. *Pauler-hagyaték digitális feldolgozása*.
<http://www.konyvtar.elte.hu/kincseink/kezirat/PAULER.pdf> (hozzáférés: 2010. október 27.).
- Percz László 1998. *A pozitívizmustól a szellemtörténetig, Athenaeum, 1892–1947*. Budapest, Osiris.
- Percz László 2007. „Magyar gondolkodás”: ázsiai vagy bujdosó? Karácsony Sándor és Prohászka Lajos a „nemzeti filozófiáról”. *Magyar Tudomány*. 167/3. 290–300.
- Percz László 2008. *Nemzet, filozófia, „nemzeti filozófia”*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely.
- Prohászka Lajos 1936/1941. *A vándor és a bujdosó*. Budapest, Danubia.
- Russell, Bertrand 1900. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, with an Appendix of Leading Passages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története 1900–1945*. I–II. kötet. Budapest, Magvető.
- Somos Róbert 1999. *Pauler Ákos élete és filozófiája*. Martonvásár, Paulus Hungarus – Kairosz.
- Somos Róbert 2004. *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon után*. Budapest, Kairosz.
- Somos Róbert 2010. Pauler Ákos magyarságképe. *Kommentár*. 5/1. 32–39.
- Szekfű Gyula 1938. Nem vagyunk bujdosók. *Magyar Szemle*. 12/33. 391–396.
- Szerb Antal 1936. Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó. *Válasz*. 3/10. 581–582.
- Szkladányi Mária 1938. *Pauler Ákos életművészete*. Budapest, Franklin-Társulat.
- Tőkéczkai László 1989. *Prohászka Lajos*. Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum.
- [Vida Sándor] 1907. Forrásmunkák. In G. W. Leibniz *Értekezések*. Fordították dr. Bauer Simon és dr. Vida Sándor. (Filozófiai Írók tára XX.) Budapest, Franklin-Társulat. 225.

A következő írás Eszes Boldizsár és Tőzsér János *Analitikus filozófia és fenomenológia* című vitacikkének kérdéskörét gondolja tovább a kognitív tudományok nézőpontjából, de a filozófusok számára is releváns módon. Eszes és Tőzsér cikket, amely egy még korábbi vita folytatása, lásd: *Magyar Filozófiai Szemle*. 54. 2011/2. 133–156.

A fenomenológia váratlan felbukkanása az ezredforduló megismeréstudományában*

„A valóság nem nyers adottság, hanem megfigyelt és megfigyelő bonyolult viszonya, tapasztalt és tapasztaló egymásra hatása, tárgy és tudat összetartozása.”¹

„A fenomenológia mint jelszó a pszichológiába is betolakszik a klinikusok egy részétől kezdve a kommunikációkutatáson át a mesterséges intelligencia kutatásig.”²

A hatvanas, hetvenes és nyolcvanas évek „klasszikus” kognitív tudományát a megismerés biológiai és társadalmi mozzanatainak negligálása, valamint az információfeldolgozás absztrakt modelljei jellemezték, filozófiai alátámasztását pedig kizárólag az analitikus filozófiából, azon belül is elsősorban a funkcionálizmusból nyerte. Az ezredforduló megismeréstudománya a megismerést neurológiai, evolúciós, testi és társadalmi kontextusba helyezi. Ez a változás együtt járt azzal, hogy egyes kognitív tudósok a funkcionálizmust, vagy akár magát az elmefilozófiát is szűkösnek találták, néhányan pedig a fenomenológia felé fordultak. Cikkemben amellet érvelek, hogy a naturalista kognitív tudomány és az antinaturalista fenomenológia találkozása mindkét fél számára lehetőségeket tartogat magában.

* A cikk korábbi változatai előadásként hangzottak el a Magyar Fenomenológiai Egyesület és az ELTE BTK Filozófia Intézet közös kollégiumán (Budapest, 2010. május 13), illetve a Magyar Pszichológiai Társaság 2010-es nagygyűlésén (Pécs, 2010. május 27–29, *Pszichológia és fenomenológia* című szimpózium).

¹ Ullmann 2010. 13.

² Pléh 2000. 551.

I. NATURALIZMUS VERSUS FENOMENOLÓGIA:

A 20. SZÁZADI PSZICHOLÓGIA ÉS FILOZÓFIA ONTOLÓGIAI ÉS METODOLÓGIAI MEGOSZTOTSÁGA

A 20. századi pszichológiát éles ontológiai és metodológiai ellentétek osztották meg. Ha csupán a fő trendeket vesszük figyelembe, akkor a lélektan egyfelől a kísérletező-naturalista paradigmákra (a két legjelentősebb a behaviorizmus és kognitív lélektan), másfelől a hermeneutikai-fenomenológiai módszert alkalmazó antinaturalista paradigmákra (különböző terápiás irányzatok: pszichoanalízis, jungi pszichológia, egzisztencialista-fenomenológiai terápiák stb., valamint a humanisztikus pszichológia) vált ketté.³

A 20. századi filozófia két legjelentősebb irányzata az egymástól szinte hermetikus elzártságban fejlődő analitikus filozófia és a kontinentális filozófia volt.⁴ *Nota bene*, az egymástól később messzire eltávolodó fizikalista-naturalista és fenomenológiai irányzatok elindítói a múlt századfordulón még nem jelentéktelen hatást gyakoroltak egymásra.⁵ William James, az amerikai pszichológia és filozófia atyja, 1890-es *Principles of Psychology* című alapművében Franz Brentanóra és Brentano tanítványaira, valamint Carl Stumpfra hivatkozik. Edmund Husserlre viszont, aki Brentano és Stumpf tanítványa volt, és akinek James említett művét Stumpf ajánlotta figyelmébe, James fejt ki hatást. Husserl ekkor még Gottlob Fregével, az analitikus filozófia „ősével”, előfutárával levelezik, mindketten elutasítják a *fin-de-siècle* népszerű elképzelését a filozófiában és a pszichológiában, miszerint a logika törvényei pszichológiai folyamatokra redukálhatók. Bertrand Russel, aki nem sokkal később a fiatal Wittgensteinnel kidolgozza majd a logikai atomizmus elméletét, Husserl *Logikai vizsgálódásaival* enyhíti polgári engedetlenségéért rá rótt börtönbüntetése zordságát. A 20. század elején ezek az ígéretes szellemi interakciók sajnálatos módon elhalnak. James a pszichológiától a filozófia felé fordul, a logikai atomizmussal megkezdődik az analitikus filozófia

³ Részben ez a dichotómia vezette a hatvanas évek elején Thomas Kuhnt azon mozzanatok felismeréséhez, amelyeket a „paradigma” fogalmában konceptualizált. A paradigmafogalomnak a pszichológiára és a pszichológiatörténet-írára gyakorolt hatásáról lásd Pléh 2009. A Kuhn által említett „alaptételekig menő viták” a magyar pszichológiát sem kímélték meg. Részletesen lásd Győri Miklós 1995.

⁴ A két irányzat eltérő habitusát és munkamódszerét érzékletes módon állítja szembe egymással Schwendtner 2006. Schwendtner kontrasztja a naturalista szellemiségű analitikus filozófiáról és az antinaturalista kontinentális tradícióról *mutatis mutandis* a kísérleti lélektan és a fenomenológiai pszichológiák ellentétére is alkalmazható. Mindkét esetben arról van szó, hogy a naturalista irányzatok a metodikai tisztaság érdekeinek rendelik alá a kutatás szabadságának jókora hányadát, Gadamer terminológiájával a módszer érdekeinek rendelik alá az igazságot, vagy ahogyan a jó nevű kognitív tudós, Mathew H. Erdelyi panaszkodik, a kísérleti pszichológiában már jó ideje „a metodikai farok csóválja maga körül az elmélet kutyáját”. Másfelől Schwendtner indulatos reagálása Eszes és Tőzsér kétségtelenül arrogáns dolgozatára (Eszes–Tőzsér 2006) a pszichológus számára a hatvanas-hetvenes évek metodológiai vitáinak a heveségét idézik fel a pszichológiában.

⁵ Vö. Gallagher–Zahavi 2008. 2; Ullmann 2006.

tradíciója, míg Husserl a tudat és a tapasztalat radikálisan új megközelítésének, a fenomenológia kidolgozásának szenteli magát.

Ami a filozófia és a pszichológia kapcsolatát illeti, itt meglehetősen egyértelmű képlet alakult ki: míg az analitikus filozófia elsősorban az akadémikus kísérleti pszichológiával került hol szorosabb, hol kevésbé intenzív kapcsolatba, addig a kontinentális tradíció közvetlen módon hatott az egzisztencialista-fenomenológiai terápiás irányzatok létrejöttére (daseinanalízis, logoterápia, egzisztencialista terápia), a hatvanas évektől kezdődően metodológiai rekonstrukciós lehetőséget kínált a pszichoanalízisnek (Ricoeur, Habermas és a „kritikai elmélet” képviselői), valamint távoli, áttételes hatást gyakorolt a humanisztikus pszichológiára.

II. AZ ELSŐ ÉS A HARMADIK SZEMÉLYŰ NÉZŐPONT KÜLÖNBÖZŐ KOMBINÁCIÓI A PSZICHOLÓGIÁBAN

Az egyes pszichológiai irányzatok metodológiai szempontból aszerint különböznek el egymástól, hogy az első és a harmadik személyű nézőpont milyen kombinációit alakítják ki maguknak. Az első személyű nézőpont felvétele vagy elutasítása pedig jórészt az első személyű illetékesség (autoritás) megítélésének a derivátuma. Minél megbízhatatlanabbnak látszik ugyanis az első személyű megfigyelési pozíció, annál inkább szükségessé válik a harmadik személyű megfigyelési pozíció elfoglalása. Ezt figyelembe véve hat megfigyelési pozíciót különböztethetünk meg, mégpedig Descartes, Wilhelm Wundt, Freud és John Watson neveivel fémjelezhető pozíciókat, továbbá a kognitív tudomány és a fenomenológia doktrínáit.

(1) A karteziánus doktrína szerint a szubjektum első személyű illetékessége abszolút és korlátlan, saját mentális tartalmainkat illetően tökéletes hozzáféréssel és tévedhetetlenséggel rendelkezünk. A mentális privát természetű, a harmadik személynek nincsen keresnivalója az énnel, ezzel a *fundamentum absolutum inconcosummal* kapcsolatban, hiszen „nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet”.⁶

(2) Ezt a doktrínát Wundt is megőrzi, két módosítást azonban végrehajt rajta: (a) a szubjektum szóbeli beszámolóit egy másik személy rögzíti; (b) a szubjektum csupán egyszerű mentális folyamatairól képes megbízható módon beszámolni, mert a bonyolultabb mentális események, így a gondolkodás már nem hagynak figyelmi kapacitást az önfigyelésre. A kérdés élesen merül fel Wundt és szakadár tanítványa, Oswald Külpe ellentétében. Külpe és a würzburgi pszichológusok éppen az említett kapacitáskorlátot nem veszik figyelembe, amikor kiterjesztik a kísérletezést a gondolkodás vizsgálatára. Wundt várákozása igazolódik: az adatok értelmezése valóban önellentmondásos lesz, a kísérleti pszicho-

⁶ Descartes 1994. 43.

lógiaiában súlyos metodikai válság alakul ki; a válság megoldása a behaviorizmus lesz, amely teljes mértékben szakít az első személyű perspektívával.

(3) Watson szerint az önmegfigyelés annyira megbízhatatlan módszer, hogy a mentális, még ha létezik is (Watson hajlik rá, hogy *nem* létezik), nem tanulmányozható tudományos módon, ezért a lélektannak a lélek helyett a viselkedés tudományává kell válnia, vagyis a pszichológusnak az első személyű megfigyelési pozíciót a harmadik személyű nézőponttal kell felváltania: „Eljött az idő, amikor a pszichológiának fel kell hagynia minden, a tudatra vonatkozó utalással, amikor a pszichológiának már nincsen szüksége rá, hogy azzal áltassa magát: a mentális állapotok a megfigyelés tárgyát képezik” – írja Watson 1913-ban, programadó cikkében (Watson 1913. 158).

(4) A pszichoanalízis, ha lehet, még a behaviorizmusnál is meghökkentőbb módon viszonyul az introspekció lehetőségeihez, az első személyű autoritáshoz: Freud szerint a szubjektum nem jobb, hanem *rosszabb* hozzáféréssel rendelkezik saját mentális eseményeihez, mint a másik személy, az ennek „meg kell elégednie szegényes információkkal azzal kapcsolatban, hogy mi megy végbe tudattalanul a lélekben” (Standard Edition 16. 284–285). A viselkedés igazi mozgatórugói az önmegfigyelést végző én helyett a kedvezőbb pozíciót elfoglaló *külső megfigyelő*, azaz a pszichoanalitikus számára rajzolódnak ki, mégpedig az álmokból, a szabad asszociációkból, a tévceseletekből, valamint a testi és lelki tünetekből.

(5) A „klasszikus” kognitív lélektan, a reprezentáció megismeréstudománya a hetvenes-nyolcvanas években visszahozza ugyan a mentális eseményeket és állapotokat mint a pszichológia méltó tárgyait, azonban Watsonhoz és Freudhoz hasonlóan úgy gondolja, hogy az adott személynek nincsen privilegizált hozzáférése saját mentális tartalmaihoz, ezért az adott személy beszámolóját (a pszichoanalízishez hasonlóan) a harmadik személy nézőpontjából értelmezi.⁷ Freuddal ellentétben és Watsonhoz hasonlóan a kognitív tudós nem feltétlenül fogalmaz meg ontológiai feltételezéseket a mentálisról. Dennett agnosztikus ízü *heterofenomenológiai* koncepciója szerint⁸ ami empirikusan elérhető számunkra, az csupán a másik személy beszámolója, „a beszámolók *maguk* az adatok, nem pedig az *adatokról* adott beszámolók” (Dennett 1993. 51). Azt ugyan teljes bizonyossággal tudjuk, hogy nekünk magunknak *van* tudatunk, azonban empirikus adataink alapján abban már nem lehetünk biztosak, hogy a másik személynek

⁷ Ezt a hasonlóságot emeli ki Matthew Hugh Erdelyi könyve is (Erdelyi 1985), amelynek tézise, hogy a pszichológiában nem egy, hanem két kognitív forradalom zajlott le: az egyik a hatvanas években Amerikában, míg a másik, Freud pszichoanalízise az előző századvégi Bécsben. Erdelyi könyve az egyik legérdekesebb naturalista rekonstrukciós kísérlet, amely a pszichoanalízis fogalmait és téziseit a megismerés tudományának terminusaiban fogalmazza újra. Erdelyi a pszichoanalízis általános (kísérleti) lélektanba történő, úgymond „szelektív asszimilálását” (Erdelyi 1985. xii) javasolja. (A Freud tudományára irányuló szcientista rekonstrukciós próbálkozásokhoz lásd Szummer 1993.)

⁸ A dennetti heterofenomenológia kritikájához lásd Boros 2009. 298–305.

is vannak mentális entitásai. Bármennyire valószínűtlen, elméletileg nem zárható ki, hogy a másik ember csupán egy zombi, hogy rajtad kívül, kedves olvasó, aki ezeket a sorokat látod magad előtt, *mindenki* zombi, aki csupán viselkedéses megnyilvánulásokra képes, nem rendelkezik azonban mentális tartománnyal.⁹ Dennett evolúciós kontextusba helyezett koncepciója szerint nem léteznek mentális állapotok, csupán egy hasznos fikcióról van szó, amelynek segítségével ki tudjuk számítani a másik viselkedését, illetve úgy alakítjuk saját viselkedésünket, hogy megfeleljünk a másik hasonló elvárásainak.¹⁰ Dennett helyesen mutat rá, hogy az intenciók tulajdonítását nem korlátozzuk az emberi lényekre, hanem minden környezeti elemmel kapcsolatban bevetjük ezt a stratégiát; arról azonban egészen egyszerűen nem hajlandó tudomást venni, hogy a számítógépekkel és más tárgyakkal vagy élőlényekkel szemben az embernek reálisan és nem fiktív módon vannak intencionális állapotai: legfőbb célja, hogy kimutassa annak a tézisnek hamis voltát, miszerint „lenniük kell eseményeknek vagy entitásoknak, amelyek valóban rendelkeznek intencionalitással, ellentétben olyan eseményekkel és entításokkal, amelyek csak úgy viselkednek, mintha rendelkeznének intencionalitással” (Dennett 1994. 239–240).

Pléh szerint a kognitív forradalom jelentőségét az adja, hogy „az alapvető ontológiai és módszertani attitűdök korábban nem látott új kombinációját vezette be” (Pléh 2009. 315). Ez igaz, mi több, a pszichológia összes paradigmaváltására kiterjeszthető. Nem helyes ugyanakkor azt állítani, miszerint a kognitív paradigmával „[a] lelki jelenségek természetét tekintve a harmadik személyű nézőpont váltódik fel [...] ismét az első személyű nézőponttal” úgy, hogy az első személyű perspektívát „olyan módszertan kíséri, amely megtartja a behaviorizmusból a harmadik személyű nézőpontot” (Pléh 2009. 315). A megismerés tudománya nem csupán metodológiai, hanem ontológiai szempontból is megőrzi a harmadik személyű nézőpontot, és a behaviorizmushoz képest mindössze annyit változtat, hogy a külső, harmadik személyű nézőpontot az elme, a mentális események és állapotok tanulmányozására használja fel. Elfogadja az elme létezését, azt azon-

⁹ „[A] heterofenomenológia önmagában nem tud különbséget tenni zombik és valódi, tudatos emberek között, így nem is állítja, hogy megoldotta a zombi-problémát. [...] Ex hypothesi, a zombik úgy viselkednek, mint a valódi emberek.” Dennett 1991. 95.

¹⁰ Dennett elmélete a népi pszichológia irányzatához kapcsolódik, amelynek előzménye viszont Wilfrid Sellars példázata a mentális entitások keletkezéséről. Sellars parabolája szerint hominida őseink kezdetben olyan nyelvvel rendelkeztek, amellyel csupán a nem humán külvilág eseményeit, történéseit tudták leírni és magyarázni, más emberek viselkedését azonban nem voltak képesek magyarázni és megjósolni. Az idő haladtával a hominidák ezt a nyelvet elkezdték alkalmazni a többi egyed viselkedésének magyarázatára, predikciójára. Mentális entitásokat posztuláltak, amelyek felett kvázi elméletek „kvantáltak”, analóg módon azzal, ahogyan a természettudósok alkotnak modelleket és fogalmakat a természeti jelenségek magyarázatára. Végül őseink az elméleteket és entitásokat a harmadik személyű magyarázatok után elkezdték saját magukra is alkalmazni oly módon, hogy közben ugyanazokra a viselkedéses jelekre támaszkodtak saját magukkal kapcsolatban, mint a harmadik személyű magyarázatoknál (Sellars 1956. 309–320).

ban tagadja, hogy a szubjektum privilegizált ismeretelméleti pozíciót foglalna el vele kapcsolatban. Jól látszik ez abból a kontinuitásból is, ami a neobehaviorista modellek és a kognitív modellek között megfigyelhető.

(6) Végül meg kell még említenünk a fenomenológia pozícióját, amelyre a tanulmány második felében részletesebben kitérek majd, és amely éppen a harmadik személy nézőpontját iktatja ki a tapasztalat leírásából. *Nota bene*, a fenomenológia ugyanúgy nem hozza vissza a karteziánus tévedhetetlenséget és in-korrigabilitást, mint ahogyan azok az analitikus filozófusok sem, akik elfogadják az első személyű autoritást. A fenomenológus szerint a tárgyak a felszínes vagy az optimálisnál rosszabb pillantás számára másképpen adódnak, mint a legjobb körülmények esetén, és a fenomenológia módszere éppen arra irányul, hogy a tárgy optimális módon adja önmagát a tapasztalásban.¹¹ A fenomenológiai felmutatás szükségszerű témája „nyilván olyasvalami, ami mindenekelőtt és többnyire nem mutatkozik meg, és – ellentétben azzal, ami mindenekelőtt és többnyire megmutatkozik – el van rejtve, egyúttal azonban olyasvalami, ami lényegszerűen hozzátartozik ahhoz, ami mindenekelőtt és többnyire megmutatkozik, mégpedig úgy, hogy ez utóbbinak az értelmét és alapját alkotja”.¹²

III. AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA BELSŐ MEGOSZTOTTSÁGA AZ ELSŐ SZEMÉLYŰ ILLETÉKESSÉGGEL ÉS A FENOMENÁLIS TUDATOSSÁGGAL KAPCSOLATBAN

A nyelvfilozófia visszaszorulásával az elme naturalizálása vált az analitikus filozófia központi kérdésévé. A hatvanas évek első naturalista hulláma mintegy bagatellizálni próbálta a tudat azon aspektusainak a jelentőségét, amelyek a harmadik személyű pozícióból nem láthatók. Az elmefilozófia első változata az elmét az agyra redukálta, majd hamarosan a funkcionalizmus következett, amely szerint az elme egyfajta funkcionalista/oksági kapcsolatrendszer megvalósító szerveződéssel egyenértékű funkcióegyüttes, amelyet *bármilyen* fizikai szubsztátum megvalósíthat. Az elmefilozófusok igazából csupán a hetvenes években kezdtek szembenézni a ténnyel: a tudatnak minden bizonnyal vannak olyan aspektusai, amelyek csupán az első személyű nézőpontból láthatók.¹³ A funkcionalizmus, noha komoly kritikákat kapott, a mai napig uralkodó nézőpont mind

¹¹ „[A] tárgy valósága nem a megjelenítés mögött helyezkedik el, mintha a megjelenés így vagy úgy, de mégiscsak elfedné a valódi tárgyat.” Megjelenés és valóság különbsége a fenomenológus számára abban rejlik, „hogy a tárgyak hogyan adódnak a felszínes vagy az optimálisnál rosszabb pillantás számára, és hogyan adódnak a legjobb körülmények esetén” Gallagher–Zahavi 2008. 21.

¹² Heidegger 1989. 53.

¹³ Vö. Ambrus 2008. 297–301.

az elmefilozófiában, mind pedig a kognitív tudományban.¹⁴ A funkcionalizmus egyfajta ontológiai *nonchalance*-szal azt állítja, hogy „amennyiben egy rendszer képes ugyanazt az oksági/funkcionális mintázatot megvalósítani, mint amelyet a mi agyunk, akkor nem vitathatjuk el attól a rendszertől, hogy rendelkezik megfelelő mentális állapotokkal, legyen az a dolog számítógép, marslakó, egy kupac kavics, Kína népe vagy egy angyal” (Tózsér 2008. 59).

Az első személyű illetékesség kérdésében az elmefilozófia kétségtelenül megosztott. Donald Davidson (2008) és ma már talán az elmefilozófusok nagyobbik része szerint az első személyű illetékesség létezése nem vitatható, ezzel szemben Hillary Putnam, Jerry Fodor vagy Tyler Burge az externalizmus pozícióját kidolgozva azt vélik bebizonyítani, hogy az adott személynek nincsen más, ergo nincsen jobb hozzáférése saját mentális tartalmaihoz, mint a külső megfigyelőnek. Farkas Katalin ugyanakkor éppen a privilegizált hozzáféréssel definiálja a mentális fogalmát: „Javaslatom az, hogy a mentalist azzal a tartománnyal azonosítsuk, amelyről az introspekciónk révén szerzünk tudomást, mely introspekción az egyetlen olyan képesség, amely privilegizált hozzáférést biztosít a saját tárgyához” (Farkas 2008. 305 – id. Tózsér 2008. 303).¹⁵ A behavioristáktól, a freudistáktól és a kognitív tudósoktól eltérően a mai elmefilozófusok jó része (a fenomenológusokhoz hasonlóan) *mérsékelt* álláspontra helyezkedik az első személyű privilegizált hozzáféréssel kapcsolatban. A szubjektum számos esetben téved ugyan saját mentális eseményeivel kapcsolatban, mi több, az is igaz, hogy az, ami meghatározza fogalmaink és szavaink jelentésének a terjedelmét, az „általában nem teljesen ismert a beszélő számára” (Putnam 1975. 164–165), ebből azonban még nem következik az, hogy a beszélő általában ne tudná, hogy mit beszél. Davidson készséggel elismeri, az externalizmusnak igaza van abban, hogy a mentális állapotokat részben valóban a „természetradjuk azonosítja [...], ez azonban nemcsak hogy nem érinti az ilyen állapotok belső tartalmát, és nem fenyegeti az első személyű illetékességet, hanem megnyitja az utat az első személyű illetékesség magyarázata felé” (Davidson 2008. 293). A szavak használatának elsajátítási módjából következik ugyanis, hogy a beszélő szavainak és gondolatainak azok a dolgok adnak jelentést, amelyekre rendszerint alkalmazza őket, ebből következően az ágens ugyan „bármelyik egyedi esetben tévedhet abban, amit a világról hisz; az viszont lehetetlen, hogy a legtöbb alkalommal tévedjen. [...] nincs olyan, hogy valaki rendszeresen tévesen alkalmazza a saját szavait” (Davidson 2008. 293).

¹⁴ Vö. Tózsér 2008. 57–66.

¹⁵ Másutt ezt írja: „Végy egy bizonyos típusú cselekvést, állapotot vagy eseményt, és kérdezd meg, hogy lehetséges-e végrehajtani vagy átélni, vagy vele rendelkezni, anélkül hogy róla speciális módon tudomásod volna. Ha a válasz igen, akkor nem tartozik az elmédhez. Ha azonban [...] speciális módon tudatsz róla, akkor az elmédhez tartozik.” Farkas 2008. 305. – id. Tózsér 2008. 47.

Az első személyű illetékességhez hasonló megosztottság jellemzi az elmefilozófiát a fenomenális tudatosság (a *kválék*) kérdésében is. Thomas Nagel (1974) tézise szerint a tudatállapotok tapasztalati karaktere, szubjektív minősége *elvileg* megismerhetetlen a fizika és a neurofiziológia eszközeivel. A magyar szerzők közül hasonló pozíciót képvisel Boros, aki szerint az agy „olyan hatásokat produkál, amelyeket nem lehet megmagyarázni a fizika, a kémia vagy a neuroelektronika fogalmaival, egyszóval a kísérleti tudományokkal” (Boros 2009. 298). John Searle szerint a lélekről alkotott redukcionista modellek nem adják vissza tárgyuk legfontosabb tulajdonságát, az aktuális vagy potenciális tudatosságot.¹⁶ Searle, a hatvanas-hetvenes évek egyik jelentős kognitív teoretikusa ennek alapján vélekedik két évtizeddel később úgy, hogy „a kognitív forradalom legalapvetőbb tételeiből több nem csupán megalapozatlan, hanem kimutathatóan téves” (Searle 1992. 197). Ebből a szempontból a funkcionalista redukcionizmus, amely a mentális eseményeket és állapotokat a logikai gép által megvalósított funkcióegyüttessel tartja egyenértékűnek,¹⁷ Searle szerint ugyanazokat a fogyatékosságokat hordozza magában, mint elődje, a fiziológiai redukcionizmus, amely a lelkit agyi folyamatokkal helyettesítette. David Chalmers a fenomenális tudatossággal kapcsolatban Nagelhez hasonlóan a naturalizmus korlátait végzetesnek látja: az első személyű, szubjektív tudat a fizikalista megközelítések számára elvileg megoldhatatlan probléma (Chalmers nyelvén a „nehéz probléma”),¹⁸ és mint ilyen, mindig is az marad.¹⁹ A naturalista metodológia korlátait hangsúlyozó pozícióval szemben Daniel Dennett, mint láthattuk, úgy véli, ontológiai szempontból ajánlatos neutrális álláspontot elfoglalnunk. Mivel a másik személy mentális állapotaihoz és eseményeihez nem, csupán viselkedéses (ideértve a beszédet is) megnyilvánulásaihoz férhetünk hozzá, nem zárhatjuk ki: az a hitünk, hogy a másik ember fenomenológiai tudatossággal és első személyű élményminőségekkel rendelkezik (vagy, ahogyan Thomas Nagel mondja, van olyan, mint átélni érzéki benyomásainkat, testi érzeteinket és érzelmeinket),

¹⁶ Márpedig egy redukcionista magyarázat, mutat rá Searle, csupán akkor sikeres, ha egy adott szinten leírt jelenséget maradéktalanul képes visszavezetni egy mélyebb szintre. Bonyos tárgyakat például melegnek érzékelünk. A hő e tárgyak fizikai tulajdonsága, a hő semmi más, mint molekulák mozgási sebessége, a hő fizikai fogalma tehát redukálható erre a magyarázatra. A hőérzet élményét ugyanakkor lehetetlen valamilyen fizikai folyamat leírásával helyettesíteni.

¹⁷ A funkcionalisták tagadják a típusazonosságot: minden mentális jelenségnek megfelel ugyan egy neurológiai folyamat (példányazonosság), ugyanazon típusú lelki jelenségeknek, pl. a fájdalomnak azonban nem feltétlenül ugyanaz a típusú agyi folyamat (pl. a C-rost tüze-lése) a megfelelője.

¹⁸ „A nehéz probléma [...] azt veti fel, hogy az agyon belüli fizikai folyamatok hogyan hozzathatják létre a szubjektív tapasztalatot. Ez a rejtély a gondolkodás és az észlelés belső vetületét foglalja magában, azt a módot, ahogyan a dolgok a szubjektum számára vannak.” Chalmers 2005. 8.

¹⁹ „Még ha minden olyan viselkedési és kognitív funkciót is megmagyaráznánk, amely a tudattal összefügg, akkor is maradna egy további rejtély: miért kíséri e funkciók elvégzését tudatos tapasztalat?” Chalmers 2005. 10.

nem más, mint illúzió, vagyis a másik metafizikai szempontból nem, csupán bonyolultságban különbözik egy termosztáttól vagy egy számítógéptől. Ahogyan a középkor embere hitt abban, hogy a Nap kering a Föld körül, úgy hiszünk mi is abban, hogy a világot valamilyen kitüntetett módon érzékeljük, tapasztaljuk mondjuk a robotokhoz képest, röviden, hogy *intenciókkal* rendelkezünk. Ez azonban a hétköznapi életben a Nap mozgásához hasonlóan hasznos illúzió. Mivel megpróbálunk és nagyrészt képesek is vagyunk megfelelni mások elvárásainak, a racionalításra vonatkozó feltevéseink általában jól prognosztizálják a másik várható viselkedését. Az evolúció egy különös állatfajt eljuttatott odáig, hogy „úgy kezeljük egymást, mintha racionális ágensek lennénk, s ez a mítosz – hiszen biztos, hogy nem vagyunk ilyen mértékig ésszerűek – elég jól működik, mert *kellően* racionálisak vagyunk” (Dennett 1998. 51).

IV. REPRESENTÁCIÓS ÉS ANTIREPRESENTÁCIÓS ISMERETELMÉLET

Az analitikus filozófia egyik legnagyobb hatású, ám ortodoxnak mindazonáltal mégsem nevezhető képviselője, Donald Davidson szerint az első személyű illetékeség elutasítása a reprezentációs ismeretelmélet maradványainak a következménye. Davidson elfogadhatatlannak tartja azt az elképzelést, miszerint „egy gondolattal rendelkezni annyi, mint egy elme előtt álló tárggyal rendelkezni”. Ironikusan mutatja be a reprezentacionalista pozícióját, aki szerint az elme színház volna, amelynek színpadán „nem a szokásos világbeli tárgyak jelennek meg, amelyeket a külső szem észrevesz, és a szív szeret, hanem azok állítólagos reprezentánsai” (Davidson 2008, 290). Davidson szerint, mint láthattuk, Putnam, Tyler Burge, Steven Stich és az externalizmus más képviselőinek az érvei nem cáfolják, hanem alátámasztják az első személyű illetékeséget. Az ágens számára ugyanis „azok a dolgok adnak jelentést a szavainak és tartalmat a gondolatainak, amelyekre rendszerint alkalmazza őket. [...] Az első személyű illetékeség, a nyelv társadalmi karaktere és a gondolat, illetve a jelentés külső meghatározó tényezői természetesen járnak együtt, ha feladjuk a szubjektív mítoszt: azt az elképzelést, hogy a gondolatoknak mentális tárgyakra van szükségük” (Davidson 2008. 293).

A reprezentációs ismeretelmélet szerint a külvilágból érkező benyomások az ideákon vagy proposíciókon keresztül reprezentálódnak a megismerő személy tudatában.²⁰ Frege fellépése óta a reprezentacionalizmusnak nem csupán szen-

²⁰ John Locke, a reprezentacionalista modell klasszikusa szerint „az értelem nem nagyon különbözik egy egészen fénymentes zárkától, amelyen némely meghagyott kis nyílások vannak a külsőleg látható hasonmások vagy a külső dolgok ideái számára; ha az ilyen sötétkamrába érkező képek csak egyszerűen ott maradnának, és olyan rendben feküdnének ott, hogy alkalomadtán meg lehessen őket találni, akkor ez nagyon hasonlítana az emberi értelemnek a látás tárgyai és azok ideái között viszonyára” (Locke 1979. 153–154).

zualista, hanem racionalista változata is létezik, és ez utóbbi lett a kognitív tudomány első korszakának, a hetvenes-nyolcvanas éveknek a reprezentációs modellje: minden észlelet *propozíciók* formájában jelenik meg az elmében. Akár a reprezentáció szenzualista, akár proposíciós modelljét fogadjuk is el azonban, a külvilág és az elme között tátongó ismeretelméleti szakadék áthidalása leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik.²¹ A megismerő elme szempontjából tekintve az idea (vagy a proposíció) még mindig külvilágnak számít, amivel az elmének valamilyen rejtélyes módon kapcsolatba kell kerülnie, akárcsak a külvilág egy tárgyával (még akkor is, ha az idea fizikailag történetesen a koponyán belül foglal helyet). Az ego nem lehet „egy apró emberke egy dobozban, aki a képmásokat nézi [...]”. Egy ilyen képnézegető ego számára a képmás maga is valami külső lenne; épp ezért szüksége lenne egy saját magával egyező belső képmásra és így tovább *ad infinitum*” (Husserl 2003. 106 – id. Gallagher–Zahavi 2008. 90).

Wittgensteintől kezdődően Davidsonon keresztül Richard Rortyig, a „renewált” vált egykori analitikus filozófusig és Dennettig terjed azoknak a sora, akik támadják a reprezentációs modellt, amely szerint az elme az ideák kis makettjein keresztül kerülne kapcsolatba a külvilággal. Ennek ellenére a reprezentacionalizmus elutasítása nem a „bevett” álláspont az angolszász filozófiában, miközben a fenomenológiai tradíció alapító aktusa éppen a reprezentációs ismeretelmélet elutasítása volt. Husserl szerint a hétköznapi gondolkodás alapvető intuíciója, amelyet az újkori tudomány is átvesz, a megismerő szubjektummal szembenálló, attól független objektum alapvetése hamis *a priori*: a megismerő tudat nem „kilép” a tárgyhoz, nem „kapcsolatba kerül” vele, hanem már eleve a tárgynál van. A tárgyra irányultság, az intencionalitás a tudat *konstitutív* jellemzője, nem pedig a tudat egyik funkciója, ami hol működik, hol pedig nem. Husserl szerint tárgy és tudat szembenállása és egymástól való függetlensége csupán származtatott módon állhat elő a tapasztalat számára, de semmiképpen nem primér jellegű. Az intencionalitást az analitikus elmefilozófia is központi helyen tárgyalja ugyan, azonban mint két egymástól független entitás, az elme (tudat) és a tárgy viszonyát, az elme tárgyra irányultságát. A fenomenológia esetében azonban az intencionált tárgy úgy áll szemben a tudattal, mint *egyzon entitás* két aspektusa. Ahogyan a tudat nem létezhet „üresen” önmagában,²² úgy az intencionált tárgy sem képzelhető el a megismerés szempontjából a tudattól függetlenül; a tárgy mindig valamiként adódik a tudat számára, a tudat

²¹ „Apró, torzított, feje tetejére állított képek vannak a szemben, és tömör tárgyakat keresünk a körülöttünk lévő térben. A retina ingereinek mintázatai révén mi a tárgyak világát szemléljük, és ez nem kisebb dolog, mint csoda”, írja például Richard Gregory (Gregory 1997. 9 – id. Gallagher–Zahavi 2008. 91).

²² Mint Paul Ricoeur, a neves francia fenomenológus fogalmaz, „[a] fenomenológia szakított a tartály-tartalom viszonyral, mely a pszichikumból egy helyet csinál.” (Changeux–Ricoeur 2001 – id. Pléh 2009. 59).

valamilyen vonatkozásban, konstitutív módon lép vele kapcsolatba.²³ A *fenomenológia demokratizálja az alkotás aktusát*: minden tapasztalat egy műalkotás, amely az evolúció által lecsiszolt eleganciával, magától értetődő könnyedséggel jön létre tudatunk és a világ tárgyainak egymásra hatásából. A fenomenológus számára a valóság éppen úgy nem létezik előzetesen, fizikailag determináltan, ismeretelméleti szempontból neutrálisan, ahogyan Michelangelónak sem csupán lefejtene kellett a még nem létező Dávidot magába foglaló márványtömb „felesleges részeit” a majdani szoborról. A Dávidot nem megtalálni kellett a kőtömbben, hanem kitalálni, megteremteni a képzelet és a kő egymásra hatásából. A harmincas-negyvenes években Wittgenstein²⁴ és Maurice Merleau-Ponty az alaklélektan felfedezéseitől inspirálva, egymástól függetlenül döbbsentek rá: a Gestalt-pszichológusok kétesélyű észlelésábrái nem egzotikus furcsaságok, hanem az észlelés *par excellence* esetei, amelyekben tudat és tárgy egymásra hatása a legvilágosabb formában jelenik meg.²⁵ Az alaklélektan rejtélyes ábráinak „gránitkeménységű”²⁶ problémája arra világít rá, hogy a tárgy által egyértelműen determinált tapasztalat a kivétel, a tárgy és a tudat egymásra hatása, összetartozása pedig az általános esete az észlelésnek. „A valóság az, ami nem hajlandó megszűnni attól, hogy nem hiszünk benne” – írja Philip K. Dick, a science-fiction egyik klasszikusa. Dick aforizmája azonban csupán a hétköznapi ember alany és tárgy egymástól elválasztható voltaiba vetett naiv hitét tükrözi. A valóság részben *mindig* attól függ, hogy hiszünk-e benne.

Ontológiai szempontból ugyanakkor a fizikai világ természetesen a megismerő szubjektumtól független létezési móddal rendelkezik. Az ontológiai és az ismeretelméleti különbséget ragadja meg Rorty igazságfelfogása: szakítanunk kell az igazság korrespondancia-felfogásával, amely szerint elméleteinknek a tőlünk függetlenül létező tárgyi valósággal kell megegyeznie: „Különbséget kell tennünk azon állítás között, hogy a világ odakint van, és aközött, hogy az igazság van odakint. Azt mondani, hogy a világ odakint van, józan emberi ésszel annyit jelent, hogy a legtöbb dolog térben és időben olyan okok eredménye, amelyek

²³ A későbbi fenomenológusok, így Heidegger és Merleau-Ponty szerint Husserl tapasztalatfogalma nem szabadult ki teljesen a karteziánus metafizika hagyományából. „[A] Lét többé már nem előttem van, hanem körülölel, bizonyos értelemben keresztülfolyik rajtam, és a Létet már nem kívülről látom, hanem a Lét kellős közepéből” (Merleau-Ponty 2006. 132). Merleau-Ponty leírásában a tudatot éppen úgy átjárja a lét, mint a tárgyat, amelyet a tudat tapasztal. Merleau-Pontynál „[a] valóság nem a gondolkodás tárgya [mint Husserlnél], illetve nem csak az, hanem az az átfogó valami, ami a gondolkodás erezetét, tagolódását is előrajzolja” (Ullmann 2010. 383). Az alapvető ontológiai kategória a hús (chair) a maga erezetével, a tapasztalás pedig nem szintetikus természetű, hanem differenciál tagolódás. „Ahogyan az erezet belülről, a levél húsából tartja a levelet, a gondolatok ugyanúgy jelentik a tapasztalat textúráját, eleinte néma, később kimondott stílusát” (Merleau-Ponty 2006. 137. – id. Ullmann 2010. 383).

²⁴ Lásd *Filozófiai vizsgálódások*, II. rész, XI. szakasz.

²⁵ Vö. Ullmann 2010. III/2–4. fejezetek, 341–418.

²⁶ O’C Drury 1981. 173. – id. Ullmann 2010. 342.

nem feltételezik az ember tudatállapotait. Azt mondani, hogy az igazság nincs odakint, egyszerűen azt jelenti, hogy ahol nincsenek mondatok, ott nincs igazság, hogy a mondatok az emberi nyelvek elemei, és az emberi nyelvek emberi alkotások” (Rorty 1994. 18–19).²⁷

V. „KLASSZIKUS” (REPREZENTÁCIÓFÓKUSZÚ) ÉS „ALTERNATÍV” (INTERPRETATÍV) MEGISMERÉSTUDOMÁNY

A kognitív tudomány újszülött érdeklődése Husserl módszere iránt minden bizonnyal összefügg azon változások jó részével, amelyeken a megismerés tudománya az elmúlt két évtizedben átesett. A mai kognitív lélektanhoz képest a klasszikus korszak, a hatvanas-hetvenes-nyolcvanas évek megismeréstudományának kutatói szinte végletesen absztrakt sémákkal dolgoztak, alapmodelljük a logikai gép volt, és annak is csupán a Neumann-féle monoprocesszoros, szekvenciális információfeldolgozást megvalósító architektúrájú változata. A Donald Broadbent (1958) által felvázolt, és a klasszikus korszakot végig meghatározó elképzelés szerint az emberi megismerés egynemű: a külvilágból érkező inger különböző szűrőkön halad át, többszörösen átkódolódik, míg végül valamiféle matematikai elvontságú jellé, matematikai szimbólummá desztillálódik. A külvilág belső leképezése ezeken a jeleken végrehajtott számítási műveletek eredményeként áll elő. A kognitív tudomány elmúlt két évtizedben jelentősen kitért a horizontjára utalva nevezi Pléh az ezredforduló megismeréstudományát *interpretált* kognitív tudománynak, és állítja szembe a klasszikus korszak viszonylag egyszerű reprezentációs modelljével, „száraz megismerési világával” (Pléh 2008. 314). A klasszikus hőskorral szemben a mai kognitív tudós számára megjelennek a biológia és a társadalom vonatkoztatási rendszerei: a biológiai mozzanatokat a neurobiológia, a test és az evolúciós biológia rendszerei képviselik, míg a társas értelmezési kontextus azt juttatja érvényre, hogy viselkedés nem érthető meg a wittgensteini nyelvjátékok kulturális kontextusa nélkül, csupán a fizikai világ törvényeit tanulmányozva, az ember nem egy információ-feldolgozó logikai gép, hanem társadalmi lény. Feltételezhetjük-e, teszi fel a kérdést Pléh a klasszikus megismeréstudomány „gépiesítő» hozzáállásával” vitatkozva, „hogy például egy mondat megértése során döntéseinket szigorú egymásutánban hozzuk, s az egyik elemzési szinten (pl. a hangfelismerésnél) hozott döntések függetlenek a más szintektől (pl. a jelentésre vonatkozó elvárásainktól)” (Pléh 2000. 558). Ha a megismerés tudománya számot akar vetni a jelentés kontextuális szerepével,

²⁷ Továbbá: „a nagy tudósok a világ olyan leírásait találják föl, amelyek alkalmasak a történések előrejelzésére és ellenőrzésére, akárcsak a költők és politikai gondolkodók, akik más célok érdekében a világ más leírásait adják. De semmiféle értelemben nem lehet e leírások bármelyike is a magában való világ pontos leírása” (Rorty 1994. 18).

akkor jó hasznát veheti a fenomenológia által feltárt tapasztalatstruktúrának; a fenomenológus számára a tapasztalat mindig értelmezés, a jelentés-feldolgozás nem az utolsó lépése az érzékelésnek, hanem az első: „[...] a terembe belépve a katedrát látom. [...] A tiszta élménybe nincsen beépítve holmi [...] megalapozó összefüggés, amely abból állna, hogy először egymást metsző barna síkokat látnék, amelyeket azután dobozként, majd pultként, egy még újabb fokozatban egyetemi pulpitusként, katedraként azonosítanék. [...] a primer az, ami jelentéssel telített, ami közvetlenül tárja fel magát nekem, bármilyen tárgyfelfogás gondolati kerülőútja nélkül” – mutatja be a módszert Heidegger hallgatóinak (Gesamtausgabe 56/57. 71/72 – id. Safranski 2005 141–142).²⁸

A kilencvenes évektől kezdődően tehát a kognitív tudomány képletesen kilép a kutatások megszokott, kényelmes laboratóriumi kereteiből a biológiához és a kultúrához. Pléh így összegzi a változásokat:

1. táblázat: A klasszikus kognitívizmus és az alternatív irányzatok jellegzetes szembenállásai (Pléh 2000. 557)

<i>Klasszikus elmélet</i>	<i>Megkérdőjelezés és finomítás</i>
Egységes	Moduláris
Szimbolikus	Szubszimbolikus
Propozicionális	Hálózati elv
Szekvenciális	Párhuzamos
Atomisztikus	Készségszerű
Explicit	Implicit
Logikus, deduktív	Intuitív, élményszerű
Egyéni	Szociális
Testetlen	Testre vonatkozó
Önmagába tekintő	Evolúciós
Modellálható	Kimeríthetetlen
Gépies, automatikus	Emberi, jelentésorientált
Igazságorientált	Vágy irányította
Tudásfüggetlen	Tudás áthatotta

A jobb oldali oszlopban felsorolt mozzanatok nem illeszkednek ugyan egységes alternatív modellbe a klasszikus kognitív modellel szemben, ahogyan a bal oldaliak sem alkotnak egységes képet, azonban egyértelműen jelzik a kutatási témák, attitűdök és metodika jelentős átalakulását. A megismeréstudomány filozófiai tájékozódása szempontjából mindennek az a következménye, hogy míg

²⁸ A fenomenológiai tapasztaltfelfogáshoz, valamint Husserl és Heidegger tapasztaltfelfogásának összehasonlításához lásd Helting 2007. 40–69. 2. fejezet: *A fenomenológiai tapasztaltfelfogás alapvonalai a természettudományos tapasztaltól való különbségükben*; Husserl és Heidegger antropológiájának összehasonlításához: Schwendtner 2007.

a klasszikus kognitív tudomány megelégedhetett a funkcionalista megközelítésekkel, amelyek eltekintettek a test, az idegrendszer és a társadalom szerepétől a megismerésben, reprezentációs ismeretelmélettel dolgoztak, és negligálták vagy tagadták mind az első személyű autoritás, mind pedig a fenomenális tudatosság létezését, az ezredforduló alternatív modelljei számára a funkcionalizmus már szűkösnek bizonyul. „[M]i, kognitív tudósok [...] jól tesszük, ha kikerüljük azokat a jelentéseméleteket, amelyek kizárólag a természettudomány és az analitikus filozófia szükségleteihez kapcsolódnak”, figyelmeztet Jerome Bruner, a kognitív pszichológia *doyenje* (Bruner 1997. 298). Bruner javaslatát azzal lehet egészíteni, hogy a kognitív tudósnak természetesen nem csupán a kontinentális filozófia, hanem az elmefilozófia fejlődésével is érdemes lépést tartania, amely a fenomenológiánál is jelentősebb változásokon ment keresztül az elmúlt fél évszázadban, és ha módszerében nem is, de kérdéseiben és néhol válaszaiban közeledett a kontinentális filozófiához, amely *ab ovo* elismerte az az elsőszemélyű perspektívából feltáruló tudataspektusok jelentőségét.

VI. A FENOMENOLÓGIA MINT AZ EZREDFORDULÓ KOGNITÍV TUDOMÁNYÁNAK AZ ESZKÖZE

Mik a fenomenológia esélyei egy, a klasszikus korszakénál kedvezőbb recepcióra a kognitív tudományban, amikor még jószerivel csupán Hubert Dreyfus helyezkedett arra az álláspontra, hogy a kontinentális filozófia, nevezetesen Heidegger ontológiai hermeneutikája gyümölcsözően alkalmazható a mesterséges intelligenciakutatásokban. A habitusbeli különbség nyilvánvalóan továbbra is jelentős. A gépi alapú intelligencia víziója által inspirált paradigma művelői meglehetősen nehezen hajlandóak elfogadni a gondolatot, hogy egy antinaturalista gondolkodási mozgalmatól használható kutatási eszközöket kaphatnának. A fenomenológia szerint, mint láthattuk, a tudat és a tárgy ugyanannak az entitásnak a külső és belső mozzanata, a tapasztalat szempontjából a tárgyak nem léteznek nem-intencionáltan, neutrálisan, a tapasztaláshoz képest előzetes adottságokkal felruházva. A naturalista kognitív pszichológus ezt a fajta ismeretelméleti pozíciót érthetően gyanakvással fogadja, a fenomenológiát hívatlan vendégnek érzékelte tudományában.

A berzenkedésnek tudománytörténeti okai is vannak. Nem éppen ahhoz az alapító gesztushoz köthető-e a pszichológia tudományának megszületése, amellyel az introspekció módszerét a kísérletezéssel házasította össze, elhatárolván magát ezzel a karosszék-pszichológiától? És nem azzal a fordulattal vált-e visszavonhatatlanul empirikus tudománnyá, amikor a behaviorizmustól kezdődően egyértelműen a harmadik személyű perspektíva mellett kötelezte el magát, és hosszú évtizedekre figyelmen kívül hagyta azt a lehetőséget, hogy az általa vizsgált személy nem csupán viselkedéses válaszokra képes, hanem szó-

beli beszámolókat is szolgáltathat saját élményeiről? A kísérletező pszichológia szempontjából nézve elsősorban metodikai problémáról van szó. Watson joggal berzenkedett az introspekció használatától, hiszen a würzburgi pszichológusok kísérletei valóban hemzsegték az önellentmondásoktól.²⁹ Husserl azonban nem *kevésbé* akart empirikus lenni, mint a kísérletező pszichológusok, hanem *inkább*: „A pszichikait leíró, ténylegesen kielégítő empirikus tudomány a maga természeti vonatkozásaiban csupán akkor folytathatja vizsgálódásait, ha a pszichológia rendszeres fenomenológiájára épül. [...] Csak egy valóban radikális és módszeres fenomenológia [...] képes arra, hogy megértesse velünk a »pszichikait« – az egyéni és közösségi tudat szférájában egyaránt” (Husserl 1910/1972. 160–161).

De vajon igényt tarthat-e interszubjektív validitásra egy olyan tudomány, amely kiiktatja a harmadik személy pozícióját a vizsgálódásaiból? Nem sülyyed-e vissza a lélektan az introspekció külpei mocsarába, kérdezhetné a kísérleti pszichológus, ha visszatérni engedjük az első személyű nézőpontot és a fenomenológiát a pszichológiába? Dennett (1991) szerint a tudat első személyű tudománya ábránd, a fenomenológia továbbra is a jó öreg introspekció módszerét alkalmazza, és nem fektet le olyan egyértelmű, konszenzuálisan elfogadott módszert, amit minden fenomenológus elfogadna és alkalmazna. Metzinger szerint pedig a fenomenológia eleve nem törekedhet interszubjektív megértésre, hiszen hogyan is lehetne egymással összemérni olyan állításokat: „ez a legtisztább kék, amit ember csak ismerhet” *versus* „nem, nem ez az, mert tartalmaz egy kis zöldes árnyalatot is” (Metzinger 2003. 591). A fenomenológia alkalmazása ugyan valóban az első személyű nézőpontot hozza vissza a pszichológiába, ez azonban már nem a naivan dölyfös karteziánus *cogito* introspekciója, amely a mentális vélt evidenciájára hivatkozva csalhatatlannak gondolja saját magát, hanem egy szigorú módszerrel folytatott önmegfigyelés, amely az általában vett tapasztalat struktúráira irányul. Míg a karteziánus *cogito* szolipszista módon „kireflektálja” saját magát a tapasztalatból, a fenomenológiai tapasztalat a tudat által konstituált tárgyat és a tárgy által meghatározott tudatot, vagyis tudat és tárgy összetartozását vizsgálja. Eközben a fenomenológia célja nem az egyéni tapasztalatok rögzítése, ezt meghagyja a művészeknek, hanem e helyett azt próbálja megérteni, hogyan lehetséges *bármely* emberi lény számára, hogy tapasztalata legyen a világról.³⁰ Ha lenne cégére a fenomenológiának, az minden bizonnyal Heidegger katedrája, nem pedig Proust Madeleine-süteménye volna. A fenomenológust hidegen hagyják a kváliák, az egymással összemérhetetlen individuális érzetelmények,

²⁹ A behaviorizmus a német klasszikus tudatlélektannal „annak módszertani megoldatlanságai, feltételezett és valós bizonytalanságai és főleg kontemplatív [...] megismerő meggyőződése miatt szakított” (Pléh 2008. 306).

³⁰ A fenomenológiának „nem célja valamilyen idioszinkretikus tapasztalat – 'itt és most, ahogy éppen érzékelem' leírása, hanem a tapasztalat invariáns struktúráit kívánja rögzíteni. [...] azt próbálja megérteni, hogy hogyan lehetséges egyáltalán bárki számára, hogy tapasztalata legyen egy világról” (Gallagher–Zahavi 2008. 25).

és semmivel sem hivatkozik gyakrabban az introspekcióra, mint kollégája, az analitikus filozófus, aki, mint láthattuk, a hetvenes évektől kezdődően ugyancsak nem tudja elkerülni, hogy időnként ne hivatkozzon az introspektív tapasztalat tényére. Megkockáztatható: a fenomenológia ellenfelei gyakran csupán intuitív alapon viseltetnek ellenszenvvel a fenomenológiával szemben, mert úgy érzik, ez valamiféle szubjektív megközelítése a dolgoknak, ami relativizmushoz vezet. Milyen abszurd azonban azt képzelni a fenomenológusról, hogy így érvel: az ő introspekciója élesebb, pontosabb, mint vitapartneréé. Ehelyett egészen más típusú kijelentéseket vonultat fel álláspontja védelmében, és a tapasztalat invariáns, egyéntől független struktúráit igyekszik felszínre hozni. Ezek a struktúrák pedig „interszjektíve elérhetők, és ebből következő módon minden (fenomenológiai hangolt) szubjektum által ellenőrizhetők és pontosíthatók” (Gallagher–Zahavi 2008. 26).

Milyen előnye származhat azonban a fenomenológia alkalmazásából a kísérleti pszichológusnak? A kilencvenes évektől kezdődően a kognitív tudományban elsősorban a testnek a tapasztalásban játszott szerepét tematizáló Maurice Merleau-Ponty³¹ vált népszerűvé olyan szerzők hivatkozásai révén, mint Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, Andy Clark vagy Antonio Damasio.³² Látni kell: a naturalista funkcionalizmus, amely nem csupán az első személyű tapasztalatot negligálja, hanem a megismerő folyamat testes voltát és a megismerés más fontos mozzanatait is, valójában kevésbé empirikus, mint az antinaturalista fenomenológia. Azok a kognitív tudósok, akik a fenomenológia felé fordultak és Husserlre, Heideggerre, Sartre-ra vagy Lévinasra hivatkoznak kutatásaikban,³³ miközben megőrzik vizsgálódásaikban a kísérleti módszert, és ezzel a kontrollált megfigyelés harmadik személyű nézőpontját, így érvelnek: az észlelést célszerű az első személyű nézőpontból is tanulmányozni, abból a perspektívából, amelyből a világ az észlelő személy számára feltárul, aki mindig egy adott térbeli pozíciót elfoglaló testi szubjektum, motivációi, céljai vannak, érzékelése *Gestalt*-jellegű (rész és egész sajátos viszonya, alak és háttér viszonya), időélménnyel, élettörténettel és énszerveződéssel rendelkezik. A fenomenológusok szerint az első személyű tapasztalatot nem lehet átugrani, az ugyanis minden más tapasztalati perspektíva értelmezésének az alapja. Az első szemé-

³¹ Merleau-Ponty recepciója az elmúlt 10 évben a magyar fenomenológiában is elkezdődött (Lásd Szabó 2005; Ullmann 2010). Ha Heidegger Husserl antikartezianus törekvéseit radikalizálja ember és világ összetartozását hangsúlyozva a jelenvaló lét (ittlét) ontológiájával, akkor Merleau-Ponty hús-fogalma még radikálisabban teszi ezt a tudatot és a tárgyat egyformán átható Lét fogalmával (vö. 33. lábjegyzet), elutasítva Heidegger ontológiai differenciafogalmát, a létezők és a lét megkülönböztetését.

³² Lásd pl. Varela et alii 1991., Clark 1997., Damasio 1999.

³³ Lásd pl. Petitot et alii 1999., Lutz 2002. A *Phenomenology and the Cognitive Science* című folyóirat 2002 óta közli a fenomenológia, az analitikus filozófia és a kognitív kísérleti pszichológia határtudományi vizsgálódásaival kapcsolatos cikkeket.

lyű perspektíva vizsgálata nem csupán a kognitív tudomány, hanem az elmefilozófia, a pszichiátria és a fejlődéslelektan számára is kiemelkedő jelentőségű. Ha a kísérletező pszichológus nem világítja át ezt a prereflektív, első személyű perspektívát, akkor esetlegesebb módon lát neki a kísérleti helyzet megtervezésének, mintha előzőleg ilyen elemzésekre szánta volna el magát. Az eljárások standardizálása és a pontos mérési eredményeket szolgáltató eszközök kifejlesztése megkönnyíti ugyan a harmadik személyű adatok felhalmozását és a velük kapcsolatos interszubjektív egyetértés megszületését, azonban „ha a tudatos szubjektumok nem értelmezik és vitatják meg őket, akkor a mérceek beállításai, a kinyomtatott dokumentumok, a röntgenképek és hasonlók értelmetlenek maradnak” (Gallagher–Zahavi 2008. 87–88). A világról alkotott minden tudásunk, így tudományos ismereteink is az első személyű perspektívából emelkednek ki, e tapasztalati dimenzió nélkül a tudomány nem volna értelmes, vagyis a „leg-egzaktabb és legabsztraktabb tudományos eredmények is feltételezik az életvilág intuitíve adott és szubjektumfüggő evidenciáját” (Gallagher–Zahavi 2008. 87). A reprezentációs modellek megkérdőjeleződése, illetve a cselekvés mozzanataival való kiegészítése a kognitív tudományban az antireprezentacionalista ismeretelméletek analitikus és fenomenológiai változatait juttatja szóhoz: a megismerés „testiesülése” Merleau-Ponty mélyreható elemzéseit a testnek az érzékelésben betöltött szerepéről, a jelentés mozzanatának figyelembe vétele pedig a fenomenológia konstitutív-hermeneutikai észleléselméletének kedvez. A neminvazív agyi képalkotó eszközök (CT, PET, fMRI) által kínált lehetőségek megkövetelik a kísérleti személyek árnyalt első személyű verbális leírásait, valamint ezen beszámolók minél pontosabb értelmezését, ugyanis csupán így korreláltatható a neurológiai szint a fenomenológiai szinttel. Még ha valóban létezik is a Chalmers és mások által feltételezett magyarázati szakadék az agy fizikai leírása és a tudat szubjektív aspektusáról szóló beszámolók között, tagadhatatlan: szubjektív érzéseink agyi változásokkal járnak együtt és *vice versa*. Ha pedig a kísérleti tudomány előre akar haladni, akkor ahogyan finomodik a fizikai leírások szintje, úgy kell finomodnia az élmények leírásának is.

A *fenomenológiai elme* című érdekes könyvükben Shaun Gallagher és Dan Zahavi (2008) változatos anyagon mutatják be, hogy a fenomenológia olyan filozófiailag megformált eszközöket kínál, amelyek fontos és gyakran elhanyagolt tapasztalati dimenziókat tárnak fel a kognitív tudós számára, a fenomenológusok a tapasztalat egy olyan leírását hozták létre, amelynek széles körű implikációi vannak a fejlődéslelektan, az etiológia és a pszichiátria irányában is, hatósugara a hétköznapi szituációktól kezdve (pl. rutinszerű autóvezetés) egészen az olyan „egzotikus” jelenségekig terjed, mint amilyen a nem tudatos észlelés vagy a vaklátás. A fenomenológiai előkészítés kézzel fogható előnyöket jelent a viselkedéses, valamint az agyi képalkotó technikákat alkalmazó kísérletek megtervezésénél. A fenomenológia az öntudat magasabb fokú naturalista modelljeinek az alternatíváját kínálja, és az öntapasztalásra fókuszáló kognitív idegtudomány

is támaszkodhat rá az egyes képalkotási kísérletek megtervezésénél. A fenomenológia rávilágít, hogy az „önmagunk” a tapasztalat valamennyi aspektusában (intencionalitás, cselekvés, interszubjektivitás, időbeliség, megtestesülés) jelen van. A kísérleti lélektanban az időbeliség a tudat, a megismerés és a cselekvés egyik legelhanyagoltabb aspektusa, a fenomenológiai elemzés azonban lehetővé teszi tapasztalatunk belső időbeli jellegének megragadását. Az intencionalitás mint az elmének azon képessége, hogy valami másra irányul, nem ismeretlen ugyan az elmefilozófia számára, a fenomenológia azonban az első személy perspektívájából az elme és a világ együttes felbukkanását, tudat és tárgy egységes entitás mivoltát nyomatékosítja, és lehetővé teszi az internalizmus és externalizmus közötti bevett választások elutasítását. A fenomenológia hasznos a cselekvés és ágencia, az ágencia és a mozgástulajdonlás érzései közötti különbségtételnél, az ágencia élményét nélkülöző patológiák megértésénél, mint ahogyan segít megvilágítani az önmaga és a személy fogalmát is.

VII. A FENOMENOLÓGIAI ÉS A NATURALISTA IRÁNYZATOK KÖZELEDÉSE AZ EZREDFORDULÓ PSZICHOLÓGIÁJÁBAN ÉS FILOZÓFIÁJÁBAN

A naturalista és a fenomenológiai tudományideál ellentéte a pszichológiában a hetvenes-nyolcvanas években tetőzött, majd az elmúlt két-három évtizedben sokat veszített élességéből. „A következő évtized nyertese” a pszichológia történetírásában is a pluralista megközelítés lesz, jósolja a pszichológiatörténész, „ahol nincsen győztes paradigma és győztes módszer sem. [...] Inkább *vive la différence*, semmint *e pluribus unum*” (Pléh 2008b. 25). A Pléh által a történetírásban prognosztizált sokszínűség minden bizonnyal a jelen és a közeljövő kutatási mozgásait is jellemzi, illetve jellemezni fogja. A kognitív tudomány kiegészülése az elmúlt két-három évtizedben a biológiai és társadalmi mozzanatokkal, valamint az elmefilozófia fejlődése a hetvenes évektől kezdődően olyan tendenciákat hordoznak magukban, amelyek közelebb viszik őket a kontinentális filozófiai hermeneutika és fenomenológia első személyű perspektívából megfogalmazódó hagyományos kérdésfeltevéseihez. Ilyenek például az értelem és a jelentésadás, a kontextus szerepe a tapasztalásban, az implicit tudás – Pléh (2008) szóhasználatával a „tudni mit?” helyett a „tudni hogyan?” – jelentősége. A kognitív pszichológiában az agyi képalkotó eszközök által szállított adatok összekapcsolása a fenomenológiai leírásokkal, a megismerés testhez kötött és cselekvéses mozzanatai, az ökológiai validitás és annak szociális jelentősége hívják fel a kutatók figyelmét az első személyű tapasztalat jelentőségére és a fenomenológusok ezekkel kapcsolatos vizsgálódásaira. Az analitikus filozófián belül az első személyű illetékeség elismerése, a fenomenológiai tudatosság problémájával való szembenézés, valamint a reprezentációs episztemológia megkérdőjele-

ződése azok a legfontosabb változások, amelyek kérdésfelvetéseiben közelebb vitték az elmefilozófiát a fenomenológiához.

Feltehetően elérkezett az ideje, hogy a naturalista és a fenomenológiai kutatások ne egymás riválisaként, hanem szövetségesként tekintsenek egymásra, és komplementer módon illeszkedve közelítsék meg tárgyukat, az elmét (tudatot). A fenomenológia és a naturalista-kísérleti lélektan közötti munkamegosztás ez lehetne: a naturalizmus a maga eszköztárával – evolúciós biológia, humán etológia, kognitív agykutatás, evolúciós elméletek, játékelmélet, elmefilozófiai modellek – a mentális események természeti alapzatát, vagyis az elme invariáns szerkezetét tárja fel, ahogyan eddig is tette. A mentális kétségtelenül függ az agytól, a testtől és az emberi faj evolúciós örökségétől, azonban a mentális tartománya „a természeti masszívum” által aluldeterminált, a mentális csupán ráépül (szuperveniál) a természeti alapzatra, de nem redukálható arra. A mentális ugyanis legalább olyan mértékben kapcsolódik a nyelvhez és az ember társas dimenziójához, mint amennyire a biológiai alapzathoz, amelyben a többi főemlőssel osztozunk. Ezt a kapcsolatot az elmúlt évtizedekben a pszichológusok jelentős része felismerte, ezért a nyolcvanas évektől kezdődően a lélektanban „[m]egjelenik a társadalmi jelenségek szabályirányította jellegének Wittgensteinre (1998) alapozó ideológiája a fővonalbeli pszichológiában is. [...] a pszichológus feladata nem a viselkedés tárgyi leírása lenne, hanem annak a szabályrendszernek a rekonstrukciója, melyet a személy viselkedése során, s mások megértésekor követ” (Pléh 2000. 551). A naturalista megközelítéseknek a pszichológiában természetesen megvan a maguk létjogosultsága, hiszen az embert mint pusztán természeti lényt is lehet és kell tanulmányozni, és az, Szophoklésszel szólva, így is „a legjelesebb csoda” lesz, akár mint inger-válasz tanulómechanizmust, akár mint információ-feldolgozó rendszert közelítjük meg. Választ kaphatunk-e azonban az emberrel kapcsolatos *összes* kérdésünkre a fizikalista-biológiai-naturalista megközelítésektől? Hogyan vált képessé egy természeti lény néhány röpké földtörténeti másodperc alatt a természetből kiemelkedve kultúrát alkotni, és olyan csodákat létrehozni, mint a *Don Giovanni*, a *Lét és idő* vagy a *Karamazov testvérek*?

A naturalizmus *deklarált* célja, hogy az elme eseményeit és állapotait visszavezesse, redukálja, de legalábbis kapcsolatba hozza fiziológiai, komputációs, játékelméleti vagy más elemi modellekkel. A naturalista tudomány gyakorlata azonban sokszor nem ez, a naturalista tudós nemritkán a modelljeihez próbálja hozzágömbíteni a fenomenológiai szintet, akárcsak III. Richárd a púpjához a világot. Ahogyan Nagel rámutat, minden igényes redukcionizmus azzal kezd, hogy felméri: mit is akar pontosan megmagyarázni, redukálni.

Az elme naturalizáló-fizikalista megközelítései nem csupán elméleti, de gyakorlati szempontból sem nélkülözhetők, hiszen az olyan területeken, mint például a pszichofarmakológia, napjaink eredményei a telekommunikáció területén – amelyek alapvetően átalakítják számunkra mind a munka, mind pedig

a szabadidő világát³⁴ – vagy az ergonómia, elsősorban az empirista-naturalista módszerektől várhatunk előrehaladást. Ugyanakkor el kell fogadni: az emberi indítékokkal operáló nyelvjátékok nem helyettesíthetők a természeti folyamatok oksági magyarázatával,³⁵ ezért „józanul be kell látnunk, hogy a már a század elején felvetett vízió a megértő és magyarázó attitűd egymásra redukálhatatlanságáról voltaképpen mindig is velünk marad” (Pléh 2000. 551). Az a hit, hogy a pszichológia az elemi folyamatokból kiindulva és szisztematikusan alulról felfelé haladva egyszer majd eljuthat az emberi jelentések szintjéig, ismeretelméleti szempontból ingatag lábakon áll. Olyan ez, mintha egy zongoraszonáta fizikai leírásának tökéletesedésétől várnánk, hogy egyszer csak átvezet bennünket az esztétikai élmény világába. Vagy ahogyan Jung mondja, a kölni dóm természetesen tárgyalható köztani szempontból is, ennek a fajta leírásnak azonban semmi köze sincsen ahhoz az élményhez, amit a dóm mint műalkotás hoz létre bennünk. Ha valóban empirikusak akarunk lenni, akkor „felülről”, az élmények fenomenológiai hangoltsággal feltárható szintjéről lefelé haladva kell építkeznünk, még ha lehetnek is intuícióink, amelyek azt sugallják, bizonyos fenoméneket redukálni tudunk majd egyszerűbb vagy elemi folyamatokra.

A kognitív pszichológia lehetőséget kínál arra, hogy az analitikus és fenomenológiai megközelítések újra termékeny interakcióba kerülhessenek egymással, ahogyan az a két szellemi tradíció elindítói számára még magától értetődött, hiszen Frege és Husserl, James és Russell még „magát a dolgot” nézték elsősorban, nem pedig a másik táborból elválasztó tradíció foglyai voltak. A fenomenológiának nem kell harcolnia a pozitív tudományokkal. Husserltől Merleau-Pontyig a fenomenológusok elgondolása többnyire az volt, hogy az empirikus tudományokkal folytatott párbeszédben maga a fenomenológia is sokat fejlődhet és finomodhat.

Ullmann optimista módon azt jósolja, hogy száz év után a filozófia hasadása beforrhat, mivel a két irányzatnak „konkrét kulturális és életproblémákkal kell majd szembenézni[e]: az analitikus filozófia fel fogja adni merev naturalizmusát és skolasztikus életidegenségét, a »kontinentális irányzatok« pedig a többszörösen metafizikai spekulációkból kénytelenek visszatérni a tárgyszerű és konkrét vizsgálódásokhoz” (Ullmann 2006. 251). Az elmúlt években ez az atti-

³⁴ Ezeket a változásokat másutt Csíkszentmihályi flow-elmélete és a pozitív pszichológia kapcsán tárgyalom. Lásd Szummer 2008.

³⁵ „Az indíték és az ok közötti különbség így adható meg: egy indíték vizsgálatának szerves eleme az, hogy valaki egyetértsen az adott indítékkal, míg egy ok vizsgálata kísérleti úton történik” (Wittgenstein 1993. 64). Davidson (1993) szerint intenciókkal magyarázni annyi, mint a „racionalitás aurájába” szőni egy cselekedetet, vagyis a cselekedettel kapcsolatos attitűdök, indítékok és hitek koherens rendszerét tulajdonítani a cselekvőnek. A reduktív tudomány fizikalista megközelítésmódja, vagy ahogyan Polányi Mihály nevezi, „az univerzum laplace-i értelmezése [...] figyelmen kívül hagyja a közönséges emberi tapasztalatokat, és képtelen megválaszolni bármilyen erre vonatkozó kérdést: a laplace-i univerzális tudás eszménye valójában a tökéletes tudatlanság állapota” (Polányi 1992. 111).

túd fejeződött ki a magyar fenomenológusok érdeklődésében a fenomenológiai módszert alkalmazó terápiák és a kognitív pszichológia iránt. A fenomenológia megjelenése az ezredforduló megismeréstudományában alátámasztani látszik a filozófus optimizmusát. A kísérleti pszichológia az alaklélektan formájában a harmincas–negyvenes években jelentős mértékben inspirálta – Wittgenstein mellett – a német fenomenológiából kibontakozó francia fenomenológia művelőit, elsősorban Merleau-Pontyt (1942; 1945) és Jean-Paul Sartre-t (1976). Úgy tűnik, elérkezett az idő, hogy a fenomenológia viszonzassa az inspiráló hatást a kísérleti lélektan számára.³⁶

IRODALOM

- Ambrus Gergely 2008. A tudatosság. In Ambrus et alii 2008. 297–318.
- Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.) 2008. *Elméfilozófia*. (Szöveggyűjtemény.) Ford. Eszes Boldizsár. Budapest, L'Harmattan.
- Baumgartner, Elizabeth – Wilhelm Baumgartner – Bojan Borstner – Matjaz Potrc – John Shawe-Taylor – Elizabeth Valentine (szerk.) 1996. *Phenomenology and Cognitive Science*. Handbook. Heidelberg, Springer.
- Boros János 2009. *A megismerés talánya*. Budapest, Áron Kiadó.
- Broadbent, Donald 1958. *Perception and Communication*. Oxford, Pergamon Press.
- Bruner, Jerome S. 1997. Will Cognitive Revolution Ever Stop? In: Johnson, David Martel – Christina E. Erneling (szerk.) 1997. *The Future of the Cognitive Revolution*. New York, Oxford University Press.
- Chalmers, David J. 2005. A tudatos tapasztalat rejtélye. *Kellék* 27–28. 7–18.
- Changeux, Jean-Pierre – Ricoeur, Paul 2001. *A természet és a szabályok*. Budapest, Osiris.
- Clark, Andy 1997. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Damasio, Antonio R. 1999. *The Feeling of What Happens*. San Diego/CA, Harcourt.
- Davidson, Donald 1993. Az irracionalitás paradoxonai. In Szummer–Erős 2003.
- Davidson, Donald 2008. Saját elménk ismerete. In Ambrus et alii 2008.
- Dennett, Daniel 1991. *Consciousness Explained*. Boston/MA, Little, Brown and Comp.
- Dennett, Daniel 1993. Caveat emptor. *Consciousness and Cognition* 2. 48–57.
- Dennett, Daniel 1998. *Az intencionalitás filozófiája*. Budapest, Osiris.
- Dennett, Daniel 1999. *Intencionalitás*. Budapest, Typotex.
- Dennett, Daniel 2001. The Phantasy of First-Person Science. Nicod Lectures. Private Circulation. <http://asc.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm>. (Hozzáférés: 2010. november 30.)
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest, Atlantisz.
- Erdelyi, Matthew H. 1985. *Psychoanalysis: Freud's Cognitive Psychology*. New York, W. H. Freeman and Co.
- Farkas Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press.
- Gallagher, Shaun – Dan Zahavi 2008. *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elméfilozófiába és a kognitív tudományba*. Ford. Váradi Péter és Török Tamás. Budapest, Lélekben otthon Kiadó.
- Gregory, Richard 1997. *Mirrors in the Mind*. Oxford – New York, W. H. Freeman.

³⁶ Vö. Pléh 2000. 384.

- Győri Miklós 1995. Metodológiai viták a magyar pszichológiában. *BUKSZ* 6/1. 44–50.
- Heidegger, Martin 1989/1927. *Lét és idő*. Budapest, Gondolat.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe. Ausgabe Letzter Hand*. (Gesamtherausgeberschaft: Hermann Heidegger.) Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann-Verlag.
- Husserl, Edmund 1993/1910. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Budapest, Kossuth.
- Husserl, Edmund 2003. *Transzendentális Idealismus. Texte aus dem Nachlass* (1908–1921). Husserliana XXXVI. Dordrecht, Kluwer Academic.
- Locke, John 1979. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai.
- Lutz, Antoine 2002. Toward a Neurophenomenology as and Account of Generative Passages: a First Empirical Case Study. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1/2, 133–167.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice 1942. *La Structure du Comportement*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard.
- Metzinger, T. 2003. *Being No One*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Nagel, Thomas 1974. What Is It Like to be a Bat? *Philosophical Review*. 83. 435–450 (magyarul: Milyen lehet denevéreknek lenni? Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 5/2. 3–12).
- O'C Drury, M. 1981. Some Notes on Conversations with Wittgenstein. In: Rhees 1981.
- Petitot, Jean – Francisco J. Varela – Bernard Pachoud – Jean-Michel Roy (szerk.) 1999. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford/CA, Stanford University Press.
- Pléh Csaba 1993. Mi új van módszertani válságunkban? Reflexiók Szummer Csaba dolgozatára és Gergen tanulmányára. *Pszichológia*. 13/4. 597–611.
- Pléh Csaba 1998. *Hagyomány és újítás a pszichológiában*. Budapest, Balassi.
- Pléh Csaba 2000. *A lélektan története*. Budapest, Osiris.
- Pléh Csaba 2008. *A lélek és a lélektan örömei*. Budapest, Gondolat.
- Pléh Csaba 2009. A kognitív tudomány flörtje és civakodós házasságai a filozófiával. *Világosság*, 50/nyári szám. 55–64.
- Putnam, Hillary 1975. *Mind, Language and Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rhees, Rush 1981. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Totowa – New Jersey, Rowman and Littlefield.
- Rorty, Richard, 1994. *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*. Pécs, Jelenkor.
- Safranski, Rüdiger 2005. *Egy német mester és kora*. Budapest, Európa.
- Sartre, Jean-Paul 1976. Egy emóció-elmélet vázlata. In J.-P. Sartre: *Módszer, történelem, egyén*. Budapest, Gondolat.
- Schwendtner Tibor 2006. Analitikus versus kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 50/1–2. 1–15.
- Searle, John 1999. Neither Phenomenological Description nor Rational Reconstruction: Reply to Dreyfus, 30 January.
http://ist.socrates.berkeley.edu/~jsearle/reply_to_dreyfus_1_30_99.rtf
(hozzáférés: 2010. november 30.).
- Searle, John R. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge/MA, The MIT Press.
- Searle, John R. 1997. *The Mystery of Consciousness*. New York, New York Review of Books
- Sellars, Wilfrid 1956. Empiricism and the Philosophy of Mind. In: Herbert Feigl – Michael Scriven (eds.) *Foundations of Science & the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 1.) 253–329.
- Szabó Zsigmond 2005. *A keletkezés ontológiája*. Budapest, L'Harmattan.

- Szummer Csaba 1993. *Freud nyelvjátéka – A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó.
- Szummer Csaba 1994. Tertium non datur. – Válasz Pléh Csaba cikkére. *Pszichoterápia*. 3/4. 297–305.
- Szummer Csaba 2008. Jó közérzet a kultúrában. *BUKSZ*. 20/4. 334–344.
- Szummer Csaba – Erős Ferenc (szerk.) 1993. *Filozófusok Freudról*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó.
- Tózsér János 2008. Internalizmus kompromisszumok nélkül. *BUKSZ*. 20/4. 303–310.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 50/3–4. 227–251.
- Varela, Francisco J. – Thompson Evan – Rosch, Eleanor 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Watson John B. 1913. Psychology as the Behaviorist Views It. *Psychological Review* 20. 158–177.
- West, David 1993. Continental Philosophy. In Robert E. Goodin – Philip Pettit – Thomas W. Pogge (szerk.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Blackwell, Oxford. 39–71.
- Wittgenstein, Ludwig, 1993. Előadások, feljegyzések és beszélgetések a pszichoanalízisről. In: Szummer–Erős 1993. 63–79.
- Wittgenstein, Ludwig 1995. *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Atlantisz.
- Wittgenstein, Ludwig 1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz.
- Wundt, Wilhelm 1900. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Leipzig, Kröner.

FERENCZ ENIKŐ

Uralkodó politikai eszméink

Demeter M. Attila, *Szabadság, egyenlőség, nemzetiség
A nemzeti kisebbségek problémája az angolszász politikai
filozófiában*. Kolozsvár, Pro Philosophia. 2009.

A könyv Demeter M. Attila negyedik kötete. A szerző a mű bemutatóján a rá jellemző szarkazmussal méltatta az elmúlt tíz esztendő kutatói munkájának eredményeit, mondván, hogy csekélyke és felszínes eredményekre jutott egy nem különösképpen mély probléma elemzésében. Alig hiszem, hogy a szerzőnek a kötet olvastán akár egyik, akár másik vonatkozásban igazat kellene adnunk. Tény, hogy a multikulturalizmus jelenségéhez kapcsolódó kutatásokkal a legkülönbébb diszciplináris és interdiszciplináris megközelítésmódotokban – nem ritkán különféle financiális ösztönzők hatására is – minden mennyiségben és rendkívül eltérő színvonalon találkozhatunk. Ez azonban önmagában csupán annyit árul el a szóban forgó kérdésről, hogy korjelenség, a multikulturalizmus természetéből azonban mit sem tár fel. Erre vonatkozóan viszont Demeter M. Attila kötetét olvasva mindenképp fontos intellektuális útjelzőket kapunk.

A szerző munkásságát ismerők számára nem titok, hogy munkájában rendkívüli következetesség és rigorozitás jellemzi. Több, a témában írott tanulmányát, korábbi kötetét tekinthetjük a jelenlegi könyv szerves előzményének (Demeter 2005). Ez utóbbi munkájában deklaráltan a multikulturalizmus jelenségéhez kapcsolódó problémakomplexum áttekintése és rész-

leges elemzése volt a célja. Akkor az angolszász politikai filozófia elméleti tanulságait csupán a nemzeti kisebbségekre vonatkozatható tanulságok összegzésének szándékával vizsgálta neorepublikánus szemléleti keretben, eltekintve a bevándorlók jogköveteléseinek elemzésétől. Feltehetően ennek tudható be, hogy akkori megoldásjavaslatában meglehetősen óvatos volt. Jelen kötetében azonban az európai multikulturalizmus problémájának átfogó elemzését és konstruktív kritikáját kínálja a szerző.

A nemzeti kisebbségek és etnikumok kérdése jellegzetes szociológiai, antropológiai problémának számít, politika filozófiai relevanciája első látásra talán nem is nyilvánvaló. Ennek ellenére mégis a huszadik századi politikai filozófia egyik központi kérdésévé válhatott. A magyarázat a multikulturalizmus jelenségének természetében és teoretikus következményeiben rejlik. A szerző ezeket az összefüggéseket bontja ki a kötet első, multikulturalizmusról szóló fejezetében. A fent említett diszciplinák jellemzően deskriptív tárgyalásmódjához képest a multikulturalizmus kérdését e kötetben jellegzetesen filozófiai, normatív perspektívából veszi szemügyre. E megközelítésben a multikulturalizmusra mint a kulturális különbségek elismerését és befogadását szorgalmazó *ideológiára* tekint (14). A premodern társa-

dalmakban is fellelhető multikulturalitás jelenségétől – amely kifejezés lényegében egy adott társadalmon belüli kultúrák egymás mellett élésének tényére utal – eltérően a multikulturalizmus sajátosan huszadik századi jelenség. Kialakulásának okai rendkívül összetettek, amelyek összefüggnek az egyre mélyülő kulturális különbségek tényével, a globalizáció jelenségével, amely paradox voltából kifolyólag egyfelől homogenizáló hatású, másfelől pedig fel is erősíti a különbözőség tudatát. Döntő okként azonban mégis az *elismerés* iránti új keletű, demokratikus igényt szokás megjelölni. Charles Taylor, a multikulturalizmus elméleti diskurzusának egyik meghatározó alakja elemzésében rámutat, hogy az elismerés igényét a *demokrácia* politikai keretrendszerének kialakulása, s ezzel párhuzamosan a társadalmi emancipáció folyamata hívta életre. Az identitást a korábbi társadalmakban az illető egyén társadalmi helyzete határozta meg, ma azonban – a szokásjog, képviselői intézmények, a kiváltságok és a merev társadalmi előítéletek rendszere híján – e szerepeket el kell ismertetni. Vagyis az identitásképződés nem monologikus karakterű, hanem a szignifikáns mások visszajelzéseire utalt, lényegileg dialogikus folyamat (Taylor 1997. 128). Az identitásképződés e jellegét emeli ki a kultúra tág, „integratív” fogalma, mely alatt a sajátos, *csoportidentitásban* gyökerező *önreprezentáció*, *jelentésadás* gyakorlatát értik. A multikulturalizmus mint mozgalom pedig az ekként értett kultúrák/csoportidentitások jogi megerősítésére, illetve politikai elismertetésére irányul. E definícióból következően gyakorlatilag célkitűzésük szerint igen változatos lehet az igénylők köre (lásd pl. a főként amerikai emberjogi, avagy „single issue” mozgalmakat, amelyek sajátos cél mentén szerveződnek, pl. faji vagy nemi identitás, szexuális preferenciák, osztály-hovatartozás stb. szerint), mint ahogyan követeléseik is

rendkívül különböző szférákat célozhatnak meg. Demeter M. Attila elemzését azonban a kultúra egy szűkebb fogalmára, az ún. *szocietális kultúrára* alapozza, amelyet Will Kymlicka dolgozott ki. Kymlicka a fogalom alatt olyan *területi* alapú kultúrát ért, ahol a közös identitást a közös *nyelv* hordozza, amely egy intézményesült, a társadalmi szféra minden szintjén használatos nyelv. A szocietális kultúra alapvetően két típusú követelés forrása lehet, az etnikulturális közösségek két, egymástól megkülönböztethető típusának megfelelően: részint a nemzeti kisebbségek részéről, részint pedig az etnikai közösségek részéről támasztott igényeké. Nemzeti kisebbségek alatt Demeter – Kymlickát követve – olyan közösségeket ért, amelyeket valamely állam bekebelezett, de amelyek ezt megelőzően már rendelkeztek az önkormányzat vagy autonómia valamilyen formájával, esetleg az önálló államiság és a nemzeti szuverenitás tapasztalatával. Az etnikumok alatt pedig a bevándorlók csoportját érti.

A multikulturalizmus kérdését tehát Demeter M. Attila a politikai filozófia vonatkozásába állítva veti fel, azaz azt kérdezi, meddig mehetünk el a politikai szféra átalakításában, azaz milyen mértékig eléghetők ki ezek a követelések anélkül, hogy mindez a szabadság, egyenlőség és közösség politikai eszméinek legitimáló értékét veszélyeztetné (Demeter 2009. 53). Politikai filozófián, Leo Strauss nyomán, olyan módszertani beállítódást ért, amely az igazságos társadalom, a „helyes és jó politikai rend” (Strauss 1994. 22) valamilyen képzetéből indul ki, és azt keresi, hogy ezen új keletű követelések miként hozhatók összhangba (ha egyáltalán) a szabadság, egyenlőség és közösség eszméinek valamilyen, egymással is összefüggésben lévő értelmezésével. Vagyis „a politikai filozófiának nem egyszerűen azokat a jogokat, eljárásokat, intézményeket kell azonosítania, amelyek révén a jog-

követelések vagy az elismerésre irányuló tágabb követelések kielégíthetők, hanem ennél alapvetőbb szinten az európai emberiség politikai *eszményeinek* tartalmát és relációit is újra kell értelmeznie, vagy legalábbis fel kell hívnia a figyelmet ezek újraértelmezésének szükségességére a liberális és nemzetállami keretekben működő demokratikus rendszerek mögöttes, legitimáló filozófiájának következetes és nyilvános kritikája révén” (Demeter 2009. 25). Ilyen értelemben könyve több kíván lenni, mint száraz, szövegű ismertetése a kortárs politikai filozófusok műveinek: egyszersmind a nemzeti kisebbségek kérdésében elfoglalt álláspontjuk tanulságaira is rá óhajt mutatni, amolyan „receptet” adva „[n]em feltétlenül arra nézvést, hogy jelen helyzetben mit kellene tenni, mint inkább arra, hogy bizonyos kérdésekről hogyan is kellene *gondolkodni*”.

Intellektuális célkitűzéseit illetően deklarált eszmei rokonságban áll a 19. századi nagy magyar gondolkodó, Eötvös József hasonló intencióival (a kötet címadó kifejezései – *szabadság, egyenlőség, nemzeti-ség* – is Eötvösre utalnak). Eötvös politikai főművében, az *Uralkodó eszmék*ben sok tekintetben Alexis de Tocqueville javaslatait továbbgondolva tett nagyszabású kísérletet a politikai intézményekben formát öltő eszmék kapcsolatának újraértelmezésére. Tocqueville-ről tudjuk, hogy elvi tanulságait az amerikai demokráciát tanulmányozva fogalmazta meg. Így akár azt is mondhatjuk, hogy bár rendkívül áttételesen, de Demeter javaslata az amerikai demokrácia ideáltípusával megragadható alternatívát támogat, amely az európai multikulturalizmus jogcentrikus felfogása helyett a politikai közösségbe való befogadás és kizárás aktusait egy másik logika, a hatalom átszervezésének logikája mentén kívánja orvosolni.

A fent megfogalmazott kérdésre – azaz, hogy beemelhető-e avagy sem a libe-

rális demokráciák rendjébe a multikulturalizmus követelései – alapvetően három válasz lehetséges: egy igenlő és két nemleges válasz. Az első a liberális nacionalistáké, a második a klasszikus liberálisoké, míg a harmadik az úgynevezett neo-republikánus szerzők álláspontja. A kérdés kapcsán döntően a nemzeti kisebbségek és az etnikumok vonatkozásában alakult ki egy rendkívül terjedős, – mind a mai napig lezáratlan – angolszász jog- és politikafilozófiai vita, amelyet liberális–kommunitárius vitaként is számon tartanak a szakirodalomban. E vita argumentációs készletének szemlézése, tanulságainak összegzése, valamint Demeter pozitív javaslatának megfogalmazása képezi a kötet második, egyben legterjedelmesebb fejezetét. Azon oknál fogva azonban, hogy Demeter M. Attila korábbi, 2005-ös könyvében és több írásában is igen alaposan elemezte e vita érvkészletét, mindössze a vita tanulságainak összegzésére szorítkozom, annál is inkább, mivel a szerző pozitív javaslatai e jogvita logikai keretein kívül helyezhetőek el.

A vita több mint harminc éve zajlik, ugyanis a fent említett mozgalmi multikulturalizmus nyomán, a múlt század hetvenes éveiben világossá vált, hogy követeléseik kielégítése a liberális doktrína elméleti alapvetése számára több szempontból is igen komoly kihívást jelent: részben amiatt, hogy a liberális állam jogszolgáltatási rendszere – kizárólagos egyéni jogi szemléletének köszönhetően – közömbös az etnikai közösségek jogköveteléseiével szemben, részben pedig amiatt, mert nyilvánvalóvá tette, hogy a liberális elméletalkotás implicit kerete a nemzetállam. E fejlemények egy többszintes államszerkezet és egy eltérő jogrend szükségessége, lehetősége felvetésének irányába mutattak, mely kérdések elméleti megfogalmazása Vernon van Dyke, az Iowa-i Egyetem néhai professzorának nevéhez fűződik. Tanulmányaihoz

olyan szerzők szóltak hozzá, mint Chandran Kukathas, Will Kymlicka, Yael Tamir, Charles Taylor, Michael Walzer, David Miller és mások. A multikulturalizmus kérdése van Dyke tanulmányaiban sajátosan csoportjogi vonatkozásban merült fel, és ez hosszú időn keresztül meghatározta a vita szemléleti irányát, és argumentációs készletét is behatárolta. A vita tétje abban a kérdésben ragadható meg, hogy az egyéni jogok önmagukban képesek-e megvédeni a közösségeket az asszimilációtól és a nem kívánt fölbomlástól, vagy másmilyen típusú megoldásokra van szükség. Van Dyke és Will Kymlicka a csoportjogok szükségességét védték – utóbbi egészen pontosan a kisebbségi jogok eszméjét –, míg velük szemben Chandran Kukathas és Yael Tamir mellett érveltek, hogy az egyéni jogokból levezethetők a nemzeti vagy etnikai kisebbségekhez tartozó személyek védelméhez szükséges garanciák. A közös mindkét vitázó táborban az – jegyzi meg Demeter –, hogy egyaránt az *egyéni szabadság* nevében követelt több vagy kevesebb jogot (98). A kisebbségi jogok védelmezőivel szemben a klasszikus liberális álláspontot védelmező szerzők számára azonban a csoportjogok kérdése egy további nehézséget vet fel, mégpedig az *indokolatlan jogszaporítás* problémáját. „Az emberi jogok ilyen, kisebbségi jogok formájában történő extenziója parttalanra és irrelevánssá teszi az emberi jogokra való rekurzust, másfelől a folyamat iránya egyre inkább megköveteli az emberi jogokról folytatott filozófiai diskurzusban a hangsúlyok áthelyezését a *nomosz*ról a *phüszisz*re, vagyis az emberi jogokról az emberi *természetre* (Egyed 2005. 41–53). Csakhogy amíg a liberális jogeszmény alapjaiban kantiánus, metafizikai énfelfogás rejlik – hiszen a jogok alanya nem az empirikus én, hanem az autonóm választásra képes erkölcsi lény méltóságával rendelkező transzcendentális én –, addig az elismerés politikái az emberi méltóság

tóság nevében a kollektívák természetes igényeire alapozzák követeléseiket: azonos fogalmakat használunk, de nem ugyanazt értjük alatta. Az elismerés politikáinak azonban további negatív következménye is van, amely magát a jog eszméjét érinti: *redefiniálják ugyanis a jog funkcióját és legitimitációját*. Klasszikus liberális értelemben véve a jog a nyilvános és a magán területet jelöli ki, funkciója korlátozó, visszatartó funkció, amely az egyén szabadságának védelmét célozza mások – más egyének, avagy a központi hatalom – önkényével szemben. Legitimitását pedig – Rousseau óta így gondoljuk – egy bizonyos, konkrét politikai közösség „jóváhagyásával”, azaz annak általános akarata által szentesítve nyeri el. Ez a viszonylat az „univerzális és a partikuláris paradoxona”, amely már a francia forradalom jognyilatkozatának a címében is ott kísért, hiszen egyszerre tesz említést „emberről” és „polgárról”. Immanuel Kant volt az első olyan gondolkodó, aki felismerte, hogy a liberális eszmékből és az emberi szabadság eszméjéből tulajdonképpen a világpolgári jognak is következnie kellene, s hogy ez ellentétben áll a szuverén államok akkori és jelenlegi rendszerével. Hannah Arendt mélyrehatóan elemezte az állampolgárság és az emberi jogok viszonyát, és arra a következtetésre jutott, hogy az emberi jogok és a nemzeti szuverenitás között nyilvánvaló történelmi és *rejtett* logikai kapcsolat áll fenn, ami eleve lehetetlenné teszi, hogy az emberi jogok a maguk egyetemességében valaha is érvényre jussanak. Érvelése szerint az állam a nemzeti legitimációs elv érvényre jutásával eszközszerűvé silányul, azaz a nemzeti ideológia hordozójává válik. A természetes emberi jogok és a népszuverenitás eszméje között egy kétirányú kapcsolat áll fenn. Először is egy feltételezettségi viszony: a természetes emberi jogok csakis állampolgári viszonylatok között gyakorolhatók (ez indokolja azon szerzők álláspont-

ját, akik azt mondják, hogy emberi jogokról beszélni nemzetállami garanciák nélkül értelmetlenség, pl. Michael Keating), másodszor pedig fordított irányban is fennáll a kapcsolat: azaz a népszuverenitás eszméje a természetes jogok eszméjéből következik. Ennek megértéséhez a Rousseau által kimunkált társadalmi szerződés eszméjéhez kell fordulnunk. Rousseau ugyanis feltételezte egyfelől, hogy az ember szabadnak születik – azaz ontológiai szempontból a szabadság állapota prioritást élvez az intézményes fennálló politikai állapotokhoz képest. Másfelől pedig olyan kormányzati rendszer kidolgozását tűzte ki célul, amely a politikára képezné le a természeti állapotokat. Sikerének oka abban rejlik, hogy „a szabadság intézményesítését a politikai egyenlőség és a népszuverenitás követelményének rendelte alá: a szabadság követeléséből következett tehát a népszuverenitás igénye”.

A liberális jogállam e paradox vonására számos liberális szerző is felfigyelt. Will Kymlicka jegyzi meg például, hogy ha a liberális eszmény *csupán* a szabad és egyenlő egyének társadalma, akkor valóban „furcsa önellentmondása az egyetemesség mellett elkötelezett liberalizmusnak, hogy alig akad önmagára is valamit adó liberális, aki a határok eltörlésén alapuló nemzetközi rendet szorgalmazná, holott ez maradéktalanul egyetemes eszme rangjára emelné a szabadság és egyenlőség princípiumait” (idézi Demeter, 117). Avagy ezért mondhatja például Yael Tamir, hogy a legtöbb liberális tulajdonképpen liberális nacionalista. A liberalizmus konceptuális és megalapozási problémái igazán szembevetővé akkor válnak, ha az etnikumok, avagy bevándorlók követeléseinek liberális jogrendbe való beilleszthetőségének kérdését vetjük fel. Demeter M. Attila szemléletes példák sorát elemezve illusztrálja az európai államokba betelepülő más kultúrájú – rendszerint muszlim – bevándorlók kol-

lektív jogköveteléseinek kielégítésének akadályait. (Példaként a franciaországi kendő-vitaként elhíresült incidenst, Williams érsek javaslatát, vagy a *Submission* című film rendezője, Theo Van Gogh brutális meggyilkolásának esetét említi.) Az egyik nyilvánvaló akadály, amelyet Chandran Kukathas fogalmazott meg, a következő: az egyéni szabadság tiszteletének primátusát komolyan vevő politikai és jogi kultúra nem adhat kollektív önrendelkezést szervezetükben illiberális csoportok számára. Mindemellett azonban, a példákat elemezve adódik egy további lényeges tanulság, mégpedig az, hogy szemmel láthatóan nem értjük, vagy gyakran félreértjük az idegen kultúrák tagjai megnyilvánulásainak szimbolikáját.

Az utóbbi években e kérdés legkomolyabb elemzése Lord Bhikhu Parekh nevéhez fűződik, aki az egyre inkább multikulturálissá váló Nagy-Britannia belső problémáiról közölt számos tanulmányt. Multikulturalizmusról szóló könyvében (Parekh 2003, különösen 264–294) kimerítően tárgyalja azokat az eseteket, amelyek a nyugati világ liberális értékrendszerével összeütközésbe kerültek. Lord Parekh elemzéseit a következő elvi premisszákra alapozza: egyrészt állítja, hogy a mélyen gyökerező erkölcsi és kulturális nézeteltérések esetében mindenképp szükség van nyilvános vitára, azaz a „kultúrák közötti párbeszédre”. A másik előfeltevése az, hogy az ilyen vitákban a többség nem hivatkozhat a liberális demokráciák alapvető *politikai* értékeire, vagyis azokra az értékekre, amelyek a nyugati politikai rendszerek legitimációját adják. Indoka, hogy ezek az érvek nem általánosan elfogadottak. Éppen ezért, helyett úgynevezett „közösségi operatív értékekre” való hagyatkozást javasol. Demeter M. Attila ez utóbbi premisszát vitatja, hangsúlyozva, hogy igenis vannak olyan politikai alapértékek, amelyekből a nyugat-európai

politikai rendszerek a legitimitásukat nyelik, és amelyek éppen ezért nem tehetők vita tárgyává – legalábbis nem e politikai rendszerek legitimitásának veszélyeztetése nélkül. Azonban azt is hozzáteszi, hogy vélhetően nem minden liberális értékünk ilyen. Úgy tűnik, hogy míg például a szólás és önkifejezés szabadsága sarkalatos pontját képezi a liberális államrendnek – annak ellenére, hogy *ad hoc* típusú megoldások során az államok ösztönösen a gyűlöletbeszéd jogi korlátozásához fordulnak –, maga a jogi típusú megoldások iránti hajlandóságban való megrögzöttség több kritikai figyelmet érdemelne.

Demeter M. Attila javaslata a politika funkcióinak újraértelmezésére irányul. Úgy véli, hogy az identitáspolitikák emancipációs üzenetét azon ár függvényében kellene megítélnünk, amit érte fizetünk. Ez pedig, úgy tűnik, nem más, mint a politika depolitizálódása és az egyéni szabadság eróziója. Ha ugyanis az elismerés igénye nem az ember spirituális, hanem „természetes” igényeihez kapcsolódik, ennek egyenes következménye, hogy az erről folytatott vita megszűnik meggyőződések vitájának lenni, és identitások vitájává alakul, amely kölcsönös gyűlölet forrásává válik. Ezzel párhuzamosan értelmét veszíti az egyéni választás, hiszen ha minden opció egyformán értékesnek számít, mi biztosítja a választás értelmét adó kockázatot? Mindeme fejlemények okán a szerző az európai multikulturalizmus sikerét illetően különösen szkeptikus. Úgy véli, e program részleges sikerének két, egymással összefüggő oka van: az egyik, hogy az emancipáció követelése a nemzetállami építkezés logikájával ellentétes irányba hat; a másik – és ezt valószínűleg komolyabb problémának tekinti –, hogy „az emancipáció követelését csupán a *jogkövetelés* nyelvén, vagyis az emancipáció *vélelmezett eszközeit igénybe véve* képes megfogalmazni, nem törődve azzal, hogy az egyéni jogok nyelvazete eredeti-

leg a nemzeti nevelés legitimációjának a részét képezte”.

A multikulturalizmus e modelljével szemben az amerikai modell tanulságaihoz fordul. Alexis de Tocqueville annak idején az amerikai társadalom rendkívül éles szemű megfigyelőjeként a közigazgatási decentralizáció áldásos hatásairól írt. Úgy vélte, nem csupán a központi hatalom hatékony korlátozó eszköze, hanem az amerikaiakra jellemző patriotizmus kialakulásának a közegét is megteremti. Demeter M. Attila könyvében az úgynevezett „amerikai kivétel tézisének” mai hívei, Michael Walzer és Francis Fukuyama elemzéseit összegzi, mely észrevételek nyomán meglehetősen lehangoló következtetésekre juthatunk. Ezek röviden a következők: a „poszt nacionális Európa” projektje kusza: először is Európa népei még nem állnak készen arra, hogy megváljanak nemzeti identitásuktól – jól példázza ezt az alkotmányozás kudarca. Másodszor Európa nem rendelkezik megfelelő stratégiákkal a bevándorlók integrálását illetően, és ez elsősorban jóléti és szociális rendszerének, valamint rugalmatlan munkaerőpiacának köszönhető. A jelenlegi modell logikája értelmében jogok adományozásával kellene egyensúlyt teremtenie a különböző nemzeti és etnikai közösségek viszonyaiban, erre azonban liberális alapvetése nem ad módot, hiszen csupán jellegében liberális csoportok esetében tenne lehetővé ilyesfajta intézkedéseket (eltérő okok miatt ugyan, de ez utóbbi esetben sem kíván Európa a kollektív jogadományozás eszközeihez folyamodni, amint az a kötet harmadik fejezetéből kitűnik). A zavart tovább fokozza, hogy az európai államok ugyanakkor elutasítani sem képesek a csoportjogokra irányuló követeléseket, mivel Amerikával ellentétben az állam és a társadalom elválasztását Európában szinte sehol sem sikerült következetesen végigvinni. Walzer és Fukuyama elemzéseinek

helytállósága nem vitatható el. Egyetlen kritikai megjegyzése van Demeter M. Attilának, nevezetesen, hogy mindkét szerző – feltehetően szándékosan – az amerikai társadalom idealizált képét rajzolja. Ennek okán Michael Sandel elemzésével (Sandel 1998) példázza, hogy a szóban forgó amerikai eszmény sem más, mint egy *eltűnő ideál*.

Ennek ellenére, vagy éppen ezért bír különös jelentőséggel a szabadság azon új utópiájához fordulnunk, amely a szabadság tartalmi ismérveit nem a jogokban, hanem – a klasszikus republikánus receptnek megfelelően – a politika funkcióinak újragondolásában, a jó törvények uralmában és a politikai rendszer karakterének összefüggésében ragadja meg. Hogy mindeme javaslatok milyen értelemben hasznosíthatók? E kérdés megválaszolására hadd idézzem a szerzőt: „Arról még kevésbé vagyok meggyőződve, hogy elképzelésem, egy olyan korban, amikor, mint Eötvös mondotta, a nemzeti indulat hatalmasan fölébredt, valóra váltható lenne, mint ahogyan szomorú tény, de Eötvös nagyszabású intellektuális kísérlete is csupán történelmi kuriózum maradt. Ennek ellenére állítom, hogy a politikai filozófiának jelen helyzetben nem lehet más feladata, mint hogy a liberális és demokratikus nemzetállam mögöttes, legitimációs doktrínájának következetes és nyilvános kritikája révén

fölhívja a figyelmet az uralkodó eszmék újraértelmezésének szükségességére. Bármilyen kilátástalan is legyen egyébként ez a törekvés” – teszi hozzá a tőle megszokott tárgyilagossággal (10–11).

IRODALOM

- Demeter M. Attila 2005. *Republikánizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek*. Kolozsvár, Pro Philosophia.
- Egyed Péter: 2005. A közösség kérdése a kommunitarista, valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban. *Kellék*. 26. 41–53.
- Parekh, Bhikhu 2006/2000. *Rethinking Multiculturalism*. New York, Palgrave–Macmillan.
- Taylor, Charles 1997. Az elismerés politikája. In Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. ford. John Éva. Budapest, Osiris. 124–152.
- Sandel, Michael 1998/1996. *Democracy's Discontent; America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge/MA–London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Strauss, Leo 2004. Mi a politikai filozófia? In Demeter M. Attila (szerk.) *Politikai doktrínák – Szöveggyűjtemény*. Nagyvárad, Partiumi Keresztény Egyetem. 9–46.

Mester Béla: Szabadságunk születése

A modern politikai közösség antropológiája

Kálvin Jánostól John Locke-ig. Budapest, Argumentum Kiadó –

Bibó István Szellemi műhely, 2010.

Balog Iván, Dénes Iván Zoltán, Gángó Gábor, Kecskeméti Károly, Kovács Gábor, Tóth-Matolcsy László, Percz László és Trencsényi Balázs művei után megjelent az Argumentum Kiadó *Eszmetörténeti Könyvtár* című sorozatának tizenharmadik kötete. A szerteágazó érdeklődésű eszmétörténész, Mester Béla – akinek a bölcséleti érdeklődésű olvasók kommunikációs és médiaelméleti, illetve politikafilozófiai írásait ismerhetik – könyvének előszavában szabatosan definiálja munkája célkitűzését: azt kívánja vizsgálni, miképpen kapcsolódnak be az újkorban forgalomba kerülő új (vagy inkább régi-új) ismeretelméleti, antropológiai vagy éppen teológiai nézetek a politikai közösség konstitúciójával kapcsolatos vitákba. A jó közösségre való rákérdezés hagyományával részben szakító modernitás ugyanis nem hajlandó kész tényként elfogadni az ember társadalomra és politikára születtségének tézisért, inkább arra kérdez rá, hogyan lehetséges egyáltalán az állam és a társadalom, illetve, hogy miként vezethető le a közösség létrejötte az egyén antropológiai meghatározottságából? A fordulat logikus következménye: a politikai közösség szubsztantív módon történő definiálását az együttélés procedurális szabályainak – itt a nyilvános tér kiterjedésére és a közösségen belüli kommunikációra kell gondolnunk – a tárgyalása váltja.

A munka első fejezete ennek megfelelően a reformáció – illetve elsősorban Kálvin – politikáról alkotott elképzeléseit mutatja be, méghozzá egyetlen központi fogalom, a sztoikus filozófiából kölcsönzött *adiaphora* köré csoportosítva. A fogalomtörténeti vizsgálat módszertani nehézségeit és buktatóit is tematizáló – s e téren igen tanulságos eszmefuttatásokat tartalmazó – fejezetből kiderül, hogy a keresztény gondolkodás nagyban átértelmezte a fogalom jelentését, hiszen míg a sztoikusok annak idején az egyén számára erkölcsileg közömbös tulajdonságokat értették *adiaphorán*, addig Kálvin és a reformátorok az Isten által sem el nem rendelt, sem meg nem tiltott – s így a *keresztény szabadság* részét képező – dolgokat nevezték így. A sztoikus és a keresztény felfogást egymástól elsősorban az választja el, hogy utóbbi jóval érzékenyebb a kérdés közösségi aspektusára: a híveknek még a teológiai szempontból valóban közömbös – például az időszámítással vagy étkezéssel kapcsolatos – témákban is tekintettel kell lenniük arra, hogy véletlenül se botránkoztassák meg a hit külsőségeit illetően szigorúbb álláspontot elfoglalókat. Ez azt jelenti, hogy az egyénnek nemcsak saját meggyőződése alapján kell vezetnie életét, hanem – a közösségi együttélés zavartalanága érdekében – mások (tév)eszméit is figyelembe kell vennie. S persze a

leginkább közömbösnek tűnő dolgok is az etika tárgyává lényegülnek át, ha azokat – a *Római levél* útmutatásának megfelelően szentként tisztelt – állami hatalom parancsolja az emberre. Ily módon segít minket hozzá az *adiaphora*-kérdés tárgyalása az előszóban már tárgyalt nagy jelentőségű fordulat jobb megértéséhez: az embert körülvevő dolgok jelentős része önmagában – szubsztantíve – sem nem jó, sem nem rossz, etikai státuszt ezeknek kizárólag a közösség (embertársaink és az államhatalom) róluk alkotott ítélete kölcsönöz. E meglátás fényében tárgyalja a szerző a protestáns *adiaphora*-vitákat (bár nem teljesen világos, miért éppen az e fejezetben említett hármat), Kálvin felfogását, s végül – egy úgynevezett „kitérőben” – a magyarországi reformáció eszmetörténetéből vett példákat. Az igen gondolatgazdag Kálvin-alfejezetben szerzőnk meggyőzően veti el azt a hagyományos nézetet, amely felületi és retorikai hasonlóságokra építve a francia reformátorban a sztoikus eszmék krisztianizálóját látja (bár szerintem itt nyitott kapukat döngtet, hiszen arról nem vagyok meggyőződve, s a *Cambridge Companion to Jean Calvin* [2006] áttekintése után különösen nem, hogy volnának ma komolyan vehető tudósok, akik készek lennének e felfogás mellett érvelni). A világi hatalomról és az ember politikai képességeiről alkotott kálvini elképzelések ugyanis egyértelműen a bűnbeesés antropológiai következményeire vezethetők vissza: a szenvedélyvezérelt ember nem élhet őt kordában tartó politikai hatalom nélkül, annyi *iustitia civilis*szel azonban feltétlenül rendelkezik, hogy e hatalom működését ésszerű kritériumok alapján megítélje. Meggyőzően bizonyítja azt is, hogy a magisztrátus kezébe letett ellenállási jog tézise nem a 16. század közepének franciaországi történései okán kerül be az *Institutióba*, hanem eredetileg is fontos részét képezte a szövegnek. A terjedelmes első

fejezet végkövetkeztetésében arról esik szó, hogy a reformáció eszméi igen fontosak a jövő – a politikum fokozatos szekularizálódása – szempontjából, hiszen például alkalmasak az állampolgári engedelmesség megalapozására. Az is nyilvánvaló persze, hogy a kései újkor már nem feltétlenül a lutheri–kálvini antropológiai alapokra fogja építeni politikai filozófiáját – márpedig ha a közösségi élet alapja már nem a bűnbeesett ember korlátozott *iustitia civilis*e, akkor a szabadság nem merül majd ki a fennálló opciók racionális mérlegelésében, hanem legitimé válhatnak a teljesen új körülmények teremtésére vonatkozó szándékok is.

A magyarországi reformációt tárgyaló „kitérő” nyelvészkedéssel kezdődik: szerzőnk azt vizsgálja, miként fordítatnak a 16. században magyarra a *Római levél* hatalomra vonatkozó kifejezéseit. Vizsgálódásának eredményei nem meglepőek: egyfelől a magyar teológiai nyelv fogalmi szegényességét bizonyítják, másfelől pedig azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy a fordítók és értelmezők nem feltétlenül képesek a hatalommal bíró személy és a hatalmi poszt fogalmi elválasztására, bár Melius Péter szentíráskommentárjainak tanulmányozásából ezzel ellentétes tendenciák is levezethetők. A „két pogány” közé vetett magyar protestantizmusnak mindenesetre bőven van alkalmja megtapasztalni a tőle idegen szellemiségű főhatalomnak való alávetettséget, az ebből következő meg hasonlottságot, s a fensőbbiséggel szembeni lojalitás nehézségeit.

A könyv második fejezetének főhőse Locke, s a fejezet végcélja annak a folyamatnak bemutatása „amelyben a *iustitia civilis*re való, Kálvin megfogalmazta korlátozott képességünk helyett végül Locke minőségileg többet, az államalkotás és az állam újraalkotásának képességét tételezi”. Az eredendő vagy áteredő bűn dogmájának – szociniánus/unitárius eredetű – tagadása

nyilvánvalóan olyan jelentős antropológiai fordulatot jelent, amely nagyban meghatározza a modernitás politikai filozófiáját. A kálvini paradigma elhagyását azonban a Locke-ot követő, az új emberképet természetes kiindulópontjuknak tekintő filozófusok többé már nem tematizálják – pontosan ebben az egyik hagyományt lezáró, s egy másiknak utat nyitó átmenetiségben rejlik az oxfordi filozófus életművének nagy jelentősége.

Ahhoz azonban, hogy a fejezet gondolatmenetét így összefoglalhassam, némi erőszakra volt szükségem. Szerzőnk ugyanis csak több, igen részletes módszertani/életrajzi/elméleti kitérő után veszi fel újra művének fonalát. Nem kérdéses, hogy ezek a megjegyzések igen tanulságosak, s szerzőjük több irányba kiterjedt érdeklődéséről, s minden irányban igen alapos tájékozottságáról árulkodnak. (Tartalmi problémám ezek közül csak egyetlen eszmefuttatással van: némileg sommásnak és leegyszerűsítőnek tartom azt a szemrehányást, hogy az újkori gondolkodók interpretátorai alig foglalkoznak hőseik pusztán vallásos tematikájú szövegeivel, amelyekben gyakran nem látnak többet kuriozitásnál. Milton és Newton esetében ez akár igaz is lehet, de recenzens – nyilván korlátozott, s elsősorban francia szerzőkre vonatkozó – tapasztalata az újkori filozófia nagy és kevésbé nagy alakjaival foglalkozó szekunder műveket illetően nem ebbe az irányba mutat: az életművek egységben látását célzó szándékok legalább olyan erősnek tűnnek, mint az egyes szférák leválasztására vonatkozó értelmezői kísérletek.) Bármennyire is tanulságosak tehát ezek a módszertani megjegyzések, a fejezeten belüli arányukat mégis eltúlzottnak érzem, hiszen az olvasónak néha igen nehezére esik visszatálcálni a mű gondolatmenetének fősodrához.

Visszatálcálnunk pedig érdemes: a második „kitérő” tárgyát a preadamiták, pontosabban az emberiség mono- vagy poli-

genezisével kapcsolatos eszmefuttatások képezik. Olyan kérdés ez, amely – egészen más szempontból – engem is foglalkoztat, s ennek megfelelően rendelkeztem is némi előzetes tudással Jacobus Palaeologus-ra és Isaac de la Peyrère-re vonatkozólag. Szerzőnk azonban számomra egészen új és váratlan perspektívákat is megnyitott, amikor nemcsak a vita lehetséges ismeretelméleti, politikai és etikai implikációit (a Biblia mint történeti forrás megkérdőjeleződése; az európai fölény és a rasszizmus különböző megnyilvánulási formáival való összefüggés; az erkölcsi relativizmus/univerzalizmus problémája stb.) tárta fel a legnagyobb éleselméjűséggel, hanem a jellegzetesen 20. századi tudományosság – a genetikai és paleoantropológiai kutatások – paradigmái felé is utat nyit. Hiszen mi más is volna a multiregionális fejlődés és a kirajzásos elmélet képviselői között zajló vita mint az emberiség mono-, illetve poligenezisével kapcsolatos kontroverzia új – természetesen már nem bibliai – terminusokban történő megfogalmazása? A dolog veszélyessége ugyanakkor abban rejlik, húzza alá szerzőnk, hogy „a tudományt fogyasztó laikus közvélemény ma is az identitására vonatkozó választ vár minden újabb emberös-lelettől”, azaz a genetikai vizsgálatokra könnyen politikai argumentációk épülhetnek – s ez a modernitás legfontosabb vívmányainak „biopolitikai” indíttatású megkérdőjelezéséhez vezethet.

A harmadik fejezet új aspektusból, a könyvnyomtatás és a gondolat közlésének szabadsága szempontjából tárgyalja a keresztény szabadság és az *adiaphora* kérdését. A fejezet főszereplője az *Areopagitica* Miltonja, aki a reformációt akarja megtisztítani a „pápista szellemiséget tükröző” cenzúrától, ám miközben amellet érvel, hogy az eszmék szabad áramlása – amelyet a könyvnyomtatás tett lehetővé – a keresztény szabadság részét képezi, Platón és némely bibliai passzusokat kommentálván

kénytelen szembesülni az antik írásbeliség *bimediális* hagyományának szükség-szerű továbbélésével. Nem másról van itt szó, mint annak felismerésével, hogy az egyes történelmi korszakokat nem „tisztá” kommunikációs típusok jellemzik: a korábbi *chirographicus* korszak nyelven túli, nem-írással, nem-diszkurzív összetevői továbbélnek, és hatást fejtenek ki a *typographicus* kultúra korában is. Miközben tehát Milton a korábbi *adiaphora*-viták fogalmi készletét a szellemi szabadság és a cenzúramentes nyomtatott könyvkultúra ügyének szolgálatába állítja, azt ismeri fel, hogy Platón (sőt, Pál apostol is) legalább annyira az írott szövegek értelmezési módjáról és a rájuk épülő írástudó-elit fennmaradásának szükség-szerű voltáról beszél, mint a közlés pusztá szabadságáról. Márpedig, mivel könnyen bizonyítható, hogy az értelmezés még kevésbé cenzúrázható, mint maguk a művek, az eredendő bűn dogmáját tagadó Milton voltaképpen elérte célját: meggyőzően illusztrálta a cenzúra intézményének diszfunkcionális voltát. Mester Béla azonban, kifejezetten eredeti érveléssel, arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy az írott betűn, a nyomtatott könyv kultúráján kívül eső műveltség Milton szemében – Locke-hoz némileg hasonlóan – a gyermekek, a nők, a komoly dolgokat észszel felérni képtelen emberek világa; s bár szerinte a kommunikáció ezen archaikus formáinak szabadsága is kívánatos, a politikai közbeszéd szférájából értéktelenként száműzi őket.

Annál komolyabb helye van mindezeknek a nevelés szférájában, hiszen „felnőtt korukban csak azok próbálnak kommunikálni a közsférában gyermek módjára, akik nem mentek át megfelelő nevelési folyamaton”. Ennek megfelelően a kötet utolsó fejezete a kora újkor nevelélméletével, s ezen belül Locke – a nagy ismeretelméleti és politikafilozófiai szövegek mögött kissé háttérbe szorult – neve-

lélméleti értekezésével, a *Some Thoughts concerning Education* című munkával foglalkozik. Szerzőnk először a mű születésének körülményeit tárgyalja, majd beszámol a mű némiképp ellentmondásos recepciójáról: bár a 18. században Locke leginkább elismert művei közé tartozott, a 20. századi filozófiatörténeteszekből a legkisebb érdeklődést sem váltotta ki. A neveléstörténeti szakirodalom áttekintéséből és a lockei-i értekezésre való alkalmazásából azonban kiderül, hogy a filozófust nem valamiféle általános intézményellenesség mozgatta, hanem inkább a begyepesedett uralkodó intézményrendszer megkerülésének esélyét látta az egyéni, házi nevelésben. Ezt követően szerzőnk meglehetősen meggyőző bírálatát adja azoknak az értelmezéseknek, amelyek valamely kortárs teológiai irányzat (például a latitudinárius anglikanizmus vagy a puritanizmus) jellemző dogmatikai meggyőződéseivel próbálja ütköztetni vagy megfeleltetni Locke vagy Milton nevelésre vonatkozó elveit. Sokkal érdekesebbnek ítéli Alex Neill interpretációját, amely nem az „egyének képlekenysége etikai semlegességének lockei posztulátuma és a bűnös természetű ember keresztény nézőpontja” között észlel feszültséget, hanem a szokatlan pedagógiai elve és az autonóm életvezetés ideálja között. Ha a filozófus kitér az ágostoni és a pelagiánus – egyaránt determinista – antropológiai elvek érvényességének elfogadása elől, könnyen arra a meggyőződésre juthat, hogy a nevelésnél aligha van fontosabb dolog a világon, hiszen a jó nevelő autonómiára és értelemre tudja szoktatni a gondjaira bízott ifjút. A dolog politikai relevanciája nyilvánvaló, s szerzőnk a fejezet utolsó lapján nem is habozik levonni a megfelelő következtetéseket: az alakíthatóság (*malleability*) ismeretelméletének kidolgozója tisztában volt azzal, hogy autonóm ember nélkül nem működhet az általa elfogadhatónak ítélt politikai és vallási közösség.

Pontosabban fogalmazva: „csupán az előzőleg autonómmá nevelt felnőttek tudnak élni az őket elméletileg megillető politikai szabadsággal, autonómmá nevelésüknek a legjobb eszköze pedig éppen saját [értsd: Locke-é] nevelésmélete, mely ismeretelméletével és teológiájával is összhangban áll.” Így zárul Mester Béla nagyszabású történeti értelmezése arról, miképpen alakult át a nézetek kötelező homogenitására épülő szubsztantív politikai közösség a viselkedési normák és kommunikációs szabályok elfogadására épülő procedurális politikai közösséggé. (A kötet utolsó kitérője Locke nevelésméleti gondolatainak felvilágosodás-kori magyar recepcióját, jelesül Weszprémi István gyermekápolási kézikönyvét, illetve Székely Ádám franciából készült *Gondolatok*-fordítását tárgyalja. Szerzőnk érdeklődésének középpontjában – a könyv fő gondolatmenetével összhangban – itt annak vizsgálata áll, hogy a református Székely miképpen próbálja a Locke-mű kapcsán összeegyeztetni a felekezeti eredetű ágostoni emberképet a felvilágosodás filozófiájának ismeretéből kö-

vetkező némiképp optimistább felfogással, illetve, hogy miképpen próbálja a magyar viszonyokra alkalmazni a mű fentebb már tárgyalt politikai relevanciáját.)

A könyv legnagyobb erénye véleményem szerint az, hogy a világosan megfogalmazott perspektívájának nyilvánvaló aktualitása – hiszen a politikai közösség konstitúcióját tárgyaló mai vitákban kiforrott szempontrendszerrel van szó – ellenére sem erőltet rá anakronisztikus fogalmi hálót az elemzett újkori szövegekre, hanem magukból a szövegekből bontja ki a kérdéseket és az ezekre adott válaszokat. Kítűnő – és élvezetes stílusban megírt – könyve minden olvasója számára nyilvánvalóvá teszi, hogy a modernitás hívei és ellenfelei között zajló filozófiai természetű kontroverzia milyen mélyen gyökerezik a kora újkor politikai gondolkodásában, s hogy a politikai együttélés alapelveiről aligha tehet érvényes állításokat az az értelmező, aki ezt a kulcsfontosságú korszakot átugorni szándékozáva közvetlenül az ókort vagy a középkort idéző ideálokat állít a közösség elé.

Új fenomenológia Franciaországban

(1346–1372, Tengelyi László)*

„Miben áll a megújult fenomenológia újdonsága?” – teszi fel a kérdést a fejezet szerzője, és válaszkísérletében Descombes, Janicaud és Waldenfels mellett a saját szempontjai alapján végzi el a legújabb irányzatok elemzését. A francia fenomenológusok legfőbb újdonsága szerint abban áll, hogy „a tudat értelemadó tevékenységének gondolatát hatályon kívül helyezve találnak utat az értelemképződmények vizsgálatához” (1351), illetve, hogy a fenomént magát állítják be eseményként, „olyan eseményként, amelylyel valami új tör be a tudatba” (1356). Ennek jegyében mutatja be a fenomén különböző, egymástól eltérő, de egyúttal egymást kiegészítő elméleteit Henry, Marion, Richir és Janicaud munkásságában. Hasonló alaposságú és hasonlóan igényes tanulmány magyar nyelven tudomásom szerint még nem készült a kortárs francia fenomenológiáról; Tengelyi László széles látókörű elemzésének az a legfőbb erénye, hogy a dilemmák bemutatása közben maga is együtt filozofál az általa elemzett szerzőkkel.

Értelmezése két ponton tűnik problematikusnak. Egyrészt érzésem szerint túl komolyan veszi az általa elemzett szerzőket: alapvető változást hozó filozófiai életművet tulajdonít azoknak a kiváló elméknek és filozófiatörténészeknek, akikről elmondhatjuk, hogy elméletük minden, Tengelyi László által is kiemelt alapvető fogalma (esemény, adományozás, fenomén, a meg-nem-jelenő fenomenológiája stb.) Husserltől és Heideggertől származik, és annak egyszerű (és persze egyszerű) továbbfejlesztése. Sajátos, ugyanakkor jellemző, hogy még a Tengelyi által Marion alapelveként emlegetett „amenynyivel több redukció, annyival kevesebb adomány” (1353) is egy Heideggertől vett idézet variációja és továbbgondolása („Soviel Schein – soviel Sein”, idézi Marion: *Réduction et donation*. Paris, Puf. 1989. 95). Helyenként azonban nemcsak eltúlozza a filozófusok jelentőségét, hanem mintha túl is értelmezné gondolataikat. Egyetlen példát hoznék: Tengelyi abban látta Marion fenomenológiájának fő tézisét, hogy „a fenomén önmagát magától adja”

* Előző számunkban (55. évfolyam, 2011/1, 167–204) több szerzős ismertetést közöltünk a filozófia akadémiai kézikönyvről (Boros Gábor főszerk.: *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007). Az összeállítás utolsó része, amelyben Cseke Ákos elemzi a kézikönyv *Új fenomenológia Franciaországban* című, Tengelyi László tollából származó fejezetét (202–204), értelemzavaró sajtóhibákkal jelent meg. A hibákért az érintettektől és olvasóinktól elnézést kérünk, a javított szöveget itt közöljük. (A szerk.)

(1361), és hogy ez az „ok és alany nélküli adomány” (1365) közvetlenül kizár mindenféle transzcendenciát. Ennek jegyében – némiképp túlértelmezve és túlfordítva az eredeti francia fogalmakat – többször is „önadásnak” fordítja a *donation* és „önki nyilatkoztatásnak” a *révélation*ot, Marion pedig úgy mutatja be, mint akitől nagyon távol áll az – itt szinte szitokszóként használt – „hagyományos metafizika” és annak istenképe. Marion írásai azonban ezt nem feltétlenül támasztják alá. A francia filozófus, aki a *Réduction et donation*ban Heideggert is megelőzően a *Második törvénykönyv* 6, 4-ből eredezteti az adomány és meghívás fenomenológiáját, és aki *Adva lévő*n című művében külön fejezetet szentel a „kinyilatkoztatás” mellett a Kinyilatkoztatás keresztény fogalmának is, világossá teszi, hogy számára a „módszertani ateizmus” csak kiindulópont: a kinyilatkoztatás fenomenológiai és a Kinyilatkoztatás teológiai értelme alapvetően összefügg, és egymásra épül. Ahogyan *Adva lévő*n című művében írja: „El kell kerülnünk, hogy Isten létének problémáját túlságosan formális és transzcendentális értelemben tárgyaljuk – a fenomenalitás teologizálásától azonban egyáltalán nem kell megijednünk: nagyon is elképzelhető, hogy jóval kifinomultabb megjelenési stratégiákra lelünk a Kinyilatkoztatásban, mint a kinyilatkoztatások fenomenológiai vizsgálatában. Nem kell tehát meglepődnünk azon a feltevésen, hogy Isten jogot formál arra, hogy beleíródjon a fenomenalitásba. Inkább az a meglepő, hogy vannak, akik mindenáron meg akarják tagadni Istentől ezt a jogot, vagy még inkább az, hogy már meg sem lepődünk ezen a csökönyös elutasításon.” (*Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, Puf. 1997, 337.) A fenomenológia és a teológia módszerének elkülönítése nem jelenti tárgyuk elkülönítését, sőt, Marion épp a kettő elidegeníthetetlen

egységére mutat rá, amiből egyenesen következik, hogy bár a fenoméneket első megközelítésben talán önadományként kell leírnunk, fel kell tennünk a kérdést – ez volt már a *Réduction és donation* Husserl-kritikájának is a lényege (lásd 54 skk.) –: ki vagy mi adja az adományt, kinek az adományai vagyunk, ki az, akinek köszönhetően megérthetem önmagam adományozottságát és zárt szubjektumból adománnyá, adományozottá, megszólítottá és önátadóvá válhatok?

Mariontól, szemben azzal, amit Tengelyi állít (1353), távol áll a „tisza fenomenológia” programja: nem véletlen, hogy például a *Dieu sans l'être*-ben az oltáriszentség fenomenológiai vizsgálatát végzi el, az *Adva lévő*n zárófejezetében pedig síkra száll amellett, hogy a legalapvetőbb fenomén az arc és a szerelem, és hogy ennek megfelelően a fenomenológiának fel kell vetnie az etika legalapvetőbb kérdéseit. (Egyik újabb munkájában éppen a szerelem „fenomenológiai” vizsgálatát végzi el, lásd: *Le Phénomène érotique*. Paris, Grasset. 2003). Marion kollégájáról, a Tengelyi László által inkább csak a bibliográfiában megidézett Jean-Louis Chrétienről ez, ha lehet, még inkább elmondható: nem véletlen, hogy első könyvében az isteni dicsőség misztériumát vizsgálta meg Órigenész, Pszeudo-Dionüsziosz és Keresztes Szent János nyomán (*Lueur du secret*. Paris, L'Herne. 1985), újabban pedig külön tanulmányt szentelt például a válaszadás és a felelősség egyszerre esztétikai, etikai és teológiai fenoménjének (*Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. Paris, Puf. 2007), vagy az *Énekek énekének* (*Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques*. Paris, Puf. 2005). A *felejtethetetlen és a nem remélt* című könyvében (*L'inoubliable et l'inespéré*. Paris, Desclée. 2000. 132 skk.; magyarul: Budapest, Vigilia. 2010) a felejtés és az emlékezés feno-

menológiai analízise többek között Izajás, Alexandriai Philón és Ágoston nyomán Isten emlékezetének és felejtésének teológiai vizsgálatában teljesedik ki. Mindezek alapján úgy tűnik, igazat kell adnunk Janicaud-nak: az „új teológusoknak” valóban központi témája a transzcendenciára irányuló törekvés, és e törekvés nyíltsága az, ami talán a legelgondolkodtatóbb és a

legújszerűbb az e tekintetben jóval visszafogottabb Husserlhez és Heideggerhez képest (lásd: Dominique Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat. 1991). Tengelyi László egyébként kiváló elemzése érzésem szerint nem hangsúlyozza kellőképpen, sőt, mintha megpróbálná banalizálni ezt az alapvető problémát.

E számunk szerzői

CSÁJI BALÁZS CSANÁD a The University of Melbourne (Ausztrália) Electrical and Electronic Engineering tanszékének tudományos munkatársa (*Research Fellow*), valamint a Magyar Tudományos Akadémia Számítástechnikai és Automatizálási Kutató Intézetének (MTA SZTAKI) tudományos főmunkatársa. Kutatási területei a gépi tanulás, irányításelmélet és az operációkutatás.

GÁNGÓ GÁBOR (1966) a Miskolci Egyetem Politikatudományi Intézetének egyetemi docense, az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos tanácsadója. Kutatási területe a politikai filozófia, a kultúrfilozófia és a politikai eszmetörténet.

E-mail: bolgango@uni-miskolc.hu

MOGYORÓDI EMESE a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének docense. Kutatási területe a preszokratikus filozófia, Szókratész, valamint Platón etikája, illetve politikafilozófiája.

PÓCZA KÁLMÁN (1976) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Politológia Tanszékének egyetemi adjunktusa. Kutatási területei a politikai eszmetörténet, a politikai reprezentáció és a konzervativizmus.

RÉDEI MIKLÓS a London School of Economics Philosophy, Logic and Scientific Method tanszékének docense (*Reader*), kutatási területe a tudományfilozófia, ezen belül elsősorban a modern fizika filozófiai és értelmezési problémái.

SZUMMER CSABA a DRG Audit Zrt. igazgatóságának elnöke, kutatási területe a 20. századi pszichológia episztemológiai problémái. Legfontosabb publikációi: *Freud nyekvjátéka: A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó, 1993; *Filozófusok Freudról*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó, 1993 (szerk. Erős Ferencsel).

E-mail: szummer@drgaudit.ro

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY (1979) Az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Doktoriskolájának doktorandusa a Politikai Filozófiai Doktori Programban. Kutatási területe a frankfurti iskola, Jürgen Habermas és a demokrácielmélet.

E-mail: szucsasz@gmail.com

VÁRNAI ANDRÁS (1948) a BME Filozófia és Tudománytörténeti Tanszékének nyugalmazott oktatója, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófia Intézete Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének megbízott előadója. Kutatási területe a kínai filozófiatörténet, művelődéstörténet és tudománytörténet.

E-mail: varnai@caesar.elte.hu

Summaries

“Straight Names” (Zheng Ming)

Theory of Language, Technology of Power, and Doctrine of Virtue
in the Classical Chinese Philosophy

ANDRÁS VÁRNAI

Ancient Chinese thinkers have conceptualised the function of the language, especially the written language as a societal institution, a prescriptive rule of the human behaviour. The usage of language was determined by its magical nature from the Heaven (*Tian*), and the tradition of the ancient kings (*gu wang*). This paper offers an overview of the history of the classical Chinese language philosophy, its most important figures and schools, from the Confucian roots in Confucius’ *Lun yu*, with the idea of *straight names* (*zheng ming*), through the interpretations of *Mozi* and his school, the main branches of *daoism*, incarnated in the books of *Laozi* and *Zhuangzi*, the semantics of the thought of the “school of the names” (*mingjia*), and the use of the theory of language in political philosophy of the *legist* (*fajia*) school. The article focuses on the continuous and direct references of the philosophy of language to the questions of rule and power in the history of the classical Chinese philosophy.

Gorgias, Power and Rhetoric

Plato on the Treason of the Intellectuals

EMESE MOGYORÓDI

It is a widely held view in modern political thought that totalitarianism is a distinctly modern phenomenon, which is substantially different from what tyranny was for the Greeks. One of the most crucial differences concerns the role of intellectuals in the ideological support for modern totalitarian regimes and their compliance with them, which is claimed to be missing in ancient tyranny. The main purpose of this paper is to challenge this thesis and argue that, contrary to mainstream modern interpretations, the contribution of intellectuals to the rise of tyranny and their responsibility in its fostering are issues encountered by one of the greatest Greek social critics, Plato. The paper explores this encounter in Plato’s *Gorgias* through drawing a portrait of the historical Gorgias on the basis of his fragments and testimonies and a detailed analysis of his discussion with Socrates in the dialogue. It argues that through exposing Gorgias’ anti-democratic power politics Plato suggests that if the purpose of public communication is not the attainment of truth, a clarification of our values or the common good and is not ultimately based on our acknowledgement of the human condition (*pathos*), in terms of which we are all equal, then it is bound to derail into being part, or at worst the very instrument of, the power game. The responsibility of Gorgias as an intellectual in fostering tyranny lies not in formulat-

ing any ideology, nor in his inventing the means by which it might be effectively promulgated. Rather, it lies in his nihilistic metaphysics, which in theory provides support for a renouncement on meaningful metaphysical and ethical discourse, and in his belief in the omnipotence of the intellect of a few by which their audiences, the many, might be treated as kids to be gratified or mere bodies to be administered as passive patents. For Plato it is the Socratic discourse that provides a viable alternative to be adopted by a responsible intellectual. Its distinctive feature is not merely its democratic stance, but more importantly its acknowledgement of human fallibility, and a somewhat irrational belief in firm moral values to be explored in community.

Schmitt, Rousseau and the foundation of the political community

KÁLMÁN PÓCZA

In this study we are going to analyse the principle of the identity in the works of Rousseau and Carl Schmitt. We will argue that the Schmittian concept of 'identity' is mostly inspired by the works of Rousseau. In this essay I try to reveal the adequacy of the Schmittian interpretation of Rousseau. A lot of the Rousseau specialist wants to see the French philosopher as one of the first liberal intellectual who is arguing for a procedural/contractual foundation of the political community. We will see however that the most important work of Rousseau confirms the Schmittian interpretation of Rousseau. According to Schmitt the political community described by Rousseau is founded on the a priori existence of a certain kind of homogeneity and not on a contract. Hence Rousseau can not be characterized as a representant of the contractarianism – despite of the title of his most important book (*Du Contrat Social*).

The Discourse Principle as the Guarantee of Constitutionality

Research into a Radical Habermas Critique

LÁSZLÓ GERGELY SZÜCS

The following article argues that Jürgen Habermas' effort to mutually justify sovereignty of the people and human rights can only be successful, if the *discourse principle* is justified and its legislative use does not have disastrous consequences. The article describes how the discourse principle can be reconstructed by answering the critique of the compatibility of sovereignty of the people and human rights formulated by Uwe Steinhoff. On the contrary to Steinhoff's arguments, it can be proven that making a legitimate decision in Habermas' view does not need everyone's consent as a primary condition. Besides, in a constitutionality such as his, no legitimate decision that violates human rights can be made. Habermas on the other hand has a problematic answer to the question of the compatibility of sovereignty of the people and human rights, when he wishes to mutually justify the universal criteria of legal protection as well as the ethical point of view of traditional contexts in the lifeless idea of strictly layered discourse, that is, in *process model*.

On the Constraints of Rational Democratic Collective Decisions

BALÁZS CSANÁD CSÁJI – MIKLÓS RÉDEI

Social choice theory investigates how to aggregate individual choices into collective decisions. One of its main problems is the potential inconsistency of these aggregated decisions. The paper surveys several classical and recent results on both preference- and judgment aggregation. It starts with the overview of May's and Arrow's theorems, the Condorcet paradox and, after the introduction of the doctrinal paradox, it presents the impossibility result of List and Pettit with its generalizations, such as the theorem of Pauly and van Hees. The impossibility results of judgment aggregation are also compared with Arrow's theorem. Finally, the significance of these results is discussed together with their applications, e.g., the liberal paradox and different types of agenda manipulations. The paper also contains an analysis on how to weaken the conditions of these theorems, in order to save the consistency of democratic collective decisions, and argues that the systematicity property is the one that should be omitted (or weakened) to get a democratic and rational decision system.

From the *Reichsidee* to Hungarian National Character Theory

Leibniz's Reception in the Works of Bernát Alexander, Ákos Pauler and Lajos Prohászka
GÁBOR GÁNGÓ

In this paper I argue that the lopsided political interpretation philosophers in imperial Germany gave to Leibniz's oeuvre had a lasting impact on interwar *Geistesgeschichte* in Hungary, especially on the national character theory in Lajos Prohászka's *The Wanderer and the Fugitive* (1936). The philological approach helps us to find the connecting link between Bernát Alexander's pro-war philosophy in his bicentenary *Leibniz-Festschrift* during WW I, Prohászka's work, and Ákos Pauler's collectivist-authoritarian account on Leibniz. The analysis also cast a novel light on the undecided polemic concerning the position Prohászka held *vis-à-vis* Italian fascism and German National Socialism.

Unexpected Appearance of Phenomenology in the Cognitive Science of the Turn of Millennium

CSABA SZUMMER

Cognitive science of the sixties, seventies and eighties developed abstract models of information processing and neglected biological and social aspects of cognition. Epistemological concepts of this "classical" cognitive science originated exclusively from analytical philosophy, mainly from functionalism. In the turn of the millennium recent trend of the cognitive science has placed cognition into neurological, evolutionary, and social context, and relates it to the human body. The change of emphases implied a new epistemological orientation of some of the cognitive scientists, who thinks mind philosophy is not broad enough for their purposes, and a few of these researchers explore the literature of phenomenology. The article argues, that meeting and collaboration of the naturalistic cognitive sciences and anti-naturalistic phenomenology promises interesting new discoveries for both of the parties.