

Tartalom

ETIKA	9
I.	
1. Az „előzetes etikai tudás”	11
2. Az <i>ethosz</i> és <i>etika</i> szó eredete és jelentése	12
II. Az etika története	14
A filozófia (tudomány) előtti etika	14
Démokritosz	15
Szókratész	17
Platón	18
Arisztotelész	20
Eudémoszi etika, VIII. könyv, 3. fejezet (1248b s. köv.) ...	21
Hasonlat az orvostudományból a kalokagathia mértékének illusztrálására	23
Az etikai érvelés az Eudémoszi etikában és a Nagy etikában	25
Arisztotelész – összefoglalás	30
Kalokagathia	30
Az epikureusok	32
Az epikureusok értékelése	33
Az epikureusokról alkotott kép	34
Az epikureusok tanítása	34
Természetbölcselet	34
Lélektan (pszichológia)	34
Meteorológia és teológia	35
Az életmódról („etika”)	35
Lucretius Carus	38
A sztoikusok	40
Szellemtörténeti háttér	40

A Sztoa alapítója: Kitioni Zénon	40
Zénon tanítása	41
Kleanthész	45
Khrüszipposz	46
A középső sztoa	50
Az epikureusok és a sztoikusok vitája	50
Az eklekticizmus	51
Poszeidoniosz	53
Lucius Annaeus Seneca	55
Krisztusi tanítás (kereszténység) és etika	59
3. Szent Ágoston <i>De beata vitájának</i> érvelése	59
Petrus Abaelardus	61
Aquinoi Szent Tamás	62
René Descartes	64
Spinoza	65
Spinoza: Etika	66
Hobbes	68
Hobbes moráleméletének méltatása	69
Thomas Hobbes: Szövegek	73
John Locke	74
A velünk született elvektől független etikai érvelés ..	74
A torzszülöttek kérdése	75
Levél a toleranciáról	75
David Hume	78
Vallás	78
Társadalomelmélet és erkölcsfilozófia	78
Immanuel Kant	82
Max Scheler	83
Edmund Husserl	86
III. Az etikai érvelés módjai	88
1. A tekintélyelvű etikai érvelés	88
2. A természetjogi érvelés	90
3. Észjogi érvelés	91
4. A hasznosság-elvi (utilisztarikus) érvelés	107
5. Teleologikus érvelés	108
6. Deontologikus érvelés	108

7. Felelősségetikai érvelés	109
A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben	112
Bevezetés	112
I. A „jó” meghatározása Platón <i>Phileboszában</i>	113
II. A perasz és az apeiron a Platón előtti gondolkodás történetében	116
III. A perasz és az apeiron viszonya az arisztotelészi lételvekhez	117
IV. A <i>Philebosz</i> bírálata a <i>Nikomakhoszi etikában</i>	118
V. Mi ismerhető fel a perasz – apeironból az arisztotelészi etikában?	118
VI. Az etikai érvelés határai	119
Befejezés	120
IV. A normák racionális megalapozása	123
V. A lelkiismeret	125
1. Szó- és fogalomtörténet	125
1.1. Ókor	125
1.2. Az Ószövetség	128
1.3. Az Újszövetség	129
1.4. Szent Ágoston	129
1.5. Aquinói Szent Tamás	130
1.6. Michel Montaigne	131
1.7. Jean-Jacques Rousseau	131
1.8. Friedrich Nietzsche	133
Martin Heidegger	134
1.9. John Newmann bíboros	135
1.10. Lelkiismeret és evolúció	135
2.1. A lelkiismeret melletti érvelés lehetősége és határai	137
2.2. A lelkiismeret természete	138
VI. Az akarat és az akaratszabadság	140
Szabadság és determinizmus	141

VII. Az etikatanításról	145
Az etikatanítás lehetősége, szükségessége, határai	145
Az etikatanítás módszerei	147
VIII. Metaetika	150
TUDOMÁNYELMÉLET	153
Tudomány – Tudományelmélet – Etika	155
A tudományelmületről és történetéről általában	155
A „tudományelmélet” története	158
Tudományelmélet a középkorban	160
Az újkori tudománykép	162
Etika és tudomány	164
1. A koordinálás etikai feladata	164
2. A génterápia kérdése 1985-ben	167
3. Biotechnika és antropológia	168
Etika és felelősség a tudományos kutatásban	170
Etika és vallás (Isten)	173
„Diskurzus”-elmélet és -etika	176
1. A diskurzus-etika lényege J. Habermasnál és K. O. Apelnál	176
2. A diskurzus-etika bírálata: Ernst Tugendhat és Vittorio Hösle	178
3. Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger: A szeku- larizáció dialektikája. – Az észről és vallásról	179
Függelék: diskurzus-etika és rendszerelmélet: a rendszerelmélet etikája	180
Etika és retorika	183

Etika

I.

1. Az „előzetes etikai tudás”

A mindennapi beszéd (és kommunikáció általában) azt bizonyítja, hogy még mielőtt szisztematikusan elkezdenénk foglalkozni etikával, bizonyos tudással rendelkezünk dolgok, magatartás és személyek minősítését illetően: tudjuk, mit kell, vagy kellett volna tenni (beszélünk „normákról”). – Ennek az előzetes tudásnak több mozzanatát állapíthatjuk meg:

- magatartási formákat jónak és rossznak minősítünk;
- ebből következik, hogy a jót meg kell tenni, a rosszat pedig kerülni kell;
- ha ez az imperatívusz megjelenik, ez azt jelenti, hogy ennek lehetőségét és képességét is feltételezzük – másoknál és magunknál –: vagyis feltételezzük a szabad akaratot;
- feltételezzük, hogy ha valakit megkérdezünk magatartása indítéka felől, az válaszolni, felelni tud erre a kérdésre: feltételezzük a felelősséget, amiből az következik, hogy beszélni is tudunk az etikai kérdésekről, nem mondhatjuk, hogy azok az irracionális birodalmába tartoznak.

Kérdések:

1. *Mi az előzetes etikai, vagy erkölcsi tudás?*
2. *Mely mozzanatait lehet megkülönböztetni?*
3. *Mi következik a felelősség tényéből?*

2. Az *ethosz* és *etika* szó eredete és jelentése

A görög *ethosz* szó eredetileg az állatok legelőjét, majd átvitt értelemben az ember lakóhelyét és a közös lakóhellyel összefüggő dolgokat: szokást (*mos, moris*, ebből *morál*), hagyományt, illetve jelenti. – Amennyiben nem vakon követi az ember az áthagyományozott viselkedési szabályokat, hanem saját belátására hagyatkozva teszi az éppen megkívánt mindenkori jót, úgy *éthoszról* szokás beszélni. Ez *Arisztotelész* szerint nem természeti adottság, de nem is a természet ellenére fejlődött ki bennünk. Etikának, ugyancsak *Arisztotelész* nyomán azt a gyakorlati tudományt nevezhetjük, amely a cselekedetek megítélésével és minősítésével foglalkozik, amely, mint mondanánk, reflektál a cselekedetekre és azok megindolására. (Miért kell helyesen cselekedni?)

Teológiai környezetben az etikát filozófiai diszciplínának tekintjük, amely a helyes megismerésének lehetőségével (jó és rossz megkülönböztetésének lehetőségével) foglalkozik a kinyilatkoztatástól függetlenül (nem kutatja például a Tízparancsolatra vonatkozó és abból eredő erkölcsi tanítást), az erkölcsstan viszont a kinyilatkozott erkölccsel és az isteni parancsokkal foglalkozik.

Az etika és a morál kérdéséhez *Jürgen Habermas* és *Paul Ricœur* is hozzászólt.

Habermas nézete szerint az „etika” lényege, hogy a másik sajátos erkölcsét tiszteletben tartjuk, amikor a diskurzusba való bevonásáról beszélünk. A másik bevonása nem jelentheti annak bekebelezését, és amikor azt mondjuk: „mi”, akkor ez a másik teljes tiszteletbentartásával történik.

Ricœur szerint a morálnak az etikával szemben elsőbbsége van a legitimálás szempontjából (törvényesítés), az etikának a morállal szemben motivációs szempontból;

morál: megmondja, hogy mi a törvény;

etika: megmondja, miért kell megtenni;

Kérdések:

1. *Mi az etika szó eredete?*
2. *Mi a különbség az ethosz és az éthosz között?*
3. *Mi az éthosz és mi az etika?*
4. *Általában hogyan szoktuk megkülönböztetni az etikát és a morálist?*
5. *Hogyan határozza meg az etika és a morális viszonyát Habermas és Ricoeur?*

II.

Az etika története

A filozófia (tudomány) előtti etika

Irodalom:

- HORNYÁNSZKY GYULA, *A görög felvilágosodás tudománya*, Budapest 1910.
- DIOGENESZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*. Fordította: Rokay Zoltán. Budapest 2002, 8–45.
- KERÉNYI KÁROLY, *Görög mitológia*, Budapest 1979.
- ANDRÉ SAUGE, *L'illade poème de l'époque de Solon*, Bern 2000.
- SZENTKUTHY MIHÁLY, *Homérosz: Odüsszeia*. In: Írók, eszmék, világképek. Budapest 1995.
- PETER SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit, Suhrkanp*, Frankfurt/Main 2006, 10–16.

Arisztotelész nevezte először tudománynak az etikát. *Szókratész* nevéhez fűződik az erény taníthatóságának kérdése. Azonban náluk korábban is találkozhatunk már etikai kérdésekkel és kijelentésekkel: a mítoszokban, eposzokban, drámákban és az ún. hét bölcs mondásban. – *Sloterdijk* a haragról és a ravaszságról beszél, mint *Akhilleusz* és *Odüsszeusz* alapvető jellemvonásáról. – *Odüsszeusz* és *Pénélope* erényessége nem mérhető a keresztény erkölcstan, de még *Arisztotelész* erénytanának mércéjével sem. *Platón* a *Kisebbik Hippiaszban* az *Iliász* illetve *Odüsszeia* segítségével illusztrálja *Szókratész* etikai érvelését. – *Szophoklész Oidipusza* és *Arisztotelész* etikája pedig megegyezik abban, hogy csak a beteljesedett (dolog) mondható jónak – a beteljesedett élet boldognak.

Démokritosz

Irodalom:

- LORTZING(N), *Über die Ethischen Fragmente Demokrits*. In: VIII. Jahresbericht des Sophiengymnasiums, Berlin 1873.
- J. KERN, *Über Demokrit von Abdera und die Anfänge der griechischen Moralphilosophie*. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung 1880, 3–26.
- KARL MORITZKI, *Die atomistische Philosophie des Demokritos in ihrem Zusammenhang mit früheren philosophischen Systemen*, Stettin 1891 (Programm) 1–8.

Démokritoszt a filozófiai hagyomány atomista (és „materialista“) gondolkodónak tekintette (vö. *Karl Marx* doktori értekezését), és a Kr. e. 5. századba helyezte el (vö. *Diogenész Laertiosz* IX,7). Töredékeit a Kr. u. 6. században *Sztobaios* közli. Amíg előbb arról folyik a vita, vajon tényleg materialista volt-e, s ezt etikai töredékeivel igyekeztek megcáfolni, addig ma a töredékek hitelessége (1500 év távolság!) képezi, valamint egyre inkább felfedezhető az epikureus és sztoikus értelmezés a neki tulajdonított fragmentumokban. *Démokritoszt* a síró filozófussal, *Hérakleitosz*szal ellentétben a „nevető filozófusnak“ nevezték állandó derűje miatt, amely komoly gondot jelentett honfitársainak, olyannyira, hogy az ügyében *Hippokratészt*, az orvost is mozgósították. – A neki tulajdonított fragmentumokban ezt olvassuk:

„Az erény felé vezető úton kiválóbb vezetőnek fog bizonyulni, aki buzdít és rábeszél, mint az, aki törvényt és kényszert alkalmaz. Valószínű ugyanis, hogy akit csak a törvény tart vissza a gonosz tettől, az titokban vétkezni fog. Akit azonban a meggyőző beszéd irányított a kötelesség útjára, az nem valószínű, hogy

akár nyíltan, akár titokban rosszat fog tenni. Ezért lesz derék és egyenes jellemű férfi, aki belátással és tudatosan tesz jót” (B 181).

„A nagy dolgokat nem kell hajszozni, azzal pedig, ami van, derülten meg kell elégedni – összehasonlítva magunk életét azokéval, akiknek sorsuk rosszabbul megy, s boldognak fogjuk magunkat tartani, ha meggondoljuk, hogy mennyit szenvednek ők, és hogy nekünk mennyivel jobb. Amennyiben ragaszkodunk ehhez a belátáshoz, derültebben fogunk élni, és sok pusztító szellemet fogunk elűzni életünkéből: az irigységet, a versengést és a rosszakaratot” (B 191).

„Démokritosz és Platón, mindketten a lélekbe helyezik a boldogságot. Démokritosz ugyanis így ír: a lélek boldogsága ugyanis nem a marhában lakozik, nem is az aranyban. Az istenség színhelye a lélek. A lélek derűjét jólétének és összhangjának, összeillésének és zavartalanságának mondja. Ez pedig a gyönyörök elkülönítéséből és megkülönböztetéséből következik. Ez a legszebb és a leghasznosabb az emberekre nézve” (B 170–1).

„Az ember szempontjából legjobb, ha úgy él, hogy minél vidámabb és minél kevésbé szomorú. Ez akkor történhet meg, ha a gyönyöröket nem a mulandó dolgokba helyezzük” (B 189).

A lelki nyugalom, a gyönyörök megkülönböztetése, az elégedettség, amely a belátásra épül, sztoikus és epikureus gondolatok, amelyeket a kései hagyomány – joggal, vagy alaptalanul, nem tudni – egy preszokratikusnak tulajdonított, éppúgy, mint fizikai fragmentumait.

Kérdések:

1. Mi a kiválóbb vezető az erény felé vezető úton? Miért?
2. Mi a boldogság feltétele Démokritosz szerint?

3. Mit nevez Démokritosz a lélek derűjének?

4. Hogyan érhetjük el ezt a derút?

Szókratész (†399)

Irodalom:

- RICHARD KRÁLIK, *Sokrates*, Wien 1899.
- HÖRK JÓZSEF, *Honnan ered Sokrates etikájának eporiája?* In: *Athenaeum* 1905, 467–484.
- JÖRG SPLETT, *Die Wahrheit und das Gute. Sokrates und die Geburt der Metaphysik*. In: *Theologie und Philosophie* 66 (1991) 216–225.
- GÜNTER PATZING, *Der Prozess des Sokrates*. In: *Existentia* Vol. X. (2000/1–4) 103–112.
- DIOGENESZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jelsekedők élete és nézetei tíz könyvben*. Fordította: Rokay Zoltán, Budapest 2002 (52. köv.).

Platón műveiből értesülhetünk a tanításáról. Cicero szerint Szókratész hozta le a filozófiát a földre, s nem a természetet szemlélte és annak okait kutatta, hanem a jó és a rossz felől érdeklődött.

Szókratész álláspontját a fellendülő polisz és politikusok képzési lehetőségéből érthetjük meg, erről vitatkozott a szofistákkal. A központi kérdés: Lehet-e rátermett politikusokat képezni, tanítható-e az erény (= *ei areté didaktón esztin*), és mi a jó? Ahhoz, hogy arra a kérdésre válaszolni tudjunk: tanítható-e az erény, tudnunk kell, mi az erény. Minek alapján mondom az egyes erényekre, hogy azok erények? Ezért nevezik Szókratész álláspontjait etikai (erény) *intellektualizmusnak* (tudás).

A korai *platóni* dialógusok az erény taníthatóságát illetően *aporetikusan* (kiút nélkül) végződnek. Javasolt megoldásnak megkülön-

bözeti a *technét* (mesterség): ilyen értelemben az erény nem tanítható; viszont mint helyes viselkedés (*orthé doxa*) felszínre hozható azoknál, akik birtokolják.

Szókratész elutasítja a *hedonizmust* (élvezet alapú etika), az *utilitarizmust* (haszonelvű etika) és a *relativizmust* (etikai viszonylagosság).

Kérdések:

1. Mely kérdés képezi Szókratész tanításának középpontját?
2. Milyen válasz ad erre? Hogyan igyekeznek feloldani az aporiát?
3. Ahhoz, hogy az erény tanítható legyen, mit kell tudnunk?
4. Mit nevezünk etikai intellektualizmusnak Szókratésznél?
5. Mely etikai álláspontokat utasítja vissza Szókratész?

Platón (cca. † 348)

Irodalom:

- SZLÁVIK MÁTYÁS, *Platon és Krisztus*. In: Protestáns Szemle 1904, 422–432 (ill. 1917, 260–282).
- R. HOLSTEN, *Platons Ethik inihrem Verhältnis zum griechischen Volksglauben*. Programm, Stettin 1899.
- ROKAY ZOLTÁN, *A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben*. In: Teológia 1–2 (2004) 77–84. old.

Szókratész azon kérdésére, hogy hogyan tudom meghatározni az erényt, Platón dialógusaiban a részesedés (*methexisz*) motívumával válaszol. Annyiban mondhatom valamiről, hogy erény, amilyen mértékben az erény ideájában részesedik. *Philebosz* című dialógusában arra is rámutat, hogy a jó kérdésének helyes megválaszolása

érdekében nélkülözhetetlen a határ megvonása (*perasz*), körülhatárolás, meghatározás a határtalannal (*aperion*) szemben. Ami a kettőt mégis összekapcsolja, mint egy járom, iga (*zügon*), az a jó ideája. Erénytanában *Platón* analógiát állít fel a polisz osztályai, a lélek részei és az erények között:

Uralkodók (<i>arkhóntész</i>)	Őrök (<i>phülakész</i>)	Földművesek és kézművesek (<i>georgoi kai demiurgoi</i>)
Értelmes lélek (<i>logisztikon</i>)	Indulatos lélek (<i>thümoidész</i>)	Ösztönös lélek (<i>epithümetikon</i>)
Belátás (<i>phronészisz</i>)	Bátorság (<i>andreia</i>)	Mértékletesség (<i>szophroszüné</i>)

A negyedik erény az igazságosság (*dikaioszüné*) abban áll, hogy a poliszban mindegyik osztály, az emberben pedig minden lélekrész a maga feladatát teljesíti.

Kérdések:

1. Mi a lényege a *platóni methexisznek* az etika területén?
2. Mi a lényege *Platón Phileboszának*?
3. Milyen szerepet tölt be az erénytanban a jó ideája?
4. Hogyan helyezkednek el az erények *Platón táblázatán*?

Arisztotelész (cca. 322)

Irodalom:

- P. VAN BRAAM, *De tribus libris qui sunt Ethicis Nic. Communes cum Ethicis Eud. Trajecti ad Rhenum*, 1901.
- FRIEDO RICKEN SJ, *Aristoteles und die moderne Tugendethik*. In: *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 391–404.
- DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filizófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*. Fordította: Rokay Zoltán. Budapest 2002, 147–158.

Arisztotelész háromféle tudományt különböztet meg: teoretikust (elméleti), praktikust (gyakorlati), poetikust (alkotó). Szerinte az etika tudomány, mégpedig gyakorlati (praktikus) tudomány. Három etikát írt: *Eudémosz*i, *Nagy etika*, *Nikomakhoszi etika*. A három közül az utolsó a legismertebb. Arisztotelész felteszi az erény mivoltának kérdését. Ezt meghatározandó három lelki jelenséget (*en té pszükhé ginomena*) különböztet meg:

érmelmekek (*pathé*),
képességek (*dünameisz*),
lelki alkat (*hexeisz*).

Bizonyos érveléssel kimutatja, hogy az erény lelki alkat, amelyet így határoz meg: „Az erény olyan lelki alkat, amely akarati elhatározásra vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely annak a szabálynak felel meg, amelyet a bölcs ember határozna meg.”

Arisztotelész ennek érdekében táblázatot állít fel, amelyben a két szélsőség között megtalálható a kívánatos közép (*meszotész*). Az erényt gyakorlattal sajátítjuk el, éppúgy, mint ahogy valaki a lantjáték által válik lantossá, és a házépítés által építésszé.

A legfőbb jó mindig az önmagáért való jó, és ez csakis a teóriában található és valósítható meg. A platóni *metexisz* helyett Arisztotelész a képesség és a megvalósulás (*potentia – actus; dünamisz – energia*) dichotómiát vezeti be. A jó ugyanis többféleképpen mondható: valami lehet jó az ő lehetőségét és az ő megvalósulását tekintve. Például jó lehet a tanulás és a tudás is; egészséges lehet az étel, a gyógyszer és az ember is. A tudatlan *actualiter* nincs birtokában a tudásnak, de *potentialiter* igen.

Kérdések:

1. Milyen tudományokat különböztet meg Arisztotelész?
2. Hová sorolja be az etikát?
3. Melyek Arisztotelész etikai művei?
4. Milyen lelki jelenségeket különböztet meg Arisztotelész?
5. Hová sorolja be az erényt?
6. Hogyan határozza meg az erényt?

Arisztotelésztől három etika maradt ránk: Az **Eudemoszi etika**, a **Nagy etika** („*Magna moralia*”) és a **Nikomakhoszi etika**. Elnevezésük és egymáshoz való viszonyuk vitatott. Figyelmünket a továbbiakban mindenekelőtt annak szenteljük, mit mond az *Eudemoszi* és a *Nagy etika* a „**kalokagathia**”-ról (*kalosz*: szép; *agathosz*: jó), amely a köztudatba, mint a görög etika legmagasabb értéke ment át.

Eudemoszi etika, VIII. könyv, 3. fejezet (1248b s. köv.)

Az egyes erények tárgyalását befejezve, Arisztotelész rátér a *kalokagathia* tárgyalására: ez az az erény, amely az egyes erényekből áll össze. Aki ezt birtokolja, birtokolja a „részerényeket” is. – Ám a „jó-nak lenni” és „*kalogathosznak* lenni” – Arisztotelész szerint – nemcsak elnevezésükben, hanem mivoltuk szerint is különböznek.

Ugyanis minden jónak van végcélja, amelyet önmagáért szokás választani. – Ezek közül szépek azok, amelyek mint teljesen szépek, még dicséretet is érdemelnek, amelyek valamely dicséretre méltó cselekedetnek az alapjai és maguk is dicséretre méltók. Például az igazságosság is dicséretre méltó és a rajta alapuló cselekedet is. Ilyenek a mértékletes emberek, mert maga a mértékletesség is dicséretre méltó. Ettől különbözik például az egészség és a testi erő, valamint az egészséges vagy erős ember. Ezek ugyan javak, de nem érdemelnek dicséretet. – Jó ember az, aki számára a természettől jó dolgok jók. Azok a javak ugyanis, amelyekről vitatkozni szokás, és amelyek a legnagyobbak tűnnek: a megtiszteltetés, a gazdagság, a testi kiválóság, a szerencse és a hatalom, noha természetüktől fogva jók, alkatuktól függően egyeseknek kárt is okozhatnak. Az oktalan, jogtalan és mértéktelen embernek nem szolgálja előnyét, ha él ezekkel a javakkal, mint ahogyan beteg embernek sincs javára, ha az egészséges ember táplálékát fogyasztja, sem a bénának, ha az ép és egészséges ember felszerelését alkalmazza. – Ezek szerint akkor mondhatjuk valakire, hogy *kalosz k'agathosz*, ha azokat a javakat birtokolja, amelyek **önmagukban szépek**, és ha tevékenységében ezeket a javakat valósítja meg, mégpedig önmaguk kedvéért.

Az erények és azok a tárgyi eredmények szépek, amelyek az erény alapján jönnek létre.

Van egy bizonyos lelki alkat, amely az egész poliszra jellemző. Ilyen például a spártaiaké. De ezzel mások is rendelkezhetnek, akik valamiféleképpen olyanok, mint ők. Az ilyen alkat pedig a következő: vannak, akik azt gondolják, hogy rendelkezniük kell erénnyel, de nem maga az erény, hanem a természettől fogva jó dolgokat tekintik javaknak, így kalokagathiával nem rendelkeznek. Ők ugyanis nem figyelnek az önmagukban szép dolgokra, míg azok elhatárolása, akiket megillet a kalokagathosz jelző, ezekre irányul. De nemcsak ezekre, hanem az olyan javakra is, amelyek természetüktől fogva ugyan nem szépek, de mivel természettől fogva jók, ezért szá-

mukra szépek is. Mert szépek, ha szép az, aminek a kedvéért teszik és választják őket. Így a kalokagathosz számára **azok a dolgok szépek, amelyek természetüknél fogva jók.** Szép ugyanis az, ami egészséges, igazságos, meg az, ami érdem szerint való. Az ilyen ember méltó ezekre. Szép továbbá az, ami illik. Az ilyen emberhez pedig illenek ezek a dolgok: gazdagság, előkelő származás, hatalom. A katokagathosz számára az ilyenek, amelyek hasznosak, egyben szépek is, míg a sokaságnál nincs meg ez az összhang. **A feltétlenül jók nem javak számukra is, míg a jó emberek számára azok.** A kalokagathosz számára ezek ugyanakkor szépek is, mert ezek segítségével hajt végre sok szép cselekedetet.

Aki úgy véli, hogy erénnyel a külső javak kedvéért kell rendelkezni, az a járulékosan szépet teszi. A kalokagathia viszont tökéletes erény.

Hasonlat az orvostudományból a kalokagathia mértékének illusztrálására

A feltétlenül kellemes dolgok szépek is és a feltétlenül jók kellemesek is egyben. Gyönyör csak cselekvésben jön létre. Ezért a valóban boldog ember fog a legkellemesebben élni, és nem alaptalanul érdemli meg az emberek tiszteletét.

Ahogy az orvos számára is létezik valamilyen mérték, amelyhez tartja magát, amikor megkülönbözteti az egészséges testet és a nem egészségeset, és amelyhez a meghatározásakor viszonyít, hogy milyen mértékben kell lennie, hogy az egészségesnek is hasznára legyen, mert a több vagy a kevesebb már nem használ.

Ugyanígy áll a dolog azokkal a cselekvésekkel és választásokkal is, amelyek természetüknél fogva jók, de nem dicséretesek. A derék ember számára is kell léteznie valamilyen mértéknek, amely mind a vagyon, mind a szerencse tekintetében a sok, vagy kevés birtoklására, választására vagy elkerülésére irányul.

Mérték az, amit a szabály előír. Pl. a táplálkozás kérdésében: „ahogyan az orvostudomány és annak szabálya azt előírja”. Ez a kijelentés – Arisztotelész szerint igaz, de nem világos. Itt is a vezető részhez, annak tevékenységéhez és alkatához kell igazodnia. Így a szolgának ura tevékenységéhez igazodva kell élnie. Hasonlóan minden embernek a rá vonatkozó elvhez kell igazodnia. Az elv pedig kettős: más a gyógyászat és más az egészség. Az előbbi az utóbbi végett van.

A végső cél az istenség szemlélése. Ezért a szemléllőképességgel is hasonló a helyzet. Az **istenség** (az isteni) nem olyan értelemben végcél, hogy valamiben hiányt szenvedne, hanem a szemlélődés tárgya, amelyet a természettől fogva jó dolgok megszerzése leginkább előmozdít. Ez a szemlélet a legkiválóbb (legjobb) és ez a mérték a legszebb.

Az a mód, amely valakit ebben a szemléletben akadályoz, rossz mód. A legfelsőbb mérce: a lehető legkisebb mértékben érzéklni a lélek értelem nélküli részét, mint értelem nélküli részt.

A **Nagy etikában** Arisztotelész így beszél a kalokagathiáról (II. könyv, 9. fejezet 1207B):

Az egyes erényeket alárendeljük valaminek. Ez az erények összessége, amelynek birtoklója a kalosz k'agathosz. Egyes dolgokat szépnek, másokat jónak mondunk. A jók közül pedig egyesek feltétlenül jók, mások viszont nem feltétlenül azok. Szépek például az erények és az azokból fakadó cselekedetek. Jók pedig például a hivatal, a gazdagság, a hírnév, a becsület és más hasonló.

Az erkölcsileg **szép és jó az olyan ember, aki számára a feltétlenül jó dolgok jók és a feltétlenül szép dolgok szépek**. Az ilyenre mondjuk, hogy szép és jó (*kalosz k'agathosz*).

Aki számára viszont a feltétlenül jó dolgok nem jók, az erkölcsileg nem szép és jó, mint ahogy az sem számít egészségesnek, aki számára a feltétlenül egészséges dolgok nem egészségesek.

Ha valakinek kárára van a gazdagság és a hivatal, amelyet megszerzett, akkor számára ezek nem tartoznak a választásra érdemes dolgok közé. Aki viszont visszatartja magát valamilyen jótól, nehogy részesedjék benne, az nem tekinthető kalokagathosznak.

Aki számára viszont minden jó jónak számít és hatásukra nem silányul el, az kalokagathosz.

Az erények felosztása Arisztotelésznél:

Arisztotelész megkülönbözteti az **etikai** és a **dianoetikus** erényeket. Az etikai vagy praktikus erények lényege a szélsőségek közötti „közép” (*meszotész*) betartása a gyakorlati magatartásban.

A **dianoetikus erény az elméleti ész helyes magatartása**. Ennek célja ismét vagy elméleti: az igazság kutatása önmagáért, vagy gyakorlati: a helyes út megtalálása a cselekvésben és az alkotásban. A tiszta elméletnek (*theorein*: szemlélet) szentelt élet a legmagasabb rendű, és ez adja a boldogság legmagasabb mércéjét.

*Az etikai érvelés az **Eudemoszi etikában** és a **Nagy etikában***

1. Az *Eudemoszi etikában* (I. könyv 6. fejezet 1217a) Arisztotelész ma is időszerű szavait olvashatjuk: **„Mostanában viszont az a helyzet, hogy az emberek, ha nem képesek ellentmondani az előadott bizonyításnak, arra kényszerülnek, hogy higgyenek neki.”** – Meg kell különböztetni az okra vonatkozó érvet és a bemutatott tényt. Az ember ugyanis nem mindig az érvekre figyel, hanem olykor inkább a tapasztalati tényekre, továbbá mert gyakran megtörténik, hogy az, amit érvek segítségével bizonyítunk, **igaznak tűnik ugyan, de nem annak az oknak az alapján, amely érvünkben szerepel.** Ugyanis téves tételek segítségével is lehet bizonyítani az igazat.

Az érvelésnek olyasmiből kell kiindulnia, ami mindenki számára evidens és nem szorul bizonyításra. Például, hogy az egészség jó. Épp úgy, mint ahogy az alapelveket általában nem szokás bizonyítani.

A jó meghatározásához nem elégséges *Platón* tanítása a részese-désről (jó az, ami a jó ideájában részeseedik), hanem legfőbb jó az, ami önmagáért van, tehát nem eszköz, hanem cél és egyszersmind első oka a cselekvésnek.

A *Nagy etikában* (I. könyv 1. fejezet 1182b) Arisztotelész szintén *Platón* ideatanát bírálva keresi a jó definícióját: „*A definíció az egyes dolgok szubsztanciáját kívánja megadni.*” Például, hogy ez jó vagy hitvány, vagy bármi egyéb. Azt mondja a definíció, hogy az olyanféle jó egyetemes érvényű, amelyet önmaga végett kell választanunk. Ennek bizonyításánál nyilvánvaló példákkal kell élni, a gondolati dolgok bizonyításához ugyanis érzékelhető bizonyítékokat kell használni.

2. Az erény nem azonos a tudással; a lélek kiválóságának (erénynek) birtoklása következtében élünk helyesen.

Az *Eudemoszi etikában* (I. könyv 5. fejezet 1216b) Arisztotelész „a tiszteletre méltó *Szókratész*” etikai intellektualizmusát bírálja, mondván, hogy „*az erény esetében nem az a legbecsesebb, ha azt tudjuk, hogy mi az erény, hanem ha megismerjük, hogy melyek a forrásai. Hiszen nem tudni akarjuk, hogy mi a bátorság, hanem bátrak akarunk lenni, ...mint ahogyan inkább akarunk egészségesek lenni, mint tudni, hogy mi az egészség...*”

Az erények birtoklása, a derék élet a léleknek és kiválóságának munkája. Tehát **nem állapot**, hanem **tevékenység**, mivel a tevékenység nagyobb jó, mint az állapot, az erényes élet célja pedig a boldogság, ami a legfőbb jó. – Arisztotelész *Szolón* mondására hivatkozik, miszerint életében senki sem lehet boldog, mivel a boldogság feltétele a befejezettség. (Emlékezzünk *Szophoklész Oidipuszának* befejező soraira!)

A *Nagy etikában* (I. könyv 1. fejezet 1183b köv.) pedig ezt olvaszuk: „*Az sem helyes hogy Szókratész az erényeket megtette a tudás fajtáinak. ...Mert, ha valaki tudja az igazságosságról, hogy mi, attól még*

nem lesz igazságos.” – Ezért az erénynek tevékenységnek kell lennie, amely a legfőbb jóra irányul, amelyet nem más, hanem önmaga végett kívánunk: ez pedig a boldogság.

A boldogság a „befejezettben” van. A befejezett idő az az időtartam, amit az ember megél. Helyesen mondják, hogy a boldog ember élete lehető legnagyobb időtartama alapján kell megítélni.

3. A princípiumokról és a kényszerről

Minden lényeg egyben alapelv (*arkhé, principium*) is; másként nem tudna önmagához hasonlót létrehozni, mondja Arisztotelész az *Eudémoszi etikában* (I. könyv 6. fejezet 1222b köv.). Ám az emberi tevékenységnek is princípiuma, hiszen ő képes egyedül az élőlények közül tevékenykedni. Arisztotelész így definiálja az „alapp princípiumokat”: *„Az olyanfajta princípiumokat, amelyektől a változások első-sorban származnak, alapp princípiumoknak nevezzük...”* Ezek a cselekvés elvei. Az ember tehát saját tetteinek princípiuma (kezdet, elve). *„Világos tehát, hogy az ember mindazt, amit azért tesz meg, mert elhatározta, egyben önként is teszi. Ezért világos, hogy az erény és a jellem-beli rossz is az önkéntes dolgok közé tartozik.”*

Arisztotelész azonban tud a kényszerről és a vágyakról. Ezért így következtet: *„Miután ... az önkéntest sem a törekvés, sem az elhatározás segítségével nem tudtuk meghatározni, az marad hátra, hogy így határozzuk meg: az, ami a gondolkodáson alapul”*. Ez pedig a cél és az eszköz megválasztása, hiszen ennek princípiuma a gondolkodás. **A célt, úgy lehet, nem mindig én határozom meg, de az eszközket igen.**

A *Nagy etika* itt (I. könyv 10. fejezet, 1187a köv.) ismét Szókratészra hivatkozik, aki – Arisztotelész szerint – azt állította: nem rajtunk múlik, hogy erényesek leszünk-e, vagy sem, hiszen, ha valakit megkérdeznek, igazságos akar lenni, vagy igazságtalan, nyilván az előbbit választaná. Ám a törvénykezés, dicséret, elmaraszta-

lás, igazságszolgáltatás mégis rajtunk – elhatározásunkon – múlik, hogy erényesek, vagy hitványak leszünk. Ez az elhatározás az emberi cselekvés princípiuma. Arisztotelész úgy definiálja az embert, mint **„tetteket princípiumokból létrehozó lényt”**. Ebben az értelemben *„A cselekvésnek mind az erényes, mind a hitvány tevékenységnek az elhatározás a princípiuma és a kívánság és mindaz, ami az értelmén alapul. Mármost nyilvánvaló, hogy ezek maguk is megváltoznak. De a cselekvéseink során mi magunk önként változunk meg”*.

A kényszer és elhatározás kapcsán a következőt mondja:

„Az elhatározásnak az a jellemzője, ami a nevében is benne van: valamit előnybe részesítünk valamivel szemben.” Ha az önkéntes tett *„gondolkodással párosult tett”*, hogy van az, hogy van, amit önként megteszünk, mielőtt gondolkodtunk volna (pl.: leülünk, felállunk stb.)? Itt Arisztotelész felhívja a figyelmünket arra, hogy különbség van aközt, amit elhatározásból (tehát gondolkodással párosulva) és amit önként teszünk. Az előbbi mindig önkéntes jellegű, de nem kísér minden önkéntes tettet gondolkodás, vagyis nem származik feltétlen elhatározásból.

A tévedés és a hiba **nem a cél, hanem az eszközök megválasztása körül szokott lenni**. – Abban pl. egyetértünk, hogy az egészség jó, de hogy ezt milyen eszközökkel érjük el, abban könnyen követhetünk el hibát.

4. Az önérzet

A *Eudemoszi etika* és a *Nagy etika* beszél az önérzetről, mint erényről. Ezt a *Nikomakhoszi etikában* nem találjuk.

Az előbbi szerint (3. könyv 7. fejezet, 1233b köv.) az önérzet az önhietség és a tetszelgés közötti közép. Az előbbi senkire nincs tekintettel, az utóbbi pedig mindenkihez alkalmazkodik. **Az önérzetes ember viszont alkalmazkodik, de csak az erre méltó emberekhez.**

A Nagy etikában viszont ez áll: „Az önhitt ember olyan, aki senkivel sem érintkezik ... a tetszelgő pedig mindenkivel, mindenütt és mindig nyájaskodik ... az önérzetes ember nem teszi meg, hogy senkivel ne érintkezzen. Ő érintkezik emberekkel, de csak azokkal, akik erre méltók” (1. könyv, 28. fejezet, 1192b).

5. Van olyan közép, ami nem erény; az „erényt” kétféleképp mondjuk
Közhelyé vált, hogy Arisztotelész a „közepet” határozza meg erényként. Ám az Eudemoszi etikában és a Nagy etikában kifejti, hogy az erkölcs szempontjából dicsérendő, illetve elmarasztalandó jellemvonás a szenvedélyekre vonatkozik. Noha a szélsőségek közti közép dicsérendő, nem feltétlen erény, és ellentétek sem tekinthetők feltétlen hitványságnak, mert hiányzik belőlük az elhatározás. Az erények ugyanis léteznek természettől fogva is, és belátással párosulva. A következő „közepes”: szemérem, szeretet, önérzet, nyíltság, jogos felháborodás és a szellemesség nem mondhatók feltétlen erénynek (Eudemoszi etika III. könyv, 32. fejezet, 1193a és köv.). – Ezek erény voltát Arisztotelész a Nagy etikában is kérdésesnek tartja (Nagy etika VIII. könyv, 32. fejezet, 1193a és köv.).

6. Mit jelent a „helyes szabály szerint cselekedni” kifejezés?

A Nagy etikában (II. könyv, 10. fejezet, 1208a köv.) így válaszol Arisztotelész: „midőn az érzelmek nem akadályozzák az észet abban, hogy saját munkáját végezze – ez az, ami a helyes szabály alapján történik”. – Lelkünknek ugyanis van egy gyengébbik és egy jobbik része, a gyengébbik pedig mindig a jobbik kedvéért van, amint a test és a lélek esetében is a test van a lélek kedvéért, és csak akkor fogjuk azt mondani, hogy a test jó állapotban van, midőn állapota olyan, hogy nem akadályozza, sőt elősegíti azt a helyzetet és maga is törekszik rá, hogy a lélek elvégezze a saját munkáját – hiszen a gyengébbik van a jobbik kedvéért, azért, hogy együttműködjen a jobbikkal.

A barátságról

Mindhárom etikában bőségesen esik szó a barátságról. Az *Eudémoszi etika* a derék emberek közötti barátságról szólva kiemeli, hogy a barátságnak feltétlennek kell lennie: a barátunknak feltétlenül jónak kell lennie, de számomra is jónak. Valaki ugyanis akkor feltétlenül jó és feltétlenül barát, ha benne ez a kettő összhangban van (VII. könyv 2. fejezet, 1238a). – A *Nagy etika* (II. könyv, 11. fejezet 1210 köv.) így határozza meg a derék emberek közötti barátságot: „*amikor azt akarjuk kifejezni, hogy nagyon erős a barátságunk, azt mondjuk, hogy 'nekem, meg neki egy a lelkünk'. Mivel pedig a léleknek több része van, akkor lesz 'egy lélek', midőn az értelem és az érzelmek összhangban vannak egymással. Ekkor ugyanis egyek.*”

Arisztotelész – összefoglalás

Erények:

- etikai (praktikus),
- dianoetikus.

1. **Etikai erények:** A szélsőségek közötti „közép” (*mezótész*) betartása a gyakorlati magatartásban.
2. **Dianoetikus erények:** Az elméleti ész helyes magatartása.

Kalokagathia

1. **Eudémoszi etika:** az az erény, amely az egyes erényekből áll össze. *Kalosz k'agathosz:* ha valaki azokat a javakat birtokolja, amelyek **önmagukban** véve szépek, és ha tevékenységében ezeket a javakat valósítja meg, mégpedig önmaguk kedvéért.

2. Nagy etika: az egyes erényeket alárendeljük valaminek. Ez az erények összessége. Aki ezt birtokolja, azt nevezzük *kalosz k'agathosznak*.

Szépek: az erények és az abból fakadó cselekedetek.

Jók pl.: a hivatal, gazdagság.

Az erkölcsileg szép és jó az olyan ember, aki számára a feltétlenül jó dolgok jók és a feltétlenül szép dolgok szépek.

Az epikureusok

Irodalom:

- ROKAY ZOLTÁN, *Tihesz de Kái tón Epikureión Kái Sztoikón filozofón szyneballon autó*. In: *Az ige szolgálatában (A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése)*, Budapest 2003.
- MARTIN EURINGER, *Epikur- Antike Lebensfreude in der Gegenwart*, 2003.
- DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei II (VII. és X. könyv)*. Ford. Rokay Zoltán. Budapest 2007.

Mint nevük is mutatja, „alapítójuk” Epikurosz. Mind életét, mind tanítását illetően úgyszólván egyetlen forrásunk *Diogenész Laertiosz (DL): A filozófiában jeleskedő férfiak élete és nézetei, Tíz könyv c. műve*. A könyv szerzője a Krisztus utáni 2–3. században élt. Művének X. (utolsó) könyvét teljes egészében Epikurosznak szenteli. (Rajta kívül csak *Platónt* tüntette ki külön könyvvel.) Tanúsága szerint Epikurosz a 109. olümpiász 3. évében, vagyis 342-ben született és 127. olümpiász 2. évében, vagyis 271-ben halt meg. Epikurosz akkor jött Athénbe, amikor *Xenokratész* állt az Akadémia élén. Innen Kolopónba távozott, majd ismét Athénba érkezett. Itt egy kertben tartotta előadásait követői körében. DL közli Epikurosz végrendeletét, majd tanítását mindenekelőtt három levélben:

1. *Hérodotosznak* (DL X,35–83);
2. *Püthoklésznek* (DL X,84,121);
3. *Menoikeosznak* (DL X,122–138).

Ezt követik az ún. *kyriai, doxai* 41 pontban összefoglalva (DL X,139–154). DL ugyan hivatkozik forrásokra, ám ezek hitelessége kérdéses. Így nincs kizárva, hogy a római korra jellemző eklektikus filozófiáról van szó, amelyet az ApCsel által említett epikureusok is művelhettek. További forrást képviselnek a herculaneumi kéziratö-

redékek, amelyek azonban igen csekélyek, ha szem előtt tartjuk, hogy DL X,26 szerint Epikurosz írásainak száma 300 könyvtekercs-re rúgott, amiért is őt DL πολυγραφοτατος-nak nevezi. Újabb felfedezést jelentett az epikureus filozófia kutatásának terén az 1884-ben Oenoandában, Pisidia és Lykia határán az ottani oszlopcsarnokban felfedezett *Oenoandai Diogenésznek*, Epikurosz kései követőjének felirata. Ez a felirat is tartalmaz Epikurosz-idézeteket. Nagy előszere-ttel szokás említeni Epikurosznak itt kőbe vésett levelét anyjához. DL említi egy tharszoszi *Diogenészt* is, mint Epikurosz követőjét (X,26).

Gyakran idézik Epikurosszal összefüggésben Cicero azon írásait, amelyekben Epikurosz gondolatait ismerteti és bírálja. Ezek minde-nekelőtt a *De natura deorum* és a *De finibus bonorum et malorum*.

Végül szólnunk kell *Luceritus Carus: De rerum natura* c. költemé-nyéről, amelyből szintén meríthetünk információkat a *Szent Pál* ko-rabeli, illetve azt kevéssel megelőző epikureus tanításról, valamint magának Epikurosznak filozófiájáról.

Az epikureusok értékelése

DL művének IV. könyvében ezeket a szavakat adja *Arkeszilaosz* szá-jába, amikor őt valaki megkérdezi, hogy van az, hogy más iskolák-ból átpártolnak Epikuroszhoz, az epikureusok viszont nem csatla-koznak az Akadémiához: „Azért, mert a férfiakból mindig lehetnek heréltek, de a heréltekből soha nem lehetnek férfiak.” Magáról Epiku-roszról beszélve felhossa *Diotimosz*, *Leontiosz* és *Epiktétosz* vádjait. Ezeket a sztoikus iskola ellenséges magatartása sugallta, azonban a köztudatban mind a mai napig meghatározta Epikurosz és az epi-kureusok értelmezését és értékelését.

Az epikureusokról alkotott kép

Az epikureusok tanítása

Természetbölcsélet

Cicero tanúsága szerint Epikurosz megvetette és kinevette a dialektikát. A természet megismerése viszont fontos a boldogság és a nyugodt élet szempontjából, amelynek első feltétele, hogy belássuk a természetben meglévő összefüggéseket, és minden alaptalan félelemtől és hiszékenységtől megszabaduljunk. Ezért a természettudomány feladata választ adni a legfontosabb jelenségek okainak kérdésére. Hérodotosznak írott levelében elmondja, hogy a testeken és az úrön túl elképzelni sem lehet még valamit. Minden tévedés abban áll, ha még valamit hozzágondolunk. A testek oszthatatlan (*a-tomosz*) „részekből” állnak, amelyek el nem múlóak. Ugyanígy az úr is öröktől fogva van, s ezért nem létezik sem kezdet, sem vég. Számtalan világ létezik, mivel a számtalan atom a mérhetetlen távolságban mozog. Az atomok idézik elő az érzéki megismerést, miután a testekről leválnak és egy áramlat következtében hatást gyakorolnak az érzékszervekre.

Lélektan (psychologia)

Epikurosz „atomelmélete” értelmében a lélek is anyag, amely áthatja az egész testet, hasonlóan, mint a meleg által áthatott lehelet. Ezzel kapcsolatban fejti ki Epikurosz nézetét a testnélkülről: ezt a szót az önmagában létezőre szokás alkalmazni. Az önmagában létezőt azonban nem lehet test nélkül elgondolni, a tér kivételével. Az üres tér azonban nem cselekedhet, és nem is szenvedhet; egyetlen jelentősége abban van, hogy lehetővé teszi a testek mozgását. Aki tehát azt állítja, hogy a lélek testtelen, az értelmetlenséget beszél.

Epikurosz tanítását általában Démokritosz atomtanával szokás összefüggésbe hozni. DL X,4 szerint Epikurosz úgy bánik Démokri-

tosz atomelméletével, mintha sajátja volna – amint az ellenséges sztoikus *Diotimosz* mondja.

Meteorológia és teológia

Noha az égi jelenségekről szóló nézeteit Epikurosz *Püthoklész*nek írt levelében fejti ki bővebben, már Hérodotoszhoz intézett írásában találunk egy említésre érdemes szakaszt. Az égitestetek változásait sem a jelenben, sem a jövőben nem szabad valami magasabb rendű lény tevékenységének tulajdonítani, aki azon túl, hogy örökkévaló, a legboldogabb. A tevékenység ugyanis gonddal, haraggal, valamint kegyek gyakorlásával egybekapcsolva, nem a boldogság, hanem a gyengeség jelei. Azt sem szabad gondolni, hogy tűztömegek ilyen tulajdonsággal rendelkezhetnek. Az el nem múló és örök létezőkben nem lehet olyasmi, ami szakadást, vagy zavart idézhetne elő. Ezért ezek esetében nem érvényes az állítás: „másként is lehetne”.

Az égi jelenségek kutatásának egyedüli célja a lelki nyugalom. Az általános fizikai törvények és a helyes magatartás szabályainak kutatásával ellentétben, az égi- és természeti jelenségek többféle magyarázatot tesznek lehetővé, és tisztában kell lenni azzal, hogy a lehetetlent nem lehet megismerni, továbbá örültség azt gondolni, hogy minden jelenségre az egyetlen helyes magyarázatot tudjuk adni. Minden magyarázat esetében lényeges, hogy a *müthosztól* távol tartsuk magunkat.

Az életmódról („etika”)

Minden bizonnyal az etikai fejtegetések hozták Epikurosznak a hírnevet. Úgyszólván közhellyé vált, hogy mind az ő tanítványai körében, mind pedig a sztoában minden más filozófiai diszciplína az etikát, a boldog élet megvalósításának kérdését szolgálja. Érdekes módon Epikurosz az étellel kapcsolatos fejtegetéseit az istenek kérdésével kezdi, megállapítva, hogy az istenek léteznek, s nem az az

istentagadó, aki a róluk alkotott népies felfogást tagadja, hanem aki azt magáévá teszi.

A következő kérdés a halál problémája. Ekképpen „vigasztalja” vagy inkább oktatja címzettjét: minden jó és rossz az érzékektől jön. A halállal viszont megszűnnek érzékeink és érzéseink – tehát nem lehet rossz. A halál inkább pozitív, mert véget vet az örök élet elviselhetetlen gondolatának. Így éppen a halál gondolata teszi lehetővé az örömet. Ezt követi Epikurosz híres „argumentuma”: *amíg mi vagyunk, nincs halál, amikor pedig beáll a halál, nem vagyunk mi.* A vulgáris felfogás szerint a halál a legnagyobb rossz, vagy pedig megpihenés az élet terheitől. Ezzel szemben a bölcs nem taszítja el magától az életet, ám a haláltól sem fél.

A jövő egyrészt birtokunkban van, másrészt tőlünk független. Ennek fontos tudatában lennünk, mert egyébként vagy a *determinizmus*, vagy a teljes bizonytalanság végletébe esnénk.

A helyes választás, illetve a dolgok visszautasítása attól függ, tisztában vagyunk-e a vágyak minőségével: vannak ugyanis természetes és üres vágyak; a természetesek ismét lehetnek szükségszerűek, vagy csak természetesek; a szükségszerűek, részben a boldogság, részben testi zavarok elkerülése, részben maga az élet szempontjából lehetnek ilyenek. A boldog élet célja: **a testi egészség és a zavartalan lelki nyugalom.**

Az élvezet (*hédoné*) a boldog élet kezdete és célja. Akkor van rá szükségünk, amikor fájdalommal hiányát érezzük. Az élvezet velünk született jó. Nem keresünk minden élvezetet, ha abból kellemtelenség származik; ha viszont tudjuk, hogy fájdalmak hosszantartó elviselése élvezethez vezet, úgy ezt is vállaljuk.

Az igazi élvezetvágy kevéssel is beéri. Kenyér és víz nyújtják a legnagyobb élvezetet, ha valóban szükségérzetből vesszük azt magunkhoz. Epikurosz levele szerint az élvezet (*hédoné*) a cél (*telosz*). Ám nem a kéjelgő élvezeteire gondol, vagy arra a kéjre, ami csak az élvezetből áll, amint ezt azok állítják, akik tanítását félreértik, vagy

félremagyarázzák, hanem a testi fájdalomtól és a lelki nyugtalanságtól való mentességre. Ennek eléréséhez ésszerű belátásra (*frónésisz*) van szükség, ami a filozófiánál is értékesebb, mert megtanít arra, hogy nincs élvezetes élet értelmes és erényes élet nélkül. A kettő ugyanis elválaszthatatlanul egybenőtt.

Epikurosz oly mértékben elveti azon filozófusok (sztoikusok?) tanítását, akik a szükségszerűséget (végzet – *heimarmené*) teszik meg minden úrnőjévé, hogy még a *müthoszok* istenhitét is előnyben részesíti vele szemben, mivel a müthoszok legalább helyet adnak a reménynek, a filozófusok a végzet rabjává teszik az embert.

A véletlent a bölcs nem fogja istennek tekinteni, mint a tömeg teszi, miután az önkényesség az istenséggel összeegyeztethetetlen. Tisztában lesz azzal, hogy van ugyan, ami szükségszerűen történik, van, ami véletlenül, és ismét más, amit mi magunk teszünk. Az ilyen szemlélet és magatartás megszabadít minden félelemtől, és azt eredményezi, hogy úgy éljünk, mint egy isten az emberek között. Az ember ugyanis, aki hallhatatlan javak között él, egyetlen halandó élőlényhez sem hasonlít.

Diogenész Laertiosz arról is értesít, hogy Epikurosz abban különbözik a kűrénéiektől (*hedonisták*), hogy ezek a fájdalom távollétét (*katasztématiké*) nem tartják elegendőnek, hanem csak a mozgással egybekapcsoltat tekintik igazán gyönyörnek (*kata kinészin*).

Diogenész Laertiosz – évszázadokkal Epikurosz után – tudja, hogy Epikurosz félreértették, vagy rosszszindulattal félremagyarázták. Tanítása úgy maradt a köztudatban, mint az örömök és az élvezetek ideológiája – noha Diogenész igyekszik őt tisztázni, *Metrodorosz* a következőket mondja a „természetbölcselekről”: „*A természetbölcselek szerinti okoskodás minden igyekezetét voltaképpen a gyomorban összpontosítja.*”

Hogy maga Epikurosz mit „vallott”, azt már képtelenség rekonstruálni. Diogenész Laertiosz alapján azonban azt mondhatjuk, hogy a velünk született élvezetvágy, mint az életösztön ésszerű és

erényektől nem függetleníthető erő gondolata áll a neki tulajdonított levelek és nézetek középpontjában. Fizikája és meteorológiája meg akar menteni minden meddő spekulációtól és félelemtől, teológiája minden *antropomorfizmustól*. A mítosz előnyben részesíti az általa ismert „fizikával” szemben. Ő, hogy úgy mondjuk, a Kant-féle *antonímiák antitéziseit* képviseli.

Lucretius Carus

Feltehetőleg Kr. e. 96-ban született és 55-ben halt meg. Az őrülségeről és az öngyilkosságáról szóló hagyomány nincs kizárva, ahogyan az sem, hogy ez a keresztények mint epikureus iránt táplált ellenszenvének eredménye.

Epikurosról tett nyilatkozatáról már volt szó. Egészen az ő szellemében mondja a *De rerum natura* tankölteményben:

*S nyilván nem látnivaló-e, hogy
a természet nem követel semmi mást a maga részére,
mint hogy a fájdalmat lelkünkől elúzve gyönyörben
éljünk szellemileg, menten gond-, aggodalomtól?*

Az eszmény és a kitűzött cél: a *cura* nélküli, gondtalan élet. Ez a *cura* nem egyéb, mint vallásos aggály, a túlvilág rejtélye, amely az emberi nagyravágyásból származik, mely által számára szűkek az emberi élet határai. A túlvilágon szenvedők pedig a szenvedélyektől gyötört lélek tükörképei. Ezt a *curát* kell legyőzni, szövetkezve a bölcsesettel. A természeti jelenségek függetlenek egy önkéntes isteni erő beavatkozásától:

*Ó boldogtalan emberi nem! Hogy az
ilyeneket isten művének veszi és megtoldja
kemény bosszújával!*

*Mennyi keservet szerze magának,
mily sebet ejtett rajtunk, mennyi sírást
okozott gyermekeinknek ezáltal!*

Lucretius a „*materia certa*”-ról beszél, amely kizárja a véletlent és a csodát (I,203) és fölöslegessé teszi az isteni beavatkozást (I,77). A *fatum* ellenséges hatalmát meg kell törni, amely egyik okot nem a másiktól származtatja, hanem ahová a lélek maga vezérli, oda tart a szabad akarat.

A lélek éppúgy, mint a test részei: a kéz, a láb és a szem, az egész értelmes lény része. Az ember két részből áll; ezért a lélek is halandó. Ha a lélek nem halna meg, a halandók nem félnének annyira a testtől való elkülönüléstől. A lélek a test minden részecskéjében jelen van.

A lélek testhez kötöttségének megfelel Lucretius felfogása a megismerésről, amelyet teljes egészében érzékekhez köt:

*Rájössz, hogy a valóság megismerése
az első érzékektől ered, s hogy az érzékek
nem csalódhatnak.*

Bármilyen ellenszenvet is váltott ki az ilyen – mondjuk „szenzualista” és „felvilágosodott” álláspont, Lucretius mégis jobb szolgálatot tesz a szabad akaratnak, mint a végzetbe vetett hit képviselői (a sztoikusok). Annyit már most láthatunk, hogy az álláspontok a szabad akarat és a végzet – jobb esetben az előrelátás, gondviselés viszonyának kérdése köré csoportosulnak. Aki ki akarja kerülni *Scillát*, szükségszerűen *Charybdisbe* esik anélkül, hogy ezt belátná, illetve beismerné. A lelki mozgásnak nincs külső oka (*externa causa*), mert ez maga a természet.

A sztoikusok

Irodalom:

- DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*, ford.: Rokay Zoltán, Budapest 2007, 2.127–206.
- PAUL BARTH-ALBERT GOEDECKMEYER, *Die Stoa*, Stuttgart ⁵1941.

Szellemtörténeti háttér

Platón és Arisztotelész gondolkodásában a Szókratész által szorgalmazott etikai kérdés nem szorította teljesen háttérbe a fizikát, lévén az „emberi lélek” is a természet része. Noha az élet céljának és értelmének kérdése a *cinikusok* és *küreneiek* nyomán válságba jutott, Platónra mindig hivatkozni lehetett az ismeretek bizonyossága dolgában, Arisztotelészre pedig az élvezetek helyes értékelésében, miután állítása szerint éppen a filozófia nyújtja a legnagyobb élvezetet.

A Sztoa alapítója: Kitioni Zénon (Kr. e. 300 körül)

Források, „életrajz”, művei

Mind Zénon életrajzi adatait (éppúgy, mint a többi *sztoikusét*), mind műveinek jegyzékét, éppúgy, mint az *epikureusok* esetében *Diogenész Laertiosz* értesítései alapján szokás „rekonstruálni”. Ezek szerint Zénon Kitionban született, Küprosz szigetén. Harminc éves korától Athénben *Kratész*, *Sztilpon*, *Polemón*, és tíz évig *Xenokratész* tanítványa volt.

Tanulmányai befejeztével iskolát alapított, melynek tagjai tudvalevőleg a *Polügnótosz* képeivel ékesített „tarka csarnokban” (*sztoa poikilé*) gyűltek össze. Egyes értesülések szerint kilencvennyolc éves korában halt meg, mások szerint hetvenhét évesen, és huszonkét

éves korában jött Athénbe, ahol ötvennyolc éven át állt iskolája élén. Miután elesett és eltörte az ujját, önkézüleg vetett véget életének.

Diogenész Laertiosz 19 írását sorolja fel. Ezek közül az alábbiakat emeljük ki:

A természetes életről (Peri tu kata fűszin biu),

Az ösztönről, vagyis az emberi természetről (Peri hormész é peri anthropu fűszeósz),

A szenvedélyekről (Peri pathón),

A kötelességről (Peri tu kathékontosz).

Zénon és a többi sztoikus műveinek megismeréséhez nélkülözhetetlen a *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF) (A régi sztoikusok töredékei)*. Összegyűjtötte Joannes ab Arnim, 1903. Legutóbb Teubner (Stuttgart) 1979.

Zénon tanítása

Zénon együtt tanult *Polemónnál Arlheszilaossal*, a *pürrhói szkepszis* képviselőjével. Az ő tanításával állítja szembe Zénon a maga dogmáit. A bölcs ugyanis nem érheti be vélekedéssel: *Sapientem nihil opinari!*

Az első terület, amelyben be kellett magát biztosítani a szkepszis ellen, az ismeretelmélet volt. Noha egyes tapasztalataink csalhatnak, nem jelenti, hogy mindegyik téves. Ebben az értelemben beszél Zénon a *kataleptikus* képzetekről, amelyeket nem képezhetünk más impulzusokból, csak azokból, amelyektől származnak. Ez a „*katalepsisz*” feltételezi az ember beleegyezését, tehát „magában hordja az akarati momentumot”.

A *retorikát* és a *dialektikát* nem sokra tartotta, ez utóbbiról mondván, hogy aki először állít valamit, az azt már be is bizonyította, s ezért fölösleges minden vita; vagy nem tudta bizonyítani, akkor azért fölösleges.

Az epikureusokhoz hasonlóan a *sztoában* is az etikai kérdés került középpontba, amelyre Zénon, Polemón tanításának megfelelően a természet szerinti étellel válaszol. Ez indokolja Zénon érdeklődését a természetfilozófia iránt. A platóni és az arisztotelészi példaképnek megfelelően a tevékeny és a szenvedő elv segítségével fejti ki gondolatait. Mindkét elvet öröknek tekinti, de mindkettőt anyagnak, miután tevékenység és szenvedés csak anyagra vonatkozhat. A szenvedő önmagában elégtelen lenne és Démokritosz felfogásához hasonlóan céltalan körben forogna; ezért beszél Zénon egy teljesen minőségmentes elvről, vagyis világszrőről, amely mindent legszebben és legjobban irányít.

A szellemnek és az anyagnak ezen egységét nevezi Zénon természetnek, és azonosítja *Hérakleitosz* tűzével, amely azonban különbözik a földi tűztől. Az anyagban lévő *λογος* olyan, mint a csírákat tartalmazó értelem (*logosz szpermatikosz*), amelyre a természet tervszerűsége és szépsége visszavezethető. Ez a természeti törvény isteni törvény, egyben sors (*pronoia*). Az anyagi elv egybekapcsolta a tevékeny és a szenvedő részt. *Hérakleitosz*t követve a világ, az „ősanyag” levegővé és vízzé változik, aminek a tűz ad életet. Az átalakulás nem mechanikusan történik, hanem „technikailag”, vagyis a formáló ész segítségével.

Arisztotelésszel ellentétben azt állította, hogy a világ nem örökévaló. Ezt azzal az érveléssel is alátámasztja, hogy amennyiben örökévaló volna, a föld nem mutatna egyenetlenséget. A világ nem tart örökké, ám egy örökké tartó folyamat jelenlegi állapota.

Zénon *monizmusából* származik *panteizmusa*. Miután csak egy *princípiumot* enged érvényesülni, ez pedig azonos a világgal (vö. Spinoza: „*Deus sive natura*”). A *Hésziodosz* és *Homérosz*-féle istenek neveit egy erőltetett etimológia segítségével átalakította természeti erőkké. Ezek az istenek ugyan nem halhatatlanok, de beleilleszkednek kozmológiájába, amely *pronoia* és *heimarmené* következtében a jövődölést is lehetővé teszi.

Lélektana *héraikleitoszi* ihletésű kozmológiájával függ össze. A lélek az isteni tűz hatására a földből jön létre és a testtől elválaszthatatlan, mint annak egészen finom minőségű életlehelete. Ez az elv az emberben istenivé lényegül. A halál után csak meghatározott ideig éli túl az embert, majd utána visszatér a „világtűzbe”, illetve „világlogosza”. Zénon nyolc „lélekrészt” különböztet meg. (Az észen túl ide sorolja az érzékeket, valamint a beszélő- és a nemzőképességet.)

Mind a természettan és a teológia, mind pedig a lélektan csak előkészíti Zénon etikáját, éppúgy, mint az epikureusok esetében. Úgyszintén az *epikureusokhoz* hasonlóan a boldogság mibenléte és az azt célzó helyes életmód áll érdeklődése középpontjában. Fizikájának alapján a *szofistákra* és a *cinikusokra* emlékeztető elvet állít fel: összhangban élni a természettel: *homologumenósz té fűszei zén*. Miuután a természet ésszerű, így a természettel összhangban való élet nem az ösztönök kielégítését, hanem az ész által vezetett életet jelenti, tekintet nélkül a haszonra és a nyereségre. Tehát a természettel összhangban lévő élet erényes életet jelent. Az erénynek függetlennek kell lennie minden külső körülménytől: a gazdagságtól és szegénységtől, egészségtől és betegségtől, élvezettől és fájdalomtól. Semmi külső, csakis belső jellegű; az uralkodó lélekrész – az ész állapota és az ennek megfelelő cselekvés, amely nemcsak egy és változatlan, hanem azonos Isten és ember számára. Szerinte csak egy erény van: a helyes ész. A léleknek nincs esztelen része, amely az eszet befolyásolhatná. A betegséghez és az egészséghez hasonlóan beszél Zénon a lélek aszimmetriájáról és szimmetriájáról. Aszimmetria – bűn, vagyis a lélek nincs összhangban önmagával; a szimmetria ennek ellenkezője.

A szabad akaratnak ez a kimondott hangsúlyozása minden biztonnyal ellentmond Zénon természetfilozófiájának (*heimarmené, pronóia*). Azonban, mint a gondolkodás történetének folyamán oly sokan, ő is megpróbál összhangot teremteni a kettő között. Például, ha azt állítjuk, hogy a végzet idézi elő a büntetést, úgy következtés-

képpen azt is állítanunk kell, hogy a büntetés is a végzettől jön. Az ember szabadon veti alá magát a végzetnek: „*Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.*” Az emberi tetteket felosztotta olyanokra, amelyek megfelelnek a kötelességeknek, amelyek ellenkeznek velük, és ismét olyanokra, amelyek sem nem kötelességszerűek, sem nem kötelességellenesek. Ami a bűnöket illeti, ezeken belül nem tett különbséget: hogy valaki az apját öli meg, vagy egy kakast, teljesen mindegy. Amint ugyanis az igaz nem különbözik az igaztól, úgy a hamis sem különbözik a hamistól.

Zénon szerint az a bölcs, akinek lelkét az ész megszabadította minden bizonytalanságtól és érzelmi indulattól. Az oktalant bizonytalan nézetek éltetik. A bölcslet semmi sem múlhatja felül. Inkább el lehet képzelni, hogy egy levegővel telt tömlőt víz alá lehessen meríteni, semmint egy bölcslet rákényszeríteni, hogy valamit megtegyen, amit nem akar. A bölcs nem ismeri sem a félelmet, sem a szomorúságot, sem a részvétet, vagy megbocsátást. Fölötte áll minden érzelmenek. És ha valamit előnyösnek tart, úgy azt sem teszi feltétlenül.

Az államtanban Zénon mesterének Polemónnak tanítását követi, aki teljesen visszavonult a politikai tevékenységtől, majd cinikusok álláspontját teszi magáévá, akik az egyetlen természetes államnak a világállamot tekintik. A reális állam helyébe Zénon is egy eszményt állít, de nem a platónit, hanem heves vita árán a világállam cinikus eszméjét. Az állam fennállásának feltétele, hogy az ember embertársában egy másik észet lásson.

Az eszményi államban nem lesz szükség templomokra, mivel Istent a szívünkben kell hordoznunk, és őt megillető templomot úgy sem tudunk építeni; nem lesz bíróság, mivel a bölcs nem követ el semmilyen jogtalanságot. Iskola sem lesz, mivel a tudományok haszontalanok az erkölcsi művelődéshez. A meggyőző jó példa sokkal több ennél.

Kleanthész

DL VII,176 szerint 19 évig hallgatta Zénont. Szegény sorsa miatt éjszakai munkával kereste a kenyerét. Az első figyelemre méltó eltérés Zénonnal szemben, hogy fontosnak tartja a retorikát teológiai tételek előadása céljából. Ami azonban ennél sokkal fontosabb, maga az istenkérdés. Kleanthész nem éri be a *hésziodoszi* és *homéroszi* istenek allegorikus magyarázatával, hanem az *orfizmushoz* fordul. A jövendölés lehetőségével még behatóbban foglalkozik, mint Zénon, majd felállítja az istenérvek „*quinque viae*”-re emlékeztető katalógusát, amelyből itt csak a fokozatok érvét emeljük ki: Kleanthész szerint a mulandó ember nem lehet egy lépcső legfelső foka. Zénonnal ellentétben számára Isten nem azonos a természettel és a világgal, hanem ennek ura, aki mindent elrendez és kormányoz. Ezáltal szakadást vitt be Zénon *monizmusába*, nemcsak a teológiába (illetve fizikába), hanem a pszichológia területén is: az egyetlen lélekrész, az ész, amely Istennel rokon, nem lehet a rossz forrása. Ezért ismét odafordul a *platóni* lélektanhoz, amely segítségével az alacsonyabb rendű lélekrészeket tekinti a rossz forrásának.

Nézete szerint az égitesteknek táplálékra van szükségük, és ezért járják be pályájukat. A Napnak – Platónhoz hasonlóan – külön szerep jut, mint minden létezés forrásának, de a „világégéskor” is, amikor minden visszakerül a tűztengerbe.

Az etikában is függetlenítette magát Zénontól, miután a „természet” mellett, és ettől függetlenül engedi létezni Istent, s következésképpen a *homologumenósz té fűszei zen* nem lehet az etika legfelsőbb elve. Sokkal inkább azok a törvények veszik át ezt a szerepet, amelyeket Isten adott a világnak. Ezeket az ember csak az ő segítségével tudja betartani. Az ember ugyanis, miután csak a látszat javakra összpontosít, szem elől téveszti élete célját. Ezért szükséges *Szókratészszel* együtt különbséget tenni az erény és a haszon között. Az élvezet nem lehet az élet célja, mert akkor az erények az élvezetek

szolgálói lennének, és az ész a gonosztól származna. Ebből következik (mivel Isten a törvényhozó), hogy az erényes élethez nem elegendő a boldogságot szem előtt tartani, hanem Istent is kell imádni. Erről tanúskodik Kleanthész nevezetes *Zeusz-himnusza*:

„Zeusz, aki mindenről gondoskods, mert megvilágosítod a sötétséget:

*Szabadítsd meg az emberi nemet a szomorú lelki zavartól,
Sodord ki nyugalomból, és add, ó, Atya, hogy megtalálja a
bölcsséget, amellyel magad is helyesen kormányzod a
világmindenséget,
hogy a dicsőséget dicsőítő hálával viszonzva örökké
magasztaljuk tevékenységedet.”*

Álláspontját erélyesen képviseli *Epikurosszal* szemben, de azt is kiemeli ellentétben *Arisztonnal*, hogy az embert nevelni kell, ehhez pedig nem elegendők az általános etikai törvények, hanem külön előírásokra van szükség. Az erény célját élete végén tudja csak elérni az ember – de éppen megalapozottsága miatt nem veszítheti el. Kleanthésznél több figyelmet érdemel.

Khrüszipposz

– a kilikiai Szoloiból, vagy Tarsoszból. Hetvenhárom éves korában halt meg, a 143. *olümpiász* idején (Kr. e. 208–205) nevetőgörcsben. Szamara ugyanis teleette magát érett fügével, mire ő azt mondta a szolgálójának, itassa meg édes borral. A látvány, úgy látszik, teljesen kihozta sztoikus nyugalomból. Írásainak száma meghaladja a 705-öt. Ám olyan bőséggel idéz, hogy, amint *Apollodórosz* mondja, ha eltávolítanánk belőle az idézeteket, csak üres lapok maradnának.

Ismeretelméletéből ezen a helyen csak annyit emelnénk ki, hogy nem szabad mindenre bizonyítékot keresni, hanem valamit *hipoteti-*

kusan is kell feltételeznünk, mivel az egész gondolatmenet nem indulna el, ha nem fogadnánk el, hogy van valami, ami önmagában is hitelt érdemel. A természetfilozófiában a *sztoikus materializmust* követi, még hozzá oly mértékben, hogy a jelenségeket és állapotokat (például este, reggel) is anyagnak tekinti. Az oszthatatlant és az oszthatót a végtelen elgondolhatatlansága miatt tagadta, és az űrt, valamint a sűrűsödést csak az értelemben engedte létezni. Természetfilozófiájában szerepet játszik az ún. *kraszisz*, a „keveredésnek” olyan fajtája, ahol az elemek átjárnak egymást, anélkül, hogy saját tulajdonságukból valamit is elvesztenének. Ez vonatkozik a test és a lélek viszonyára is. *Eleai Zénon* aporiáját a mozgással kapcsolatban azzal oldotta fel, hogy különbséget tett „felosztható” és „felosztott” között. A sztoikus „világéggést” elfogadja, és nem tekinti a világ halálának, hanem feloldódást saját „lelkében”, vagyis az őstűzben. Tagadja az *Epikurosz*-féle atomelméletet, miután a végtelenben nincs sem fönt, sem lent, ugyanakkor következtetlenséget azt állítja, hogy az elemek a végtelen középpontja felé törekednek. A jóslásnak megfelelő világméretet, amely szerint az égi és a földi jelenségek között összefüggés van, elfogadja. Ezt bizonyítják a Hold változásával összefüggő természeti jelenségek. A lényeket szervetlenre, szervesre, lélekkel rendelkezőkre és értelmesekekre osztotta.

Mindez azonban – éppúgy, mint *Epikurosz*nál, vagy a sztoikusoknál – az etika szolgálatában áll *Khrüszipposz*nál. A lélektan területén mindenek előtt tagadja a lélek *praeegzisztenciáját*, amely azonban rokonságban van a világszellemmel. Miután a lelket is anyagnak tekintette, arra a következtetésre kellett jutnia, hogy az ember két teljesen egyforma testből áll. A *heimarmené* kérdésében mindekelőtt *Epikurosz*sal került vitába, aki egy ok nélküli világtörténeusről beszélt. Ugyanakkor elfogadható magyarázatot kellett keresnie a véletlenre, valamint a végzet és a szabad akarat viszonyának kérdésére. Ennek érdekében különbséget kell tenni az egyáltalán meghatározott és a valamitől függően meghatározott között: pél-

dául Szókratész halálának napja egyáltalán meghatározott, mivel minden körülmény között egy meghatározott napon következett be. Az viszont, hogy Milón fellép-e az olimpiai küzdelemben, az attól függ, hogy versenytársa eljön-e. Vajon, ha valaki arra van elrendelve, hogy meggyógyuljon, úgy azzal együtt jár, hogy orvost hívjon? Ismét Epikurosszal szemben azt állítja, hogy a szabad cselekedeteknek is van oka, ám ez olykor elkerüli figyelmünket, vagy képtelenek vagyunk azt felismerni. Abból, hogy valaminek az ellenkezőjét is megtehetjük, nem következik, hogy nem áll hatalmunkban az erényt, vagy a bűnt megtenni. Az okok láncolata sok esetben nem az elegendő okoké, amelyekből a heimarmené összetevődik, hanem az *akcidentális* okoké. A végzet és a szabad akarat aporiájából úgy igyekszik kijutni, hogy az embert ugyan a külső körülmények indítják, amire azonban saját természetének és akaratának megfelelően reagál. Az istenkérdéssel a következő három probléma merül föl számára:

- létezésük és lényük,
- az emberhez való viszonyuk,
- a jövődőlés.

Isten létének bizonyítására a hagyományos kozmológiai és etnológiai érven túl azt is felhossa, hogy a természet és a démokritoszi sodródás nem lehet az ésszerű és eszes világ oka. Ám *Kleanthésszel* ellentétben és *Zénonnal* összhangban ő is *panteisztikus* elveket vall, sőt azokat is isteneknek tartja, akik elérték a hallhatatlanságot.

A *pronoíát* illetőleg kiemeli, hogy a világ az istenekért és emberekért van. Epikurosszal szemben azt állítja, hogy nemcsak az istenek boldogok, hanem szívükön viselik az emberek boldogságát is. A rosszal szemben védelmébe veszi Istent (ezért tekinthető a *teodicea* megalapítójának) és négy érvet hoz fel „mentségére”:

1. *A logikai kontrárius nem mindig kontradiktórikus*: például a bátorság mindig feltételezi a gyávaságot, mint ellenkezőjét (a vi-

lág, amely a jót magában foglalja, szükségszerűen magában foglalja a rosszat is).

2. *Természetfilozófiai érv*: minden szükségszerűen történik. A célirányos dolgok magukkal vonnak nem célirányos mellékjelenségeket.
3. *Kozmológiai*: mindig az egészet kell tekintenünk, ez pedig magában jó.
4. *Etikai és pedagógiai érv*: bizonyos rossznak tűnő jelenségek részben büntetnek, részben serkentenek (például a tetvek felkelésre serkentenek).

A jövődöléssel kapcsolatban következőképpen néz ki Khrüszipposz érve: ha léteznek istenek, és nem közlik az emberekkel a jövődőt, úgy vagy nem szeretik őket, vagy maguk sem ismerik a jövőt, vagy úgy gondolják, hogy az nem érdekli az embert, vagy méltóságukon alulinak tartják, hogy az emberekkel közöljék, vagy képtelenek erre. Mindez azonban összeegyeztethetetlen az istenekkel. Tehát van jövődölés.

A boldogságot a természettel, illetve a benne lévő értelmes világszellemmel összhangban lévő élet adja. Két álláspont lehetséges: az erényé és az élvezeté.

Khrüszipposz rámutat, hogy egyedül az erény és a jó lehet hasznos, és egyedül ez vezethet a boldogsághoz. Ezért kell megszabadulni a látszattól és a nézettől az értelmes gondolkodás segítségével („szókratészi gyógyír”). Erre csak a bölcs képes. Ám a bölcs mibenlétét illetően Khrüszipposz pesszimista, s még önmagát sem tartja bölcsnek. Mindenütt csak oktalanságot és balga embereket lát és ezzel kapcsolatos erkölcsi nyomort.

Ha a régi *epikureusok* – amennyiben Diogenész Laertiosz hitelt érdemlő – a Kant-féle antinomiák rendszerében az *antitézist* képviselték, ugyanilyen fenntartások mellett a *Stoicorum Veterum Fragmentum*

tával szemben, úgy a régi sztoikusok csakis a *tézist* képviselheték. Noha ez az álláspont minden vallásnak és erkölcsnek alapja, elméletileg éppoly támadható, mint Epikurosz antitézisei.

A középső sztoa

A Kr. e. 2. század sztoikus gondolkodói között első helyen szokás említeni azokat a filozófusokat, akik Tarszoszból származtak: *Tarsoszi Zénon*, *Diogenész*, *Antipater* és *Herakleidész*. Úgy tűnik, igaza van *Sztrabon* sokat idézett szavainak: „*Tarszosz semmi esetre sem marad le Alexandria és Athén mögött művelt emberek tekintetében, csak míg ezek mindent megtesznek annak érdekében, hogy helyhez kössék őket, addig a tarszosziak szétszóródnak a világban.*”

Különösen Antipater érdemel említést, aki *Karneadésszel* folytatott logikai vitáival tűnt ki. Ez utóbbi ugyanis kétségbe vonta Khrüszipposz azon állítását, hogy nem szükséges minden állítást megalapozni. Mármost melyik lesz az, amelynél megállunk? A gondviselés és a jövődőlés kérdése kapcsán Antipater írt először értekezést a babonáságról.

Ezek közül a sztoikusok közül egyesek inkább vonzódtak *Zénon* „*monizmusához*”, ismét mások *Kleanthész* „*dualizmusához*”.

Az epikureusok és a sztoikusok vitája

A sztoikusok és az epikureusok álláspontja az egymással folytatott állandó vitában alakult ki. Epikurosz hívei elvetik az istenek hatalmának befolyását: ez ugyanis felforgatná a természet rendjét. A természet nem pusztán mechanizmus, amely képtelen lenne a jobbra: ennek következtében a jövődőlés lehetőségét, *heimarmenét*, valamint a lélek halhatatlanságát elvetik. Erről tanúskodik az *oinondai*

felirat is: „A sztoikusoknak három dogmája volt: hittek a providentiában, a fatalitásban és a divinációban.”

Az is vita tárgyát képezte: vajon az erény a cél (*telosz*), vagy pedig az élvezet. Epikurosz célról: *peri telosz*, Khrüszipposz célokról (*peri telón*), majd őt követően Cicero *De finibus bonorum et malorum* beszél. Huszti Jenő ekképpen jellemzi a két iskolát: „Epikurosz tana csak külső formájában bölcséleti rendszer, magában, akárcsak a sztoicizmus, vallás. Mégpedig nagy tömegek lelki igényeit kielégíteni hivatott világvallás.” Továbbá azon nézetének ad hangot, miszerint a „racionalisták” Epikuroszhoz vonzódtak, kifogástalannak tűnő tudományos apparátusa miatt. Amint látni fogjuk, a legműveltebb körökben is voltak, akik a sztoához vonzódtak, az *eklekticizmus* pedig a két iskola közti ellentétet feloldja. Mindenesetre jobban mondható mindkettő vallási irányzatnak, s érthető, hogy Szent Pált, mint új istenek hirdetőjét hallani akarták.

Az eklekticizmus

Az epikureusok és a sztoikusok közötti állandó vitákon túl az is hozzájárult a különböző filozófiai elemek keveredéséhez, hogy Kr. e. 146-ban Athén és egész Görögország elveszítette önállóságát Rómával szemben. Ez nemcsak a politikai alárendeltséget hozta magával, hanem többek között azt is, hogy a filozófusoknak szembe kellett nézni az új realitás sajátságos kihívásaival: mennyire érvényesek a megváltozott körülmények között akár az epikureus gondolatok, akár a sztoikus dogmák. Mennyire felel meg a görögnek a római virtus? Nem is szólva arról, hogy az új világ már nem *Alexandrosz oikumenéje*, hanem a *Res publica*, később az *Imperium Romanum*. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy a gondolkodók, írók válogassanak (*ek-lego*) a rendelkezésükre álló anyagból. Ez az eklekticizmus azután a római szerzőknél jut el felülmúlhatatlan tökélyre. A *Rodoszi*

Panaitioszt (180–110) kell első helyen említeni azon sztoikusok közül, akiknek Róma lett a működési helye. 150-ben jött Rómába, ahol az ifjabb *Scipio Africanus* nevelője lett; majd Athénbe költözött. Tevékenységében keresi a kapcsolatot más iskolákkal, és mindenki számára szeretné a bölcsességet hozzáférhetővé tenni, mindennek-előtt a nép és az állam javát szolgálni vele.

A sztoikus kozmológiát illetően azt a nézetet vallja, hogy a világ örökkévalóságának elfogadása valószínűbb, mint tűzzel történő elpusztulása. A megtúrt és allegorikusan értelmezett politeizmust elvetette, ugyanúgy a kozmosz isteni voltát is. Azt a nézetet vallotta, hogy az éghajlat meghatározza az ember természetét, a jövődőlést viszont visszautasította. Noha Panaitiosz *Platón* bámulója volt, a lélek halhatatlanságáról hallani sem akart. Azzal érvelt, hogy mindaz, ami létrejön, elpusztul. Márpedig a lélek, amint ezt a lelki tulajdonságoknak a szülőkével való hasonlósága is bizonyítja, létrejön. A teológiát annyiban fogadja el, amennyiben a törvények betartását és a közjót szolgálja. Úgy tűnik szándékosan kerüli a sztoikusok által terjesztett *apatheiat* és *ataraxiat*, miután senki sem lehet kivétel a nyugtalanító jelenségektől, amelyekre természetesen reagálni fog. Ezek helyében előnyben részesíti a *Démokritosz-féle euthümiát*.

De officiis című művében kifejti, hogy az embernek alá kell vetnie magát az észnek és a tanításnak. Amennyiben az erkölcs és a „hasznos” között ellentmondást tapasztalunk, meg kell vizsgálnunk, nem látszólagos haszonnál van-e szó. Igazán jó ember csak az lehet, aki-nél a tan és az élet összhangban van.

Barth Goedeckemayer a Rómában működő sztoikusok közül *Rodoszi Hekatonnal* is foglalkozik. Az ő véleménye szerint az etika területén az ész illeti meg a vezető szerepet. A római hatást felfedezhetjük a jog szerepéről az ő etikájában, valamint az állam magas értékelésében. Az előbbiről a konfliktushelyzetek feloldásának szentelt érdeklődése tanúskodik. Például, ha két hajótörött közül a mentődesz-

ka csak egy embert bír el, melyiküknek kell lemondania életéről? – Vagy: Ha a fiú értesül afelől, hogy atyja föld alatti folyosót akar ásni az államkincstárhoz, köteles-e feljelenteni? (Először is, megkísérli lebeszélni, majd megfenyíti, s csak ha mindez nem használ...) Panaitiosz tanítványai közé tartozott a „legendáktól övezett” Poszeidoniosz.

Poszeidoniosz († Kr. e. 50-ben)

Szíriai születésű volt, később Rodoszon működött. Tanítványai közé tartoztak a kiváló római államférfiak: *Cicero* és *Pompeius*. Művei (többek között): *Peri theón*, *Peri mantikész*, *Peri pathón*. A római források szerint az Imperium világpolgári felfogása leginkább abban nyilvánult meg nála, hogy az átfogó világbirodalom mellé egy mindent átfogó műveltséget állít. Véleménye szerint a filozófia az isteni és az emberi dolgok tudománya, amely az embert tettekre készíti, a lelket erősíti és ellenállóvá teszi. A filozófiai diszciplínák közül a logika a csontváznak felel meg, a fizikai a húsnek és a vérkeringésnek, az etika pedig a léleknek. A többi tudománnyal szemben a filozófia feladata, hogy megszabadítsa az embert a babonától és a csodába vetett hittől, és így megmutassa számára az ésszerű, és ami ezzel azonos, az erkölcsös életre vezető utat. Mint az okok kutatása (*Platón* és *Arisztotelész* értelmezésében) a filozófia az egyetlen tudomány, amely nincs valamely másikra utalva. Poszeidoniosz követi *Zénon* felfogását abban, hogy a bölcsek tanították meg az embereket tevékenységükkel utánozni a természetet, ám ezt átengedték a kézműveseknek, maguknak csak az emberek lelkének művelését tartották fenn; ez pedig nem a pusztá életre, hanem az erkölcsileg jó életre irányul. Ahogyan a természetben a legnagyobbat illeti meg az első hely, úgy az emberek között a legjobbat. Az ember esetében a maximumot felváltja az optimum.

Az istenismeret nem logikai következtetés eredménye, hanem az intuícióé, amelyre az említett bölcsek elvezették az embereket, miután isteni természetük még nem homályosodott el. Az okokról szóló tanításában különbséget tett a ható okok és a lehetővé tevő okok között. A sztoára jellemző *kraszisznak* nem találjuk nála nyomát. A világrendben első helyen áll Zeusz, a másodikon a természet, a harmadikon a *heimarmené*. Legélesebben azért támadja *Epikurosz*t, mert olyan istenekről beszél, akik nem törődnek az emberrel. Az ilyen istenek lényegében nem is istenek, és Epikurosz csak azért beszél róluk, nehogy az ateizmus vádjával illessék, és ezzel magára vonja a tömeg gyűlöletét. A zsidók elleni legsúlyosabb vádja, hogy nem ugyanazokat az isteneket imádják, amelyeket a többi nép. Saját teológiáját Platón *Timaiosza* ihleti. A vallásos mozzanat pszichológiájában is előtérbe kerül. Kitart a lélek anyagi volta mellett, még hozzá olyan értelemben, hogy a lélek tartja össze a testet, nem pedig ellenkezőleg, amint Epikurosz vallja. Zénon fizikai *monizmusát* azonban tarthatatlannak tekinti. Egész fejtegetése arra irányul ezen a téren, hogy az érzékiség és az ész közötti ellentétet természetfilozófiailag megalapozza. Poszeidoniosz számára a legfőbb jó egészen Platón szellemében az igazság és a világmindenség szemléletének szentelt élet, amely a gyakorlatban arra irányul, hogy az ember saját tevékenységét összhangba hozza ezzel az igazsággal és renddel, nem engedve, hogy azt értelmetlen lelki adottságok befolyásolják. Etikájában azt az álláspontot követi, hogy nem nevezhető jónak az, ami feltétlenül megfelel az ember „természetének”, hanem csakis ami az eszes és isteni természethez méltó. Így jónak csakis az erény mondható feltétel nélkül, rossznak pedig a gonoszság. Az embernek a szerencse minden véletlenjétől függetlenül kezébe kell vennie az életét. Ám Poszeidoniosz nem tartotta fölöslegesnek az istenek segítségét sem: különösen miután nyomatékosan hangsúlyozta egyrészt a gondviselést, másrészt az ember elégtelen voltát. Mi több, kiemeli, hogy a bölcs imádkozni fog, a jót kérve Istentől. Az elméleti erények

mellett gyakorlati erények is léteznek, ezeket azonban nem tanítással, hanem gyakorlással és megszokással lehet elsajátítani.

Kérdések:

1. Mikor élt Epikurosz?
2. Hogyan maradtak ránk gondolatai?
3. Hogyan függ össze Epikurosznál és követőinél: etika, fizika, logika, pszichológia?
4. Milyen az eszményi élet az epikureusok szerint?
5. Milyen képek alakultak ki az epikureusokról?
6. Mikor élt Kitioni Zénon?
7. Honnan kapták elnevezésüket a sztoikusok?
8. Hogyan lehet megvalósítani a sztoikusok szerint az eszményi életet?
9. Hogyan függ össze a sztoikusoknál: etika, fizika, logika, pszichológia?
10. Hogyan jellemezhetjük az eklektikusokat?

Lucius Annaeus Seneca (Kr. u. 4–65)

A hispániai Cordobában született, Rómában *Sotion* és *Attalus* tanítványa volt. *Seneca Gallio* akhajai prokonzul testvére, aki előtt *Szent Pált* második missziós útján, korinthoszi tartózkodása alkalmával ellenfelei bevádolták. 49-től *Néró* nevelője, és jelentős személy a birodalom irányításában, 65-ben öngyilkossággal vetett véget életének. Írásai közül megemlíjtjük leveleit (*Epistulae*), *De ira*, *De clementia*, *De beneficiis*, *Consolationes*, *Questiones Naturales*, *De tranquillitate animi*. Ezek részletes ismertetése messze meghaladná a jelen tankönyv kereteit. Itt be kell érniünk azzal, hogy rámutassunk néhány pontra, amelyekben szembe helyezkedik az *epikureizmussal*, majd

ismét, ahol eltér a sztoa tanításától, s végül, ahol mint „*eklektikus*” többek között *epikureus* gondolatokat is magáévá tesz.

Más istenérvei mellett az epikuroszi világréppel ellentétben elfogadja a kozmológiai istenérvet a világban uralkodó szükségszerű rendről. Ám az istenség jelölésével óvatosan kell lennünk. Éppúgy nevezhetjük őt bölcsességnek, mint *fatumnak* (*heimarmené*), vagy *providentiának* (*pronoia*). Ez az istenség nem annyira az egyes emberről gondoskodik, mint inkább az egész emberiségről. Miután Isten egyszer adott parancsot a világnak, s az azóta engedelmeskedik (*semel iussit, semper parat*), így a rend lehetővé teszi a jövődölést. Istent mint teremtőt ismét másutt személyes tulajdonságokkal ruházza fel: jóság és igazságosság, amelyek minden önkényt kizárnak. A jó teremtmények helytelen alkalmazásuk által válnak rosszakká. A sztoa felfogásától eltérően Seneca azt a nézetet vallja, hogy a tevékeny és eszes ok anyagtalan. *Barth-Goedeckmayer* arra is felhívja a figyelmet, hogy Seneca a sztoától eltérően azt tartja az ember hivatásának, hogy az emberi fölé emelkedjen, és a világot az ő teljes nagyságában ragadja meg. Nem a jó tanácsok, hanem a dogmák segítenek abban, hogy az ember helyesen éljen. Seneca feltűnően sokat beszél a halálról, különösen a különböző *Vigasztalásokban*. A halál gondolatával szembe kell néznünk, de mint természeti törvényszerűséggel, meg kell barátkoznunk. Azonfelül a test a lélek börtöne, amelyből a halál pillanatában szabadul ki. Ha a halált a birtokunkba kerítjük, úgy többé nem vagyunk a halál birtokában. Az is figyelemre méltó, mily nagy előszeretettel szól Seneca a „szabadon választott” halálról (azaz öngyilkosságról), mint a szenvedésektől való szabadulásról, és az ember halállal szembeni autonómiájáról. Az öngyilkosság nem menekülés, hanem az élet önként történő elhagyása. Seneca, mint az *eklektizmus* képviselője, magáévá teszi *Epikuros* néhány gondolatát, főleg az etika terén, noha *Epikuroszt*, mint a sztoa ellenfelét tartotta nyilván. Az élvezetekről szólva, habár különbséget tesz azok helytelen használata és a bölcs által való helyes

értékelés között, mégis védelmébe veszi Epikurosz félreértett és félremagyarázott etikáját.

A fájdalmak elviselése kapcsán is magáévá teszi Epikurosz nézetét, miszerint a szenvedések természetüknél fogva vagy tartósak, akkor nem elviselhetetlenek, vagy elviselhetetlenek, akkor viszont nem tartósak. Seneca tragédiái közül a *Medeát* kell megemlítenünk, amelyet minden bizonnyal *Euripidész* ihletett. Már volt arról szó, milyen népszerűségnek örvendett sztoikus körökben ez a darab. *Ovidius Metamorphosésében* (7,20k.) is helyet kap a dráma alapprob-lémája a „*video meliora proboque deteriora sequor*”-ban. Ezt összefüg-gésbe szokták hozni Róm 7,19 köv.-vel. Ez valószínűleg a sztoa pesszimista emberképét tükrözi anélkül, hogy literális kapcsolatról lehetne beszélni. A *Szent Pál* és Seneca közötti apokrif levelezésre itt nem térünk ki. Arról sem fogunk valószínűleg tudomást szerezni, hallottak-e valaha egymásról. Ám Seneca kapcsolatban állott *Tarszoszi Athénodórosszal* a *Tarszoszi Saul* (*Szent Pál*) honfitársával.

Noha nem „hivatásos” filozófus, az *eklektikus* gondolkodás képviselője és *Szent Pál* kortársa Seneca unokaöccse, *Marcus Annaeus Lucanus* († 65), aki miután részt vett a *Pisók* összeesküvésében, öngyilkossággal kellet, hogy kioltsa életét. *Pharsaila* eposzában, amely *Caesar* és *Pompeius* háborúját beszéli el, teljesen háttérbe szorulnak az istenek, akiket kiegyenlít a *fatummal* szembeni engedelmesség bölcs erénye, s ennek képviselője *Cato*.

11,408: „A szigorú *Cato* hite ez, s hajthatatlan elve:

Mérsékelni magát és szem előtt tartani a végcél;
Természet rendén indulni, s egészen a honnak élni.
Nem azt, hogy tán ki-ki önmagáért, hanem inkább
Azt kell hinni, hogy a közös emberiségnek okáért
Jött a világra...”

A polgárháború és a *fatum* összefüggésében ezt a nézetet adja *Cato* szájába:

11,309: „Igaz, hogy leggonoszabb bűntény a polgárháború,
ámde ott az erény bizton jár, hol maga vonja a vég-
zetet.”

Nem más ez, mint visszaemlékezés sztoikus, vagy sztoikusnak és epikureusnak vélt tanokra a Néró-féle diktatúra korából.

Kérdések:

1. Mely császár korában élt Seneca?
2. Mit mond a rossz „eredetéről”?
3. Milyen tudattal kell Seneca szerint elviselni a fájdalmakat?
4. Mit mond Seneca a lelkiismeret-vizsgálatról?

Krisztusi tanítás (kereszténység) és etika

Jézus Krisztus tanítása az evangéliumokban és az apostoli tanítás egészen más gyökerekből táplálkozott, mint a görög etika, és többek szerint mindvégig idegen test (*szkandalon*) maradt a nyugat-európai gondolkodás számára. A (görög-) római világgal való találkozás azonban nagy hatással volt a keresztény gondolkodókra már az ókorban is. Ezért nem szabad csodálkoznunk, hogy (mint látni fogjuk) nemcsak a *sztoikusoknál* találjuk meg a *szüneidészis* (lelkiismeret) szót, hanem az apostoli írásokban is. Nemcsak *Seneca* értekezik a boldog életről, hanem *Szent Ágoston* is.

3. Szent Ágoston (†430) *De beata vitájának* érvelése

I. Háttér – előzmény: akadémikusok; központi kérdés az ókori filozófia: **eudaimonia** – mint ma is: jó élet. – *Seneca* azonos című írása; forma: *platóni dialógus*.

II. Érvelés:

1. A boldogság annak birtoklása, amit akarunk. – *Monica*: amennyiben jó, amit birtokolni akarunk. – Nem a dolgok bősége, hanem ami maradandó, az tesz boldoggá.
2. Boldog, aki magában bírja Istent; a bölcs embert nevezzük boldognak, mivel az boldog, aki megtalálja az igazságot. Tehát bölcs az, aki megtalálja az igazságot.
3. „Csekélység” (vö. *Szókratész*): Hogyan viszonyul egymáshoz Isten keresése és Isten megtalálása? – Az *apória* feloldása.
4. Minden nélkülöző szerencsétlen, ebből nem következik: mindenki boldog, aki nem nélkülöz („*non convertuntur*”).

5. *Krisztológiai momentum*: a bölcsesség maga Krisztus; a bölcsesség bőség, amelynek azonban mértéke van.
= Boldog az, aki nem szűkölködik, azaz bölcs.

III. Az érvelésben felismerhető a Platón *Fileboszából* és Arisztotelész *Metafizika*, valamint *De partibus animalium* c. írásaiból ismert igyekezet a helyes definíció, különösen a jó definíciója körül. A jót ugyanis „sokféleképpen mondjuk” (*tó d’agathon polakhos legetai*).

Ma a szkepticizmus, *relativizmus(!)* és *agnoszticizmus* múltóban lévő divatjában jó erre odafigyelni és megtanulni helyesen meghatározni.

Kérdések:

1. Mi áll Szent Ágoston „*De beata vita*” írásának háttérében?
2. Mely lépésekben történik benne az etikai érvelés?
3. Platón és Arisztotelész mely írásaira emlékeztet a helyes definíció körüli fáradozás?

Petrus Abaelardus (1079–1142)

Irodalom:

- P. L. 178; PETRUS ABAELARDUS, *Etika*. (Fordította Turgonyi Zoltán.) MTA, Budapest 1989.
- W. MEYER, *Die Anklagesätze des heiligen Bernhard gegen Abälard*. In: Nachrichten der Königlichen Gessellschaft der Wissenschaften, Philosophisch- historische Klasse, Göttingen 1898.
- Trierer Theologische Studien 38 (1974): Petrus Abaelardus.
- MARKUS ENDERS, *Abälardus „intentionalistische“ Ethik*. In: Philosophisches Jahrbuch, 1999, 135. köv.

Abaelard etikájában megkülönbözteti az önmagában jót és a nem önmagában jót. Önmagában jó a **szándék**, a tett viszont nem önmagában jó, hanem amennyiben a jó szándékból származik. A szándék viszont akkor jó, ha nemcsak annak látszik, hanem valóban az is. Ezzel kapcsolatban felteszi a kérdést: Bűnösök voltak-e, akik keresztre feszítették Krisztust? Abaelard válasza: nem, mert ezt éppen Istenért tették, tehát szándékuk jó volt. Akkor vajon miért imádkozik Jézus és István első vértanú, mondván: „Bocsásd meg nekik”, illetve: „Ne ródd fel nekik bűnül”? Abaelard így érvel a továbbiakban: A bűnt (*peccatum*) négyféleképpen értjük:

egyértés a rosszal,
bűnért felajánlott áldozat,
büntetés (ennek elengedését kéri Krisztus és István),
eredeti bűn.

Abaelard szerint az ártatlanok is bűnhődnek testben, és István ennek a büntetésnek az elengedését kéri. Szerinte a tudatlanság nem vétek, **hanem a helytelen cselekvés** az. Abelárdnak ezt a nézetét Szent Bernát „stuttológiának” – bolond beszédnek nevezi.

Kérdések:

1. Mi nevezhető Abaelard szerint önmagában jónak?
2. Hogyan érvel Abaelard?
3. Bűnösök voltak-e Abaelard szerint, akik megfeszítették Krisztust?
4. Abaelard szerint hány értelemben használjuk a „peccatum” szót?

Aquinói Szent Tamás († 1274)

Irodalom:

- ARNO ANZENBACHER, *Was ist Ethik? Eine fundamentalethische Skizze*. Düsseldorf 1987.
- WILHELM KORFF, *Norm und Sittlichkeit*, Grünewald-Mainz 1971 (42. köv.: Das naturale und theologale Gründungszusammenhang des Normativen nach Thomas von Aquin).
- MICHAEL SCHMAUS, *Aquinói Tamás*. In: *Mérleg* 4 (1974) 327–342 (különösen: 339. köv.).

Mindenekelőtt teológiai *Summájának* második részében foglalkozik a jó kérdésével. Etikai álláspontját a *finalitás* határozza meg. A Szentírás tanúsága szerint Isten az embert saját képmására teremtette. Amennyiben az ember ennek megvalósítására törekszik, megfelel Isten rendelte céljának, és a jót teszi. Tamás megkülönbözteti a *szü-neidésziszt (conscientia)* és a *szünderésziszt*. Az előbbi főleg az Újszövetség leveleiben található, és a már sztoikus hagyományban megfogalmazódott latin *conscientiával* fordítják, szó szerint azonban együtt látást jelent. Ezt szokás lelkiismeretnek fordítani, amelynek segítségével mostani tetteimet megítélem.

A *szünderészisz* viszont „*habitus*” („lelki alkat”), amely a természetes törvény és a természetes jog alapelveinek birtoklását jelenti. Az örök törvényből való részesülésként birtokában vagyunk a leg-

főbb bizonyosságoknak. Az ember helyzete a természeti törvényt (*lex naturalis*) illetőleg sajátos, hiszen ő a természetnek nemcsak meghatározott része (*mensurata*), hanem meghatározó (*mensurans*) szerepe is van.

Tamás szerint erkölcsileg csak az kötelezhet, amit a lelkiismeret ismer és magáévá tesz. Nehéz azonban elgondolni, hogy lehetséges lenne egy nem tudás vétek nélkül. Az ember magától is rájönne arra, mi a jó és mi a rossz, ha természetét az áteredő bűn meg nem sebezte volna. Ezért van szükség a kinyilatkoztatásra, amely az isteni törvényeket és a szeretet parancsát tartalmazza.

Egy konkrét helyzet elbírálásához Tamás szerint szükséges:

szünderészis,

sapientia: létünk végső okainak és céljainak ismerete,

scientia: a konkrét helyzetre és körülményekre vonatkozó tapasztalat és tudás összessége.

Kérdések:

1. Minek segítségével határozza meg Aquinói Szent Tamás a jót?
2. Mi a szüneidészis és a szünderészis?
3. Miben áll az ember sajátos helyzete a „*lex naturalis*”-t illetően?
4. A jó és a rossz megkülönböztetésének természetes adottsága mellett miért van szükség a kinyilatkoztatott isteni törvényre?
5. Mi szükséges Aquinói Szent Tamás szerint egy konkrét helyzet elbírálásához a jó érdekében?

René Descartes (1596–1650)

Irodalom:

- DESCARTES, *Discours de la method.* Fordította: Alexander Bernát. Franklin, Budapest 1906.
- *Descartes levelei Erzsébet pfalzi hercegnőhöz.* Fordította: Rokay Zoltán. Budapest 2008.
- KOZÁRY GYULA, *Descartes és Szent Tamás.* In: Bölceleti folyóirat 1896, 555–608 (különösen: 575. kövv.).
- CHRISTIAN SCHAFER, „*Et fallor et pecco*” *Ethischer Intelektualismus bei Descartes.* In: *Philosophisches Jahrbuch, Freiburg-München* 108 (2001) 232. kövv.

Descartes elhatározta, hogy gondolkodását és tudományát új, szilárd alapra építi. Ennek érdekében szakítania kell az érzéki tapasztalattal, a tekintélyekkel és a hagyománnyal, mert mindez téves és megtévesztő lehet. Miután kérdésessé vált az a „ház”, amelyben eddig lakott, általa „ideiglenes erkölcsnek” nevezett „szükségalakásban” húzta meg magát, amíg a tudomány tervezett új épülete el nem készül. Ennek az ideiglenes erkölcsnek a vezérelvei az alábbiak:

1. Ragaszkodás a katolikus valláshoz, engedelmesség a haza törvényeinek; a legokosabb emberek nézeteinek követése. Óvakodik a szélsőségektől; nem az emberek szavait, hanem tetteit figyeli; nem kötelezi el magát.
2. Elhatározásait követi, még akkor is, ha nézeteiről kiderül, hogy tévesek. (Ahogyan az erdőben bolyongó is legjobban teszi, ha egy irányt követ). Igyekszik a legvalószínűbb nézetet követni.
3. Inkább önmagát akarja legyőzni, mint a sorsot. Csak gondolataink vannak egészen hatalmunkban. Ezért csak olyasmit kell kívánni, amit el is érhetünk. A szükségből erényt kell csi-

nálni: pl., ha beteg vagyok, nem kívánom azt, hogy egészséges legyek; ha fogságban vagyok, nem kívánom, hogy szabad legyek, s ha szegény vagyok, nem kívánom, hogy gazdag legyek.

4. Descartes áttekintette az emberek különböző foglalkozásait, hogy a legjobbat válassza. Rájött, hogy a legjobb az, amely az értelem kiművelését célozza. Ez adja meg a megelégedettséget. Isten ugyanis mindenkinek adott némi világosságot az igazi és a hamis megkülönböztetésére; akaratumk csak annyiban kíván, vagy kerül valamit, amennyiben értelmünk jónak, vagy rossznak tünteti fel.

Spinoza (1632–1677)

Irodalom:

- *Benedicti De Spinoza Opera I-II*, Vloten, Hága 1882.
- SPINOZA, *Etika*. Fordította: Balogh K. és Alexander B. Budapest 1919.
- NAGY LAJOS, *Spinoza Benedek élete és bölcselete*, Debrecen 1934, (különösen: 27–38-ig és 84–99-ig).
- HERMAN DE DIJN, *Comfort without Hope. The Topicality and Relevance of Spinoza*. In: *The Low Countries*, Bruges 2005.

Spinoza Descartes szubsztancia-dualizmusát bírálja. Ennek helyébe állítja *szubsztancia-monizmusát*: egy *szubsztancia* van (*Deus sive natura*), ennek két attribútuma van: *extensio* és *cogitatio*, és számtalan **modusa**.

Etikájában Spinoza az alábbi négy pontban foglalja össze szubsztancia-tanának hasznos voltát:

1. haszon: ugyanazon isteni természet részesei vagyunk; minél erényesebben élünk, annál inkább;
2. haszon: minden Isten törvényei szerint történik; semmi se nyugtalanítson;
3. haszon: senkit se nézzünk le, senkire se irigykedjünk, senkire se haragudjunk;
4. haszon: a polgárok önszántukból fognak engedelmesskedni.

Spinoza szerint a boldogság nem az erkölcsös élet jutalma, hanem maga az erkölcsös élet.

Spinoza: Etika

„Végül hátra van még, hogy jelezzem, mily hasznos ennek az elméletnek ismerete a gyakorlati életben. Ezt könnyen megértjük a következőkből:

Először arra tanít, hogy mi csupán Isten intésére cselekszünk, hogy az isteni természet részesei vagyunk, mégpedig annál inkább, minél tökéletesebbek a cselekedeteink, minél jobban és jobban ismerjük meg Istent. Ez az elmélet tehát azon felül, hogy teljesen megnyugtatja lelkünket, azzal is jár, hogy megtanít arra, miben áll legfőbb szerencsénk, vagyis boldogságunk, tudniillik egyedül Isten megismerésében. Ez kész-tet bennünket arra, hogy egyedül azt cselekedjünk, amit a szeretet és a kötelességtudat sugall. Világosan megértjük ebből, mennyire eltávolodnak az erény igazi becslésétől azok, akik azt várják, hogy erényükért és jó cselekedetükért, akárcsak a legsúlyosabb szolgátságért, Isten őket a legfőbb jutalommal fogja kitüntetni, mintha maga az erény és Isten szolgálata nem éppen a boldogság és a legfőbb szabadság volna.

Másodszor arra tanít, hogyan kell viselkednünk a sors változásai közepette, vagyis azzal szemben, ami nincs hatalmunkban, azaz oly dolgokkal szemben, amelyek nem következnek természetünkből. Arra tanít ugyanis, hogy a sorsnak mind a két arcát nyugodt lélekkel várjuk és viseljük el, hiszen minden Isten örök határozatából következik ugyan-

azzal a szükségszerűséggel, amellyel a háromszög lényegéből következik az, hogy szögeinek összege egyenlő két derékszöggel.

Harmadszor: hasznára van ez az elmélet a társas életnek, amennyiben azt tanítja, hogy senkit se gyűlöljünk, meg ne vessünk, ki ne gúnyoljunk, senkire ne haragudjunk, és senkit ne irigyeljünk. Ezenkívül amennyiben azt tanítja, hogy mindenki elégedjek meg azzal, amije van, segítsen felebarátján, nem asszonyos könyörületességből, részrehajlásból, sem pedig babonából, hanem egyedül az észről vezetve, tudniillik az idő és a körülmények követelményei szerint, ahogyan azt a harmadik részben megmutatom.

Negyedszer: végül hasznára van ez az elmélet az állami közösségnek, amennyiben arra tanít, hogyan kell a polgárokat kormányozni és vezetni, tudniillik úgy, hogy ne szolgaságban éljenek, hanem szabadon cselekedjék a legjobbat.”

„*Superest tandem indicare, quantum doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus.*

Nempe I. Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis, quo perfectiores actiones agimus, et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, quo nostra summa felicitas, sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor, et pietas suadent. Unde clare intelligimus, quantum illi a vera virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute, et optimis actionibus, tanquam pro summa servitute, summis praemiis a Deo decorari expectant, quasi ipsa virtus, Deique servitus non esse ipsa felicitas, et summa libertas.

II. Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est, circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare, et ferre: nimirum, quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres eius anguli sunt aequales duobus rectis.

III. *Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet, neminem odio hebere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis fit contentus, et proximo auxilio, ne ex muliebri misericordia, partialitate, neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus, et res postulat, ut in Quarta Patre ostendam.*

IV. *Denique confert etiam haec doctrina non parum ad communem societatem: quatenus docet, qua ratione civis gubernandi sint, et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea, quae optima sunt, agent.*”

Hobbes

Irodalom:

– LÉVAI PÁL, *Hobbes Tamás morálméletének kritikai méltatása*. In: *Bölcseleti folyóirat* 1897, 374–404.

Hobbes etikájában a természetes állapot feltevéséből indul ki:

Mivel mindenki ugyanolyan mértékű jogokkal rendelkezett, a jog mértéke egyedül a hasznosság volt.

Ebben az állapotban mindenki annyi értékkel bírt, mintha nem lett volna, vagyis semmilyen értékkel nem rendelkezett. Ebből folytonos veszekedések, háborúskodások alakultak ki, s következménye a földművelés, ipar, hajózás, kereskedelem, művészet hiánya lett. E helyzet eredménye az általános nyomor és szükség. A helyzet megoldására rájöttek, hogy a béke lenne boldogulásuk alapja, s ily módon keletkezett az első és egyetemes természeti törvény, a béke.

A második természeti feltevés Hobbes szerint, hogy mindenkinek joga van megvédeni önmagát bármilyen eszközzel. E két alaptörvényből vezeti le a többi természeti törvényt, mely a Szentírásban

van megalapozva. („Amiket akartok, hogy az emberek nektek cselekedjenek, azokat cselekedjétek ti is nekik.”)

1. Köteles mindenki, valahányszor saját békéje és védelme biztosítva van, lemondani „mindenre való jogáról”, s megelégedni azzal a szabadsággal, amivel mások is rendelkeznek.
2. A szerződések megtartandók.
3. Aki az ingyen adományt elfogadja, legyen azon, hogy az adományozónak ne legyen oka azt megbánni.
4. Iparkodjék mindenki, hogy másoknak ne legyen alkalmatlan.
5. Köteles mindenki, ki a jövőre nézve megkapta a biztosítékokat, a múltban rajta elkövetett jogtalanságokat megbocsátani.
6. A büntetésnél nem az elmúlt rossz nagysága, hanem a **beállandó jó nagysága veendő figyelembe**.
7. Nem szabad se szóval, sem tettel, sem taglejtéssel vagy nézés-sel mutatnunk, hogy mást gyűlölünk, vagy megvetünk.
8. Senki oly ügyben bíró nem lehet, melyből neki haszna lenne.

Ezek a törvények a lelkiismeretben gyökereznek és így megváltoztathatatlanok. Hogy mindezek a törvények ne csak szavak legyenek, hanem a gyakorlatban is hasznát vehessék, megegyeztek, hogy mindenüket egy személyre, vagy egy csoportra bízzák, s ez által kialakult az állam. Az államfő feladata a béke fenntartása.

Hobbes morálméletének méltatása

Hobbes kiindulási pontja a természeti állapot. Ezen állításában azt mondja ki, hogy az ember valaha teljesen elszigetelve élt. A természet rendjéből látjuk, hogy Isten nem teremtett semmiféle felesleges dolgot, mindennek megvan a maga célja és feladata. Viszont, ha Hobbes azt állítja, hogy az ember **alapvetően nem társas lény**, akkor joggal merül fel a kérdés, mi célból adta a természet az em-

bernek a nyelvet. A természetben ugyanis az ember az egyetlen olyan lény, aki a nyelv által képes kommunikálni, tehát mindenképpen valamilyen célja kell, hogy legyen e képességnek. **A nyelv** által fejezzük ki a gondolatainkat, érzéseinket, óhajainkat, szándékainkat. Tehát az ember fizikai és szellemi tulajdonságai azt bizonyítják, hogy társadalmi lénynek lett teremtve.

Hobbes fő tévedése az, hogy a természeti állapotból való átmenetet a polgári társadalomba való átmenetbe a **mai társadalmi élet jelenségeiből próbálja magyarázni**. A következőképp érvel arról, hogy az ember természeténél fogva társadalmi lény-e, vagy sem: *„Nem tagadom, hogy az emberek egymás társaságát keresik, kényszerítettvé erre a természettől.”* Mégis gondolata másik felében már úgy vélekedik, hogy a polgári társadalmat szövetkezetek mozgatják, s ennek megalkotására szerződésre van szükség. **Ezt a gyermekek és a tudatlanok nem ismerik**, akik pedig a társadalom hiányának hátrányait nem tapasztalják, nem is gondolnak ezzel, tehát ebből következően kijelenti: *„Világos tehát, hogy az emberek valamennyien alkalmatlanok a társaságra.”* Az az állítás, hogy az ember természeténél fogva társadalmi lény, azt foglalja magában, hogy az ember tanulási természete vele született. Ebből következően kijelenthetjük, hogy a tisztán természeti állapot nem létezett, sőt az emberi természet kizárja az ilyen állapot felvetését.

Hobbes azt állította, hogy a tisztán természeti állapotban jogról és jogtalanságról szó sem lehetett. Nála a természeti törvény egyenlő a **„recta ratio”** fogalmával. Ha viszont a „recta ratio” fogalma meg volt a tisztán természeti állapotban, akkor lehetséges volt ennek megszegése. Így lehetett szó jogról és jogtalanságról is. Hobbes szavaiból kitűnik, hogy ez az állítás igaz, vagyis a tisztán **természeti állapotban már megvolt a helyes ész**. Hobbes alaptétele a következő: *„az embernek a tisztán természeti állapotban joga van mindenre, és ki-ki azt teheti, ami neki tetszik”*. Ha ez így van, akkor

mi kényszeríti az embert, hogy másokkal szerződésre lépjen? Hobbes válasza: mindenkinek saját haszna.

Hobbes saját igazát bizonyítván állandóan ellentétbe kerül saját magával, s kijelentéseivel szemben. Egyszer azt állítja, hogy a természeti törvények örök- és változtathatatlanok, máskor pedig, hogy ezek a törvények csak az embert kötelezik, nem pedig a polgárt. Előbb tagad minden természeti jogot, majd felállít természeti törvényeket; ezeket örök- és változtathatatlanok, isteninek jelenti ki, azután kijelenti, hogy a polgárt nem kötelezik; végül azt állítja, hogy ezek nem is törvények, csupán következtetései az észnek.

Hobbes tulajdonképpen úgy játszik ezekkel a szavakkal, ahogy állítását jobban igazolni tudja velük. Az előzőekben láthattuk, mennyire könnyen változtatja álláspontját, a Szentírással is hasonlóképpen cselekszik. Egyszer az éjig magasztalja, máskor pedig azt állítja, hogy annak tekintélye a polgári hatóság akarától és ítéletétől függ. Mindez csupán egy **körben való mozgás**. Mindez a következőképp mutatkozik meg számunkra: Hobbes szerint a polgári hatóság joga a szerződésekből ered, a szerződés joga a természeti törvényekből; a természeti törvény a helyes ész; a helyes ész önmagában nem kötelez, mivel a helyes ész nem mondható tulajdonképpeni törvénynek, hanem csak következtetésnek; s a **Szentírás által válik mégis törvénnyé a *recta ratio***, s a Szentírás pedig a polgári hatósággal kapja tekintélyét, s mindez addig folytatódik, míg előlről nem kezdődik az egész. Valójában ez csak egy önmagába mindig visszatérő folyamat, így nem is inkább mozgás, mint helyben állás.

Hasonló eredményt tapasztalunk, ha a jog és erkölcs keletkezését vizsgáljuk Hobbes-nál. Hobbes arra a kérdésre, mikor és mely mozzanat által kezdődött a jog és az erkölcs, így felel: *„A jog és a jogtalanság szónak a tisztán természeti állapotban nincs helyük. Az igazság és az igazságtalanság sem testi, sem lelki tulajdonságok.”* Tehát Hobbes szerint az erkölcsiség kívülről jött az emberhez. Mégis egy belső és egy külső elemből próbálja megalkotni az erkölcsöt. Az igazságot és

az erkölcsiséget a helyes ész alkotta meg, s a helyes ész az általános szükség és nyomor bírta rá, hogy helyes jogot és erkölcsöket tudjon alkotni.

A polgári törvényt a természeti törvény fölé helyezte, s ezzel ki-mondja: mégis van természeti törvény, mely nagyobb a polgári tör-vénynél. Hobbes ellentmondásossága megmutatkozik az alábbi két állításban is: *„A tisztán természeti állapotban mindenkinek szabad volt azt tennie, amit akart, és ami neki tetszett.”* *„A természeti jognál fogva és a helyes észnél fogva parancsolva van: Istent szeretni, félni és tisztelni; tiltva van pedig: a hatóságot és a szülőt megölni és halállal sújtani azokat, kik vonakodnak igazságtalanságot elkövetni.”*

Hobbes szerint a tiszta természeti állapotban minden embernek joga volt mindenhez, de ez hasznavehetetlennek bizonyult. Ezért mindenki lemondott jogáról és átruházta egyetlen személyre. Így valamennyi természeti törvény *fundamentumát*, alapját az önfenn-tartás képezi. Hobbes szerint éppen az önfenntartás indította az embereket arra, hogy mindenre való jogukról lemondjanak, és azt egy személyre ruházzák rá, vagyis államot alapítottak.

Ha a gonoszok az álamban veszélyeztetve érzik magukat, akkor az önfenntartásra támaszkodva (elsőrendű természeti törvény) a béke fenntartását (másodrendű törvény) jogosan felforgathatják.

„Hobbes nem vévén alapul az emberi természet igazi és valódi tu-lajdonságait, képtelen az általa önkényesen felvetett alapból a jogot és az erkölcsiséget levezetni.”

Kérdések:

1. Melyik feltevésből indul ki Hobbes tana felépítésében?
2. Miben áll Hobbes érvelésének körkörössége?

Thomas Hobbes: Szövegek

De Cive, I. fej. II. §:

„Homines alterum alterius congressum natura cogente appetere non nego.”

„Nem tagadom, hogy az emberek egymás társaságát keresik, kényszerítettvén erre a természettől.”

De Cive, IV. fej I. §:

„Azon törvényt, amelyet természetinek és erkölcsinek mondunk, ugyanazt isteninek is szokás nevezni. És nem is jogtalanul. Egyrészt azért, mert az ész, amely maga természeti törvény, közvetlenül adatott Istentől kinek-kinek tettei mércéjéül, részben, mivel az élet parancsai, amelyek ebből származnak, ugyanazok, amelyeket az isteni Fölség mint a mennyek országának törvényeit hirdeti ki, Urunk Jézus Krisztus, a szent próféták és az apostolok által.”

Leviathan, XX. fej.:

„Non potuere Apostoli ipsi facere, ut doctrina eorum vim haberet legum, sine voluntate eorum, qui in civitatibus suis summam habuere potestatem. Testamentum ergo novum in iis locis tantum lex est, in quibus ita a summa potestate civili facta est.”

„Az apostolok maguk nem teheték meg azt, hogy tanításuk törvény erejével bírjon azok akarata nélkül, akik országukban a legfőbb hatalommal rendelkeznek. Az Újszövetségnek csak azon helyei számítanak törvénynek, amelyeket a legfelsőbb polgári hatalom azzá tett.”

John Locke (1632–1704)

Irodalom:

- JOHN LOCKE, *Értekezés az emberi értelemről*, I–II. Ford.: Dienes Valéria.
- RAYMOND KLIBANSKY, *Előszó*. In: *Levél a vallási türelemről*.
- JOHN LOCKE, *A vallási türelemről*. Stencil. Budapest 2003.
- SEL. P., *Sensista és subiectivista-e Locke?* In: *Bölcsleti folyóirat*, 1901, 75.
- PALÁGYI M., *Locke*, Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, 1904, 34.
- VARGA J., *A tulajdonságok tanáról a Locke-féle bíráló alapján*, Debrecen 1917.
- ROKAY ZOLTÁN, *Egy orvos az etikáról, Istenről és a vallási türelemről*. In: *Teológia* 3–4 (2004) 165–173.

A velünk született elvektől független etikai érvelés

Locke szerint az erkölcsi magatartás normái nem velünk született törvények, hanem a tapasztalatból származnak. Ez pedig: a kelleme, a természeti törvény és a közvélemény. Nem létezik a társadalmi normáktól független erkölcs – mondja Locke társadalmi-politikai tapasztalatai alapján. Cselekedeteinket mindig az abszolút érték követelményének és a konkrét lehetőségek ésszerű összeegyeztetésének kell irányítania.

Az erkölcsi ideák és a valóság között (értékek és tények) nincs szakadék, mivel az erkölcsi ideák maguk jelentik a valóságot, amelyről beszélünk. Így az etikai érvek bizonyíthatók. Mivel azonban az etikai ideáknak nincs érzékek által szolgáltatott, kézzelfogható mérceje, az erkölcsi normák sok zavart is előidézhetnek.

Az erkölccstan éppen úgy bizonyítható, mint a matematika. Azon dolgok pontos és valóságos lényege, amelyeket az erkölcsi szavak

fednek, tökéletesen megismerhető. Ha valaki az erkölcsstan felé ugyanolyan pártatlansággal fordul, mint más tudományok felé, el fogja fogadni annak bizonyíthatóságát. Azokat a „hátrányokat”, amelyek abból a körülményből származnak, hogy nincsenek érzékelhető jegyeink, amelyekkel az erkölcsi ideákat rögzíthetnénk, jó-részt azzal orvosolhatjuk, hogy meghatározással rögzítjük őket. Tehát sok függ a szavak, meghatározások helyes használatától.

A torzszülöttek kérdése

Thomas Hobbes a törvényeknek oly nagy szuverenitást tulajdonított, hogy *Arisztotelész* és a filozófusok helyett általában a törvényekre ruházta annak eldöntését, hogy egy torzszülött emberi lény, vagy sem. *Locke* az erkölcs kötelező voltával kapcsolatban beszél a torzszülöttekről, mondván: annak eldöntése, hogy egy lény torzszülött-e, a természettudósokra tartozik. Az erkölcs szempontjából a következőt lehet mondani: Amennyiben egy lény képes általános és elvont ideák képzésére, és ennek jelét tudja adni, úgy ezt a lényt kétségtelenül kötelezik az erkölcsi törvények is. A torzszülötteknek vagy az emberek, vagy az állatok közé történő szükségszerű besorolása azon a tévedésen alapszik, hogy az ember és az állat valóságos lényegükkel szétválasztott két fajt jelent, amelyek közé más faj nem is iktatható. *Locke* elveti azt az érvet, hogy valami legyen is, meg ne is legyen (vö. *Parmenidész* és az *eleaták*, valamint a *megaraiak* érvelését). A kizárt harmadik elve a maga feltevései és az ezekből adódó fenntartások mellett érvényes.

Levél a toleranciáról

Az Anglián belüli politikai változások, amelyek a vallási tolerancia, illetve az egyházak („*anglikán*” és *presbiteriánus*) legitimitásának problémáját újból és újból felvetették, s amelyet *Locke* saját bőrén is tapasztalt, valamint hollandiai tartózkodásának tapasztalatai alap-

ján írta ezt a „levelet”. Hollandiában ugyanis *arminianus* teológusokkal és fiatalabb *hugenottákkal* ismerkedett meg, s ez azt a meggyőződést eredményezte Locke-ban, hogy az európai protestantizmus érdekei szorosan összefüggnek a politikai szabadság kérdésével. Locke maga is tanúja volt az arminianusok és a reformátusok vitájának, ismeri Bayle írásait a lelkiismeretről és az azok ellen irányuló reakciókat.

Házigazdájánál, *Veen* orvosnál, aki maga is *Arminius* unokájának férje, megismerkedik *Philippe de Limborch*-val. A hollandiai Goudában 1689-ben, név nélkül megjelent *Epistola de tolerantia* című művét (az angol nyelvű fordítás még ugyanabban az évben megjelent) neki szenteli. A címlapon ez olvasható: „*Ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta a P.A.P.I.O.L.A.*” A rejtjeleket csak Locke halála után fejtették meg: „*Theologiae Apud Remonstrantes Professorem Tyrannidis Osorem Limburgium Amstelodamensem*” (Az amszterdami *Limborchnak, a remonstránsok teológiai professzorának, a türannisz gyűlöljőjének*); a másik „rebus” megfejtése: „*Pacis Amico, Persecutionis Osore, Ioanne Lockio Anglo*” (A béke barátjától, az üldözés gyűlöljőjétől, az angol *Locke Jánostól*). *Limborch* beismerte, hogy ő a címzett, *Locke* egy 1704. szeptember 15-én kelt végrendeletéhez csatolt függékben beisméri, hogy ő a levél szerzője.

Az értekezésben, *Locke* a legfőbb érvet a vallási türelemre nézve az emberi értelem természetéből vezeti le: „*Mert hol van az az ember, aki cáfolhatatlan birtokában van az igazságnak mindarról, amit vall és a hamis voltáról annak, amit elítél? Vagy meri-e valaki azt mondani, hogy alaposan megvizsgálta mind a maga véleményét, mind a többi emberét?*” A levélben nem hangsúlyozza az ismeret kritikai vizsgálatának szükségességét. A kérdést politikai szempontból vizsgálja. A kérdés: Mi a polgári kormányzat illetékessége a vallás tárgyában, amennyiben az egyházon szabad és önkéntes társulást értünk? *Locke* megállapítja, hogy senki sem hozhatja fel ürügyül az üldö-

zésre és a kegyetlenségre a keresztény állam iránt érzett gondosságát. Az üdvösség szükségességére nem lehet senkit kényszerrel ráveztetni. Ezért az állam ezt senkire sem kényszerítheti rá. Azonban ennek a *toleranciának* is vannak határai – kivált, amikor *intoleranciával* találja szemben magát. Noha nem lehet előírni, hogy a polgárok csak azt az orvosságot fogyasszák, amely a Vatikánban, vagy a genfi patikában készült, a felsőbbségnek nem szabad túrnie a személyek négy csoportját:

1. azokét, akik olyan dogmát vallanak, amely szemben áll és ellenkezik az emberi társadalommal, vagy azokkal a jó erkölcsökkel, amelyek szükségesek a polgári társadalom fenntartásához;
2. mindazokat, akik önmaguknak vallási alapon polgári ügyekben olyan kiváltságokat követelnek, amelyek másokat nem illetnek meg, s így ezekkel szemben türelmetlenséget követelnek az államtól;
3. mindazokat, akik olyan egyházhoz tartoznak, amely *ipso facto* megköveteli, hogy más uralkodó alattvalói legyenek (pl. tibetiek, katolikusok, mohamedánok);
4. mivel Isten léte szigorúan bizonyítható, és így minden erkölcs alapja, az állam nem tűrheti az ateistákat, mivel ezeket semmilyen eskü nem kötelezi, s nem is tartanak igényt vallási türelemre, mivel vallástalanok.

A vallási türelem alapja, hogy az ember, aki vallásosnak tartja magát, Istennek tetsző életet éljen, amely kizár minden türelmetlenséget és erőszakot. A politikai szempontból közömbös vallási kérdésekben a polgári hatalom nem dönthet, mert nem tartozik rá. Ám a vallásgyakorlás magában véve nem hitbeli, hanem gyakorlati kérdés, s a jó keresztényeknek azt kell tenniük, amit a hatalom képviselője mond. (Ennek az álláspontnak az volt a történelmi háttere,

hogy egy presbiteriánussá lett anglikán templomból kidobták a karingeket, amelyeket az anglikánok visszacsempésztek.)

Kérdések:

1. Mit bizonyít Locke szerint az etikai érvelés?
2. Miből vezeti le Locke a toleranciát?
3. Mely 4 vallási csoportot nem köteles tolerálni az állam, és miért?
4. Mi Locke álláspontja a torzszülötteket illetően?

David Hume (1711–1776)

Vallás

Hume-nak az ok-okozatról vallott nézete (nincs *propter hoc* csak *post hoc*) merőben befolyásolta vallásfilozófiáját, kivált az istenérvek bírálatát. Az oknak ugyanis csak az okozat magyarázatához szükséges minőségeket tulajdoníthatjuk. Ha az oknak további sajátosságokat tulajdonítunk (pl. halhatatlanság, örökkévalóság, gondviselés, mindentudás), ezt csak vélekedés alapján tehetjük. Hume elismeri az analógia lehetőségét ebben a vélekedésben. Esetleg így érvelhetünk: az univerzum rendjének „okai” távoli hasonlóságot mutatnak az emberi elmével. Ehhez hozzájárul az a hajlam, hogy az emberek mindig fel akarták fedezni a világban a tervszerűséget. A félelem és a remény érzése, amelyek eredete különböző lehet, a vallás esetében egy természetfölötti lényre irányul.

Társadalomelmélet és erkölcsfilozófia

1. A „társadalmi szerződés” nem önvédelemből jött létre (*bellum omnium contra omnes; homo homini lupus: Hobbes*), hanem a

hasznosság célzatával. Nem kifejezett szerződésről van szó, hanem egy érzés alapján.

2. Az erkölcsfilozófiának tudatában kell lennie, hogy az „erények” nagy része a társadalmi „megegyezés” és elvárások eredménye; mivel azonban nap mint nap eleget kell tennünk ezen elvárásoknak, ha a társadalomban meg akarunk maradni, hamarosan úgy véljük, velünk született erkölcsi elvekről van szó. Hume részletesen foglalkozik az erkölcs eredetének kérdésével:

- a) *Értekezés az emberi természetről* c. művének 3. könyvében, valamint
- b) *Tanulmány az erkölcs alapelvéről* c. munkájában.

a) Hume hűséges marad azon elvéhez, hogy megismerésünk anyagát egyedül az észleletek (benyomások és ideák) alkotják. Ezeken túl nem lehet a megismerésnek különálló forrása. Így az erkölcs tárgya nem lehet más, mint a megismerés tárgya. Az erkölcsi megkülönböztetésnek erkölcsi érzékünkéből kell származnia. Az „így kell lennie” nem vezethető vissza az „így van”-ra.

Az erkölcsi megkülönböztetés erkölcsi érzékünkéből származik, s eredete az általa kiváltott benyomás vagy érzelem. Az erény által kiváltott benyomást kellemesnek, a bűn által kiváltott benyomást kellemetlennek találjuk. Erről tanúskodnak a színművek, amelyek nézésekor az erény győzelméhez fűződik érdekünk. Az erkölcsi érzék önállósága mellett szól, hogy az emberiség akkor is arra kényszerítene bennünket, hogy segítsünk a nyomorultakon, ha ez nem volna kötelességünk. Ha nem tesszük meg, azt bizonyítjuk, híján vagyunk az emberiség természetes érzésének.

Hume szerint a „természeti törvény” társadalmi eredetű, itt ki-maradt valami ben pedig fordítva. A társadalmi igazságosság nem egyszer ellenkezik a közjőval, a természetes erények pedig nem a közjót szolgálják.

Az erkölcsi jó és rossz megkülönböztetése azon alapul, hogy örömteli, illetve fájdalmas érzés támad bennünk, amikor látjuk, milyen a jelleme, vagy a gondolkodása valakinek. A véték és az erény megkülönböztetésének alapja maguk, illetve mások hasznának, maguk, illetve mások örömeinek megtapasztalása.

Az erkölcsi jót és rosszat, ezek szerint, minden bizonnyal érzelmeink és nem az ész által különböztetjük meg; ezeket az érzelmeket pedig vagy pusztán az váltja ki, ahogyan megjelennek előttünk, vagy az, hogy gondolatilag belátjuk, mennyire alkalmasak ezek az emberiség, illetve az egyes emberek boldogságának előmozdítására. Az erkölcsi ítéletekben keveredik az okoknak e két fajtája.

Az erkölcsi törvény eredetét Hume abban látja, hogy a vélemény-csere (*Discurs*) általános és változatlan mérce felállítására készítet bennünket a jellemek/szokások dicséretre méltó, vagy elvetendő voltának megítélésére. Bár szívünk nem mindig teszi magáévá ezeket, a kölcsönös megértéshez elegendők ezek a fogalmak, s minden célra megfelelnek a társas érintkezésben: a színpadon, a színházban és az iskolában.

A szabadság dolgában Hume véleménye szerint nem létezik a szabadság oly szférája, amely ne foglalná magában a szükségszerűséget. Minden cselekedetem sajátos, egyedi esemény, amely függ a diszpozíciómól és a dolgok állásától. Téves következtetés, hogy ami szándékainktól függ, az szabad is. Tetteink inkább függenek szándékunktól, mint ítéleteink, de viselkedésünkben nem vagyunk szabadabbak, mint gondolkodásunkban.

b) A „társas” erények forrása a hasznosság. Ezen a téren is megszoktuk, hogy ok-okozati alapon következtessünk, és például az „igazságosságot” személyes erénynek tartjuk, noha társas erény. A társas erények abból indulnak ki, hogy a priori nem lehetünk közömbösek az emberek sorsa iránt: minden további nélkül kimondjuk,

hogy ami hozzájárul boldogságunkhoz, az jó, ami pedig nyomorúságunkat növeli, az rossz.

A tettek értékelését az ízlés és az érzés vak, de tévedhetetlen tanúbizonyságára kell bízunk, s az etika ama részének kell tekintelnünk, amit a természet azért hagyott hátra, hogy zavarba ejtse a filozófia gőgjét, s fogékonnyá tegye saját szűkös határait és gyöngécske képességeit illetően.

Amíg abból indulunk ki, hogy az értelem az erkölcs egyedüli forrása, nem találunk kielégítő elméletet eredetére vonatkozóan. Az érzések nem fogékonyak az értelem és a kifinomult képzelőerő felől érkező benyomásokra, és mindig azt találják, hogy az utóbbi megsemmisíti az előbit. A kárhoztatás (megvetés, elítélés) és helyeslés érzéséből kell kiindulni, mivel az erény öncél (nem vezethető vissza másra).

„A filozófusok, vagy inkább az ő álcájukat öltő hittudósok valamennyi erkölcsöt a polgári törvényekkel egyenlő alapon kezelve, azaz a jutalom és a büntetés szankciói által őrizve, szükségképpen arra kényszerültek, hogy az akaratlagos és az akaratlan közti különbségtételt egész elméletük alapjává tegyék. Mindenki úgy használja a kifejezéseket, ahogy kedve tartja. Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy a kárhoztatás és a magasztalás érzését nap mint nap tapasztaljuk olyan dolgok vonatkozásában is, amelyek az akarat vagy a választás hatókörén kívül esnek, s ez, ha nem is moralistákként, de spekulatív filozófusokként, azt rója ránk, hogy valamiféle elmélettel vagy magyarázattal álljunk elő” (142. old.).

Mivel a társadalommal és önmagunkkal szembeni kötelezettségek között hasonlóság áll fenn, joggal nevezzük mindkettőt „erkölcsnek”.

Kérdések:

1. *Mi Hume nézete az erkölcsi tudattal kapcsolatban?*
2. *Levezethető-e Hume szerint az imperativus az indicativusból?*
3. *Mi szükséges ahhoz, hogy egy értékelő következtetést levonjunk?*

Immanuel Kant (1724–1804)

A tiszta ész kritikájában arra a megállapításra jut, hogy a tiszta ész ideái (világ, lélek, Isten) nem származhatnak a megismerésből, miután ezeknek semmi képzet nem felel meg. Ezért a gyakorlati észből kell származniuk. A tiszta gyakorlati észnek tartalmaznia kell azt az *imperativust*, amely minden erkölcs alapja. Ennek az erkölcsi elvnek, mint a tiszta gyakorlati ész ideájának, minden tapasztalattól függetlennek kell lennie. Kant az alábbi megkülönböztetéseket alkalmazza az erkölcsre:

1. materiális (mit?) – formális (miképp?, mi végett?);
2. szubjektív (egyéni) – objektív (egyéntől független);
3. hipotetikus (feltételes) – kategorikus (feltétlen);
4. heteronóm (észen kívüli motívumok) – autonóm (az ész önmaga adta törvényeinek megfelelő).

Kant szerint tehát az egyetlen helyes erkölcs: a formális, objektív, kategorikus, autonóm. Ebből következik az ún. kategorikus imperatívusz, mint a gyakorlati tiszta ész alaptörvénye: *„Cselekedj úgy, hogy a te akaratod maximája minden időben egyszersmind általános törvényhozás elvéként érvényesülhessen!”* (*A gyakorlati ész kritikája*).

Az erkölcs metafizikájában: *„Cselekedj úgy, hogy az emberséget mind a magad személyében, mind minden egyes máséban mindenkor célként használjad, de sohasem pusztán eszközként!”*

Kant különbséget tesz az ár és az érték között. Tárgyaknak lehet áruk, de az embernek mindig csak értéke. Maxima alatt Kant a jelenlegi cselekedetem elvét érti, az elvek alatt pedig az általános érvényű törvényeket.

Igaza van Kantnak abban, hogy az eszköz meghamisíthatja egy tett erkölcsi voltát, de nem hamisíthatja meg szükségszerűen. A cselekedetek megítélésekor nem tekinthetünk el minden esetben a következményektől. És az egyéni nem mindig szükségszerűen önző.

Kérdések:

1. *Kant szerint miből vezethető le a tiszta ész ideája?*
2. *Milyen ellentétes erkölcsöket ismer Kant? (négy ellentétpár)*
3. *Hogyan hangzik a kategorikus imperatívusz a Gyakorlati ész kritikájában és az Erkölcs metafizikájában?*
4. *Mennyiben van igaza Kantnak az ellentétpárokat illetően, és mennyiben bírálható?*

Max Scheler (1874–1928)

Irodalom:

- MAX SCHELER, *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest 1979.

Scheler szerint az erkölcs objektivitása csak akkor lehetséges, ha elfogadjuk és bebizonyítjuk az értékek rendjét, amely független attól, hogy az ember annak tartja, vagy sem. (Szükséges egy önmagában, az én nézetemtől független objektív jó és erkölcs.) Ezt Scheler *materiális* értéketikának nevezi (tartalmilag meghatározott értékek-

ből indul ki), ellentétben *Kant* etikájával – amely Scheler szerint pusztán formális, tartalom nélküli etika.

Hogy valami jó, vagy rossz, azt a jónak és a rossznak közvetlen adottságából tudom (= > érzelmek).

Scheler ellenfele *Kant*: *Kant* szerint csak egy formális törvény lehet az erkölcsi törvény; különben => *relativizmus* („jó” – „rossz” vidékről vidékre, sőt egyénenként is más).

A Scheler-*Kant* ellentét négy legfontosabb pontja:

1. *formalizmus*,
2. *szubjektivizmus*,
3. *racionalizmus*,
4. *abszolutizmus és rigorizmus*.

1. A célirányos, javakra irányuló etikának nem kell feltétlenül formálisnak lennie. A dolgokban közvetlenül megállapíthatunk „érték-minőséget” (például kedves, vonzó, szép), és amelyek egy önálló világot alkotnak, függetlenül attól, hogy annak tartjuk-e? Például a dolgok minősége a dolgoktól függetlenül adottsággá lehet (például egy test színe a test felületétől függetlenül). Az értékmentes megismerése: mesterséges absztrakció. Az értékismeret általában megelőzi a dolog megismerését.

(Az értékeket különböző szempontból különféleképpen oszthatjuk fel: személy- és dologérték; saját és idegen érték; tevékenység és reakció; szándék-, cselekvés- és sikerérték; egyéni és közösségi érték; önérték és konszekutív érték.) A legmagasabb rendű értékek a személyi értékek. Ez nem lehet cél, hanem indítók.

2. Az a priori (*Kant*tal szemben) nem a szubjektivitás szüleménye, sokkal inkább minden tény, ami a szemlélet tárgyává lesz, a szemlélőtől (szubjektumtól) függetlenül (= > *Husserl*; *fenomen*). Tehát nem szükséges a cselekvés erkölcsös voltához, hogy motívuma csak a szubjektumban legyen.

3. Az emocionális szférának fontos szerepe van az etikai magatartásban; egy pusztán logikus értelmi lény nem tudná, mit jelent az érték. Ez csak a szeretet számára hozzáférhető. Itt jelentkezik az értékrend kérdése, Scheler szerint öt kritérium alapján határozzuk meg egy érték helyét. Annál magasabb:

- minél tartósabb,
- minél kevésbé oszlik meg a *participációnál*,
- minél kevésbé gyökereznek valami más értékben,
- minél mélyebben boldogítanak,
- minél függetlenebbek a természeti érzékektől.

4. *Kant*: abszolút volt = általános érvényű.

Scheler: nem, hanem az önmagában jó számomra. (Nem ellentmondás, nem relativizmus): az értékek rendje mindig is reális individuumokra vonatkozik. A általános mindig magába kell, hogy foglalja a pillanat megkövetelését. Amilyen helyes azonban Kantnak az az állítása, hogy az etikai tételeknek „a priorinak” kell lenniük, annyira ingadozóak és határozatlanok arról szóló kijelentései, hogy miként mutatható ki ez az a priori. Kifejezetten elveti azt az utat, amelyre e célból az elméleti filozófiában lépett, vagyis azt, hogy a matematikai természettudomány, illetve a „tapasztalati tudomány” értelmében vett „tapasztalat” tényéből induljon ki. Ezt az utat azonban hol az egészséges emberi értelem erkölcsi ítélete egyedi példáinak elemzése képviseli, mely értelmet Kant az erkölcsben éppoly nagyra becsüli, amennyire elveti az ismeretelméletben; hol pedig az állítás, hogy az erkölcsi törvény a „tiszta ész” olyan „ténye”, amelyet egyszerűen – anélkül, hogy bármi másra támaszkodnánk – meg kell mutatni.

Kérdések:

1. Melyik Scheler legismertebb etikai műve?
2. Mely négy pontban bírálja Scheler Kant etikáját?

3. Mi határozza meg egy érték helyét az értékrenden belül (öt tényező)?

Kant „mentségére” meg kell vizsgálnunk, vajon formalizmusba esett-e azáltal, hogy az erkölcs formális volta mellett küzdött. Amikor a kategorikus imperatívuszban megköveteli, hogy a cselekvés maximája általános törvényhozás alapja legyen, valószínű, van elgondolása arról: mi történne, ha nem így volna, mihez járulunk hozzá, ha ehhez tartjuk magunkat.

Edmund Husserl (1859–1938)

(Logika és etika paralelizmusa)

Irodalom:

– *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908* – 14; Husserliana XXXVIII.

A logika az ítélő élet praktikus szükségleteiből és a helyesség, illetve igazság eszméjének értelmében vett normalizálásából jött létre.

- Elméleti beállítódás: $(a+b) \times (a-b) = a^2 - b^2$.
- A gyakorlati beállítódás azt mondatja velünk: hogy megkapjuk két szám összegének és különbségének a szorzatát, a két szám négyzetének különbségét **kell** képeznünk. Ez az elméleti tétel normatív megfogalmazása, amit minden tétel gyakorlati alkalmazásakor használunk.
- Hasonló: vagy Ab , vagy nem Ab : normatív megfogalmazásban: ha elfogadjuk az egyiket, el **kell** vetnünk a másikat.

Az etikai empirizmus és abszolutizmus közötti ellentétől eltérően saját cselekvéseinket embertársainkéhoz hasonlóan mindig megítéljük: Helyesek – helytelenek; célszerűek – célszerűtlenek; ésszerűek – ésszerűtlenek; erkölcsösek – erkölcstelenek.

Az ítéletalkotást (mint az elméleti területen) itt is heves viták követik. Olykor önmagunknak is ellentmondunk; hogyan formálhatom, érhetem el az igazi *eudaimoniát*? – Az észtudománnyal szemben helyezkedik el a **pszichologizmus** és a **biologizmus**. Az ettől független érvényesség nem elméleti, hanem gyakorlati. Az olyan ítéletalkotás, ami a nem igazat igaznak ismeri el, helytelen és egyúttal értéktelen; az olyan cselekvés, amelyik a nem jót valósítja meg, helytelen, ésszerűtlen és egyúttal értéktelen.

A gyakorlatban: belátni az igazat, legalább a belátás pillanatában az igazat igaznak tételezni, következésképp helyesen ítélni.

A gyakorlati jót teljes egészében belátni, adott esetben kívánatosként tisztán szem előtt tartani azt jelenti, hogy legalább a belátás pillanatában akaratunkkal felé fordulunk.

A magánvaló jó eszméjéről folytatott vita párhuzamos a magánvaló igazság eszméjéről folytatott vitával. (Etikai és logikai tudástan **párhuzama, analógiája.**)

A szkepticizmus és pszichologizmus cáfolata:

A szkeptikus nem várhatja el, hogy higgyünk kijelentésében, mivel a hallgató joggal kételkedik szándékában, hogy saját valódi meggyőződését nyilvánítja ki.

III.

Az etikai érvelés módjai

Irodalom:

- NOTTER ANTAL: *A természettjog*. In: Bölcséleti folyóirat, 1905 (XX. évf.) 513–581.
- GERD-KLAUS KALTENBRUNNER, *Plädoyer für die Vernunft*, Herder, 1974.
- WOLFHARD PANNENBERG, *Vallás és emberi természet*. In: Mérleg 85/3, 242–251.

Miután az ember nemcsak gyakorlati, hanem elméleti lény is, tetteiről gondolkodni tud, reflektálni tud rájuk, és beszélni tud tetteiről. A „felelősség” mint az előzetes etikai tudás része és ténye azt is jelenti, hogy felelni tudunk a kérdésre: Miért tetted ezt? Miért nem tetted ezt? Tehát tetteimben nem vonulhatok vissza az agnoszticizmus és a miszticizmus (= amiről nem lehet beszélni, ami kimondhatatlan) *immunitásába*, nem burkolózhatom hallgatásba. Felelnem kell, tehát felelni tudok. Érvelni tudok: miért tettem így és miért kell így tenni. Elsősorban nem az a kérdés: van-e különbség jó és rossz között, mi a jó és mi a rossz, miért kell és miért nem szabad megtenni valamit, hanem hogyan lehet ebben a kérdésben érvelni.

Többféle etikai érvelés lehetséges:

1. A tekintélyelvű etikai érvelés

Az erkölcsi, etikai normákat felsőbb tekintélyre vezeti vissza: azért, mert ez és ez mondja, megköveteli, előírja és tiltja, stb., meg kell tenni, nem szabad megtenni.

A tekintély lehet személy: szülő, uralkodó (Platón filozófus-uralkodói), aki vagy tehetséges, vagy pozíciója révén nyeri tekintélyét: pl. egyházi „előjárók”.

Maga a közösség is betöltheti a tekintély szerepét: egyház, állam, iskola, család.

Tekintéllyel rendelkezik a hagyomány is: „Így kell, mert így szokás” (vö. *ethosz* és *mos, moris* jelentése). Tekintély jellege lehet egy szövegnek is: pl. Szentírás.

Tekintélyelvű érvelés határai: feltételezzük, hogy egy tekintély nem önkényesen rendel el, vagy tilt valamit, hanem, mivel másnak jót akar, és miután meggyőződik valaminek az ésszerűségéről. Amint ésszerűségről van szó („igen, de miért rendel el a tekintély?”) már nem kizárólagos tekintélyelvű érveléssel van dolgunk. Sok szó esett arról, hogy válságba jutottak a tekintélyek, kérdésessé vált legitimitásuk: Ki adta a hatalmat, tekintélyt, ki ruházott fel vele? Úgy tűnik azonban, hogy tekintély nélkül tarthatatlanná válik az élet. A tekintélyellenes csoportok és személyek önmaguk tekintélyét állítják a bírált és elvetett tekintély helyébe. Biztos azonban, hogy ma csak úgy lehet igényt tartani a tekintélyre, ha hiteles magatartáson nyugszik, mert a kritikus nyilvánosság idejekorán felfedi a tekintélyek etikai és morális hiányosságait. A „szent szövegek” történelmi-kritikai tanulmányozása nem csorbította azok sugalmazott voltába vetett hitünket, azonban arra tanít bennünket, hogy árnyaltabban kell érvelnünk, amikor a szent szövegekre hivatkozunk; tisztában kell lenni az „emberi hozzájárulással”, ami csak pozitív, miután a szent szövegekben sok olyasmi akadhat, ami közvetlen nem kötelezhet bennünket erkölcsi magatartásunkban.

Az isteni tekintéllyel történő érvelés kapcsán a hagyományos kérdés: Vajon a Tízparancsolat azért ír elő, tilt valamit, mert az erkölcsileg helyes – helytelen, vagy azért helyes – helytelen, mert az isteni törvényben található? Ez a kérdés aligha dönthető le másként, mint is-issel. Az isteni tekintély határt von minden emberi tekin-

télynek, és arra tanít, hogy minden elképzelhető emberi tekintély felett van egy isteni tekintély.

2. Természetjogi érvelés

Abból indul ki, hogy vannak természetes adottságok, amelyek meghatározzák a jó és a rossz mivoltát. Jó az, ami megfelel a természet rendjének. Pl. minden élőlény élni akar – az ember pedig tudatára is ébred ennek az élni akarásnak, és azt másokkal közölni is tudja; tehát jó, ami ennek megfelel, rossz, ami ezzel ellenkezik; vagy: „Isten kezdetől fogva férfit és nőt teremtett...”

Miután az ember része a természetnek: jó = ami az emberi természetnek megfelel; mi felel meg az emberi természetnek? Ami összhangban van méltóságával. Itt valószínű, eljutottunk az érvelés határához, alapról lévén szó, amelyet már nem lehet megalapozni. (Ha elfogadjuk, hogy létezik emberi méltóság.)

A természetjogi érvelés *Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás* felfogására vezethető vissza, akik szerint a természet célirányos: *Creatura agit propter finem*.

Az ember azonban sajátos módon része a természetnek: nemcsak a természet által meghatározott, hanem a természetet meghatározó teremtmény, lény. A modern természettudományok nem ismerik a *finalitást*, célirányosságot ebben az értelemben. Amit természetnek nevezünk, az már mindig a gondolkodó ember és a gondolkodás által közvetített. Tehát kérdéses, létezik-e természet és természetjog önmagában.

Arisztotelész szerint, minden ember, aki képes saját elhatározása szerint élni, célt tűz ki magának. (Mint ahogy etikáról egyébként is csak ilyenek esetében beszélhetünk.)

Aquinói Szent Tamás szerint az ember célja, istenképűségének megvalósítása (*imago Dei*). Ami ezzel a céllal összhangban van, jó, ami eltér tőle, rossz.

3. Észjogi érvelés

E szerint az érvelés szerint jó az, ami ésszerű. *Immanuel Kant* a tiszta gyakorlati észben helyezte el minden erkölcs „alapját” a *kategorikus imperatívuszt*. Az ész és a természet kölcsönösen ellenőrzik és helyesbítik egymást. Az emberi természet lényege az ész, mint a legmagasabb rendű képesség.

Felvetődik a kérdés: Létezik-e ész önmagában, éppúgy, mint természet önmagában? Kiegyenlíthető-e az ember az ésszel? Felül kell vizsgálni: Ésszerű-e mindaz, ami annak tűnik, vagy amit a közvélemény annak tart?

Ma nemegyszer a legkényelmesebbnek tűnő megoldást nevezzük „ésszerűnek” és következőképpen a legjobbnak. Ám különbséget kell tenni az érdek, kényelem, közvélemény, ésszerű és a jó között. A mellékelt szövegek sejteni engedik, mi mindent nevez a nyilvánosság „racionálisnak”, ésszerűnek:

A jelen történelmi helyzet mérlegelése és az ésszerű megfontolás azt indokolja, hogy támogatni kell az európai népek egységre törekvését. Azt ajánljuk tehát a katolikus hívőknek, de minden magyar állampolgárnak is, hogy saját lelkiismereti döntése és felelőssége szerint a népszavazáson támogassa Magyarország európai uniós csatlakozását.

Budapest, 2003. március 13.

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Nyilatkozata

Magyar Tudomány 2001/5.

Azt is lehetne mondani, hogy az előbbi gondolat nem más, mint egyfajta játék a szavakkal. Ennek a megválaszolására a következőket állítom: az etikának mint a technikai fejlődése etikai reflexiójának szükségtelenségére vonatkozó felfogás lényegében azonos azzal, ami a cselekvés etikai szabályozásának szükségességét általában

tagadja, azaz az etikai egoizmussal: az etikai egoizmusnak a technikai fejlődésre történő alkalmazásának tekinthető. Az etikai egoizmus szerint saját érdekünk érvényesülésének elősegítése mindig **ésszerű** és erkölcsös.

Ésszerű családbirtok-nagyság

A történelmi visszatekintés segít eldönteni a családi gazdaságok **ésszerű** birtoknagyságáról zajló vitát is. E gazdasági típust sokak 300, mások 50–100 hektár nagyságú területen tartották megvalósíthatónak. Mindenképpen helytelen azonban az előre, mereven meghatározott birtoknagyságból kiindulni: tájanként, falvanként különböző nagyságú termőterület művelése, használata biztosítja a megélhetést.

*„Hát akkor tessék megijedni és elgondolkodni azon, hogy mennyi kérdés és gond maradt megválaszolatlanul a globalizáció, az integráció, a migráció sodrában. Azon, hogy miért érzi magát védtelenül minden negyedik-ötödik-hatodik európai a nagyvilágban és a saját kis világában. **A ráció, az ésszerűség nem fog győzni automatikusan az emóció, főleg a szorongás fölött.**”*

Négyperces

Népszabadság >> Hétvége, 2002. május 4.

Az értelmet a gondolati letisztultságot jelezve általában az érzelmi töltést csillapító pontjaként mutatkozik, viszont az érzelmek is meghatározhatják az eszmét:

*„...a hiedelmek elfogadásának nem a **ráció** lett az eszköze, nem azért csatlakozunk egyik vagy másik csoporthoz, mert annak érvei olyan meggyőzőek, hanem azért találjuk érveiket **racionálisnak**, igaznak, nyilvánvalónak, mert érzelmileg már elköteleztük magunkat.”*

Az agresszióról

Népszabadság >> Hétvége, 2002. április 20.

„A nemzet – állítják az egymás után sorakozó írások – nem politikai közösség, de nem is faj- és vérközösség: a közös nyelv és az egységes kultúra közössége. **Lényegét nem a racionális eszmék, hanem a ráció előtti érzések adják:** ahogy az egy nemzethez tartozók ragaszkodnak szülőföldjükhöz és vonzódnak egymáshoz.”

Folytathatatlanul

Népszabadság >> Hétféve 2002. április 6.

„A tudomány a ráció által törekszik a világ leírására, a teológia az emberi hit és a vallásos tapasztalat lelki-érzelmi-morális síkjain keresztül. Tudomány és hit között nincs hierarchikus viszony, a hit nem hiányos tudás, a tudás nem hitnélküliség (hitetlenség) üres nihilizmusa. Két, kiindulópontján és módszereiben különböző érzékelési területről van szó: az egyik alapvetően fogalmi-**racionális**, a másik képszerű-érzelmi, amelyek között persze analógiás vagy metaforikus megfeleltetések lehetségesek. Isten nem tárgy-méréseknek, mint az energia-megmaradás tétele, nem jelenhet meg a természettudományos megfigyelésekben, egyenletekben, hiszen ahogy Rudolf Ottó neves német teológus írja: Isten 'egészen más'”.

Pártpreferenciák szerint változik az Orbán – Nastase megállapodás megítélése

„A magyar-román miniszterelnöki megállapodással kapcsolatban megkérdezettek 18 százaléka szerint a megállapodás súlyos hiba, a magyar érdekek elárulása volt, 32 százalék szerint hibás lépés volt, de nem veszélyezteti Magyarországot érdekeit. Hozzávetőlegesen ugyanennyien, a megkérdezettek 30 százaléka **ésszerű** kompromisszumnak értékelte, amely lehetővé tette, hogy a romániai magyarok igénybe vehessék a kedvezményeket. A megkérdezettek 6 százaléka szerint a megállapodás a magyar külpolitika egyértelmű sikere volt. A megkérdezettek 14 százalékának nem volt véleménye.”

„A miniszterelnöki megállapodás megítélése is – hozzávetőlegesen egy hónappal az aláírás után – pártreferenciák szerint változik. Az SZDSZ támogatóinak 37%-a, az MSZP 31%-a súlyos hibának, a magyar érdekek elárulásának tartja az aláírást – a bizonytalanok 15%, a FIDESZ-MDF támogatói közül pedig csak 7% osztja ezt az értékelést. A kormánytábor fele (49%)(és a bizonytalanok 25%-a) **ésszerű** kompromisszumnak ítéli meg a megegyezést, amely lehetővé tette, hogy a romániai magyarok igénybe vehessék a kedvezményeket. Minden más szavazótáborban azok vannak relatív többségben, akik úgy ítélik meg, hogy az aláírás hibás lépés, de nem veszélyezteti Magyarország érdekeit (SZDSZ támogatóinak 43%-a, MSZP 42%-a, a bizonytalanok 37%-a gondolja így). A FIDESZ-MDF táborban csak 22% ugyanez az arány.”

„Az objektív és **ésszerű** igazolhatóság, továbbá az alkalmazott eszközök és az elérni szándékozott cél között megállapítható **ésszerű** arányosság esetében elfogadható az olyan különbségtétel az állampolgárságban részesítendőek között, amely a közérdek alapján a közösség érdekeinek védelme és a jogok és szabadságok közötti igazságos egyensúlyt biztosítja. (Így döntött a strasbourgi bíróság az ún. Belga nyelvi ügyben és számos más alkalommal.)”

„Végül tévedés nem magyar állampolgárokról beszélni akkor, amikor a cél éppen a magyar állampolgársági státusz megadása **ésszerű** korlátozásokkal, a szülőföld elhagyásának, az ezen a címen való áttelepedésnek az elvetésével.”

Martonyi János külügyminiszter és Gottfried Péter, az Integrációs Államtitkárság vezetőjének a Magyarország és az Európai Unió közötti csatlakozási tárgyalásokról

A választók szeretnek többségben lenni

Népszabadság 1998. május 15.

„A szociológus szerint a parlamenti választáson bizonytalanság uralkodik el a választópolgáron, mert úgy érzi: egyedül van a döntési helyzetben, akkor is, ha tudja, hogy egyidejűleg mások is dönteni fognak. A voksolás jellemzően pszichológiai szempontja, amikor a szavazó kifejezetten tiltakozást fejez ki valakinek a megválasztása ellen. Ez nem feltétlenül **racionális** mérlegelés a választott mellett.”

Kis János a koalícióról

Népszabadság 1998. április 24.

Honi körkép – Választás 98

„Amennyiben a választásokon az MSZP abszolút többséget szerez, nem lenne **racionális**, hogy az SZDSZ koalíciót kössön vele ... az SZDSZ részéről nem lenne okos dolog a koalíciókötés, mert ilyen esetben az erősebb pozíciójú párt hajlamos ráerőltetni az akaratát a másokra.”

György Péter a csendes kampányról

Népszabadság >> Hétvége 1998. április 25.

„Az FKGP elnöke soha nem érvel, tehát **racionális** megfontolásokkal nem is szorítható sarokba.”

Zátonyok a szárazföldön

Népszabadság 1998. október 8.

„A társaság állítólag pályázati úton jutott munkához. A furcsa a dologban az, hogy nem volt a feladatra pályáztatás. Körülbelül ennyit a szakszerűségről és a takarékos, **racionális** falugazdaságról. Nem pályáztatunk ugyan, de azért valahonnan mégis előkerül egy pályázó.”

Kampány az emberért

Magyar Nemzet 2002. április 13. (40. oldal)

*A gyilkosság – tudjuk a sajtóból, mert a test feldarabolása miatt a bűncselekmény igen elhíresült – egy nagy erejű ütéssel kezdődött, dula-
kodással folytatódott, megfojtással ért véget. A testet másnap feldara-
bolták, és a solymári erdőben elásták. Az ügyész és a bírók egyetértettek
abban, hogy a feldarabolás nem annyira kannibáli ötlet volt, inkább
„**racionális** cselekmény”: a nyomok eltüntetését így tudták megoldani.*

Mindenkihez! – Új moralisták, farizeusok (16. rész)

Megint a lelkünket akarják, de nem adjuk oda nekik

2002. április 13. (6. oldal)

*És ti SZDSZ-re szavazó honfitársaim, akik között egykori barátaim, haverjaim is vannak (ma már nem vagyunk barátok se, haverok se, el-
lenségek vagyunk, igazi, őszinte ellenségek), ti tényleg ezt akartátok?
Tőletek nem **racionális** megfontolásokat kérek számon, de érzelmeiteket
igen! Ti, egykor rendszerváltó pártként és egy rendszerváltó párt szim-
patizánsaiként hogyan néztek szembe a lelkiismerettel? Ez volt a kérdés
már 1994-ben is – de akkor nem néztetek szembe vele. Kormányozni
akartatok. És kormányoztatok. Velük. Milyen volt? Megérte? Nem anya-
gilag – de politikailag és legfőképpen mentálisan. Politikailag bizonytalán
nem. 1990-ben, rendszerváltóként, a kommunisták és a volt kommunis-
ták legkíméletlenebb ellenzékeként 21 százalékot kaptatok, és kollabo-
rálással, gyávasággal vádoltatok az MDF-et. Most kitörő üdvivalgás
kísérte a pillanatot, amikor átléptétek a parlamenti küszöböt. És ho-
gyan van lelketek, egykori barátok, mai ellenségek?*

Brinker asszony mosolya és a szélsőbaloldal

*A színpalak mögött gőzerővel formálódik a Kuncze-, Medgyessi-, Thür-
mer-féle, Milosevics-barát kormánykoalíció*

2002. április 13. (9. oldal)

*Habár arra nem vállalkoztak, hogy nyilvános és **racionális** érvelés-
sel győzzék meg a magyar és nemzetközi közvéleményt arról, hogy a*

fasiszta veszedelem azért mégse akkora, hogy Thürmerékkal együtt alkossanak antifasiszta falanxot, a Haidet miatt az európai normák iránt hiperérzékenységet tanúsító MSZP meghívta a kommunista testvérpártot a kongresszusra.

Jacques Chirac megint vezet

2002. április 10. 17:14

Pierre Giacometti, az Ipsos vezérigazgatója is óvott az elsietett ítélektől. Egy elnökválasztási szavazás nem feltétlenül **racionális** mérlegelés következménye, az utolsó pillanatban bármi az ellenkező irányba lendítheti ki az ingát. Azt sem szabad elfelejteni, fűzte hozzá, hogy a felmérések néha csődöt mondanak. Az 1995-ös államfőválasztás első menete előtt Jospinnél 20 százalék alatt volt a mért választási hajlandóság, a valóságos eredmény ennél több, mint 3 százalékkal lett magasabb.

Magányos tömeg

Népszabadság, NOL; 2002. április 14. 17:11

Ezenkívül az emberek egymástól tanulnak, mégpedig azért, mert az összetett üzeneteknek mindenki egy kicsit más részét érti meg, de a darabok összerakhatók, és a munkahelyen, baráti társaságokban össze is rakják az emberek. Ugyanis az emberi gondolkodás fogékony a **racionális** összefüggések belátására. Érdekes dolog, amelyre itt most nincs helyünk kitérni, hogy a huszadik század pszichológiája lényegesen többet foglalkozott a lelki folyamatok ésszel kontrollálhatatlan összetevőivel – a tudattalannal, az ösztönnel, az impulzusokkal –, mint a ténylegesen és különlegesen emberi tulajdonságnak tekinthető **racionális** gondolkodással.

MSZP-SZDSZ: ma délután megegyezés

NOL; 2002. április 10.

A pártelnök kizárta annak a lehetőségét, hogy „ez után a négy év után” együttműködjenek a Fidesszel. Mint mondta: „annyi ügyet söpört a Fidesz a szőnyeg alá, hogy azon már nem lehet járni”. Minden arra utal, hogy a kormány csomagolásba kezdett, ez **racionális** magatartás, mert magukkal viszik stílusukat, arroganciájukat, de csomagolás közben folytatják a lopakodó privatizációt – hangoztatta Kuncze. Lopakodó privatizációnak nevezte, hogy a Magyar Fejlesztési Bankon keresztül folyik az állami gazdaságok, köztük a bábolnai, eladása és a Bizományi Áruház Vállalat „elcsomagolási kísérlete kedvezőbb időkre”. A pártelnök azt is kifogásolta, hogy a kormány várható távozása előtt a Vegyészter újabb 130 milliárd forintos állami megrendelést kapott, és így közbeszerzési pályázat nélkül újabb tízmilliárdokat „lopnak ki a zsebünkből”. Ismét felszólította a kormányt, hogy ügyvezető kabinetként működjön, és már ne hozzon súlyos intézkedéseket.

A második tizedes döntött

Sipos Balázs az első forduló eredményeiről
NSZ; 2002. április 9.

Amennyiben a választó egy megismert program alapján **racionális** döntést hoz, hogy kire adja szavazatát, azt az első tizedes jegy szerinti szavazásnak nevezhetjük – magyarázta Sipos.

Football: Finalists line up for goals galore spread eagle by Andy Stephens

Times – May 15, 2002

If tonight's European Cup final Between Real Madrid and bayer Leverkusen is halfa s entertaining as the 1960 version staged at Hampden park, when Rael Madrid defated Eintracht Frankfurt 7-3, then football fans will be in for a treat.

The ingredients are similar and, while it is unlikely to be ten-goal bonanza, it will be a suprise if this is low-scoring decider.

Real, who have scored at least once in all 16 of their European Cup tied this season, boast three of the world's outstanding talents in Zinedine Zidane, Luis Figo and Raul. All three are capable of creating and scoring goals out of nothing and will relish the chance to shine on this stage. Their teammates, Guti and Fernando Morientes, also boast a fine goals-to-games ratio this term, although competition is so hot that only one of them seems certain to start.

Labdarúgás: A döntősök felsorakoznak a gólözönre **Spread Eagle by Andy Stephens**

Ha a ma esti Real Madrid – Bayer Leverkusen Európa-kupa döntő fele olyan izgalmas lesz, mint az 1960-ban a Hapden Parkban megrendezett, amikor is a Real Madrid 7–3-ra legyőzte az Eintracht Frankfurt csapatát, akkor a labdarúgás kedvelői el lesznek kényeztetve.

A „hózzávalók” hasonlóak, és bár nem valószínű a tízgólos bomba-meccs, mégis meglepetés lenne a gólszegény döntő.

A Real, amely az Európa-kupák 16 éve alatt megérett arra, hogy legalább egyszer nyerjen, a világ kiemelkedő tehetségeinek dicsőségfáját tudhatja magáénak, amelyet Zidane, Luis Figo és Raul alkotnak. Mind a három képes a semmiből gólokat előkészíteni és szerezni is, és örülni fognak az esélynek, hogy ragyoghatnak ezen a szereplésen. A csapattársaik, Guti és Fernando Morientes közül, akik bár mostanában szintén kitűnő gólaránnyal dicsekedhetnek, csak az egyikük lehet biztosan a kezdő csapatban a felfokozott versenyben.

Index hírek, Kuncze Gábor:

*A politikus szerint a kormány csomagolni kezdet, ami **racionális** is volna, ha nem az állami vagyont csomagolná el magának.*

Index kultúra, extrópiánus alapelvek:

Pozitív elvárások dinamikus tetteket eredményeznek.

*Hiszen elképzeléseinket ma és holnap, de nem a távoli jövőben, ráadásul ebben, és nem a túlsó világban igyekszünk valóra váltani. A **racionális**, a cselekvés-orientált optimizmus lehet leginkább a segítségünkre. A deferizmus és az állandó, minden szokatlanhoz negatívan viszonyuló, már-már paranoiás pesszimizmus nem az extrópiánusok sajátja.*

168 óra 2001/45 – Gorka Sebestyén:

*- Elméletem szerint kétféle terrorista van. Egyrészt a hagyományos, a „**racionális**”, akinek „**reális**” a politikai célja. Például London is érti, mit akar az IRA, csak nem ért vele egyet. Az „**irracionális**” terroristával nem lehet tárgyalni a szándékairól. Vegyük a '95-ös tokiói esetet, ahol először vetett be vegyi fegyvert nem állami szereplő. Ha megkérdeznénk Osahara szektavezért, mi zavarja, azt felelné, a mostani világrend, s ezért próbálja elpusztítani. Eddig a terroristák 99 százaléka „**racionális**” volt. Oszama bin Ladent a katonai támadásig a másik kategóriába soroltam. Amikor videó felvételen politikai feltételeket szabott – köztük a legfontosabb az volt: nem várható béke addig, amíg nem jön létre egy békés palesztin nemzetállam –, kicsit közelebb került a „**racionális**” merénylők táborához. És noha e tekintetben lehetne vele egyeztetni, mégis elképzelhetetlen, ugyanis eltökélten hangoztatja: ha az ember jó muzulmán, támadnia kell az amerikai érdekeket, beleértve az állampolgárokat is, akik adójukkal támogatják az ördögi civilizációt. Ezzel nincs mit kezdeni.*

Netlap.hu

Az SZDSZ a legerősebben ideologisztikus, és ideológiája képviseletében és terjesztésében a legtürelmetlenebb és a legagresszívabb párt. Ide-

ológiája egy felszíni, **racionális** és egy mélyebb, **irracionális** részből áll. A **racionális** réteg eszméi ismereteseek: a fő érték az emberi jogok minél szélesebb körű érvényesülése, az egyén életébe minél kevesebb állami beavatkozás, ehhez a minél kisebb feladatkörű és hatókörű állam, amely azonban a társadalmilag elfogadott közgondoskodást elvégzi. Az **irracionális** réteg szinte teljes egészében a hagyományos nemzetnek, mint szervezőelvnek szétbontására és megsemmisítésére irányul. Naponta előbukkanó tételei: „haza” nincs, csak élőhely, ahol az állampolgárok „otthonosan” laknak, a népességfogyás nem káros, sőt a XX. század előtti magyar történelemben érdektelen, a honfoglalás ezeréves ünneplése sérti a szomszédokat, s ezért lefokozandó, a hajdani uralkodó osztályok primitív, részeges emberekből álltak, a nemzeti jelképek feleslegesek, különös tiszteletet nem érdemelnek, nem kell korona („svájci sapka”) a címerre, a Himnuszt újra kell írni, a XIX. századi nemzeti ébredés költői kontárok (Vörösmarty olvashatatlan, Petőfi rasszista, Arany gyenge, buta költő), 1956 szocialista forradalom volt, magyar kultúra nincs, magyar népzene nincs, az anyanyelv védelme felesleges, a nemzetnek – történelme miatt – nincs oka önbecsülésre, s mindezt a gimnáziumokban felesleges az ezekre a nemzeti értékekre nevelés, egyáltalán: felesleges a történelmi érettségi, de a túlságos műveltség is felesleges, be kell látni, hogy az egyetem a gazdagok passziója stb.

Diplomaszerzés csigatempóban

NSZ; 2002. május 8.; Szerző: Bonifert Mária; Népszabadság

„Az oktatási kormányzatok, az egyes egyetemek és főiskolák különböző módon próbálnak gátat szabni a tanulási idő **irracionális** elhúzó-dásának.”

Az értelem számára felfoghatatlan értelemben.

Klein György hazatér

NOL; 2002. május 11.; Szerző: Bächer Iván; Népszabadság

„Ami a mai Magyarországon különösen fontossá teszi Klein Györgyöt és az ő könyveit: az a belőle és azokból sugárzó ereje, sőt diadala a **rációnak.**”

Az **észnek**, a gondolkodó, kérdező embernek, akinek kérdései alól nem bújhat ki semmi és senki, ami és aki a világon létezhető.

Keserves játékok

Marsall László: Szélketrec

NOL; 2002. április 13.; Népszabadság

E sajátos feszültség a magyarázata annak, miért nem találja meg kora a költőjét Marsallban, miért volt mindig oly alkalmi, oly esetleges a fogadtatás – miközben a formátumot, a színvonalat, az egyéni varázst nem vonta kétségbe senki sem. Némileg leegyszerűsítve úgy fest, a Marsall-féle változat a hatvanas-hetvenes években is rokotalan volt – a mágikus-mitikus versbeszédtől és az újholdas, Újhold utáni absztrakcióktól egyaránt elkülönbözőn –, és a nyolcvanas-kilencvenes években is magányos maradt posztmodernről szokatlan, romantikus éntudatával. Néha egy-egy nagyvers ütötte át a közönycsöndjét: a Bolyai koponyájában, e programadó mű, amely az érzéki káosz és a tanult rend ötvözetét hirdeti meg; a Mit akarsz velem vagy a Konc a másoknak, amelyek végtelen szenvedéllyel néztek szembe a külvilág igényelte szerepekkel, és hártották el azokat az önmegtágadásig (az erdélyi Szilágyi Domokos kifejezésével: „válópor önmagam ellen”); aztán évekkel később egy különösen sokat emlegetett mű, a Beszámoló a röplabda leütésének pillanatáról, a **racionális** képzetekkel zabolázott önfeledtség ódája. S persze ennek az önfeledtségnek a rituálisan erotikus darabjai, köztük az Amatores te salutant, a szellemi megsemmisülés állati gyönyörűségének és angyali szomorúságának éneke. (Gyűjteményes kötetéről lévén szó, segíthetne a kalandozásban egy betűrendes mutató.)

Az eltűnt régi belváros

Száz esztendeje lázas gyorsasággal modernizálódott a főváros

NSZ; 2002. április 9.

Ha művészettörténeti értéket nem tulajdonítottak is az eltűnt épületeknek, a történeti vonatkozások azért legalább némi kegyeletet elvárnának a nagy átalakítás krónikáiban. A lebontott százhusz ház között volt kúria (pl. Kossuth és Wesselényi perének színhelye), a Sebestyén téri Csiga vendéglő (Vörösmartyék Nemzeti Körének törzshelye) és a Kovács-ház (az itteni Fillinger kávéházban szervezte a fiatal jogászság március 15-e első ünnepét 1860-ban). A közlekedés és a városfejlődés **racionális** követelményei előtt fejet hajtottak még a romantikusabb tollforgatók is; a manzárdtetős, padlásszobás, egy-két emeletes szerény polgárházak – egy igazi óváros – hangulata azonban sajnálatosan hiányzott a XX. századi Pestről.

Magyar Nemzet

Viták a nyomvonalról

Hajdú-Bihar is fejlődést kíván magának, akár a szabolcsiak

2002. április 18.

A választási küzdelmek során a viták újra fellángoltak az M3-as autópálya nyomvonala körül. Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében a szocialista tábor továbbra is amellet kardoskodik, hogy Debrecen és Miskolcot elkerülve, Nyíregyháza felé kell vezetni a nyomvonalat. A polgári oldal szerint Miskolc, Nyíregyháza és Debrecen együttes feltárása a **racionális** megoldás.

A Fidesz és Magyarország politikai sorsáról

A rendszerváltást erős kézzel, **racionálisan**, a múlt árnyaival nem vitatkozva, a jövő felé tekintve kell végrehajtani.

2002. március 23. (6. oldal)

A cél a régi séfek végleges leváltása

*Az ország értékelő beszédről, a kormányt segítő **racionális** érvekről, az új államkoncepcióról és a hazafiságról...*

2002. február 16. (6. oldal)

A politikával egy kicsit is foglalkozó ember tudja, hogy a most következő választások tétje több, mint egy új parlament megválasztása és egy új kormány megalakítása. Az ellenzék szerint a demokrácia a tét – így, ebben a semmitmondó általánosságban.

Az MSZP a miniszterelnök bostoni útjáról

2002. február 12. 12:11

*Keller László szocialista frakció-helyettes szerint Orbán Viktor miniszterelnök bostoni utazásának módja nem volt sem morálisan, sem **racionálisan** elfogadható, és ezzel összefüggésben felmerülő felelősségét mindenképpen tisztázni kell.*

Az irracionális gyűlölet rossz tanácsadó

Az európai uniós felvétel küszöbén korántsem mindegy, mit gondol rólunk a többi ország.

2001. augusztus 29.

Ha az ember a rendkívül magas színvonalúnak tartott és elkötelezett sajtómunkások által működtetett bal liberális sajtó olvasásából időnként feltekint és körülnéz, hogy kellőképpen borzongjon és szomorodjon az ország sanyarú sorsán, megdöbben.

Képekbe fojtva

Kardos Sándor a bemozdult arcokról, a kalandvagyról és egy Práter utcai öreg hölgyről

2001. október 20. (26. oldal)

Végignézi őket az ember, s a torka akkor is összeszorul, ha nem gondolkodik el rajtuk. Pedig fotográfiailag nem mesterművek, mégis ellenállhatatlanok. Egy letűnt világ letagadhatatlan és félreismerhetetlen jelei, üzenetei. Átsüt rajtuk a felkelés **irracionális** láza. Árad belőlük a kor dögletes lehelete – mondja Kardos Sándor operatőr azokról az 1956 őszen készült amatőr felvételekről, amelyek hosszú évek gyűjtőmunkája során kerültek elő padlásokról, szekrények tetejéről és szobák rejtekéből, és amelyekből most kiállítás nyílik a budapesti Károlyi-palotában.

Magyar Nemzet

A rendszerváltást spontán, egyfajta közvetlen etikai gesztussal, erős kézzel, **racionálisan**, a múlt árnyaival nem vitatkozva, a jövő felé tekintve kell(ett) végrehajtani. Ezért állítható fel a történelmi hipotézis, hogy az Orbán-kormány négy éve a tényleges rendszerváltásra tett morális erőfeszítés ideje. Ahol persze, mint minden ilyen dologban, majd a történelem fogja eldönteni, hogy a rendszerváltás ténylegesen megtörtént-e – és tézis lesz-e a hipotézisből.

Frankfurter Allgemeine Zeitung Selbstbewusstsein statt Selbstzerfleischung

Die Grünen machen in Optimismus. In Rostock war die Fröhlichkeit allzu sehr auf der Strecke geblieben. Selbstbewusstsein statt Selbstzerfleischung, laute nun die Parole. Am Freitagabend haben sich bei der Diskussion über die Präambel des neuen Grundsatzprogramms fast alle daran gehalten.

Umstritten war freilich wieder die alte Frage der Gewaltfreiheit und vor allem die von der Parteispitze in dem Entwurf vorgesehene Formulierung, dass sich gewalt als „ultima ratio“ nicht immer ausschliessen lasse. Gewalt sei nie **ratio**, sondern eben Gewalt, schimpfte der Bundestagsabgeordnete Winfried Hermann. Die grüne Parteitagsregie wollte ein zweites Rostock jedoch mit allen Mitteln verhindern.

Magyar Gallup Intézet Budapest

„A legtöbben pártállásuk szerint foglalnak állást. Az MSZP szavazóinak túlnyomó többsége hibás lépésnek, sőt a magyar érdekek elárulásának tartja a két kormányfő által aláírt megállapodást. A Fidesz-MDF szavazóinak ezzel gyökeresen ellentétes az álláspontja: meghatározó többségük **ésszerű** kompromisszumnak, sőt a magyar külpolitika sikerének értékeli a megállapodást.”

Kultúra és sajtó

Esélyegyenlőséget és embernevelést a magyar iskolákba!

Oktatáspolitikai

Keresztény erkölcsiség, hazaszeretet

Alapelveink

„Érvényesíteni kell a **gyerekek jogait**, az egészséges testkultúrát. A közoktatás ingyenessége biztosítja az esélyegyenlőséget. A központi szabályozás és a tanári (intézményi) önállóság **ésszerű** egyensúlyát kívánjuk megteremteni.”

„**5.** Amíg a tankötelezettségi korhatár a 16. életév, minden általános iskolában, ahol egy félosztálynyi tanuló összejön, meg kell szervezni a **9. és a 10. osztályt**. Megfelelő felmérések alapján gondoskodni kell arról, hogy azok a gyermekek, akik középiskolában nem tanulnak tovább, hiánytalanul részesüljenek az általános iskola 9. és 10. osztályának tanulmányaiban. Itt az **ésszerű** körzetesítésnek van helye. Ugyanakkor azonban az általános iskola első négy osztályát a 6-10 éves gyermekek számára létszámtól függetlenül a lakóhelyükön kell működtetni.”

Peter Jaszi

American University, Washington College of Law

„A professzor szerint a hackereket nem lehet ugyan tökéletesen semlegesíteni, de a legtöbben képtelenek vagyunk kitörni abból a technológiai kényszerek közé zárt világból, amit a tartalomszolgáltatók megosztanak velünk. Ha a tartalomszolgáltatók egyfelől ésszerű biztonsági intézkedéseket alkalmaznak a kalózkodástól való eltántorítás érdekében, másfelől a tartalmat ésszerű feltételek mellett teszik elérhetővé a fogyasztóknak – kényelmes és átlátható hozzáférési módszert alkalmazva –, akkor a legtöbben azt mondják majd, megveszem.”

4. A hasznosság-elvi (utilitarisztikus) érvelés

E szerint jó, ami hasznos. Ám rögtön felmerül a kérdés: Mi hasznos? Ha erre a kérdésre azt válaszoljuk: „ami hozzájárul az emberi szükségletek és érdekek kielégítéséhez”, egyoldalú választ adunk. Az sem egészen helyes, ha azt mondjuk: hasznos, amit a többség annak tekint, mivel a többség is tévedhet, a többséget is félre lehet vezetni, meg lehet vesztegetni és félemlíteni. Azután, amikor jön a számonkérés, sehol sem találjuk a többséget, amely mögé bújtunk. Etikai kérdésekben nem dönthet a többség. Szerencsés eset, ha egy magában véve jó döntést a többség magáévá tesz. Már *Platón (Szókratész)* mondta, hogy erkölcsi kérdésben nem a többség a döntő, hanem a bölcsek.

Ha helyesen akarunk érvelni a hasznosság segítségével, a „hasznos”, helyes magatartására kell törekednünk.

Arisztotelész szerint a jó megítélésében irányításra van szükségünk, mivel nem egyszer a gyönyörűség miatt cselekszünk rosszat, és a kellemetlen érzés miatt húzódnak az erkölcsi tettektől. Tehát nem egyenlíthető ki a hasznos feltétlen a kellemessel és a kellemes a jóval, sem pedig fordítva. Nem mindig az a hasznos, ami önző érdekből annak tűnik. Hasznosnak leginkább azt mondhatjuk, ami az

egész ember javát szolgálja, anélkül, hogy mások igazi javát csorbítaná.

5. Teleologikus érvelés

Telosz = (gör.) cél. E szerint jónak mondható az a cselekedet, amelynek jó a célja. A cél – véleményem szerint – nem egyenlíthető ki a „következmennyel”; tehát amennyiben egy cselekvés rossz, nem azért az, mert a következményei rosszak, hanem a célkitűzése rossz.

(Itt fennáll a „csúsztatás” lehetősége a *deontologikus* érvelés részéről). Minél maradandóbb egy cél, annál inkább helyesek és jók azok a cselekedetek, amelyek ehhez a célhoz vezetnek. Az örök életnek, az istenképűségnek kell az elgondolható legmagasabb célnak lennie; ha ennek megfelelően járunk el, jót teszünk, ha ezzel ellenkezőt, rosszat.

6. Deontologikus érvelés

Irodalom:

- JÖRG SPLETT, *Az etika ma*. In: *Mérleg* 1991/4, 387.
- PETER KNAUER, *Fundamentalethik*. In: *Theologie und Philosophie*, 3 (1980) 321.

To doen = (gör.) kötelesség (amit kell tenni). Ennek értelmében a cselekedeteket nem „következmenyeik” határozzák meg (noha mondtuk: *telosz* = cél). *J. Splett*: Miért kell helyesen cselekednem? Mert helyesen kell cselekednem. Ez Splett szerint nem *tautológia*, nem is a kérdés visszautasítása, hanem azt tanúsítja, hogy ami itt feltárul, annak van értelme, noha ezt az értelmet nem én alkotom meg, hanem az vesz engem igénybe.

A *teleologikus* érvelés egyik képviselője *Peter Knauer*, a *deontologikusoké Jörg Splett*. A kettő nyilván nem zárja ki egymást (erre mutat rá *Michael Thomas Liske*): hiszen a cél mindig kötelességet állít elénk,

a kötelesség teljesítése pedig mindig valamely cél megvalósítását jelenti.

7. Felelősségetikai érvelés

Max Weber (1864–1920) szembeállítja az érületetikai megalapozást a felelősségetikai megalapozással. Az előbbit „bizonyos” passzív magatartás jellemzi (pl. nem megyek béketüntetésre, noha elítélem a háborút); a felelősségetikai: elmegyek béketüntetésre, noha a „béke” számtalan jogtalanság forrása lesz. Felmerül a kérdés: Mikor kell szólnom, mikor hallgatnom? Jobb-e elszenvednem a legnagyobb igazságtalanságot, semmint a legkisebbet előidézni? (Pl. csak fizikailag tudok megakadályozni egy nagyobb bajt.)

Ezzel kapcsolatban a következőket kell (lehetne) mondani: Az evangélium nem passzív magatartásra, hanem tevékeny szeretetre tanít (...add oda a ruhádat..., ...menny vele két annyt...). Ennek megvalósíthatósága, mint a keresztény életé általában, sok mindentől függ.

A jó és helyes magatartás célja nem a lelkiismeret megnyugtátása; az élet oly sokrétű valóság, hogy noha tetteink következményeit nem láthatjuk előre, mert sok mindentől függenek, tetteinkért (nem tőlünk független következményeikért) felelősséget kell vállalnunk. Ez olykor egyszersmind előmozdíthatja a jövőben a helyesebb döntést. Ha meg van bennem a jó szándék, a helyes *optio fundamentalis*, alapvető döntés a részemről, igyekeztem szert tenni a szükséges ismeretekre, úgy valószínűbb a helyes döntés, amely azonban nem mindig függ a közvéleménytől és a napi politikától. (Hogy ki járt el helyesen, azt mindig a győztes mondja meg, a győztes pedig mindig a fizikailag erősebb és hangosabb, gátlástalanabb.)

Ebben az esetben is lehet rossz következménye jó szándékból származó cselekedetemnek, mivel nem tekinthetem át az összes lehetséges következményt. Fontolóra kell vennem, szabad-e beszáll-

nom olyan játszmába, ahol a két rossz között kell választanom. Vajon csak a két rossz lehetőség létezik, vagy csak én illetve mások úgy állítják be, mintha csak két rossz lehetőség létezne? (Pl. szabad-e adót fizetni a császárnak? Mi jobb: elválni, vagy szeretőt tartani? A két életveszélyben lévő gyermekem közül melyiket kell megmen-
tenem?)

Mint láthattuk, minden etikai érvelésnek vannak határai, korlá-
tai, mint mindennek, ami emberi.

Nyugodtan hivatkozhatunk ismét *Arisztotelészre*, aki azt mond-
ja, nem mindenkinek van szüksége érvelésre: a gyermekeknek nö-
vekedésre van szükségük, a betegeknek orvosra, a gonosztevőknek
büntetésre. Műveletlenség (*apaideuszia*) ha nem tudjuk, hogy az
alapelveket nem szokás bizonyítani. Ez vonatkozik az etikai alapel-
vekre is. Az etikai fejtegetés nem azt célozza, hogy meg tudjuk
mondani, mi az erény, hanem, hogy erényesekké legyünk.

Etikai érveléssel nem szilárd elvekhez jutunk, hanem pusztán
körvonalazzuk a jót és az erényt. Ez különösképpen vonatkozik az
egyes esetekre. Könnyen előadják magukat a hibák, és nem könnyű
kész okokkal meghatározni, mely fokon és a tévedés mely kiterjedé-
sére alkalmazzuk a megrovást. (A célpont közepét csak megközelí-
tően találjuk el.)

Az etikai érvelésnél *Arisztotelész* szerint a tapasztalati tényekre
kell figyelemmel lenni. Ha elméleti síkon mozog, mivel nem va-
gyunk képesek bizonyítani, a szofista (*megarai szkeptikus*) ellenfél
rákényszerít az ellentmondásra (pl. a jó rossz). Abból kell kiindulni,
ami általánosan elismert. Pl. az egészség jó.

Az etikai érvelés nemcsak a dolog lényegére irányul (mi az
erény?), hanem létrejöttének forrására is (hogyan jött létre?).

Kérdések:

1. *Miből ered és miért lehetséges az etikai érvelés?*
2. *Mely etikai érvelésekről beszéltünk?*
3. *Tekintélyelvű érvelés és határai – kilátásai?*
4. *Észjogi érvelés határai – mikor helyes?*
5. *Természetjogi érvelés és határai – van-e tiszta természet?*
6. *Utilitarisztikus érvelés; mit nevezhetünk hasznosnak?*
7. *Teleologikus és deontologikus érvelés?*
8. *Felelősetikai érvelés; mi teszi valószínűbbé helyes döntésemet?*
9. *Arisztotelész útmutatásai a helyes etikai érvelés kapcsán?*

A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben

Irodalom:

- ROKAY ZOLTÁN, *A határtalan és a meghatározott szerepe az etikai érvelésben*. In: *Teológia* 1–4 (2004) 77–84.

Bevezetés

A tegnap még hangoskodó etikai relativizmus, szkepticizmus és agnoszticizmus nem annyira a jó és a rossz közötti különbség tényét sújtotta, sem pedig az erkölcsi imperatívuszt, amely kimondja, hogy a jót meg kell tenni, a rosszat pedig nem szabad megtenni, mint inkább a jó meghatározásának lehetőségét. Az erkölcsi jó, az erény mint jó elhatárolását minden utilitarizmussal, szubjektivizmussal és hedonizmussal szemben. Mindenekelőtt pedig a racionális érvelés viszont elválaszthatatlan attól a reflektálástól, amely szükségszerűen kíséri minden emberi tevékenységünket.

John Locke a velünk született erkölcsi elvek kétségbevonását azzal támasztja alá, hogy ezek az elvek igazak, csak nem egyformán nyilvánvalóak. Ezért: „Az erkölcsi elvek okoskodást, megtárgyalást kívánnak és az elmének bizonyos munkáját igazságuk bizonyosságának kiderítésére.”

Az etikai érvelés lehetőségét illetően eltérőek a nézetek. *Ernst Tugendhat* véleménye szerint „úgy tűnik, nem létezik nem vallásos erkölcsi elmélet, amely a felelősséget érthetővé tenné”, „itt mutatkozik meg legdrasztikusabban a modern filozófia kudarca”. „Vallási megalapozásnak” tekint a modern pozitivistá filozófia minden olyan megalapozást, amely nemcsak a transzcendenciát, hanem az a priorit bármilyen formában feltételezi. Ezek tulajdonképpen – nézete szerint – teológiaiak, csak Isten bibliai, mitológikus, vallásos nevét más,

a filozófia mitológiájából vett kifejezésekkel helyettesítik. A vallásos etikai érvelést pedig a tekintélyelvű érvelések közé sorolják, amelyek tudvalevőleg igen kérdésesek és a legrövidebb távon működnek.

I. A „jó” meghatározása Platón *Philebosz*ában

a) A *Philebosz*ról általában

Az etikai érvelés nagy múltra tekint vissza. Legelső, legkiválóbb összefüggő példáját az ún. korai platóni dialógusokban szokás keresni. Ezek központi témája az erény taníthatóságának kérdése és az erény meghatározása. Erről vitatkozik Szókratész az ún. „szofistákkal”. Ezek a dialógusok általában *aporiába* torkollanak, amit a Platón-kutatók a legkülönbözőbb módon próbálnak megmagyarázni. A későbbi dialógusok a jó ideáját is érintő lét-nemlét *aporiáját* többek között a *methexisszel*, *participatióval*, részesedéssel igyekeznek megoldani: az átmenet nemlétből a létbe a metexis által valósul meg; valami annyiban az, ami, amilyen mértékben az ideában részesül. Minden bizonnyal Platón kései dialógusai közé tartozik a *Philebosz* is. A mű részletes ismertetése messze meghaladná a jelen szerény kereteket. A dialógus sajátosságáról talán csak annyit jegyezni meg, hogy „a Szókratész közbevetéseire adott feleletek inkább gondolati átmenetek jelzését szolgálják, semmint esztétikai célt.” Maga *Philebosz* elég hamar háttérbe kerül, s átadja a szót *Prótarkhosznak*, aki arra kéri Szókratészt, legyen „Prophétészük”, nehogy ellenfelével szemben valami helytelen hangzatot hozzanak elő (28B).

b) A *Philebosz* kiindulópontja

Philebosz azt tartja, hogy a jót az örömben (*hairein*), gyönyörben (*hedoné*), az élvezetben (*terpszisz*), s ehhez hasonlóknak kell keresni. „Mi viszont” (Szókratész) azt tartjuk, hogy a belátás (*fronein*), megismerés (*noein*), emlékezés (*memnészthai*), s az ehhez hasonlók érté-

kesebbek és jobbak azok számára, akik képesek belőlük, vagy bennük részesedni (*metahein*; vö. 11B–C). Hosszabb eszmefuttatás után azonban a vitapartnerek kénytelenek megegyezni abban, hogy sem gyönyör nincs belátás (*fronészisz*) nélkül, sem belátás gyönyör nélkül. Mindkettő nevezhető jónak, ami az jeleni, hogy mindkettőnek a jóban kell részesednie. Ezt a vegyes életformát tartja kívánatosnak a normális ember.

c) A kozmosz és a lélek analógiája. A négy „elv”

Ily módon az első nekifutás holtversennyel végződik. Marad a második díj kérdése. Mi hasonló a jóhoz? Az ész (*fronészisz*) vagy a gyönyör? Szókratész javasolja a határolt és a határtalan megkülönböztetését a kérdés eldöntésének érdekében. Emlékeztet előbbi megállapítására, hogy mindaz, amiről csak mondhatjuk: „létezik, egyből és sokból áll, a határt és a határtalanságot foglalja magában” (16D – vö. 23C). A kettő egymás nélkül nem létezhet, de az egyiknek elsőbbséggel kell rendelkeznie a másikkal szemben. Itt Platón a kozmológiával érvel (a kozmológiai elvek valójában metafizikaiak és logikaiak). „Platón az egész természetet a *perasz* és az *aperion* két elemére osztja. Ez a két pólus: az ideális és a reális, az alap és az anyag. Csak a *peraszt* illeti az *ouszia* önmagában, a *perasz*nak a *hüpokeimenonja* az *aperion*, a *mé on*. A pólusok érintkezésének eredménye a világ (27B: *mikté kai gegenémené ouszia*: kevert és keletkező létező). Az alak tehát, bár örökké létező, ránk nézve csak úgy válik észlelhetővé, csak úgy lehet *phüszisz*, ha az anyagban születik meg. Eszerint a természet a *perasz* és az *aperion* összhangja, a normális élet, *hügieia* – amint Platón mondja. Ezen összeköttetésnek teljes feloldása természetesen az elemek szétválasztását követeli, az eredeti elkülönültséget, azaz a létezés megszűnését, a halált: a viszonyoknak minden könnyebb jellegű megzavarása a létezésnek tökéletlen alakzataira vezet. Ezt a nagyszerű felfogást már most Platón a metafizi-

kai spekuláció világából az etika légkörébe viszi át, és ebből azután szükségszerűséggel következik az, hogy a két poláris, érzéki érzelmeknek minő lényezet és minő fokozatokat tulajdonít.”

A könnyebb áttekintés célját szolgálja az alábbi felsorolás:

az *aperion* (határtalan);

a *perasz* (a határ);

a *mikté*, mint az *ouszia* (a lét, az előző kettő „keveréke”, midőn a határ hozzájárul a határtalanhoz, s ebből jönnek létre a „dolgok”);

a meghatározás, a kettő előző egyesülésének oka (*aitia*), ami nem lehet gyönyör, hanem csakis belátás (*fronészisz*) (vö. 27. köv.).

Az emberben a kozmosz analógiáját fedezhetjük fel. Az ész, belátás az okkal rokon, s így ő a határ oka, a gyönyör pedig határtalan (vö. 31A). A hitvány emberek az ilyen, hamis gyönyörökben lelik kedvüket, a jók viszont az igazakban (40C). Az „igaz gyönyör” pedig már valami meghatározott, a gyönyörhöz hozzájárul az „igaz” meghatározása. A „semmit se túlságosan” (*méden agan*) – *gnóma* is csak a *fronészisz* által megszabott határ szempontjából érthető. Noha a tömeg az állatokkal érvel, midőn a gyönyörökről beszél (vö. 67B), az ember nagyobb örömmel választja azt, ami mértékkel bír, a mértéket, s ez az első és legfőbb kincs, amivel bírunk (vö. 66A). Gyönyörök származhatnak rút betegségekből is – pl. a rüh, amit vakarás által gyógyítunk, s ez fájdalommal vegyes gyönyör, hasonlóképpen, mint ahogyan tragédiák előadása közben gyönyörükben sírnak (vö. 48A). Egyik sem mondható magában véve jónak, csak pusztán *fronészisz* által bekövetkező meghatározás szabja meg funkciójukat. „Így tehát kéj és fájdalom őszерinte (Platón) alárendelt jelentőségű dolog, amelyek mint folyamatok jelentkeznek, mint átmenet a természet felé”.

A hamis gyönyörök a velük kapcsolatos hamis képzetek által hamisak. Onnan ered hamisságuk, hogy nem határoltuk körül őket, vagy helytelenül határoztuk meg őket. Az igazi gyönyörök a határolt, mértékkel bíró dolgok osztályába tartoznak (vö. 52D).

A belátás, frónészis nélkül a gyönyört sem kívánhatjuk. Fel kell figyelnünk arra is, hogy a *Phileboszban* jelentkezik az önmagáért lévő és a másra kívánczó, ami más miatt keletkezik, s ami miatt más keletkezik, a lét és a keletkezés viszonyában a prioritás kérdése (*tén genészin ousziasz heneka, é tén ouszian einai geneszeosz heneka*), hogy így határozzuk meg a legnemesebbet. Nyilván nem kerülheti el a figyelmünket a legfőbb jónak, mint olyannak meghatározása, ami végett minden van, s ami végett mindent tennünk kell.

A határtalan körülhatárolásának, meghatározásának könnyebb megértése kedvéért Szókratész mítoszt mesél *Theut* egyiptomi istenről, aki a betűkkel határozta meg a hangokat, amelyek közül először vette észre a határtalanságban (*en tó appeiró*) a magánhangzókat (vö. 18B–C).

II. A perasz és az apeiron a Platón előtti gondolkodás történetében

A hagyomány szerint *Anaximandrosz* nevéhez fűződik az őselv (*arkhé*) *apeironnal* való jelölése. Ugyancsak ő használta először az „arkhé” kifejezést. Ám *Anaximandrosz* nem mondta meg, mit ért *apeironon*. A hagyomány e vonulatában a *püthagoreusok* következnek, akikről igen gyérek és vitatottak értesüléseink. *Arisztotelész* a metafizikában közli a *Püthagorasznak* tulajdonított ellentétpárok két oszlopát. A 10 ellentétpárból az első a *perasz* – *apeiron*, az utolsó előtti pedig az *agathon* – *kakon* (986a 23. köv.).

Ugyancsak a *püthagoreusokra* hivatkozik *Arisztotelész* az etika mindenkor standard műveként nyilvántartott írásban, a *Nikomakhoszi Etikában*: „*aztán meg hibázni sokféleképpen lehet: a rossz – mi-*

ként Püthagorasz tanítványai tanították – a határtalan, a jó pedig a körülhatárolt dolgok közé tartozik” (*kakon tou apeirou...to d'agathon tou peperaszmenou*) (1106D) – „helyünket jól megállni azonban csak egyféleképpen tudjuk: ez az oka annak is, hogy az előbbi könnyű, az utóbbi pedig nehéz; elvéteni a célt könnyű, ám eltalálni nehéz. Tehát ebből is az következik, hogy a rosszasságot a túlzás és a hiányosság, az erényt pedig a közép (*meszotész*) jellemzik. 'Derék ember csak egyféleképpen lehet valaki, rossz ellenben sokféleképp.'" (Uo.)

A püthagoreusok eszméi, vagy vélt eszméi feltehetőleg Szpeuszipposz által jutottak el az Akadémiába, s Platón is itt ismerkedhetett meg velük.

III. A perasz és az apeiron viszonya az arisztotelészi lételvekhez

Mivel Platón a kozmosz, illetve a „lét” elveit alkalmazza, a lélektanra és az etikára a *Phileboszban*, ennek utóéletét általában Arisztotelész *hülémorphé dichotómiájában* vélik felfedezni a kutatók és a szakértők. Ilyen értelemben az *apeiron* a *hülének*, a *perasz* a *morphének* felel meg. Hiszen az *apeiron* potenciális, lehetőség, amelyet a *perasz* határol körül, definiál, határoz meg. Az *apeiron* *perasz* nélkül csak *düinamei ón*, nélkülözhetetlen lételv. Tehát Platón „még az *apeiron*-nak is bizonyos létet tulajdonított, úgyhogy nem szabad egyszerűen a semmivel egyenlőnek tekinteni.” Ám a *perasztól* függően lesz ez vagy az. Hiszen Platón nem vonja kétségbe sem a gyönyöröket, sem a fájdalmat, mint a *phüszisz hüpokeimenonját*. Nem is egészen tartalommentes, hiszen a gyönyör és a fájdalom vegyes érzelmei konkrétak, s mindkettő alkotja a lélek tartalmát, ahogyan egyazon költő feladata tragédiát és komédiát írni, amint ezt Szókratész *Arisztóphanésznek* magyarázza a *Szümposzionban* (vö. 223D).

IV. A Philebosz bírálata a Nikomakhoszi etikában

Vita tárgyát képezi a kérdés, ismerte-e Arisztotelész Platón *Philebosz*-át. Tartózkodva a terjengős Platón- és Arisztotelész-filológiától, mindössze a *Nikomakhoszi etika* néhány helyével kell beérnünk, amelyeken a *Philebosz* feltehetőleg visszhangra talált. Ez mindenekelőtt a VII. könyv 12–13. fejezete, ahol Arisztotelész bírálja a *Philebosz*ban kifejtett azon platóni nézetet, miszerint a gyönyör folyamat, nem pedig lét, nem jó és nem lehet legfőbb jó. A jót ugyanis kétféleképpen mondhatjuk (*to d'agathon haplós legomen* 1152B): egyfelől feltétlen értelemben, másfelől, hogy valakinek jó. A *Nikomakhoszi etika* továbbá bírálja a X,1–5-ben a *Philebosz* azon álláspontját, miszerint amit mindenki elérni igyekszik, az még nem okvetlen jó. Mert amiben mindenkinek a véleménye megegyezik, arról általában elmondhatjuk, hogy úgy is van. Ugyanitt (1173A) még a *Philebosz* „nagy teljesítményét”, a *perasz* és *apeiron* – határ és gyönyörre történő alkalmazását is kétségbe vonja Arisztotelész, mondván, hogy ennek az erényekre is vonatkoznia kell, mivel azokat nem mindenki valósítja meg egyforma mértékben.

V. Mi ismerhető fel a perasz – apeironból az arisztotelészi etikában?

Az idézet püthagoreus helyen túl a distinkcióban és a definícióban (*finis*: határ) fedezhetjük fel a *perasz* és az *apeiron* nyomait az arisztotelészi etikai érvelésben. Miután kifejti, hogy a gyönyört nem előzi meg feltétlen fájdalom, megállapítja, hogy a szégyenletes gyönyörök tulajdonképpen nem is nevezhetők gyönyöröknek; ezek legfeljebb a feslett életű embereknek jelentenek gyönyört (vö. 1173A–B). „Úgy is érvelhetünk, hogy a gyönyör a választásunkra érdemes ugyan, csakhogy nem az a gyönyör, ami az ilyen forrásokból fakad. Aminthogy választásunkra érdemes a gazdagság is, csakhogy nem ab-

ban az esetben, ha áruházzal kell megszerezni; a választásunkra érdemes az egészség is, csak hogy nem akkor, ha az az előfeltétele, hogy az ember válogatás nélkül mindent össze-vissza egyen. S értelmezhetjük úgy is a dolgot, hogy faj szerint (to eidei) különbség van az egyes gyönyörök között: más, ami az erkölcsi tettekből, s más, ami a gonosz tettekből fakad; ámde nem lehetséges, hogy bárki is az igazságos ember gyönyörűségét élvezze, ha ő maga nem igazságos, vagy a zenei műveltségű emberét, ha ő nem zenei műveltségű, stb. De már maga az a tény is, hogy az igazi barát különbözik a hízelgőtől, nyilvánvalóvá teszi, hogy a gyönyör nem lehet jó, vagy legalábbis fajok szerint (eidei) különböző gyönyörök vannak” (1173B).

Mindebből kitűnik *Arisztotelész* álláspontja: a gyönyör nem azonos a jóval, és nem minden gyönyör érdemes a választásunkra. Köztük vannak, amelyek önmagukért is választásra érdemesek. Ezek azonban a hitvány ember „gyönyöreitől” fajokra és eredetükre való tekintettel különböznek az előzőektől. Ez a különbségtétel a határ (perasz), amely lehetővé teszi meghatározásukat a „jóhoz” viszonyítva – amennyiben mondhatjuk, hogy jó –, s ezáltal egymástól is elhatárolja a különböző értelemben vett jót. Ezt a műveletet kétségkívül a belátás, frónészis hajtja végre, ám nem a légüres térben, hanem a gyönyörök apeironjában.

VI. Az etikai érvelés határai

Minden érvelésnél tovább lehet kérdezni: És miért? Ez azonban nem jelenti az adott érvelés helytelenségét, értelmetlenségét, nem mentesít az érvelés kötelezettségétől, sem pedig erkölcsi/etikai normák általános és kötelező voltát nem teszi kérdésessé. Manapság feltehetőleg az emberi méltóság lesz az a végső pont, ahová az etikai érvelés (akár „vallásos”, akár „polgári”), mint határhoz el tud jutni. Az emberi méltósággal érvelve elsősorban azt kell szem előtt tartanom, mi az, amivel én sérthetem mások méltóságát, mi az, amit nem en-

gedhetek meg magam emberi méltóságát szem előtt tartva. Ez a határa végtelen, határtalan „lehetőségeimnek”. Ebben segítségemre lehetnek magam keserű tapasztalatai, amelyek akkor értek, midőn mások nem tartották tiszteletben ezt a „határt”. Természetesen tovább lehet kérdezni: Mi az emberi méltóság és miért kell azt tiszteletben tartani? Legegyszerűbb azzal elválni a vitát, hogy ez magától értetődő, nyilvánvaló, s aki azt tagadja, azzal nincs értelme diskurzust folytatni az etikai érvelésről, érvelni az etikai érvelés kapcsán. Ez azt jelentené, hogy *Szókratész* előbb belefáradt az érvelésbe, mint *Philebosz/Protarkhosz?* (*Philebosz* 67B). Közelebb járunk az igazsághoz, ha *Szókratész*szel (*Platónnal*) magát a jót keresve, annak kép-másával (*tüpon*) is beérjük, s először annak lakóhelyét (*oikészin*) kutatjuk fel (uo. 61A–B). Az út magához a jóhoz véletlen, s a jónak mindig újabb körülhatárolását követeli. Így valószínű, hogy a lát-szat javaktól inkább eljutunk az igazi javakhoz, a meghatározás-nak, a körülhatárolásnak azon az útján, amelyen *Arisztotelész* is jár. Ez az út (*methodosz*) és érvelés a körülhatárolások, meghatározások (*definitio*) újabb lépéseit teszi szükségessé, ám az erre való készség valószínű, hogy „menet közben” jobbakká is tesz bennün-ket. Nem szabad megtorpannunk, ha valahol ismét a kiindulópont-nál találjuk magunkat, ismét szembe kerülünk a határtalannal, s a *fronészisz* segítségével ismét hozzá kell látnunk értelmetlen, vagy értelmetlenkedő vitapartnerünkkel szemben a meghatározáshoz, el-határoláshoz. Ez az a „csekélység”, ami még hátra maradt a *Phile-bosz*-dialógus végén (67B), ami az egész érvelés újratekzdését jelenti. Tőlünk is mindenki azt várja, hogy ne fáradjunk el az érvelésben.

Befejezés

Az etikai érvelés értelemszerűen mindig a jó körül forog. Ám ezt a jót többféle értelemben használjuk a mindennapi beszédben. Jelenleg nem az a legnagyobb kísértés a jónak ebben a használatában, hogy

azt a gyönyörökre alkalmazzuk, s a belátásig el sem jutunk, hanem hogy a jót a magunk meghatározta ésszerűség, *pragmatizmus* és hasznosság alapján akarjuk meghatározni, elhanyagolva a különböző értelemben vett és alkalmazott jó elhatárolását egymástól, körülhatárolva egymással szemben. Kétségtől jónak mondhatjuk a képességet, vagyis annak fizikai lehetőségét, hogy valamit „meg tudok csinálni”. Kérdés azonban, hogy ez már önmagában véve, ezen tulajdonságánál fogva jó, s nincs-e másik jó, ami ennek határokat szab?

Az etikai érvelés természeténél fogva (*ex natura rei*) mindig tovább megy. Ennek „racionális” utol nem érhetősége elválaszthatatlan az emberi természettől. Épp ezért mindig tovább kell lépünk, s az *apeiron* diffúziójában az *anaxagoraszi omou panta* konfúziójában, amely a mai, olykor úgy tűnik szándékos, „összemosásra” jellemző, mindig keresni kell a *fronézisz* segítségével a határt, szembe kell helyezkednünk a *nousz* segítségével.

Az etikai érvelés e sajátosságával Arisztotelész is tisztában volt, midőn ezeket mondta: „Az érvelésnek csupán körvonalakban szabad mozognia... szilárd elvről sohasem lehet szó... még kevésbé tűri meg a szabatossgot az egyes esetekre vonatkozó fejtegetés: sem szakismeret, sem hagyományos tanrendszer körébe nem vonható, hanem mindig magának a cselekvő személynek kell az adott eset figyelembevételével tisztába jönnie a feladattal, akárcsak az orvoslásban, vagy a hajó kormányzásban” (*Nikomakhoszi etika*, 1104A).

Tehát mindig nekem kell keresnem és megtalálnom, meghatároznom és megvonnom a határt. Így az etikai érvelésből nem iktatható ki maga az érvelő és a cselekvő. Ám a jelen helyzettől sem lehet eltekinteni. Ez éppúgy befolyásolja a cselekvésemet és az érvelésemet, a határ megvonását, a jó körülhatárolását, mint komplex ember voltom. Helyesebben: ez is komplex ember voltomhoz tartozik. Távols minden „szituációs etikától”. Ez mindössze a *sapientian* túl a *scientia* – vagyis az adott helyzet ismeretének skolasztikus posztulá-

tuma, amely a helyes cselekvéshez szükséges. Azé a helyzeté, amelyben a lehető legjobb döntést kell hoznom. Ami magának a jónak a „lakóhelye”.

Kérdések:

- 1. Mi Platón Phileboszának kiindulópontja?*
- 2. Milyen analógia áll fenn a kozmosz és a lélek között?*
- 3. Mi ismerhető fel a perasz – apeironból az arisztotelészi etikában?*
- 4. Mi a tanulság a Phileboszból az etikai érvelés határait illetően?*

IV. A normák racionális megalapozása

(Günter Patzig nyomán; *Existentia* 2002, 102)

Arra vonatkozóan általában egyetértés tapasztalható, hogy a jót meg kell tenni, a rosszat pedig kerülni kell. Azonban ugyanilyen bizonytalan ennek megalapozása. A megalapozásnál több kiindulópont lehetséges:

- vallási;
- értékfilozófiai;
- evolúciós – biológiai;
- kommunitarista.

A vallási megindoklás fontos, mert sok ember életében döntő szerepet tölt be. Ám a különböző vallások erkölcsi megindoklása ellentétes is lehet. A vallási parancsok nem egyszer kortörténetileg meghatározottak: pl. *Ábrahám áldozata*. Nyitva marad a kérdés: Vajon azért kell valamit megtenni, mert Isten parancsa? Vagy azért Isten parancsa, mert meg kell tenni? Azt sem ignorálhatjuk, hogy sok vallástalan ember van, akiktől mégis elvárunk bizonyos erkölcsi magatartást.

Az értékfilozófiai megalapozás ugyan nem említi Istent, de mindentől, az embertől független értékekről beszél. Egy erkölcsi érték akkor is érvényes, ha senki és semmi nem volna. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy csak azért tudunk értékelni, mert állandóan átélünk valami értékeset, csak esetleg megfeledkezünk róla, de a tudatalattiban megmarad.

Az emberi magatartás rokon vonásokat mutat a fejlettebb majomfajtákéval (reakciók a közösségben, élethelyzetekben). Ezekből az analógiákból nem vonhatók le erkölcsi elvek (*indicativus* – *imperativus*; *Sein* – *Sollen*).

Kommunitarista erkölcsi érvelés: el kell fordulni az „elv etikától” (Platón, Kant: *kategorikus imperatívusz*) és az erény-etikához kell fordulni (*Arisztotelész, Hume*). Ez könnyen relativizmushoz vezet, ami vákuumot idéz elő; az ettől való félelem eredményezi az odafordulást az érzelmekhez és helyi jellegű sokféleséghez.

Azok a megalapozási kísérletek, amelyek ezekből a pontokból, elvekből indulnak ki, mind képtelenek hosszú távon érvényesülni. Ezek helyett *Platzig* a racionális megalapozás következő alapelveit javasolja:

- tudatában lenni annak, hogy a szubjektív racionalitást nem könnyű objektivizálni, vagyis mindenki egyetértését megnyerni;
- ezért elsősorban nem az eszközök, hanem a cél megválasztása a fontos; abban kell egyetértésre jutni, hogy mit akarunk elérni elsősorban;
- ez feltételezi a készséget az együttműködésre;
- az első szempont nem az: megfelel-e nekem valami, hanem: mennyire egyeztethető össze mások céljával.

Kérdések:

1. *Günter Platzig az etika racionális megindolásának mely fajtáit sorolja fel?*
2. *Melyiknek mi a jellegzetessége, mit lehet ellene felhozni?*
3. *A racionális norma-megalapozás mely alapelveit javasolja?*

További irodalom:

- BRUNO SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1980.
- AUER, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984.

V. A lelkiismeret

Irodalom:

- SZOMOR TAMÁS, *A hívő ember és a filozófia*. In: *Vigilia* 1963, 321.
- *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament: Synoida*.

1. Szó- és fogalomtörténet

1.1. Ókor

A klasszikus ókornak nincs egységes tanítása a lelkiismeretről. A görög *szüneidészisz* szó annyit jelent, mint valamit együtt tudni, valaminek tanúja lenni, öntudat. A tetteket követő, vagy kísérő tudat, tehát *conscientia consequens*. A köznyelvben *Arisztophanésznál* és *Euripidész Oresztészében* fordul elő.

A szó filozófiai használatával először (állítólag) *Démokritosznál* találkozunk (Kr. e. 5–4 sz.), ám a töredék *Sztobaiosztól* maradt ránk (Kr. u. 500 körül):

„Némelyek nem tudva a halandó természet feloszlásáról, ám tudatában lévén életükben elkövetett gonosztetteiknek – életük idejét nyugtalanságban és félelemben kínlódják át, s a Vég utáni időről hazug meséket költenek.” (Diels B 297)

Legrészletesebben a rómaiakhoz közel álló *Plutarkhosz* taglalja a lelkiismeret kérdését. *Szókratész daimonionját* is szokták emlegetni, noha az mindig csak azt mondta meg a filozófusnak, mit ne tegyen. *A püthagoreusokról* beszélnek, hogy naponta megvizsgálták lelkiismeretüket. *Seneca* is ismeri és gyakorolja a lelkiismeret-vizsgálatot.

A klasszikus ókorban a lelkiismeret szűkebb, erkölcsi képze, amelyet az egyszerű ember is képes megérezni, amelynek elemzése csak egy átfogó *antropológiában* lehetséges, erősen népies kifejezés-móddhoz kapcsolódik.

A klasszikus latin szerzőknél előzőleg tudatot jelent, majd mindenekelőtt *Cicerónál* és *Senecánál* jelentkezik erkölcsi értelemben. A vádló lelkiismeret háttérbe szorul az elismerő lelkiismerettel szemben. Különösen dicséretes az a tett, amely csak a lelkiismeret elismerésében részesül:

„*Nullum theatrum conscientia maius est*” (Cicero); a lelkiismeret megfigyelő őr: „*Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos.*” (Seneca); „*O te miserum, si contemnis hunc testem!*”

Philónnál a lelkiismeret megvesztegethetetlensége is jelentkezik; feladata pedig az *elenkhoz*, bizonyítás, érvelés is.

A felsőbbségnek nemcsak a megtorlástól való félelemből, hanem lelkiismeretünk miatt is alá kell magunkat rendelnünk. A további helyeken a lelkiismeret leginkább jó, tiszta, szép, feddhetetlen, rossz, megbélyegzett vagy megfertőzött jelző kíséretében fordul elő.

Seneca: *De ira*, III.

XXXVI. Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam vocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum

XXXVI. Minden érzékünket türelemre kell szoktatni: természetükénél fogva azok is, ha a lélek felhagyott a megrontásukkal; azt viszont nap mint nap el kell számoltatnunk. Sextius is azt szokta csinálni, hogy mikor a nap elteltével éjszakai nyugalomra tért, kérdőre vonta a lel-

suum: 'quod hodie malum tuum sanasti? Cui vitio obstitisti? Qua parte melior es?' desinet ira et moderatior erit, quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse veniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillius, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognovit de moribus suis! Utor hac potestate et cotidie apud me causam dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem.

meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo. Quare enim quicquam ex erroribus meis timeam, cum possim dicere: 'vide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco. In illa disputatione pugnacius locutus es: noli postea congredi cum imperitis; nolunt discere, qui numquam didicerunt. Illum liberius admonuisti quam debebas,

két... „Milyen bajodat gyógyítottad meg ma? Milyen hibádnak álltál ellent? Mely részedben vagy (most) jobb?” Megszűnik a harag, és mérsékeltebb lesz, ha tudja, hogy mindennap bíró elé kell majd járulnia. Hát van-e szebb annál a szokásnál, hogy az ember vallatóra fogja egész napját? Micsoda álom követi az ilyen önvizsgálatot, milyen nyugodt, milyen mély és szabad, ha a lélek vagy dicséretet kapott, vagy figyelmeztetést, s önmaga kikémlelőjeként és titkos censoraként vizsgálatot folytatott saját jelleméről! Én is élek ezzel a lehetőséggel, s mindennap kérdőre vonom magamat. Mihelyt kiviszik mellőlem a mécsest, és csendben marad a feleségem is, jól ismerve e szokásomat,

az egész napomat megvizsgálom, tetteimet, szavaimat újra megmérem; semmit sem titkolok el magam elől, semmin sem siklom át. Miért is félnék bármelyik hibám miatt, mikor azt mondhatom: „Ügyelj rá, hogy ezt többet ne tedd, mert megbocsátok neked.” (De azért abban

itaque non emendasti, sed offendisti: de cetero vide, non tantum an verum sit quod dicis, sed an ille cui dicitur veri patiens sit; admoneri bonus gaudet, pessimus quisque rectorem asperrime patitur.'

a vitában kicsit harciasan szóltál: ezentúl ne szállj vitába hozzá nem értókkal: nem hajlandók tanulni azok, akik sohasem tanultak. Amazt szókimondóban utasítottad rendre, mint megérdemelte volna, így nem megjavítottad, hanem megsértetted: a továbbiakban ne csak arra figyelj, hogy igaz-e, amit mondasz, hanem arra is, hogy az, akinek mondod, elviseli-e az igazságot; a derék csak örül a figyelmeztetésnek, éppen a legrosszabbak viselik el legkeservebben az őket nevelni akarókat.

1.2. Az Ószövetség nem ismeri a *szüneidészis* szót, de amit a szívről mond, az az ember tudatát, akaratát, ítélőképességét, egész életének középpontját, az egyes szám első személyt jelöli valamiképpen.

- A szív tehát minden emberi képesség székhelye: Istent teljes szívünkben kell szeretnünk;
- az ember szíve reagál, megrendül, amikor róla van szó;
- Isten a szív változását kéri az embertől;
- a szívet nem elég megtisztítani; Isten kicseréli azt;
- Isten az érző szívbe, amelyet a kő szív helyett ad, belevési szövetségét;
- Isten tiszta szívet teremt belénk, és belénk adja Szent Lelkét.

Az ószövetségi hívő Isten szövetségeseként az Ő színe előtt jár, sőt együtt jár vele. Ezért nem ismeri annyira az interiorizált lelkiismeretet.

1.3. Az Újszövetség

Szent Pál apostol levelei 14-szer, a többi írás 16-szor említi a szüneidésizst. (Pasztorális levelek 6; Zsid 5; 1Pt 3; ApCsel 2). Pálnak a 14 alkalomból 8 az áldozati hússal kapcsán fordul elő:

1Kor 8,7–13: az aggályos lelkiismeret elleni vétek Krisztus elleni vétek;

10,25–30: nem kell utána kutatni a hús eredetének, de tiszteletben kell tartani más lelkiismeretét.

Krisztus vére megtisztítja lelkiismeretünket (Zsid). Pál védekezése folyamán kétszer is a lelkiismeretére hivatkozik (ApCsel). Pál a főtanács előtt: „Testvérek, férfiak! Mind a mai napig tiszta lelkiismerettel éltem az Isten színe előtt” (23,1). Félix előtt: „magam is arra törekszem, hogy lelkiismeretem mindig tiszta legyen Isten és az emberek előtt” (24,16).

1.4. Szent Ágoston (†430)

Nem annyira azokat a helyeket vizsgáljuk, amelyeken szó szerint előfordul, hanem inkább azt, hogy Ágoston lelkében fedezi fel Istent, és Istenben ismeri fel lelkét. *„Deum et animam scire cupio”*: csak az Istent és a lelket akarom tudni-ismerni, semmi egyebet. *„Deus interior intimo meo quia superior summo meo.”* Isten bensőm legbelseje, mivel fölötte van annak, ami bennem a legmagasabb. Az ember szíve csak Istenben nyugszik meg. *„Kívül kerestelek, s te bennem voltál!”* Szent Ágoston vallomásai visszaemlékezések az ő tévelygéseire: Isten színe előtt áll. Önmagunk előtt feltárni lelkünket csak akkor tudjuk, ha Isten előtt feltárjuk. Van egy tudatunk, amely hosszú évek után is emlékezetünkbe tudja idézni, amit tettünk, vagy amit mulasztottunk.

1.5. Aquinói Szent Tamás (†1274)

Irodalom:

– ROKAY ZOLTÁN, *Aquinói Szent Tamás De veritate című írásának etikai kérdései és istenérve*, 2008.

Átveszi Arisztotelésztől az ész elméletire és gyakorlatira való felosztását (*nusz theoretikosz*, *nusz poétikosz*). Ez utóbbit gyakran a lelkiismeret értelmében használja.

A *nusz theoretikosz* az önmagában ismert alapelveket tartalmazza (*principia per se nota*). A *nusz poétikosz* a természetes törvény (*lex naturalis*) alapelveit, ezt nevezi *szüntereszisznek*, vagy *szündereszisznek* (*synderesis*). (Egy *Szent Jeromos* által alkalmazott szó segítségével.) Ez utóbbit így határozza meg: az első megtehető (megcselekedhető) elvek természetes birtoklása, amelyek a természetjog természetes elvei (*habitus naturalis primorum principiorum operabilium quae sunt naturalia principia iuris naturalis*). Az emberek örök törvényben való részesedését nevezzük természeti törvénynek. Az ember kétféleképpen részese a természetnek: passzívan (mint a többi teremtmény: *natura regulata et mensurata*) és aktívan (*natura regulans et mensurans*). Ez egyben válasz arra is, hogyan értendő a „természetjog”, vagyis mindig már az ember által közvetítetten. A lelkiismeret három alapelvet alkalmaz:

1. Az örök törvény alapelveinek ismerete: a jót meg kell tenni, a rosszat el kell kerülni.
2. A természet célszerűsége – a jó célszerűsége: *bonum habet rationem finis*; az *inclinatio rationalis* – a természetes hajlam a jóra irányul (istenképűség).
3. Minden törvény a közjóra irányul (*omnis lex ad bonum commune ordinatur*). A természeti törvénynek a lelkiismeret által történő alkalmazása az alábbiakat feltételezi:

- *synderesis* (habitus);
- *sapientia* (a cél ismerete);
- *scientia* (a konkrét helyzetekre vonatkozó tapasztalatok ismerete).

1.6. Michel Montaigne (1533–1592)

Irodalom:

- ESSAIS DE MONTAIGNE, Paris (Charpentier), I–IV, 1854.
- EDITH SIMON, *Ketzer, Bauern, Jesuiten (RO–RO–RO)* Hamburg 1979.
- DOMANOVSZKI ENDRE, *Montaigne Mihály*. In: *Philosophiai szemle* 1890, 153–184.

Tanítómestere csak latinul beszélt vele; 6 éves korában még nem tudott anyanyelvén (franciául); először az iskolában került kapcsolatba a kortársaival. Ő az *essais* (esszé) műfaj megteremtője; megkísérelni minden témához szubjektív formában hozzászólni. Montaigne-ra jellemző kora szkepticizmusa és relativizmusa: minden érv ellen fel lehet hozni egy vele egyenértékű ellenérvet is. A 22. esszében a „Szokásról” ezt olvashatjuk:

„A lelkiismeret parancsa is szokás, nem pedig a természet szülötte, ahogy mondani szoktuk; minthogy legbelül mindenki tiszteli a környezetében helyeselt és bevett véleményeket és szokásokat, nem tud lelkiifurdalás nélkül szembeszállni velük, sem helyeslés nélkül alkalmazkodni hozzájuk.”

1.7. Jean-Jacques Rousseau (†1778)

Irodalom:

- ROUSSEAU J. J., *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Füredi Ignác. Budapest 1896.

- GYÜRKY ÖDÖN, *Rousseau nevelési elvei*, Vác 1882.
- HARTMUT VON HENTING, *Rousseau oder die wohlgeordnete Freiheit*, (Beck) chen, 2003.
- ZOVÁNYI JENŐ, *A felvilágosodás története*, (Genius) Budapest, é.n.

Emil vagy a nevelésről című művében bírálja Montaigne-t: „Mit használ a kétkedő Montaigne-nak, ha a föld valamely zugában olyan szokást tudott véghetetlen erőlködés után feltalálni, mely az igazság fogalmaival ellenkezik? Mi haszna belőle, hogy a gyanús utazónak adja meg azt a hitelt, amelyet a leghíresebb írótól megtagad?”

Rousseau szerint a lelkiismeret érzés; előbb érzünk, s csak azután ítélünk; létezni = érezni.

„Lelkiismeret, lelkiismeret! Oh, mennyei, isteni szózat. Oh, biztos kalauza egy korlátolt és tudatlan, de értelmes és szabad lénynek; csalhatatlan bírálója a jónak és a rossznak, ki az embert Istenhez hasonlónak tesz! Te általad lesz az ember a teremtmények legnemesebbike, te hozol erkölcsiséget az ő cselekvéseibe; rajtad kívül mit sem érzek magamban, ami az **ál-latok fölé emelhetne**, nálad nélkül tévedésből tévedésbe vinne elv és szabály nélküli elmém.” (358.)

„Hála Istennek, mi mentek vagyunk a bölcsélet áldásaitól; emberek lehetünk, anélkül, hogy tudósoknak kellene lennünk...”

„De ha mindenkire szól (a lelkiismeret), miért hallgatnak hát oly kevesen a szavára? Hja! **Mivel a természet nyelvén szól hozzánk, azon természet nyelvén, amelyhez hűtle-nek lettünk...** A lelkiismeret bátortalan és békés visszavonultság kedvelője; a világ zajgása elijeszti őt. Az előítéletek, melyektől némelyek származtatják, legkegyetlenebb ellenségei...” (358.)

„A lelkiismeret a lélek szózata; a szenvedélyek a test szavai. Lehet-e rajta csodálkozni, hogy ez a kétféle nyelv gyakran ellentmond egymásnak? És melyikre hallgassunk ilyenkor? Értelmünk igen gyakran csal, és ennél fogva jogunk van az ő szavát elvetni; de a lelkiismeret nem csal soha: vezérségében teljesen bízhatunk! **Ő ugyanaz, mint az ösztön a testnek, aki őt követi, a természetnek engedelmeskedik, s nem kell attól tartania, hogy elveted.**” (352.)

1.8. Friedrich Nietzsche (†1900)

Irodalom:

- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*. Fordította: Romhányi Török Gábor. Holnap-Kiadó, Győr 1996.
- FÜLEP LAJOS, *Bevezetés Nietzsche, A tragédia eredete c. művébe*, Budapest 1910.
- Concilium 1981. 5. sz. Nietzschének szentelve.
- VALADIER, P., *Wie aktuell ist Nietzsche?* In: *Stimmen der Zeit* 2000, 841. köv.

Eszménye az „*Übermensch*” (ember fölötti ember), aki a jelenlegitől eltérően minden erkölctől felszabadultan él. Ezt kell megvalósítani. Az *Adalék a morál genealógiájához* c. művében a következőképpen magyarázza a lelkiismeret eredetét:

- kínzásokkal kikényszerítették az emberekből az ígéretet;
- az embert kiszámíthatóvá tették (ugyanarra a kényszerre az egész kitenyésztett faj egyformán reagál);
- az ígérni tudásból származik a felelősség.

„A felelősség rendkívüli privilégiumának, e ritka szabadságnak a büszke tudata, az önrendelkezés és a rossz feletti hatalom élménye mélyen beivódott és meghatározó erejű ösztönné rögzült...”, ezt az ösztönt nevezi az ember lelkiismeretnek.

A lelkiismeret eredetében a mnemotechnikának döntő szerepe van; a kínzás megszűnt, a felelősségtudat megmaradt. A rossz lelkiismeret a tartozás tudatából (*debitum, Schuld*) „bűntudatból” származik. Ez is a felelősséghez vezet: Felelj, miért nem adod meg, amivel tartozol!

Martin Heidegger (†1976)

Irodalom:

- MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993 (17.) § 54–60 (267–300). Magyarul: *Lét és idő*. Fordította: Vajda Mihály. Gondolat, Budapest 1984, 454–502.
- Mérleg 1976/3, 199–213: Martin Heidegger 1889–1976.
- ROKAY ZOLTÁN, *Heidegger „Sein und Zeit”-je és Luther Hattyúdala*. In: „Akik az igazságra oktattak sokakat” (A 65 éves Rózsa Huba köszöntése), SZIT, Budapest 2005, 258–282.

Az 1927-ben megjelent *Sein und Zeit* (Lét és idő)-ben a lét kérdését teszi fel, amelyről a nyugati filozófia megfeledkezett, mert mindig a létező felől kérdezősködött. *Husserl* tanítványként a fenomenológia módszerét kívánja alkalmazni. Mivel azonban a lét nem jelenik meg, azt a létezőt kell alávetni a fenomenológiai elemzésnek, amely képes léte felől kérdezni. Ez pedig az ember, az ittlét, *Da- Sein*. Mint ilyen nem a voltaképpeni létet éli (személytelenség – „man”, fecsegés, „kéznélvalóság”). A voltaképpeni lét viszont a szorongásban, halálban, gondban, beszédben és lelkiismeretben tárul föl. A lelkiismeret a vulgáris felfogása szerint vagy valamely létezőtől származik: Isten, nevelés, társadalmi körülmények, vagy nem létezik (agyrém).

Heidegger felteszi a kérdést: Mi tárul fel a lelkiismeretben? „A hátborzongató otthontalanság”; a létből kell jönnie a felszólításnak, amelyet mint bennünk lévő, de kívülről jövőt tapasztaljuk

meg. Kitől jön tehát? A semmitől (épp úgy, mint a szorongás). Mire szólít fel? Lényegében semmire.

A lelkiismeretet általában mint elítélő hangot értelmezték; tehát a tartozással vádol (*Schuld*), de nem a konkrét bűnnek, mint ahogy a jó lelkiismeret sem a konkrét jótettért ad elismerést; az, aki jó, nem is akarhatja, mert ez farizeizmus lenne. Ez a tartozás adósság a létnek. Amíg a teológia, amely a létezővel (Istennel) foglalkozik, bűnről beszél, addig a fenomenológia (filozófia) tartozásról.

1.9. John Newmann bíboros (†1890)

Irodalom:

- NEWMANN, JOHN HENRY: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1939.

Nézete szerint a lelkiismeretnek legitim helye van lelki aktusaink között; a lelkiismeret kettős: erkölcsi érzék (tudat) és kötelesség érzék (tudat). Ezek egyazon lelkiismeret különböző aspektusai. Az előbbi különbséget tesz jó és rossz között, a másik megmondja, hogy a jót meg kell tenni, a rosszat pedig el kell kerülni. Ha el is veszíteném a másodikat, nem veszíthetném el az elsőt; s ha elveszíteném az elsőt, nem veszíteném el a másodikat. Az első az ész ítélete, a második pedig uralkodói parancs. A lelkiismeret reakciója (pl. szégyen, megalázás) egészen más, mint pl. a szépérzéké.

1.10. Lelkiismeret és evolúció

Irodalom:

- HOLGER PREUSSCHOFT, *Angeborene Verhaltensmuster, Konflikt, Norm, Gewissen*. In: Josef Fuchs, *Das Gewissen*, Patmos, Düsseldorf 1979.
- LEONARD D. KATZ, *Evolutionary Origins of Morality. Cross-Disciplinary Perspectives*, Bowling Green, 2000.

Ha az evolúció arra tart igényt, hogy az embert, mint legfejlettebb élőlényt és mint egy fejlődés elképzelhető legmagasabb rendű produktumát határozza meg, könnyen azt lehetne mondani, hogy a lelkiismeret a fejlődés egyik fokának velejárója, amelyhez hasonló jelenségeket más élőlényeknél (állatoknál) is találhatunk.

Az „állat”, „állatok” általánosítás helytelen; minden species specifikus; az általunk ismert kultúrvilágban az ember úgy viszonyult az állathoz, mint jószághoz, amely neki hasznot hajt. A lelkiismeret kapcsán és az evolúció szempontjából csakis magasabb rendű emlősökről lehet szó.

Minden individuumban lakoznak bizonyos motivációk. A kérdés: Vajon a lelkiismeret mint cselekedeteket kiváltó, kommentáló, vagy megakadályozó erő ellentétben áll-e az individuumban lakozó motivációval?

A magatartás (viselkedés) kutatás eredménye, hogy más élőlényeknél csak nagyon átvitt értelemben lehet lelkiismeretről beszélni, amennyiben a konfliktusok felülmúlásában egy sajátos magatartás mutatkozik meg: a konfliktus létrejöhet:

- a veleszületett magatartásminták és az egyéni tapasztalat között;
- két velünk született mechanizmus között;
- két tapasztalat között.

Amennyiben az evolúció hozzászól a lelkiismeret kérdéséhez, az nem feltétlenül az ember alábecsülése, hanem magatartásának megértését célozza. Az ember életében is anem magatartásának megértését célozza. Az ember életében is vannak konfliktus-helyzetek, amelyekben döntenie kell. Ezekben mutatkozik meg a lelkiismeret (pl. Antigoné).

2.1. A lelkiismeret melletti érvelés lehetősége és határai

Elméletileg el lehet vitatni, ám ez hosszú távon eredménytelen és nem meggyőző. Lehet a lelkiismeretet a racionalitással azonosítani: a lelkiismeret szerint van az, ami ésszerű; és én mondom meg, mi ésszerű (pl. ami nekem kényelmes, hasznos, előnyös). Már reflexszerű reakcióink is azt mutatják, hogy van lelkiismeretünk (pl. magántulajdonunk tiszteletben tartásának elvárása mások részéről). Mások helytelen magatartásával szembeni első reakciónk a méltatlankodás: feltételezzük, hogy különbséget tud tenni jó és rossz között, s tudja mi a jó és mi a rossz (tudta, mit kellett volna tennie). Ezt követi a felelősségre vonás, aminek szintén csak akkor van értelme, ha másnál feltételezem a lelkiismeretet; végül megpróbálok „oda hatni”, hogy ez ne ismétlődjön meg, aminek szintén csak a lelkiismeret feltételezése mellett van értelme. Ha ezt másoknál feltételezem, úgy ők is feltételezik nálam; s nem tudnám másoknál feltételezni, ha magam nem rendelkezném a lelkiismeret tapasztalatával.

Azt, hogy valaki lelkiismerete szerint jár el vagy sem, azt sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet (végsősoron elméleti módon). Azonban lelkiismeretre való hivatkozásunk akkor lesz hiteles, ha készek vagyunk:

- felülvizsgálni (vajon tényleg lelkiismeretem szerint jártam-e el?);
- vitára bocsátani és
- viszonyítani és viszonylagosítani, mivel másoknak is van lelkiismeretük, és mivel a magasabb (isteni) törvényhez való viszonyítás ad reményt arra, hogy ne csak szubjektív érzés, önkény legyen.

2.2. A lelkiismeret természete

A formált és deformált lelkiismeret

Lelkiismeret formációtól vagy deformációtól független alakban számunkra nem hozzáférhető. A helytelen lelkiismeretnek sok oka lehet. Tiszteletben kell tartani, de a belőle születő döntéseket nem lehet jóváhagyni. Okait fel kell fedni és gyökerében orvosolni. Amint lelkiismeretről van szó, felmerül a kérdés, mit tettem formálása érdekében. A nem tudás (*scientia* = tudás; *conscientia* = együtt tudás, „lelkiismeret”) mindig lehet felülmúlható és nem felülmúlható. Az már magában véve szintén lelkiismereti kérdés, mit tehetek és mit tettem a nem tudás elhárítása érdekében. A tény pedig, hogy mindig formált vagy deformált lelkiismeretről kell beszélnünk, arra utal, hogy a lelkiismeretet lehet formálni; s ha lehet, akkor kell is. A lelkiismeret hangja nem tekinthető hallucinációnak vagy öntudathasadásnak, mivel egészséges emberek is rendelkeznek ezzel a tapasztalattal, és meg tudják különböztetni az előzőktől. A lelkiismeret szorosan összefügg az egészséges értelmekkel és akaratokkal. Immanenciája azt jelenti, hogy önmagamban tapasztalom, transzcendenciája, hogy ennek ellenére olyannak tapasztalom, ami tőlem független; ez a függetlensége megvesztegethetetlenségében és abban mutatkozik meg, hogy nem lehet elhallgattatni.

Kérdések:

- 1. Melyik preszókratikus filozófus beszél (állítólag) először a lelkiismeretről?*
- 2. A latin ókorban a lelkiismeret melyik dimenziója kezd kifejezésre jutni?*
- 3. Mit mond Szent Pál mások lelkiismeretének tiszteletben tartásáról?*
- 4. Aquinói Szent Tamás hogyan határozza meg a lelkiismeret tartalmát?*

5. *Hogyan bírálja Rousseau Montaigne álláspontját a lelkiismeret kapcsán?*
6. *Rousseau szerint mi a lelkiismeret, és miért nem követik oly sokan hangját?*
7. *Nietzsche szerint honnan ered a lelkiismeret és a rossz lelkiismeret?*
8. *Heidegger minek kapcsán beszél a lelkiismeretről? Mire szólít fel? Honnan származik?*
9. *Az evolúció mit mond a lelkiismeretről? Hogyan állnak elő a konfliktushelyzetek?*
10. *Hogyan lehet érvelni a lelkiismeret mellett?*
11. *Mi teszi valószínűvé, hogy hitelesen hivatkozom a lelkiismeretemre?*
12. *Azonos-e a lelkiismeret hangja a hallucinációval és öntudathasadással?*

VI. Az akarat és az akaratszabadság

Irodalom:

- HERMANN SCHMITZ, *Zeit und Freiheit*. In: Theorie der Subjektivität. Suhrkamp, Frankfurt 1990, 344–373.
- NOTTER ANTAL, *Kant antinómia-tana és a keresztény iskola bölcselete*. In: Bölcséleti folyóirat 1891, 363 (A 3. antinómia).
- ROKAY ZOLTÁN, *Der Pradestinationsstreit des 9. Jahrhunderts und die Gnadenfrage*. In: Folia Theologica 14 (2003) 141–159.
- ROTTERDAMI ERASMUS, *A szabad döntésről*. Fordította: Rokay Zoltán. JEL, Budapest 2004.
- LUDOVICUS MOLINA, *Liberi arbitrii concordia*, Antverpiae 1609.
- *Apologia fratrum praedicatorum*, (kiad. Domingo Bañes) Madrid 1968.
- ROKAY ZOLTÁN, *Egy domonkosrendi a kegyelem védelmében*. In: Tanítvány 2002/4. 85–90.
- ROKAY ZOLTÁN, *Ön dönt*. In: Studia Theologica Budapestiensia 32 (2003) 277–286.
- BOLBERITZ PÁL, *Az ember cselekedeteinek erkölcsi értéke*. In: Tamasz és talpkő. Kálvin, Budapest 1995.

Etikáról és erkölcsről csak ott lehet beszélni, ahol az ember tudatosan és szabadon cselekszik. Az öntudat és szabadság emberi méltóságának meghatározói. Ezért nevezzük ezt a cselekedetet, amely ennek a méltóságnak megfelel, és amit az ember szabadon tesz emberi cselekedetnek. A szellem két önmegvalósulási formája az öntudat és a szabadság. Arisztotelész szerint az a cselekvés szabad, amelynek mozgatója a cselekvőben van.

Ahogy a „transzcendentális én” nem vezethető le a megismerés anyagából, hanem annak lehetőség feltétele. (Wittgenstein a szem

és látótér példájával él: a szem nem vezethető le a látótérből.) Ettől eltekintve az empirikus motívumok befolyásolják döntésünket, amelyben az ész „gyakorlativá válik”.

A döntéssel kapcsolatban tisztában kell lennünk azzal, hogy:

1. magunk döntjük el, hogy az empirikus motívumok, vagy az ész dönt;
2. az ész teszi a különbséget a jó és a rossz között, ezért az észnek kell döntenie;
3. beszélhetünk döntési és cselekvési magatartásról. Pl. elhatározom, hogy valami jót fogok tenni, de a fizikai körülmények ezt nem teszik lehetővé; a kettő csak részben függ és csak részben független egymástól. A vértanúk lemondtak a cselekvési szabadságukról, de fenntartották döntési szabadságukat.

Az akarat szabadságáról csak akkor van értelme beszélni, ha a konkrét körülmények között élő konkrét, felnőtt, beszámítható emberről beszélünk, akit természetesen sok tényező befolyásol, sőt meg is határoz. Az akarat alapvető emberi valóság, amelyet épp ezért nehéz megalapozni.

Szabadság és determinizmus

Determinizmusnak nevezzük azt a nézetet, mely szerint az emberi cselekvést csak érzéki tényezők határozzák meg. Ez a felfogás Laplace (ejtsd: Laplasz) természettudományi modelljét követi:

Ha ismerjük a világegyetem állapotát „t” időpontban, valamint a természet összes törvényét, akkor: levezethetjük a világegyetem állapotát bármely „t” előtti vagy utáni időpontban.

Noha a döntési szabadság és a determinizmus kizárják egymást, nem mondhatunk le egyikről sem, mert ez nem felelne meg a valóságnak. Kant azt a megoldást javasolja, hogy a szabad döntés vo-

natkozzon az észbeli (numenális) valóságra, a szükségszerűség pedig a jelenségek valóságára (fenomenális) – érzéki tapasztalatok valóságára. Ez a radikális elválasztás azonban nem lehetséges, amint ezt a tapasztalat maga mutatja.

A klasszikus determinizmus nem bizonyítható:

Induktív úton: mert az indukció mint egyes és esetleges nem szolgáltatja a megkívánt szükségszerűséget.

Deduktív úton nem: mert ez „metafizikai” következtetés, és ezt a determinizmus visszautasítja.

A klasszikus determinizmus nem mond semmit a szabad okok meglétéről vagy nem létéről. A mai tudomány óvakodik attól (Kantot követve), hogy nyilatkozzon arról, vajon véletlen, vagy szigorú törvényszerűség uralkodik a világban.

A determinizmus és a szabadság viszonyáról azt kell mondani, hogy csak egy már meghatározott szubjektum képes arra, hogy magát tovább meghatározza. Csupa kiszámíthatatlan emberből álló társadalom nem lenne eszményi „eset”. A természetes determinizmus szükségszerű, de nem elégséges feltétele a szabad döntésnek.

A szabadságról szólva a bölcsészet általában analógiákat alkalmaz: a rabszolga és szabad ember különbségéről, a szabadon eső kőről stb., amelyektől azonban az ember szabadsága mindig különbözik. Csak távoli hasonlóságokról lehet szó. *Démokritosz* az atomok szükségszerű mozgásáról beszél, míg *Epikurosz* azt állítja, hogy azok szabadon mozognak. A sztoikusok a világ törvényszerűségéről beszélnek, amelynek az ember is része, ismét az epikureusok tagadják az emberi szabadság mindennemű korlátozását és minden törvényszerűséget. *Arisztotelész* a jövőre vonatkozó ítéletekről értekezve azt mondja, hogy a „vagy lesz holnap tengeri ütközet, vagy nem lesz” állításban csak a „vagy-vagy” meghatározott, de nem az egyik, vagy a másik szükségszerűsége. *Szent Ágoston*, míg a maniheusokkal vitatkozik, determinált dualista világmépünkkel szembeállítja az

akarat szabadságát, a *Pelagiusszal* való kegyelmi vitában pedig a kegyelem szükségességét hangsúlyozza. Ez a probléma számtalanszor felmerült a determinációról és a szabad akaratról folytatott vitákban: IX. században *Gottschalk*, *Hrabanus Maurus* és *Reimsi Hinkmár* között; a reformáció idején: *Erasmus* és *Luther* között (*De libero arbitro*, *De servo arbitrio*); *Molina SJ* és *Bañes OP* között a kései 16. században (a vita nem zárult le); *Kálvin* predestináció tana; *Leibnitz* különbséget tesz a szabadság és indeterminizmus és indifferentizmus között.

Kant a *Tiszta ész kritikájában* a kozmológiai idea (világ) kapcsán felállít 4 pár ellentétes állítást (tézis – antitézis), amelyek közül az ész törvényeivel (*nomosz*) ellentétben (*anti-*), mindkettőt lehet állítani. Ezek közül a harmadik pár a szabadság – szükségszerűség antinómiája. Van a világnak a természeti törvényektől független szabad oka, vagy nincs? Az antinómia onnan adódik Kant szerint, hogy egy ideával, amelynek a tapasztalatban semmi sem felel meg (világ), úgy járunk el, mint egy fogalommal (pl. asztal: idea+tapasztalat). A szabadság kérdése tehát az elméleti ész birodalmában nem kaphat helyet; ezrét a gyakorlati ész posztulátumaként kell kezelni, mint minden erkölcsi cselekedet feltételét. A kérdés ismét: Elválasztható-e ez a két tartomány?

Manapság ismét divat lett a determinizmus, főleg a felelősség elhárítása érdekében. Hivatkozni szokás génekre, társadalmi adottságokra, körülményekre, amelyeknek nem egyszer kényszerítő hatást tulajdonítanak. Ezeket a tényezőket, mint már mondtuk, nem lehet tagadni. A „szabadságnak” valahol ezeken belül kell elhelyezkedniük és érvényre jutniuk. (Ovidius: „*Genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*” *Metamorphoseon*, XIII,140: A származást, az elődöket, s amit nem magunk csináltunk, aligha tekintem miénknek).

Megint csak a valóságból kell kiindulni, amint azt megítéljük: embertársainknál feltételezzük a szabadságot, noha minden bizony-

nyal őket is meghatározzák a gének, a társadalmi körülmények stb. Mégis felelősségre tudjuk őket vonni, méltatlankodunk, ha nem tesszük meg, amit megígértünk, néha igyekszünk hatással is lenni rájuk, feltételezve, hogy szabadon dönthetnek. A szabadság elvitatása kényelmesebbnek és egyszerűbbnek tűnik, mint annak felvállalása. Az erkölcsi kötelezettségek nem jelentik az akaratszabadság korlátozását a szó eredeti értelmében, mivel azok mellett magunk döntünk. Szabadság nem azt jelenti, hogy bármit szabad megtennem, hanem hogy amit meg kell tennem, megteszem, amit pedig nem szabad megtennem, azt képes vagyok elkerülni.

Kérdések:

- 1. Mely cselekedet felel meg az emberi méltósának?*
- 2. Mi az etikus cselekedet feltétele?*
- 3. Mi az a „transzcendentális én” az akarat esetében?*
- 4. Mikor van értelme beszélni az akarat szabadságáról?*
- 5. Hogyan szól Laplace törvénye a determinizmusról?*
- 6. Milyen a viszony a szabadság és a determinizmus közt?*
- 7. Hol beszél Kant a szabadságról; hova helyezi el? Bírálát!*
- 8. Mivel lehet „cáfolni” a determinizmust? (konkrét tapasztalat)*
- 9. Miért nehéz megalapozni a szabadságot?*
- 10. Erkölcsi kötelezettség és szabadság viszonya?*

VII. Az etikatanításról

Az etikatanítás lehetősége, szükségessége, határai

Irodalom:

- HANS JOACHIM WERNER, *Moral und Erziehung in der pluralistischen Gesellschaft*, WBG-Darmstadt 2002.
- *Münsteraner Philosophische Arbeitsbücher*, I/2. (Volker Steenblock) Münster 2001.
- VOLKER PFEIFER, *Didaktik des Ethikunterrichts*, Kohlhammer, Stuttgart 2003.
- JOHANNES A. VAN DER VEN, *Das moralische Selbst: Gestaltung und Bildung*, Münster 1999.

Amit belát és beismer a társadalom: bűnözés, kiskorú bűnözés, saját tehetetlensége ezzel szemben.

Amit belát, de nem ismer be: hogy ez ellen lehet tenni, és kell tenni valamit.

Amit nem lát be és nem is ismer be: hogy ez az etikatanítás.

Azt esetleg beismerik minden szinten, hogy keresni kell megoldást, ám hogy azt meg is lehet találni, azt gyakran tagadják. Márpedig a keresés feltételezi a megtalálást, vagy legalábbis annak reményét. A megoldás megtalálásától való félelemben általában azt az érvet szokás felhozni, hogy minden megoldás ideológia és vétség az értékmentesség ellen. Visszatart az etikatanítás reményétől az a gondolat is, hogy csökkennek a manipulációs lehetőségek, mivel az etika megtanít arra, hogy a kínálatokkal és a lehetőségekkel nem mindig a fenntartás nélküli recepció és fogyasztás a helyes magatar-

tás. Márpedig sok rossz pont innen és az ezzel összefüggő manipulációból származik. Azt is szokás felhozni érv gyanánt az etikatanítás ellen, hogy úgyis mindenki meg van győződve a maga igazáról, tehát minden igazság és etika-érték viszonylagos (relatív – relativizmus), és ennek következtében szkeptikus az abszolút értékek megtalálásának kérdésében.

Ezzel szemben a következőt lehet mondani:

Mint mindenben, így az etikai nevelésben sem helyettesíti az iskola a családot. De segíti azt a nevelésben. Erre az iskola éppen mint szélesebb körű közösség kiválóan alkalmas.

Az etikatanítás alapvető kérdése azonos *Szókratészével*: Tanítható-e az erény? Az összes etikatanítással kapcsolatos elmélet a szókratészi kereteken belül marad.

- Az etika ugyan mindig a gyakorlatot célozza, de az etikai nevelés bizonyos ismeretek, szavak helyes használatának (pl. „tolerancia”) megtanulása nélkül lehetetlen. Ez szükséges a helyzetek helyes felismeréséhez, megítéléséhez, szavak árnyaltabb használatának elsajátításához. Ennek a taníthatóságnak (éppúgy, mint Szókratészénél) vannak határai. Ezek részben a dolog természetéből (*ex atura rei*), részben a beszédpartner (tanuló) jó szándékának hiányából, részben a tanító felkészültsége, erkölcsi integritásának hiányából származnak.
- Mivel nem csak elméleti tudásról van szó, mivel mindig feltételezi a másik jó szándékát és józan ítélőképességét, amelyet tovább lehet nevelni.
- Az etikai tudás nem kényszerít közvetlenül cselekedetre, de cselekedetekre indíthat (vö. *Arisztotelész Szókratész-kritikája*: nem azért tanulunk etikát, hogy tudjuk, mi az erény, hanem hogy erényesek legyünk).

- Az etikatanítás magában véve nem garantálja a tanuló (vagy bárki) előmenetelét a jóban, de az etika nem tanítása garantálja a teljes züllést.

Az etikatanítás módszerei

1. Magunkat mint „tanulók” beleéljük mások helyzetébe; így tanuljuk az együttérzést és magunk helyzetének megbecsülését (pl. panaszkodom, hogy nincs cipőm, amíg nem látok valakit, akinek nincs lába). A módszer hátránya: sokszerűen hathat a tanulóra, amelyet nem tud elviselni, és nem tanul belőle. Talán célravezetőbb, ha saját előnyös helyzetünkből kiindulva tesszük fel a kérdést, hogyan segíthetünk másokon. (Az egészséges akkor érez együtt a beteggel, ha saját egészséges voltát annak szolgálatába állítja.)
2. Szókratészi indukció (irónia és bábáskodás – maiotika): kérdések (kérdéses segítségével igyekszik rávezetni a helyes válaszra, megtalálni az igazi problémát és „megoldást”. A kiindulópont lehet konkrét élmény, amelyet a beszélgetés résztvevői átéltek, vagy amiről olvastak, hallottak.) Ennek a módszernek feltételei és sajátosságai:
 - a) minden érv megengedhető; mindent szabad mondani, senkit sem szabad támadni, sérteni;
 - b) a résztvevők egymást hívják ki („provokálják”);
 - c) a beszélgetők egyik csoportja a másik csoport érveit értékük szerint összerakja és kiértékeli, melyik érv vezetett ahhoz, hogy elgondolkodjunk róla.

(Mint látjuk, ennél a módszernél a „tanító” igen visszafogott szerepet tölt be.)

3. A helyzet értékelése. A kiindulópont hasonlít az előzőhöz.

Vitaindító kérdések:

Mit tettem volna én?

Mit tennék én?

Mit kellett volna tenni ebben a helyzetben?

A vita lefolyása:

- A résztvevők megítélik a „történet” egyik főszereplőjének a magatartását.
- Mit tettem volna én?
- A helyzet kiértékelése: El lehetett volna kerülni?
- Az eset vonatkoztatása a jelen életre.
- Mit kellett, vagy mit lehetett volna tenni?
- Mit tehetünk mi?

Az etikai kérdések konkrét helyzetbe történő elhelyezése megtanít arra, hogy az objektivitás (tárgyilagosság) nem független (abszolút) a konkrét helyzettől.

Az etikatanítás gyakorlata megérteti velünk, hogy nevelésről van szó. Minden nevelés fáradságos, hosszadalmas, befejezetlen, ellenállást válthat ki, de azért nem értelmetlen.

Az etikatanítás kapcsán külön problémakört jelent az etika és/vagy hittan kérdése. A két tárgy nem konkurens. Lehetséges-e és úgy kell-e tanítani, hogy a tanítás vallásos értékektől mentes legyen? S mi lesz, ha a katolikus tanulónak ilyen tanítja az etikát?

A katolikus egyház és a katolikus hívő nem mondhat le az etikai értékek és a kinyilatkoztatás, Istenbe vetett hite és vallása közti összefüggésről. Ám kitarthat emellett, hogy az etika lényegi tulajdonsága az embernek, amely mindenkire vonatkozik (Martini bíboros). A „megoldás” semmi esetre sem lehet az: akkor nincs szükség etikára!; vagy: ha tanítunk etikát, nincs szükség a hittanra!

Az etika egyik célja („Lernziel”): az én értékeim nem kizárólagosak; másnak is lehetnek és vannak értékei, szükségletei, elképzelései.

Ezeket párbeszédben egyeztetjük. Ha fájdalmas is, meg kell tanulni alkalmazkodni, anélkül, hogy feladnánk meggyőződésünket. A konfliktusokat teljesen kiküszöbölni bajos, de a konfliktusokkal élni tudni és azokat nem előidézni, egymás életét elviselhetőbbé tenni, ez lehetséges és tanulható, tanítható. A helyes tolerancia:

Nem: Mit köteles más tőlem elviselni?

Sem: Mit vagyok köteles én elviselni másoktól?

Hanem: Mit tehetek, és mit kell tennem annak érdekében, hogy minél elviselhetőbb legyek mások számára?

Meg kell tanulni, hogy nem szabad mindent megtennem, amit meg tudok tenni és amit (fizikailag) meg lehet tenni. Pl. a génebézészet lehetőségei nem jelentik automatikusan megengedettségét. A törvény által tolerált kábítószer-élvezet erkölcsileg nem megengedett.

VIII. Metaetika

Irodalom:

- SCHÜLLER, *Die Begründung ethischer Urteile*, Düsseldorf 1980.
- FRANKENA, W. K., *Analytische ethik*, München 1981.
- EIKE VON SAVIGNY, *Der Mensch als Mitmensch*, München 1996.

A metaetika az erkölcsi nyelvet elemzi. Ezzel kapcsolatban több elmélet is létezik:

kognitivisták (naturalisták és intuicionisták),
non-kognitivisták,
logikusok.

Kognitivisták: Az etikai nyelv az ember racionális, objektíven ellenőrizhető tevékenységéről beszél; a „jó” objektív.

- *Naturalisták:* a normatív fogalmak visszavezethetők a deskriptív fogalmak tartalmára.

Felhozott ellenvetés: „naturalista hiba”: a *van*ból a *kell* következik.

- *Intuicionisták:* az etikai megismerés sajátos képesség, fogalmi közvetítés nélkül; a megragadott jó általánosítható.

Felhozott ellenvetés: nem intuíció folytán, hanem a nevelés hatására interiorizáljuk az erkölcsi normákat.

Non-kognitivisták: az etikai nyelv kijelentései pusztá érzelmeket fejeznek ki; elemezhetetlen „pszeudofogalmak” (nincs megállapító jellegük, hanem: jó = ezt szeretem. Tégy te is így!)

Logikusok: az etikai ítéletek nem tényállást jelölnek; az etikai nyelv perszkriptív jellegű. Az etikai nyelv az imperatívuszok és ér-

tékítéletek formájában jelenik meg; másokat rábírnivalamire. (Internalizált szabály: Mindig igazat kell mondani! Helyzet: Ha hazudnék, abból nagy baj származna. Imperatívusz: Mondd az igazat!)

A metaetika nem tarthat igényt az etikai elmélet elnevezésre, mert nem tudja kimutatni az erkölcsi ítéleteket más normatív ítélettől megkülönböztető kritériumokat.

Kérdések:

I.

1. *Mely ellenvetések lehetségesek az etikatanítással szemben? Milyen választ lehet ezekre adni?*
2. *Milyen a kapcsolat az etikatanításon belül az elmélet – gyakorlat között?*
3. *Mi annak az etikai tanítási módszernek a lényege és a hátránya, amely mások nehéz helyzetével ismertet meg?*
4. *Mely kérdéseknek kell felmerülnie a diszkurzív etikatanítás folyamán?*
5. *Melyek lehetnek az etikatanítás céljai?*

II.

1. *Mi a metaetika? Milyen metaetikai álláspontokat ismerünk?*
2. *Melyek a kognitivisták irányzatok? Milyen ellenvetések hozhatók fel?*
3. *Miben áll a non-kognitivisták álláspontja?*
4. *Mi a logikusok nézete?*
5. *Miért nem tarthat igényt a metaetika az etikai elmélet elnevezésre?*

Tudományelmélet

Tudomány – Tudományelmélet – Etika

A tudományelmületről és történetéről általában

Irodalom:

- *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie* (szerk. H. Seiffert – Gerhard Radnitzky), München 1992.
- W. KAMBARTEL, *Was ist und was soll Philosophie. Inaugurationsrede*, Konstanz é. n.
- K. HARTMANN: *Was ist und was will Ethik?* In: *Concilium* 1989, 2.
- J.-P. WILS, *Ende der „Menschenwürde“ in der Ethik*, uo.
- HERMANN LÜBBE, *Legitimitatswandel in der Wissenschaft*. In: *Stimmen der Zeit* 1981/3.

A tudományelmélet meghatározása kapcsán először is tudni kell, hogy a tudomány fogalma a történelem folyamán változott. Ugyanígy változott a filozófia, sőt a teológia fogalma is. – Mivel azonban a tudományok a filozófiából születtek, hozzávaló viszonyukból könnyebb lesz körülírása. Hagyományos értelemben a filozófia az ismeretek rendszere. Jelenleg inkább aktusok rendszerének tekintjük. A filozófia az a tevékenység, amellyel a kijelentések értelmét feltárjuk és megállapítjuk. Ezek szerint a filozófia tisztázza, a tudomány pedig verifikálja a tételeket. A filozófiában arról van szó, mit is jelentenek a kijelentések, a tudományban a kijelentések igaz voltáról.

1. A tudományelmélet alatt tágabb értelemben módszertanilag különböző dolgokat értünk: a kutatás és eredménye közötti összefüggést.
2. A tudománytörténetet: a problémafejlődés és elméletek egymásutánjának történetét; itt kevésbé érdekes a történelmi precizitás

(„akribia”), mint inkább az érdekes esetek felmutatása; az ún. „problémanemesítés”, vagyis annak kérdése, hogy egy problémamegoldás a múltból hogyan alkalmazható a mai helyzetben.

3. A tudományelmélet alatt érthetjük a tudománylogikát: bizonyos tudományos elméletek, magyarázatok bemutatásának rekonstrukcióját. „Pro tempore” késznek tartott elméleteket és érveket lehetőleg világos és áttekinthető megfogalmazásba önteni, hogy logikai struktúrájuk világos és érthető legyen, érthetőbb, mint eredeti alakjukban. Ebből a feladatból származik az illetékes módszer kritikája, ebből pedig ezek esetleges korrektúrája.
4. Ide sorolható a tudománybölcselet: a tudomány és a kultúra egyéb jelenségeinek kapcsolatával foglalkozó szemlélődés; a tudományok eredményeinek hatása az ember magától értetődőségre; a tudomány és a tudományra alapozó technika hatástörténetének reflexiója. A tudomány és a technika lehetséges és tényleges eredményeinek értékelésére.

Minderre azt mondhatjuk: „tudományelmélet tágabb értelemben”. Szűkebb értelemben tudományelmélet alatt leginkább a metodológiát, módszertant szokás érteni. A metodológia ugyanis központi helyet foglal el a tudomány „életében”. Mit jelent a metodológia a jelen összefüggésben, és miért foglal el „központi helyet” a tudományelméletben?

- a) A metodológia értékkel: egy meghatározott elmélet, magyarázat, hipotézis instrumentális értékét határozza meg abból a szempontból, hogy vajon az illetékes tudományág számára, amelyben alkalmazzák, előrehaladást eredményez-e. – Feltételezzük, hogy a reáltudományok célja egy lehetőleg minél nagyobb magyarázóképeség. Ebben az esetben fel kell tenni a kérdést: Vajon az alkalmazott módszer (metódus) hozzájárult-e ennek előremozdításához? A megismerésben tett hala-

dásnak ugyanis konstruktív jellege és szerepe van a kutatásban.

- b) Miért foglal el a metodológia központi helyet manapság a tudományelméletben? Azért, mert nélkülözhetetlen a kutatásban. A kutató állandóan szemben találja magát a kérdéssel: Melyik módszert alkalmazza? Melyik magyarázatot részesítse előnyben a konkurens magyarázatok közül? (És még sok más kérdéssel: pl. Melyik „projectet” részesítse előnyben?) A kutató tudós, akarva-akaratlanul metodológus lesz. A metodológia ugyanígy nélkülözhetetlen a tudományelméletben és a tudományozológiában: mivel ezeknek nincs más megfelelőjük a tudományok között; mivel a metodológia a módszer értékelésével kezd: milyen haladást jelentett ez és ez a módszer az illetékes tudományon belül? A metodológia iránytűje nélkül a szociológia leírhatja a kutatás tevékenységének térfogatát, de értékelni és annak hatékonyságát fokozni nem képes.

Kérdések:

1. *Hogyan határozza meg a tudományelmélet a filozófia és a tudományok viszonyát?*
2. *Mi mindent értünk tágabb értelemben tudományelmélet alatt?*
3. *Miért értjük szűkebb értelemben tudományelmélet alatt a metodológiát?*

A „tudományelmélet” története

Arisztotelészt szokás elsőként említeni a tudományelmélet történetében. Arisztotelész a tudományt elméleti (*theoretiké*), gyakorlati (*praktiké*) és alkotó (*poietiké*) „episztémé”-re osztotta. – Az ún. „metafizika” a tudományok megalapozásával foglalkozik: az általános és egyedi, a forma és a tartalom viszonyával. Az „Organon” (eszköz) elnevezésű könyvei pedig logikai eljárással: következtetéssel, bizonyítással és definícióval. A metafizikában Arisztotelész egy „bizonyos tudományról” (*episztémé tisz*) beszél:

„Van egy bizonyos tudomány, amely a létezőt, amennyiben van, szemléli, és mindazt, ami ahhoz önmaga által tartozik” (Metafizika, Gamma 1; „ens in quantum ens”).

Ez a tudomány a dolgok okait és kezdeteit – elveit kutatja:

„A létezők elveit és okait kutatjuk, és pedig nyilvánvalóan, amennyiben vannak... Okkal és elvekkal foglalkozik minden elgondoló tudomány, vagy az, aminek valami része van az elgondolásban... az pedig, ha van, örök, mozdíthatlan és elkülönített, nyilvánvaló, hogy annak megismerése az elgondoló tudomány dolga” (Metafizika, Epsilon 1) .

*„Az első tudomány olyan dolgokkal foglalkozik, amelyek elkülöníthetők és mozgás nélküliek. És bár minden oknak örökévalónak kell lennie, ezeknek leginkább: ezek ugyanis az okai azoknak a dolgoknak, amelyek az isteni dolgok közül láthatóak” (*separata, immobilia, divina; uo.*).*

*„Ennélfogva három szemlélődő filozófia kell, hogy legyen: matematika, természettan (*physica*), teológia; mert világos, hogy ha valahol fennáll az isteni, akkor az ilyen természetben*

áll fenn, és a legtiszteletreméltóbb tudománynak a legtiszteletreméltóbb nemmel kell foglalkoznia” (uo.).

Továbbá: *Metaphysica*, A2, 983a 4–11:

„Nem is szabad más tudományt ennél tiszteletreméltóbbnak neveznünk; mert a legistenibb tudomány a legtiszteletreméltóbb is, és ilyen kétféle módon is lehet: vagy azért isteni ez a tudomány, mert leginkább Isten birtokolja, vagy azért isteni a tudományok között ez, mert isteni dolgokkal foglalkozik. És egyedül e tudomány rendelkezik e kettővel: mert Istent mindenki az okok között tartja számon és bizonyos elvként, másrészt ilyen tudományt vagy egyedül Isten birtokolhat, vagy Isten leginkább. Minden tudomány szükségesebb ennél, ám egy sem értékesebb.”

Tudományelmélet a középkorban

Források – irodalom:

- JOHANNBEUMER, *Die Theologieals intellectus fidei*. In: Scholastik, 1942, 32 köv.
- MARTIN HEIDEGGER, *Die kategorien- und bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916.
- Mérleg 4/1974 (10. évf.), „Aquinói Szent Tamás”.

Alexander Halensis (1185–1245) ötvenéves korában lépett be a ferences rendbe. Ő az első koldulószerzetes a párizsi egyetem katedráján; a neki tulajdonított *Summában* a következőt mondja: Ez a tudomány először a hitet hozza létre („*generat fidem*”), majd utána, megtisztítva a szívet, a szeretet által cselekvő hit útján létrehozza az értelmet („*intellectum*”). – Innen ennek a tannak a különbözősége, amely a bölcsesség (*sapientia*) a többiekkel szemben, amelyek tudományok (*scientiae*): itt maga a hit vezeti be a megismerést („*ipsum credere introducit ipsum intelligere*”), a többi tudományban viszont a megismerés vezeti be a hitet („*hívést*”) („*in aliis vero ipsum intelligere introducit credere*”) azáltal ugyanis, hogy megért (*intelligit*), egyetért (*assentit*).

Aquinói Szent Tamás (†1274) a *Summa Theologiae* I. quaestiójának első tíz artikulusában beszél arról, hogy tudomány-e a szent tan („*Utrum sacra doctrina sit scientia?*”). A következő kérdésekre, ellenvetésekre válaszol:

1. A szent tudomány szükséges a lényről (*de ente* – létezőről) szóló tudomány mellett: az ember üdvösségéhez szükség van az emberi értelemmel vizsgálódó filozófiai tudományokon kívül olyan tudományra, amely az isteni kinyilatkoztatáson alapul:

- mivel az ember Istenre, mint olyan célra irányul, amely értelmét meghaladja;
 - arra is isteni kinyilatkoztatásnak kell oktatni az embert, ami értelmé által Istenről megismerhető (mert: ismereteink elégtelenek, hosszú időt venne igénybe, számos tévedés lehetséges);
 - ugyanarról a tárgyról lehet a kinyilatkoztatás és a természetes ész fényében beszélni: mivel a kérdés a szent tudományhoz tartozik, mivel a filozófia részét képezi.
2. A szent tudomány tényleg tudomány. Vannak ui. tudományok, amelyek a természetes ész fényénél megismerhető alapelvekből indulnak ki, és olyanok, amelyek más tudományok fényénél megismert alapelvekből indulnak ki.
 3. Vajon egy tudomány-e a teológia, hiszen különböző dolgokról beszél? (Ábrahám, Izsák, Jákob) – Igen, de az egy szempontjából.
 4. A szent tan gyakorlati, vagy spekulatív tudomány? – Inkább spekulatív, de gyakorlati, amennyiben a cselekedetek Isten tökéletesebb megértésére vezetnek.

Amíg Szent Tamás és követői elsősorban az arisztotelészi metafizikának inkább azt a kérdését tették magukévá, hogyan függ össze az ok és az okozat, addig Duns Scotus (†1308) a létezőt, mint létezőt vizsgáló tudomány gondolatát emelték ki Arisztotelész metafizikájából. Ennek következtében a Tamás- és Arisztotelész-féle analógia helyére az *univocitás* kérdése került: Isten: van; teremtmény: van. Scotusnál már jelentkezik egy bizonyos hangsúlyeltolódás az ismeretelmélet irányába: a létező az ontológia tárgya, a lehetséges az ismeretelméleté.

Az újkori tudománykép

Irodalom:

– JOSEPH RATZINGER, *Hit és filozófia*. In: *Communio* 1999. Húsvét 43.

Már az értett középkor kezdett egyre inkább a tapasztalati „tudományok” felé fordulni, és a formális logikát utolérhetetlen tökélyre vitte. Ami ebbe a keretbe nem illett bele, az a misztika hatáskörébe került. A legkiemelkedőbb gondolkodó, aki ilyen fontosságot tulajdonított a tapasztalatnak, Roger Bacon, Raimundus Lullus pedig egy mechanizált logikát igyekezett a misszió szolgálatába állítani.

A reneszánsz korában és az újkor kezdetén sok értékes felfedezés és találmány járult hozzá a világ- és emberkép megváltoztatásához, de a tudomány fogalma zavaros volt. Kiterjesztették pl. az asztrológiára és az alkímiára is.

Francis Bacon (1561–1626) abban látja a tudomány győzelmének garanciáját, ha megszabadulunk a különböző „idola”-tól, ködképektől (velünk született hajlamok, egyéni szokásaink, népies szóhasználat, a múlt filozófiai rendszerei).

A filozófia, hogy bizonyítsa tudomány voltát, mindenáron magáévá akarja tenni a tapasztalati tudományok módszereit (Spinoza: „*more geometrico*”; empiristák: tapasztalat; Leibniz: matematika-monaszok; Kant: Newton és a szintetikus a priori ítéletek lehetséges volta a metafizikában; Fichte: „tudománytan”; Husserl: a filozófia, mint szigorú tudomány; nyelvfilozófia: teljes egzaktság; Heidegger: a filozófia vége).

Miután a filozófia nem bizonyult versenyképesnek, elhagyta a küzdőteret, és átadta az ideológiáknak (marxizmus), a színháznak (Sartre) és a preszókratikus költő-filozófusoknak és az olyan tragikus egzisztenciáknak, mint Nietzsche, Hölderlin, Trakl, Van Gogh (Heidegger).

Ha tárgyilagosan szemléljük a folyamatot, arra a következtetésre juthatunk, hogy az egzakt tudományok hozzájárulhatnak ahhoz, hogy az emberi gondolkodás ne szakadjon el a tapasztalattól és a nélkülözhetetlen fegyelemtől, a filozófia pedig (amelyből a tudományok származnak) figyelmeztesse a „tudományokat” hatáskörükre és óvja attól, hogy öncéllá váljanak.

Etika és tudomány

Irodalom:

– ENDREFFY ZOLTÁN, *Genetika és etika*. In: Magyar szemle 1994, 873–881.

A tudományok és a technika „haladása” (egyre több kérdés tehető fel abban a reményben, hogy azokra válaszokat is tudunk adni, és egyre inkább tudunk olyan eszközöket szerkeszteni, amelyek meghibásodása könnyen elhárítható) számtalan újabb kérdést vet fel nemcsak a tudomány és a technika területéről, hanem mindenekelőtt olyanokat, amelyek az emberi élet egészét érintik, de vonatkoznak magukra a tudományokra és a technikára is (pl. tudományos kutatás és publikálás etikailag elfogadható eljárásai, módjai). – Ezek a kérdések elsősorban az emberi méltóságot érintik: Vajon azért, mert műszakilag megvalósítható valami, az feltétlenül azt jelenti-e, hogy az egyben (és éppen mivel megvalósítható) megengedett? (Nem feltétlen szükséges az emberi élet sérthetlenségére gondolnunk; vonatkozhat ez pl. a szerzői jog tiszteletben tartására is.)

1. A koordinálás etikai feladata

A tudomány összes területét tekintve elsősorban mégis a géntechnológia vet fel etikai kérdéseket: Szabad-e, milyen feltételek mellett megengedett és milyen feltételek mellett kell beavatkozni a gének „életébe”? A kérdés rendkívül bonyolult és összetett voltával tisztában vannak a tudósok és szerzők (így Endreffy Zoltán is). – A megválaszolás nehéz volta a beavatkozások sokrétűségéből származik, valamint abból, hogy sokféle életterületet és ezekkel kapcsolatban a „pluralisztikus társadalom” értéképpozícióját érintik. Mivel ezeket lehetetlen alárendelni „egyetlen etikai felfogás egységes értékrendszer-

ének” (amivel Endreffy nem a relativizmust, vagy nihilizmust akarja igazolni). Ennek értelmében: „nem annyira az a feladat, hogy találjunk egyetlen monolitikus és univerzalisztikus értékrendszert, és ezt alkalmazzuk konkrét szituációkra, hanem inkább az, hogy vegyük komolyan a plurális kötelezettségeket, és próbáljuk meg koordinálni az egyes életterületeken belüli, illetve az egyes életterületek közti eltérő, sőt olykor egymásnak ellentétes értékeket és kötelezettségeket”.

Ez a koordinálás Endreffy szerint két egymással összefüggő lépést foglal magában:

- a) azonosítani kell azokat a valóságokat, amelyeket etikai szempontból figyelembe kell venni;
- b) meg kell vizsgálni, hogyan lehet koordinálni a különböző, esetleg egyenesen ellentétes kötelezettségeket.

Magyarázat:

a)-ban megállapítjuk, melyek azok az erkölcsi javak és kötelezettségek, amelyeket meg kell óvni, illetve teljesíteni kell (bármely élőlényel, vagy ökoszisztémával szemben);

b)-ben azt keressük, mely értékek vannak a legnagyobb veszélyben, és melyek szorulnak leginkább védelemre a szóban forgó konkrét szituációban, vagy kontextusban (kutatás jogosultságának határa ártalmasság esetén).

Ennek megállapítása Endreffy szerint tudósok, filozófusok, etikusok, teológusok és politikusok intenzív párbeszédét igényli, amely feladatainál fogva a görög drámák kórusához hasonlítható. – Végül leszögezi: „...a tudós feladata nem ér véget magával a szó szoros értelmében vett kutatással. A tudós ugyanis, ha nem is jogi, de erkölcsi értelemben felelősséggel tartozik azért, hogy felfedezését hogyan használják fel.”

A szerző álláspontjával nagyjából egyetérthetünk. Természetesen – vele együtt – hangsúlyoznunk kell a „pluralizmus” helytelen értelmezésének veszélyét, és azt is meg kell mondani, hogy a „pluralizmus” nem lehet első és végső érték – különösen nem az etikában. Jellemző a tudósok és filozófusok, teológusok külön említése. Amennyiben „tudomány” alatt a természettudományokat értjük, úgy érthető az ilyen felsorolás.

Feltehetőleg egyetért velünk a szerző abban, hogy olyan kár és veszély alatt, amely indokoltá teszi egy laboratóriumi kutatás folytatását, nemcsak fizikai, ökológiai, illetve ökonómiai kárt kell értenünk, hanem erkölcsi kárt is, amely az emberi méltóság integritását károsítja – illetve semmisíti meg. Egy eljárás nem, vagy nem csak azért nem megengedett, mert abból károk származnak.

Az erkölcsi felelősség kérdésében egyet kell értenünk a szerzővel. Ám ez nem vezethető le magukból a tudományos eljárásokból. Ezzel a kérdéssel (az erkölcsi érvelés, megalapozás kérdésével) nem foglalkozik a tudomány; ezt feltehetőleg a filozófusokra és teológusokra bízta. Mindenesetre az erkölcsi felelősségnek jelen kell lennie az a)-ban és b)-ben említett „koordinálás”-ban, de nem merül ki abban, és nem is vezethető vissza arra, inkább ez a feladat feltételezi az erkölcsi felelősséget, amelyről akkor van igazán értelme beszélni, ha valaki kérdez erkölcsi magatartásom felől.

Kérdések:

- 1. Mely két lépést foglalja magába az erkölcsi felfogások koordinálása? Mit jelent a) és mit b)?*
- 2. Miért tartozik a tudás erkölcsi felelősséggel?*
- 3. Csak „fizikai” és gazdasági károk teszik indokolttá egy eljárás meg nem engedhetőségét?*
- 4. Kimerül-e az erkölcsi felelősség a koordinálás feladataiban, visszavezethető-e arra?*

2. A génterápia kérdése 1985-ben

Irodalom (a szövegben lévő hivatkozásokon túl):

– SZEBIK IMRE, *Az emberi génterápia etikai kérdései*. In: Világosság 2005/1. 25–36.

A „Stimmen der Zeit” katolikus lap 1985. szeptemberi számában tanulmányt és állásfoglalást közöl Johann Reitertől. Noha, azóta több mit 20 év elmúlt, az ott felvetett kérdés és az ott mondottak ma is érvényesek.

A cikk írója figyelmeztet arra (nem is egészen alaptalanul), hogy minden etikai mérlegelés alapja elsősorban a megbízható információ. 1985-ben még csak modellnek számított a gének befogadása születés előtt, ám már akkor voltak, akik kész tényként beszéltek róla.

A szerző arra is emlékeztet, hogy az etika és minden emberrel kapcsolatos döntésünk világ- és emberképünktől függ. A Biblia és a hívő ember szerint a világ Isten teremtménye, az ember Isten képmása és a teremtett világ ura. Az élet ezek szerint nem emberi teljesítmény, hanem ajándék.

Az érvelésnél ügyelni kell a következőkre:

Amennyiben egy terápia, azért, mert az a célja, hogy a betegségeket gyógyítva valami jó, az még nem jelenti, hogy minden terápia jó volta adva van.

A génterápiái kísérletek esetében fel kell tenni a kérdést: Lehet-e az ember kísérlet tárgya? Mely kockázatokkal jár egy ilyen egyébként is súlyos beavatkozás? – Ám a visszaélés lehetősége nem zárja ki az alkalmazás megengedett és szükséges voltát. A visszaélés nem a technikából, hanem az alkalmazó személytől származik.

A szerző az elmondottakból (részletezve a terápiára szoruló páciensek betegségének tüneteit – Lesh-Nyhan-szindróma stb.) az alábbiakban foglalja össze álláspontját a génterápiát illetően:

- Szomatikus sejtek esetében: amíg nem okoz elváltozást a személy pszichikai struktúrájában: **igen**. Ebben az esetben hűmán medicináról van szó.
- Születés előtti sejtek esetében az emberi méltóságból kiindulva: kategorikus **nem**. Ehhez ugyanis nélkülözhetetlen az embriókon végzett kísérlet. Ezzel nem javítjuk az orvostudományt, hanem megsértjük annak eredeti célkitűzését.

Kérdések:

1. *Elsősorban mi az etikai mérlegelés alapja?*
2. *Mi következik a bibliai és hívő világ- és emberképből?*
3. *Mire kell ügyelni az érvelésnél a génterápia kérdésében?*
4. *Mely esetekben és miért megengedett a génterápia?*
5. *Mely esetekben és miért nem megengedett?*

3. Biotechnika és antropológia

Irodalom:

- COZOLLI, MAURO, *A bioetika kritikus pontjai*. In: *Studia Wesprimensia* 2004, 225–239.

Már az előzőekben szó volt arról, hogy az antropológiai megalapozás döntő minden etikai szemléletben és érvelésben. Ez hangsúlyosan vonatkozik a bioetikára, amely oly lényegesen érinti az emberi életet, személyt és méltóságot. – Mauro Cozolli felsorolja azon elveket, amelyek az emberi élet személyi voltának ontológiai (tehát nem utólagos, hanem lényegi) és axiológiai magjából jönnek létre, amelyek a bioetika alapvető princípiumai:

1. **Az unitotalitás elve:** a test a lélektől elválaszthatatlan és fordítva. A test, mint olyan a moralitás princípiuma, etikai következmények hordozója.

2. **Az indiszponabilitás elve:** az emberi életet nem lehet eszközként kezelni (vele rendelkezni); az emberi életet nem lehet tőle idegen célokra felhasználni. Az ember alanyi és tárgyi méltóságot birtokol.
3. **Az inizolabilitás elve:** az emberi élet csorbíthatatlan, csak Istenre vonatkoztatva relatív (viszonylagos), egyébként abszolút.
4. **A terápiásság elve:** kötelességünk saját és mások életével törődnünk (ápolni, gyógyítani, megfelelő életkörülmények megteremtésével a bajt megelőzni).
5. **A proporcionalitás (arányosság) elve:** akkor kell egy bizonyos kúrához folyamodnunk, amikor megfelelő arányosság áll fenn a kötelezettség és a remélt eredmény között.
6. **A körültekintés elve:** gyógyításnál mindenekelőtt a nem ártás elvét kell figyelembe vennünk.
7. **A szolidaritás és segítségnyújtás elve:** mindenki köteles felelősséget vállalni.

A „Bioetika és hit” szakaszban Cozollí rámutat arra, hogy a katolikus egyház bioetikai tanítása mélységesen racionális és képes arra, hogy értelmet adjon minden kihirdetett normának, és így mindenkinek szól; katolikusoknak és nem katolikusoknak. – A szerző II. János Pál pápa „Az élet evangéliuma” enciklikájára hivatkozik, amelyre az egyház bioetikai tanítása épül, s amely nem leszűkíti, hanem kitágítja az értelem látókörét.

Kérdések:

1. *Miből kell levezetni a bioetika alapvető princípiumait?*
2. *Melyek ezek, és mit jelentenek?*
3. *Milyen az egyházi tanítás és az értelem viszonya a bioetika kérdésében?*

Etika és felelősség a tudományos kutatásban

Irodalom:

– Világosság 2005/I. 17–23.

2005-ben Budapesten a World Science Forum konferencia összeállításában született a publikáció, amely a fenti kérdéssel foglalkozik. A terület több vitás kérdést foglal magában. A tudományos kutatás, amely részben kognitív, részben intézményes, magával hozza a kutatók etikai minősítésének és tevékenységének, valamint az intézmények kompetenciájának kérdését és etikailag megengedett érvényesítését. (A tudományos kutatást intézmények irányítják, intézményekben történik, de a kutatók konkrét emberek). – A kérdés: Lehet-e a globalizált társadalomban általános, egyetemes alapelveket felállítani a tudományos kutatásra vonatkozólag? Úgy tűnik, maga a kutatás a kutatók és intézmények hatáskörében marad, a normatív szabályozás viszont – sokak szerint – politikai kérdés.

Mivel azonban a különböző diszciplínák már megszilárdult szókapcsolatot alkotnak az etikával (bioetika, információetika, komputeretika, környezeti etika), ez a kép „a tudományetika mint kutatási terület vonatkozásban is azt sugallja, hogy a diszciplináris identitással rendelkező területspecifikus ágak összességéként léteznek”. – Az egyes etikák identitása és pozíciója azonban további vita tárgyát képezi. Így pl. a komputeretikában (CE) öt különböző felfogást regisztráltak annak megalapozását illetően:

1. a **szkeptikust** – miszerint a CE nem vezethető vissza semmilyen metaetikára;
2. a **professzionistát** – miszerint a CE nem több mint szakmai etika;

3. a **radikálist** – miszerint a CE tökéletesen specifikus kérdésekkel foglalkozik, ami specifikus megközelítést implikál;
4. a **konzervatív**at – miszerint a CE nem más, mint az alkalmazott etika egy fajtája, amely új köntösben jelentkező, de hagyományos morális problémákat tárgyal;
5. az **innovatív**at – miszerint a CE teoretikus változata új dimenziókat kölcsönöz a metaetikai diskurzusnak.

A „tudás-előállítás” és az „alkalmazás” komplexusát jellemzi a szakmai és etikai voltuk viszonyának kérdése. – Így pl. Kottow (2003) felhívja a figyelmet a kutatási etika és az orvosi etika közti megkülönböztetés szükségességére (ő különbséget tesz a terápiás és nem terápiás klinikai kutatás között; „a kutatási és szakmai etika bizonyos esetekben egymásnak ellentmondó normarendszerként viselkedhetnek” – ez posztulálja normarendszerünk viszonyának tisztázását).

A szakemberek alkalmazásának kérdésében a specifikáció követelményét állítja, és az etikai képzést „a diskurzus egyik csomópontjává teszi”. Az etikailag informált kutatást etikában szakosodott szakemberek biztosítják.

Az interdiszciplináris megközelítésben a normatív etikai szabályozást az adott kutatás konkrét kockázatainak, várható következményeinek, etikai problématerének „empirikus vizsgálata váltja fel”.

További kérdést képvisel a világ- és emberképpel kapcsolatban az erre vonatkozó fogalomrendszer társadalmi recepciója és használatának kérdése. Ide kell sorolni az eszköz és fogalomrendszer értéksemlegességének, valamint a politikai döntéshozatalnak a kérdését a tudományetikát is feltételező kutatási programokat illetően.

Az ehhez szükséges hálózat, amely a kutatóközösséget, tájékoztatóeszközöket és a döntéshozatal hivatottjait magában foglalja, önszerveződésről tanúskodik.

Egyet kell értenünk azzal, hogy a tudományetika szorosan fűződik a tudományhoz, tehát nem lehet attól független, és nem ignorálhatja a tudományos kutatás eredményeit. Ugyanakkor etikai döntések magából a kutatás tárgyából és eredményéből nem vezethetők le. (Tehát nem az a probléma, hogy ezek levezethetők-e egy „metaetikából”, hanem, hogy a tudományos kutatás eredményei önmagukban jelentenek erkölcsi imperatívuszt.) Éppen ezért óvatosságnak kell lenni a természettel való érvelésben. (Különösen miután a természet sem feltétlen egyértelmű fogalom.)

Dicsérendő az igyekezet, miszerint etikailag képzett szakemberek és más illetékesek hálózata szabályozná a tudományos kutatást és vívmányainak alkalmazását, ám egy etikai döntés nem lehet diskurzus eredménye. Sokkal inkább a diskurzusnak kell feltételeznie az etikai döntést, helyes hozzáállást.

Kérdések:

1. *Miből következik a tudományetika mint a diszciplináris identitással rendelkező tudományágak összessége?*
2. *A komputeretika megalapozását illetően mely öt felfogás alakult ki?*
3. *Mely két etika közötti megkülönböztetésre hívja fel Kottow a figyelmet?*
4. *A tudás-előállítás és alkalmazás mit állít előtérbe a szakemberek alkalmazását illetően?*
5. *Milyen hálózat kiépítésére van szükség a tudományetika életképessége érdekében?*
6. *Tudomásul kell-e vennie a tudományetikának a tudományos kutatások eredményeit? Hozzá tartozik-e ez az egyes tudományetikákhoz?*
7. *Levezethető-e bármilyen etika a tudományos kutatás eredményeiből?*

Etika és vallás (Isten)

Irodalom:

- FRANZ FURGER, *Gibt es eine Ethik ohne Gott?* In: *Gott – eine unausweichliche Frage Benziger*, Zürich 1981, 63–127.
- WALTER REESE – SCHÄFER, *Niklas Luhmann zur Einführung, Junius*, Hamburg 1999.
- REIHDOLD ESTERBAUER, *Säkulare Grenzen. Zu einer Krieteriologie des Religiösen*, in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Bonn 2002, 245–254.

A zsidó és a keresztény vallás ismerőinek, a Tízparancsolat és Jézus Krisztus tanítását követő hívőnek, magától értetődik, hogy a vallás és *étosz*, etika – amit a morálteológiával és erkölcsessel könnyen azonosítunk, elválaszthatatlan a vallástól, isteni törvénytől és ennek szerzőjétől, Istentől.

Ilyen értelemben tartja Furger az etikát Isten nélkül lehetetlennek. Ha az etika lemond a célirányosságról és önmagát meghaladó megalapozásról, úgy értelmetlenné válik. Furger H. Küngre hivatkozik, aki megállapítja: „Az etikai követelmény feltétlen voltát csak egy feltétlenből lehet megalapozni.” Az etikai imperatívuszoknak pedig feltétlennek kell lennie („kategorikus imperatívusz”). Az etikai imperatívusz feltétlen volta mellett szól Furger szerint az élet értelmének kérdése („*Sinnfrage*”), amely a feltétlent, vagy az értelmetlenséget teszi lehetővé, mint alternatívát. – Ettől eltekintve Furger mértéktartó az ő következtetésében, amikor azt mondja Kanttal együtt, hogy az etika és az etikai imperatívusz kategorikus volta nem Isten létére utal, hanem Isten létezésének posztulátumára.

Niklas Luhmann (†1998) élesen bírálja ezt a nézetet, és azt az álláspontot képviseli, miszerint a vallás és a morál összekapcsolása utólagos és önkényes és az intézményesített vallás túlélését célozza.

Úgyszintén elutasítja az antropológiát, amely szintén a vallás létjogosultságának megalapozását lenne hivatott szolgálni. Mindenekelőtt azonban mondvacsinálnak és az emberre rákényszerítettnek minősíti az élet értelmének kérdését, és ezzel alapjaiban véli megrendíteni az erre épülő érveket.

Esterbauer Jürgen Habermas 2001-ben képviselt álláspontjából indul ki, miszerint a szekularizációnak nem szabad a vallást megsemmisíteni, hanem le kell fordítani szekuláris formákra. Ezek szerint, amennyiben a vallásnak lefordíthatónak kell lennie a szekuláris formákra, meghatározása és elhatárolása a fanatizmustól és a fundamentalizmustól lehetséges kell, hogy legyen. – Esterbauer a szentet nevezi a vallásos tapasztalat tárgyának. A szent pedig az, aminek a tapasztalata a megtapasztaló alany teljes magatartását kérdéssé tudja tenni. – Így a megtapasztaló szubjektum és a megtapasztalt szent között összefüggésnek kell lennie. Ennek a kapcsolatnak helyénvalóságát Esterbauer az alábbi három kritériumtól teszi függővé:

1. Az első kritérium a fenomenálisan kimutatható relációstruktúrából adódik, amely olyan tapasztalat esetében jelentkezik, amely az élet irányultságát érinti. A tapasztalatok egy bizonyos fokig mindig elbizonytalanítanak. Ám előadják magukat olyan tapasztaltok is, amelyek nemcsak részleges, hanem egyetemes dimenziót tartalmaznak. A jövőbeli praxis kérdése, vagy az eddiginek értelme annyira elbizonytalaníthatnak, hogy szükségessé válik egy új orientáció.
2. A második kritérium egy ilyen tapasztalat egy további alapvonását ölti magára: az 1.-ben említett elbizonytalanodás nem csupán a reflexiók eredménye, hanem azt is mutatja, hogy a valóságot úgy éljük meg, mint azt az instanciát, amely elbizonytalanított. A „velem szembenálló” úgy jelenik meg, mint egy ilyen tapasztalat kiindulópontja. Igaz, egy életformát azért is meg le-

het változtatni, mert bizonyos megfontolások ezt célszerűnek tüntetik föl. Ezzel szemben azok a tapasztalatok, amelyekre itt gondolunk, olyanok, amelyeket erőteljesebben határoz meg viszontagság-jellegük. – Miután valamivel meghatározott módon találkozom, olyan helyzetbe kerültem, amelyet magam nem akartam előidézni. Sokkal inkább velem történik valami. Azt a magatartást, amely ennek a kritériumnak megfelel, a valóságot, mint velem szembenálló iránti respektust határozza meg.

3. A harmadik kritérium abból származik, hogy a tapasztaló szubjektum, aki megkérdőjelezi saját élete és önmaga alakításának módját, önmagát kérdőjelezi meg. A „szent” megtapasztalása mintegy szembeállítja önmagával. Az ilyen tapasztalat olyan helyzethez vezethet, amelyben az önmagunktól való menekülés úgy jelenik meg, mint reakció egy feladatra, amelyet kívülről rórnak ránk. Ebben az esetben a megtapasztaló szubjektum nemcsak arra kényszerül, hogy önmagával foglalkozzon, hanem arra is képes lesz, hogy életét kezébe vegye. Az a magatartás, amely megfelel ennek a kritériumnak az önmagunk iránti tisztelet.

Kérdések:

1. *Mely érveket hozza fel Franz Furger az etika megalapozása és Isten létének posztulátumával kapcsolatban?*
2. *Hogyan vélekedik Niklas Luhmann az etika (morál) és vallás közötti kapcsolatáról?*
3. *Milyen álláspontot képvisel a vallással kapcsolatban Jürgen Habermas 2001-ben?*
4. *Milyen három kritériumtól teszi függővé Reinhold Esterbauer a szent tapasztalata és a megtapasztaló közötti kapcsolat helyénvaló voltát?*

„Diskurzus”-elmélet és -etika

Irodalom:

- JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am M. 1981.
- JÜRGEN HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, uo.
- KARL-OTTO APEL, *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (ford. Felkai Gábor), Budapest 1992.
- FELKAI GÁBOR, *Jürgen Habermas*, Budapest 1993.
- ROKAY ZOLTÁN, *Rendszerelmélet – ember – vallás*. In: *Teológia* 2003 (3–4) 129.
- ERNST THUGENDHAT, *Moral und Kommunikation*. In: *Probleme der Ethik*, (Reclam) Stuttgart 1984,
- VITTORIO HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, (Beck) München 1992 (Letzbegründung der Ethik 241).
- JÜRGEN HABERMAS – JOSEPH RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*, Helder, 2005.

1. A diskurzus-etika lényege J. Habermasnál és K. O. Apelnál

– Habermas megállapítja, hogy az emberi kommunikáció nyelvi-
leg közvetített. Ennek a nyelvileg közvetített emberi kommunikáci-
ónak a mélyszerkezetében bizonyos normatív anticipációk húzódnak
meg. Az általános és korlátlan megértés iránti igény a nyelvben
gyökerezik. – Ennek értelmében a cselekvés alapvető normáit a le-
hetséges személyközi dialógus szerkezetének kutatása segítségével
alapozhatjuk meg. – Azonban Habermasnál is megtalálható az a
priori, csak Kanttól eltérően, nem a lehetséges tapasztalaté, hanem a
kommunikatív cselekvés egyetemes feltétele. További eltérés az a
priori kapcsán, hogy a határ az a priori és a posteriori tudáselemek
igénybevétele között elmosódik. A diskurzus folyamán a résztve-

vőknek be kell jelenteniük érvényességi igényeiket, és eleget kell tenniük az azokban (explicit vagy implicit) módon felvállalt kötelezettségeknek. – A kommunikáció előfeltétele (és eredménye) az ideális beszédhelyzet, a hatalommentes kommunikáció („*herrschaftsfreie Kommunikation*”). Ez pedig abban valósul meg, hogy fölteszük a kérdést, vajon valóban minden érintett egyet értett volna-e a meghozott döntéssel, amennyiben azt ideális feltételek mellett lefolytatott vita előzte volna meg. – Ez egyben Kant kategorikus imperatívuszának bírálata: Habermas szerint ugyanis egyvalaki nem anticipálhatja az egész emberiség, vagy akár csak egy szűkebb csoport javát úgy, hogy nem vesz részt az érdekartikuláló nézetegyeztetés folyamataiban.

– Apel Max Weber értéksemleges szcientizmusával folytat vitát: Weber azon felfogásával helyezi szembe saját elméletét, mely felfogás értelmében „az értéksemleges szcientizmus határozza meg a nyilvánosan érvényes racionalitást, és a szubjektivista egzisztencializmus artikulálja a magánszférát” (Felkai 354). – E tendencia következménye, hogy a tudományos-technikai racionalitás mintegy „letépi magát az erkölcsi megítélések világáról” (uő., uo.). Apel ezzel állítja szembe elméletét, amely a minden kulturális relativizmustól függetlenül érvényes normák felmutatásának lehetőségét célozza, bizonyos „transzcendentális pragmatika” segítségével, amelyek legátütőbb eleme a megértés Heidegger által felismert előzetes egzisztenciális struktúra.

Ez az „előzetes” az ideális kommunikációs közösség, amely minden nézetegyeztetés feltétele. „*A megismerő-cselekvő ember számára szükségszerű előfeltételként, a priori jellegűként jelenik meg a reális kommunikációs közösség, amelyből értelmezési teljesítményei számára történetileg áthagyományozott mintákat meríthet, s ahol saját fogalmait, kijelentéseit önmagának másokkal való megértésének aktusaiban szembesítheti embertársai elképzeléseivel*” (Felkai 360).

(Apel szerint) a nyelv, valamint az általa hordozott nézetegyeztetés folyamatai az emberi élet alapvető tényei. A kölcsönös megértést célzó cselekvések paradigmája az érvelés, amely normák nélkül képzelenség. Ezek érvényességét azonban csak a gondolkodók közösségében lehet felülvizsgálni, akik képesek a racionális közmegegyezés megteremtésére. Ez az „ideális kommunikációs közösség” nem valami kész, adott, hanem elérendő cél. – A megkerülhetetlenül jelen lévő erkölcsi normákra való ráeszmélés vezet el az észelv belátásához. Az érvelők nem csak tudósok. Minden lehető (virtuális) résztvevő minden virtuális igényét el kell ismerni, amennyiben az észszerű érvekkel igazolható (Felkai 372).

Apel megkülönbözteti az argumentatív etika transzcendentálpragmatikai megalapozásának kérdését a levezetett erkölcsi alapelvek reális kommunikációs közösség keretén belüli megvalósíthatóságának problémájától.

2. A diskurzus-etika bírálata: Ernst Tugendhat és Vittorio Hösle

Ernst Tugendhat véleménye szerint a megalapozás, főleg pedig az etikai megalapozás lényegét tekintve nem kommunikatív. Az ideális beszédközösség résztvevőinek megegyezése a legjobb esetben (különösen, ha elvben minden érdekelt részt vehet, és részt kell vennie a diskurzusban) a résztvevők minimális érdekeire vonatkozhat. – A diskurzust, mint a priorit, s következésképpen az etika végső alapját, nem lehet megalapozni, csak elhinni. Márpedig a diskurzuselmélet a megalapozást célozza. Ekképpen ellentmond saját igényének.

Vittorio Hösle nézete szerint el kell ismerni, hogy az interszubjektivitás kategóriája nélkülözhetetlen a legfontosabb etikai kötelességek megalapozásához. Téves azonban a diskurzus-etikának az az álláspontja, miszerint csak az lenne kötelező érvényű, ami egy ideális

diskurzusban minden lehetséges résztvevő kommunikációs partner számára elfogadható, és akik a konkrét diskurzusban eldöntik, hogy minek kell egy konkrét helyzetben mint normatívnak érvényesülnie. – Én ugyanis akkor érek valamit a magam sajátos partikularitásában (tehát a diskurzustól, az ideális beszédhelyzettől és annak résztvevőitől függetlenül), amennyiben összhangban vagyok az abszolúttal (= függetlennel), vagyis önmagam voltaképpeni lényegével. – Hösle véleménye szerint egy abszolút egyedül álló lénynak is lehetnek kötelességei magával szemben. (Hörle állítása igaz, érvelése azonban – Robinsonra hivatkozva – nem meggyőző; a *privatus* éppoly *postulatum*, mint az ideális beszédközösség *desideratum*). – Viszont igazat adhatunk Hösle-nek abban, hogy minden kommunikatív elméletben adva van a másik szubjektumhoz való viszony, akkor is, ha nem annak egyetértése (Konszens) érvényesíti az elmélet igaz voltát.

3. Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger:

A szekularizáció dialektikája. – Az észről és vallásról

A Bajor Akadémia szervezésében 2004. január 19-én a két legismertebb német: Jürgen Habermas a „frankfurti iskola” még élő képviselője és Joseph Ratzinger, akkor a Hittanítási Kongregáció bíborosprefektusa, előadta nézetét a fenti témáról. Miután Ratzinger bíborost 2005. április 19-én megválasztották pápának (XVI. Benedek), érthető, hogy kettejük előadása iránt megnövekedett az érdeklődés.

Habermas álláspontja: a vallás részvétele a diskurzusban legitim, amennyiben a vallás nem teljesen irracionális, amennyiben tartalmaz és felkínál valamit, ami sértetlen maradt, másutt azonban elveszett: valamit, amit a szakmai tudás nem tud helyrehozni; szenzibilitást és reagálást az eltévesztett életre, a társadalmi patológiákra, zátonyra futott személyes élettervekre, a megcsonkított életösszefüggések torzulására...

Ratzinger egyetért Habermas gyakorlati következtetéseivel. Rámutat a természetjog és a „népek joga” (*ius gentium* – *Francisco de Vitoria*) elégtelen voltára az etikai érvelésben. Arra kell építeni, ami az embert mint embert jellemzi. Ezt azonban nem lehet és nem szabad feltalálni, hanem meg kell találni. – Ratzinger végkövetkeztetése: az evidencia mint racionalitás határaiba ütközik, amennyiben megkísérli evidenciáját mint evidenciát kimutatni. (Ám az evidencia ezáltal még nem irracionális); az észnek is vannak patológiái (pl.: atomfegyverek), nemcsak a vallásnak; helytelen állítani, hogy a vallásnak azért nincs mondanivalója a mai ember számára, mert azzal ellentmondana az ész humanista eszméjének és a szabadságnak. Sokkal inkább olyan kölcsönhatásról kell beszélni, amelyben az ész és a vallás egymás kölcsönös megtisztítására és gyógyítására vannak utalva, amit mindkettejüknek el kell egymás előtt ismerniük. Ennek a jelen kultúrák kontextusában kell konkretizálnia. Nem kétséges, hogy a jelen körülmények között a két főpartner a keresztény hit és a nyugati szekuláris racionalitás. Ez semmi esetre sem jelenthet valamiféle „Európa-centralizmust”.

Függelék: diskurzus-etika és rendszerelmélet; a rendszerelmélet etikája

A rendszerelmélet legismertebb képviselője, Niklas Luhmann (†1998), lényegében két pontban bírálja a diskurzus-etikát:

1. *„Habermas abból indul ki, hogy akarát, tehát választás kérdése az, hogy a másikkal mint szubjektummal találkozunk-e az interszubszektív viszonylatában, vagy pedig, hogy tárgyként kezeljük”* (Felkai 401). – Ez az ellenvetés a két szociológiai elmélet közötti különbségre vezethető vissza. (Rendszerelmélet: a rendszer határozza meg helyemet és viszonyomat a rendszerhez.)
2. Luhmann az ideális beszédhelyzet kapcsán kétségbe vonja, hogy a cselekvők az élet minden területén érvényességi igényeket jelen-

tenének be – vagy tennének eleget azoknak interakcióik során (pl.: szerelem, veszekedés, személypercepció, elsődleges szocializáció); a családszociológiai kutatások azt mutatják, hogy léteznek konfliktusok, amelyek az elvárások szintjén feszülnek, s melyek a köznapi kommunikációban feloldhatatlanok, ám mégsem vezetnek szükségszerű kirobbanáshoz (pl.: *házas társunkkal nagyon is jól lehet együtt élni, akinek önigazolásával nem értünk egyet* [vö. Felkai, 401 köv.]).

(Luhmann rámutat az „elmélet” kétértelműségére: egyrészt tudományos programokat, tudományos diszciplínákat jelöl, másrészt a modern társadalom különböző részrendszereiben létrejövő reflexiós folyamatokat. Ebben az értelemben a jogelmélet a jogrendszer reflektáló része; a normatív demokrácia-elmélet is ezt a szerepet tölti be a modern társadalmak politikai rendszere számára; a szociológia és a filozófia egysége e két aspektus szükségszerű összetartozására épül. Vö. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997.)

Luhmann szerint a rendszer olyan képződmény, amely a komplex környezethez viszonyítva maradandó. Minden csak a rendszerrel kapcsolatban – vele való relációban létezik. Ez már a relativizmus gyanúját kelti. Ezt növeli az „értékek” rendszerimmanens volta, a célok sokasága, az egyik érték előnyben való részesítése a másikhoz viszonyítva, valamint az előzetes döntés, premisszák, amelyek a döntés játéktérét lehatárolják. – Reláció áll fenn a cél és az eszköz között is: mely cél milyen eszközt igazol. Így könnyen a megengedett eszköz megválasztása válik céllá. Ez viszont arra tanít, hogy a relativizmus voltaképpen nem hiányosság, amely felett sajnálkozni kellene, hanem ellenkezőleg, komplex rendszerek irányítóelve. – A döntést tanulni és tanítani kell. Ennek alapja a bizalom, amely a kutatásban, értékelésben beszélgetésben, valamint az eszme- és tapasztalatcserében jut kifejezésre. Így – Luhmann szerint a cél csak egy a sok stratégia közül, amelyek a döntést meghatározzák.

Külön kellene foglalkozni Luhmann állításával, miszerint a vallás és az etika eredetileg függetlenek egymástól.

Kérdések:

1. *Mi a diskurzus-etika lényege Habermasnál és Apelnál? (Milyen összefüggésben fogalmazódott meg? Hogyan értelmezik az a priorit?)*
2. *Mi Tugendhat diskurzus-kritikájának lényege?*
3. *Hösle szerint mi fogadható el, és mi nem a diskurzus-elméletből?*
4. *Mi Habermas, és mi Ratzinger állásfoglalásának lényege?*
5. *Hogyan értelmezi Luhmann a döntést és a célt? Mit nevez rendszernek? Hogyan értékeli a relativizmust?*

Etika és retorika

Irodalom:

- *Isokrates, Werke*. Ford. Adolph Heinrich Christian, 1–2. Stuttgart 1832.
- *Isokrates tetralogia*. Ford. Szabó István (görögül és magyarul), Pest 1846.
- ISZOKRATÉSZ, *A szofisták ellen*. Ford. Adamik Tamás.
- NAGYILLÉS JÁNOS, *Az antik retorika vázlatos története*, Budapest 2005, 48–50.
- CHRISTOPH EUCKEN, *Isokrates*, Berlin (Gruyler) 1983.
- JOHN BENDER – DAVID E. WELLBERG, *Retorikusság: A retorika modernkori visszatérése*. Ford. Boda Zsolt. In: Szövegváltozatok a politikára. Budapest (Universitas) 2005.
- ROKAY ZOLTÁN, *Egy antik rétor a kortárs filozófiában*, Budapest 2007.

2005-ben a „Stimmen der Zeit” katolikus folyóiratban az alábbi reklámmelléklet volt található: Die Besten Reden von A-Z, Bonn, u.h.rz. A reklám 130 elektronikusan azonnal megtalálható, kidolgozott beszédet hirdetett 1000 Euróért, „Soha többé lámpaláz” címen. A reklám azt ígéri, hogy megtanít, hogyan lehet rossz híreket jól eladni, a polgárokra hatni, az összejövetelek hangulatát megváltoztatni, keresztelőt és esküvőt felejthetetlené tenni, társulatok célját elérni, idegesség nélkül spontán beszédet tartani, álomszerű biztosan reagálni az interjúkra, és hogyan lehet a hallgatókat a véleményemről meggyőzni. – Hogy ezeknek a beszédeknek és utasításoknak mennyi az igazságtartalma, ez a kérdés nem szerepel a reklámon.

Önkéntelenül is az ókori szofisták jutnak az eszünkbe, akik a köztudatban mint olyan szónoklat tanítói éltek, akik pénzért meg-

tanították tanítványaikat az „erényre”, a hatásos beszédre, és így derék államférfiakat „neveltek”. Beszédeiket leírták, mert a jól kidolgozott, többszöri használatra is alkalmas beszédeket tartották jónak. – Ezekkel bocsátkozott Platón tanúsága szerint vitába Szókratész. Álláspontját a platóni dialógusok őrzik, amelyek arról tanúskodnak, hogy Platón elveti az írásbeliséget, a pénzért árusított tudományt és a szofisták erényfogalmát, amely nézetük szerint nem tanítható.

Platón vetélytársa Iszokratész volt, aki szintén bírálta a szofistákat (noha ezek tanítványa), helyesnek tartja a retorikában az írásbeliséget, és bírálja a szókratikusok (így Platón) álláspontját is a jó egységéről. Véleménye szerint a jó egységének nézete azonos a szofistákéval az igaztalan álláspont és az ellentmondás lehetetlenségéről. – Az erény pedig nem tanítható, mert ha az volna, az emberek bizonyára megtanulták volna.

A filozófiatörténetben – nem utolsó sorban a teológiának köszönhetően – Platón ismertebb, mint Iszokratész. A retorikának azonban a társadalom életében és a történetében legalább olyan fontos szerep jutott, mint Platón gondolkodása.

A retorika negatív „fémjelzéséért” nem utolsó sorban Immanuel Kant a felelős, aki az *Ítéleőri kritikájában* elmondja, hogy sem a jogokról és a kötelességekről való meggyőződés, sem azok lelkiismeretes betartására való rávezetés méltóságának nem felel meg a „megtévesztés művészete”, amelynek, ahogyan Locke megdöbbenve állapítja meg, manapság tanszékeket állítanak. – Hogy a retorika háttérbe szorult, annak Bender – Wellberg az alábbi okait adják:

1. Az elméleti és a gyakorlati diskurzusok vezető értékévé a „transzparencia” és a „semlegesség” válik – a tudományos diskurzus az „objektivitásban” horgonyoztatott le.
2. Az irodalom területét a „szerzőség” és az „individuais kifejezés” értékei írták körül – az imaginatív diskurzus a „szubjektivitásban” alapoztatott meg.

3. A liberális politikai diskurzus vált a közösségi kommunikáció nyelvévé.
4. A kommunikáció szónoki modelljét felváltotta a nyomtatás és a kiadás.
5. A nemzetállam lett a meghatározó politikai egység, és a kulturális termelőfolyamat és megértés számára immár a standardizált nemzeti nyelv jelentette a nyelvi vonatkoztatási mezőt.

A retorika annak köszönheti visszatértét, hogy ezek a tényezők megszűntek:

1. Összeroppant a tudományos objektivitás ideálja és a diskurzus semlegességébe vetett hit.
2. A freudi pszichoanalízis decentralálta az egyént, a szociológia és a nyelvészet az egyén cselekvésében személytelen modelleket és erőket is feltárt. – A modern szubjektum fichtei világalkotó pátosza megszűnt, az ember bele van vetve a világba („Geworfenheit” – Heidegger), nem ura valamiféle szuverén önmagának (Rimbaud: „Je ast un autre”).
3. A tömegtársadalomnak felemelkedése kikezdte a kommunikáció felvilágosodás korabeli modelljét, ahol a racionális egyén speciális érdek nélkül szól hozzá a nyilvános politikai vitákhoz. Mind a politikai arénában, mind a modern piacon a retorikai manipuláció válik meghatározóvá.
4. A nyomtatás háttérbe szorul más médiumok hatására.
5. A 20. század piacképe visszavezethetetlenül többnyelvű. A tudományágak saját zsargonjuk világában élnek és fejlődnek. A fordítás ennek következtében univerzális jelentőségűvé válik. A retorika internacionalizmusát egykor kikezdő nemzeti kultúra paradigmája összeomlik.

A retorika igazságértékével kapcsolatban érdemes eltöprengeni azon, amit Nietzsche „Az igazság és a hazugság erkölcsön túli ér-

telméről”-ben mond, ti., hogy éppen a nyelv lényegileg retorikus természete és a világot értelmező metaforák alkotásának emberi képessége mellett érvel. – Maga az igazság tulajdonképpen mindig valamilyen „pátosznak” a terméke. S ha minden nyelv retorikus és az objektivitás is csupán egyfajta stratégiának az eredménye, akkor nincs többé értelme a diskurzusokat objektív standardhoz mérni. – Ezek szerint Nietzsche-nél a retorika egy a priori, nem pusztán eszköz, és így létünk gyökértelenségéhez vezet el.

Bender és Wellberg felteszi a kérdést: Milyen általános következtetések adódnak a retorika mai, visszatérését követő mikéntjére nézve?

1. Megváltozott a retorikai elemzések és elméletek tárgya. Az instrumentális kommunikáció speciális technikái helyett az emberi tapasztalat és cselekvés általános feltételeivel foglalkozunk. E kategóriát nevezzük mi „retorikusságnak”, s ez nyit teret a modern retorikai kutatás számára.
2. A kortárs retorikának nem lehet egységes elmélete: a retorikusság nem lehet homogén diszciplína tárgya, hanem multidiszciplináris vizsgálódásé. Lehet nyelvészeti, szociológiai, pszichoanalitikus, kognitív, kommunikációs, vagy irodalmi retorikáról beszélni.

Nietzsche lehangoló tételét, a fentiekben vázolt változást és következtetést tudomásul véve, abban állhat hozzászólásunk, hogy etikai szempontból minden ráhatásnak respektálnia kell az emberi személy méltóságát. Az emberi méltóság egyik jegye az ellenállás képessége és az erre való készség. – Ha a „retorikusság” az emberi tapasztalat és cselekvés általános feltételeinek vizsgálata, úgy annál fontosabb, hogy ezek az „általános feltételek” valóban az emberi tapasztalat és az emberi cselekvés (*actus humanus*) feltételei legyenek, amelyek a retorika minden részterületére érvényesek.

Kérdések:

1. *Miben állt Iszokratész és Platón kontrapozíciója?*
2. *Mely 5 tényezőnek köszönhetően szorult háttérbe a retorika?*
3. *Mely 5 tényező járult hozzá a retorika visszatéréséhez?*
4. *Mit mond Nietzsche a nyelvről?*
5. *Mely 2 tényező érvényes a retorika mai helyzetére nézve?*
6. *Hogyan értékeljük etikailag a retorikát?*