

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 7.

AZ IGAZSÁGOSSÁG



# LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 7.

## AZ IGAZSÁGOSSÁG

Szerkesztette:  
Laczkó Sándor  
Dékány András

Szeged  
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,  
Magyar Filozófiai Társaság  
2009

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

SZTE Bölcsészettudományi Kar

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

Nemzeti Kulturális Alapprogram

*nka*

Nemzeti Kulturális Alapprogram

© Laczkó Sándor

© Dékány András

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)  
és a Magyar Filozófiai Társaság (Budapest-Szeged)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-06-6704-3

ISSN 1785-7082

## AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL ELŐSZÓ

---

LACZKÓ SÁNDOR – DÉKÁNY ANDRÁS

Az igazságosság mibenlétét filozófiai vizsgálódás tárgyává tenni sikertelenséggel kecsegtető vállalkozás. Interpretációnk során ugyanis a különböző alapállások, megközelítési módok, 'igazság-definíciók' és argumentációk rendkívül széles és gazdag választékával szembesülünk, amelyek közül több egyenesen az igazságosság létét és lehetséges voltát is tagadja. Az emberi létezmód sokfélesége és történetisége – csakúgy mint a *szeretet*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelküismeret* és a *gyűlölet* fogalmi analízise esetében – nem teszi lehetővé számunkra, hogy az igazságosságról, mint önmagában (meg)álló fogalomról, problémáról, 'fenoménról' beszéljünk. A társfogalmak és rokonproblémák bonyolult viszonyrendszerébe ütközve cseppet sem könnyű kulcsot találnunk az igazságosság filozófiai értelmezéséhez.

Miért és mire (való) az igazságosság? Miért szerették volna a különböző korok és kultúrák emberei olyannyira tetten érni, megfogni, sőt megvalósítani az igazságosság ideáját, ha folytonosan csak hiányával, illékonyságával, problémás voltával, sőt egyenesen megvalósításának a lehetetlenségével szembesültek? Megalapozhatóak-e bármilyen módon is az igazságosságról szóló diskurzusok? Mert mi is az igazságosság? Erény? Idea? Eszme? Netán egy tűnékeny képzet, esetleg mindössze egy fikció? Avagy pusztán egy olyan regulatív fogalom, amelynek megvalósítására annak ellenére is törekednünk kell, hogy abszolút értelemben megvalósíthatatlan? Igazságosság nincs, csak annak hiánya van, s talán éppen azért kell mellette érvelnünk, hogy legyen? Mert hogy mi is valójában az igazságosság, az csak akkor derülne ki számunkra, ha semmilyen formában és semmilyen módon sem próbálnánk megvalósítani, s lemondanánk róla.

Az igazságosság problémájának egyik megközelítési módja arra a kérdésre irányul, hogy számít-e a másik ember? Számít-e a másik ember, mint személy, egyén, s számít-e, illetve hogyan számít maga a közösség? Miért van, hogy hamarabb támad képzetünk a bennünket ért igazságtalanságról, mint az igazságosságról? Talán mert az igazságosság univerzális, az igazságtalanság pedig mindig konkrét? S hogyan áll egymással viszonyban az igazság és a hazugság? S miért, hogy bár minden embernek van képze az igazságról, ezek között mégis oly nagy az eltérés? S hogyan viszonyul egymáshoz az emberi és az isteni igazságosság?

Kérdések halmaza, amelyekből kiviláglik, hogy mennyire bonyolult és képlékeny fogalom az igazságosság, sőt talán egyenesen megfejtethetlen problémahalmaz. Mégis – mi mást tehetnénk –, a megértésére törekszünk.

\* \* \*

*A Lábjegyzetek Platónhoz: Az igazságosság* című konferencia szervezőiként, a kötet szerkesztőiként nem volt, s nem is lehetett a célunk a felvetődő kérdések hiánytalan megválaszolása. Mint ahogyan az eddigi konferenciák, illetve kötetek esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. A konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat, illetve problémákat igyekeztünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus előfordulásai az antikvitásban gyökereznek, de amely fogalmak, illetve problémák ma is jelen vannak gondolkodásunkban. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtól kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden irányban, minden korra és tudásterületre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

Az igazságosság kapcsán kérdésünk jobbra ugyanaz, mint korábbi témáink, a *szereket*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelkiismeret* és a *gyűlölet* esetében volt. Nevezetesen, milyen módon lehetséges az igazságosság (a *szereket*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelkiismeret* és a *gyűlölet*) összefüggésrendszeréről teoretikusan (vagy éppen praktikusan), az értelmezési hagyomány hívó szavát és a probléma mai relevanciáját is figyelembe véve értekezniük?

Tanulmánykötetünk a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden, 2008. május 15-16-án megtartott, *Lábjegyzetek Platónhoz: Az igazságosság* című tanévzáró konferencián elhangzott 27 előadás szerkesztett, gondozott, és kötetünk számára kibővített anyagát tartalmazza. *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen immáron hetedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a Magyar Filozófiai Társaság évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye. A 2002-ben megrendezett *A szereket* alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) alcímű rendezvény anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat első kötetét. Bár *A bűn* alcímű (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások szövegeit a könyvsorozat 2–3. köteteként jelentettük meg, s ezzel szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. A konferenciasorozat 4., *A barátság* alcímű (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4.

köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte vizsgálódásaink tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. Jelen tanulmánykötetünk pedig a könyvsorozat 7. köteteként jelenik meg.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot eszközöltük. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. A konferencián elhangzott nagyelőadások az egyes tematikus és/vagy időrendi blokkok kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a kötet szerzőinek (a konferencia előadóinak) a munkáját, abban a reményben tesszük közzé az igazságosságról szóló tanulmány-kötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.



***„...az igazságosság azt jelenti, hogy  
mindenki 'a maga munkáját végezze',  
s ne ártsa magát sokféle dologba.”***



# AZ ÜZLETEMBER ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG: PLATÓN A TÁRSADALMI SZOLIDARITÁSRÓL

---

MOGYORÓDI EMESE

## I. AZ ÁLLAM TÉTJE

„Háború” (*polemosz*) – ezzel a szóval kezdődik a *Gorgiasz*, Platón „filozófiai kiáltványa”, drámaírói vénája egyik legsikerültebb darabja.<sup>1</sup> A téma: a retorika mibenléte és haszna. A tét: hogy megtudjuk, „hogyan kell élnünk” (vö. 492 d5, 500 c1-d4).

„Alászálltam” (*katebén*) – ezzel a szóval kezdődik *Az állam*, Platón életművének legvitatottabb darabja, az európai bölcsélet legholisztikusabb alkotása.<sup>2</sup> A téma: az igazságosság mibenléte és haszna. A tét: hogy megtudjuk, „hogyan kell élnünk” (vö. 344 d-e, 352 d5-6).<sup>3</sup>

A két mű két nekifutás ugyanannak a kérdésnek, ugyanabban a több-szereplős drámában: ami voltaképp az emberi élet. Háború, retorika, politika (*Gorgiasz*) – „alászállás”, igazságosság, „utolsó ítélet” (*Az állam*). A háború mint *conditio humana* háttere előtt zajlik a beszélgetés retorikáról és politikáról, de „alászállás” (*katabaszisz*) szükséges hozzá, hogy komolyabban megkíséreljünk válaszolni a mindenkit érintő kérdésre, hogy „hogyan éljünk”, és ezt a kérdést elválaszthatatlan összefüggésben lássuk az igazságosság problémájával.

Az igazságosság (*dikaioszüné*) – mint Arisztotelész később megfogalmazza –, nem egy az erények között, hanem a *par excellence* erény, minthogy nem az önmagunkhoz való viszonyunkat érinti (mint pl. a bátorság vagy a mértékletesség), hanem lényegénél fogva a másik embert (*Nikomakhoszi*

---

<sup>1</sup> Horváth Judit (némiképp szabad) fordításában: „Kalliklész: Csatába (*polemu kai makhész*) érdemes ilyenkor érkezni, a legvégére, ahogy mondani szokás, kedves Szókratész” (447 a). A „filozófiai kiáltvány” Charles Kahn kifejezése (*Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, 125).

<sup>2</sup> Szabó Miklós fordításában (Jánosy István fordításában szintúgy) – a magyar nyelv szórendi követelményei felől tekintve érthető módon – sajnos nem az igével kezdődik a mű, hanem az időhatározóval: „Szókratész: Tegnap lesétáltam (*katebén kthész*) Glaukónnal, Arisztón fiával Peiraieuszba, hogy imádkozzam az istennőhöz, s egyúttal megnézzem, miképp ülik meg az ünnepet, mivel most rendezték meg első ízben” (327 a). A *katabainó* ige szó szerinti értelmén túlmenő konnotációra vonatkozóan ld. alább, 17. jegyz.

<sup>3</sup> A *Gorgiasz* és *Az állam* fent említett passzusainak egyikében gyakorlatilag ugyanazt a megfogalmazást találjuk (*Gorgiasz* 500 c3-4: *hontina khre tropon dzén*; *Az állam* 352 d6: *hontina tropon khre dzén*).

etika V. 1129 b-1130 a). Ezért amikor Platón *Az államban* a „hogyan élünk” kérdését szorosan összekapcsolja az igazságosság kérdésével, voltaképp azt vizsgálja, vajon a jó élet az erkölcsös élet-e avagy az *erkölcstelen*.<sup>4</sup> Kivel más-sal vitathatná meg Szókratész ezt a kérdést, mint legsikeresebb kortársaival: az V. század „top PR menedzserével” Gorgiaszal, ígéretes tanítványával, Pólosszal és a politikai elit felkelő csillagával, Kalliklésszel (a *Gorgiaszban*), illetve a sikeres és gazdag üzletember Kephalosszal, fiával és örökösével, Polemarkhosszal, és egy másik „top PR-ossal”, a szofista Thraszümakhosszal (*Az államban*). Jelentős különbség azonban, hogy *Az államban* a beszélgetés aktív résztvevőiként jelen vannak – többek között – Glaukón és Adeimantos is, Platón bátyjai. Platón ezzel jelzi, hogy a beszélgetés tétje nem elméleti: arra megy ki a játék, vajon kinek az életstratégiáját követik majd Athén leendő politikai vezetői: Gorgiaszékét és Kephaloszékét vagy Szókratészét? Azaz, PR-on és üzleti szellemen nevelkedik-e majd a politikai elit, vagy a filozófus, a valódi államférfi bölcsességén?

Mi tehát az igazságosság a kérdésnek szentelt legholisztikusabb mű szerint? Előre jelzem, hogy csalódást fogok okozni annak, aki e kérdésre pozitív kifejtést vár. Túlnyomórészt ugyanis nem arról fogok értekezni, mit ért Platón igazságosság alatt, hanem arról, mit *nem* ért alatta. *Az állam* ugyanis nem véletlenül szentel másfél könyvet (I. 328 b – II. 367 e) nyitányként annak, hogy félreállítsa Kephalosz és Polemarkhosz igazságosság-fogalmát, majd igen magasra feldobott labdaként Glaukón és Adeimantosz közvetítésével kiélezett formában fogalmazza meg Thraszümakhosz álláspontját, hogy válaszként rá *Az állam* összes további könyve következék.<sup>5</sup> Platón üzenete ezzel értelme-

---

<sup>4</sup> A *dikaiozüné* ebben az értelemben az „erkölcsiség” vagy „erkölcsőség”. Erről ld. Lesly Brown, „Glaucón’s Challenge, Rational Egoism and Ordinary Morality” In D. Cairns, F. – G. Herrmann, T. Penner, *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato’s Republic* (Edinburgh 2007), 45-46. – Érdemes kiemelni, hogy a kérdést („hogyan élünk?”) Platón a lehető legáltalánosabb, a választ meg nem előlegező formában teszi fel. Azaz, nem azt kérdezi, „hogyan élünk, ha *erkölcsösen* akarunk élni” (ez *petitio principii* volna), hanem azt, „hogyan élünk, ha *jól* akarunk élni”. A kérdés ebben a semmire nem kötelező formában mindenkit érdekelhet, így az erkölcsi nihilisták (Gorgiasz) vagy relativisták is (Prótagoras), és azokat is, akiknek a kérdésre adott válasza gyökeresen ellentétes Szókratészével (Kallikléz és Thraszümakhosz). Platón tehát *Az államban* arra vállalkozik, hogy az álláspont tagadóival szemben (erkölcsi nihilisták, relativisták és immoralisták) racionálisan érveljen amellett, hogy a jó élet kizárólag az erkölcsös élet, mégpedig elméletileg megalapozottabb, a lehető legátfogóbb filozófiai apparátust (ontológia, episztemológia, morálpaszichológia, erkölcsfilozófia, politika-filozófia, művészetfilozófia és történelemfilozófia) mozgósító módon, mint azt a *Gorgiaszban* tette (erre vonatkozóan ld. Charles Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue* 127-28).

<sup>5</sup> Glaukón és Adeimantosz lényegében arra szólítják fel Szókratészt, hogy mutassa meg, az igazságosság az intrinzikus, és nem az instrumentális javak közé tartozik, azaz önmagában véve (is) jó az ember számára, nem csupán a belőle származó

zésem szerint nem más, mint hogy ha szeretnénk kideríteni, mi az igazságosság, bizonyos, eleve kudarcra ítélt álláspontokat kezdettől félre kell tennünk, hogy szembenézhessünk a kérdésben rejlő valódi kihívásokkal. Innen tekintve jelentős ténynek tartom, hogy az igazságosság-fogalom, melyet Platón kezdettől félreállít, nem egyéb, mint az üzletember Kephalosz igazságosság-fogalma.<sup>6</sup> Ez a tény önmagában mély üzeneteket tartalmaz arra vonatkozóan, hogy mi, pontosabban mi *nem* az igazságosság. Az alábbiakban arra vállalkozom, hogy ezt az üzenetet felszínre hozzam, elsősorban Kephalosz alakjának és igazságosság-fogalmának elemzésén keresztül.

A filozófiatörténészek körében konszenzusnak tekinthető gondolat, hogy a Kephalossal folytatott diszkusszió viszonylagos rövidsége annak köszönhető, hogy Szókratész voltaképp nem talál fogást, nem talál mélyebb – szókratészi értelemben vett – „vizsgáltnivalót” a tiszteletre méltó Kephaloszon.<sup>7</sup> E szerint Kephalosz a görögök konvencionális igazságosság-fogalmának egy elméletileg ugyan sekélyesebb, de intuitíve mégiscsak helyes formáját fogalmazza meg,<sup>8</sup> amit Platón vagy nem képes vagy nem is akar megkérdőjelezni, mert alapvetően helyes, ennél fogva lényegét tekintve elfogadja. Kephalosz végső soron nem „rossz ember”, hiszen vénségére bizonyos bölcsességre jutva hátralévő napjait az isteneknek szentelve, rituális áldozatokkal tölti (328 b-c,

---

haszon vagy egyéb jó miatt (vö. különösen 358 b-d, 362 e-363 e, 367 a-e). A kérdésre az első válasz a IV. könyv végére születik meg (445 a-b), majd – egy újabb oldalról megközelítve – végül a IX. könyv végére (576 b-592b); a X. könyv eszkatologikus mítosza nem része a racionális érvelésnek, de sajátlagos módon megkoronázza *Az állam* fejtegetéseit. – *Az állam* I. könyvét hagyományosan ifjúkori műnek tekintik, melyhez Platón csak később, érett korszakában illesztette hozzá a mű többi könyveit. Ezt az álláspontot újabban Charles Kahn kérdőjelezte meg, és meggyőzően érvelt amellett, hogy az I. könyv integráns részét képezi az egész műnek, tehát nem független dialógusként született meg. Ld. Charles Kahn: „Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book I Was Never a Separate Dialogue” *Classical Quarterly* 43 (1993), 131-42.

<sup>6</sup> Mint alább érvelni fogok, Kephalosz, Polemarkhosz és Thraszümakhosz igazságosság-fogalma összefügg; azaz, a félreállított álláspont voltaképpen mindhármójuk közös álláspontja, mely egyre radikálisabb formában fogalmazódik meg a három beszélgetőpartneren keresztül.

<sup>7</sup> Az álláspont képviselői neves Platón-kutatók. Ld. pl. P. Shorey, *Plato: The Republic*, i (Cambridge, Mass., 1930), ad 329 d; L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (New York 1967), 15; C. D. C. Reeve, *Philosopher Kings: The Argument of Plato's Republic* (Cambridge 1988), 5-6, 10; Nickolas Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic* (London 1995), 22; John Beversluis, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues* (Cambridge 2000), 192-93, 200.

<sup>8</sup> A konvencionális felfogást fia, Polemarkhosz fogalmazza meg explicitebb módon. Ez nem más, mint a „segítsd felebarátod, árts ellenségednek” imperatívuszára épülő igazságosság-felfogás, mely a heroikus kori *talio*-elvre épül (vö. 332 d).

331 d), vagyis rendes, istenfélő ember<sup>9</sup> – vagy legalábbis élete végére azzá válik. Az is kiderül, hogy Szophoklészhez hasonlóan megkönnyebbüléssel fogadja, hogy végre megszabadult szexuális vágyaitól (329 c) – azaz, nem különösebben jellemző rá a gyönyörök hajszolása sem. Ráadásul üzletember létére úgy látszik nem tulajdonít döntő fontosságot a vagyonnak, sőt, a végső számvetésben valódi hasznát abban látja, hogy birtoklása révén nem marad adósa sem embernek, sem istennek (331 a-b) – azaz, fontos számára az igazságosság, legalábbis egy olyan, konvencionális értelemben véve, mellyel kapcsolatban végső soron nem tehető ellenvetés, legfeljebb annyi, hogy filozófiailag sekélyes. A felületes olvasó – de még az alaposabb is – úgy vélekedhet, hogy ha Kephalosz nem is kiemelkedően erkölcsös férfiú, ha messze áll is attól, hogy egy Szókratész-féle megveszekedett erkölcsi racionalistának kielégítő definícióval szolgáljon az igazságosságról, mégis, Kephalosz tisztességben megvénült, korrekt üzletember, az állam hasznos tagja, végső soron pedig az az egyszerű, törvénytisztelő, jóakarátú polgár, aki mi magunk is lehetnénk: sem nem kiemelkedően jó, sem nem elvetemült gazember, egyszerűen „rendes ember”, aki a dolgát végzi a világban – ami történetesen az üzlet. Innen tekintve Platón üzenete azzal, hogy *Az állam* elején félreállítja Kephalosz igazságosság-fogalmát, annyi volna, hogy a konvencionális igazságosság-fogalom nem kielégítő az erkölcsi racionalizmus szemszögéből tekintve, hiszen Kephaloszt láthatólag soha nem érdekelte különösebben a filozófia, s bár kifejezetten örülni látszik annak, hogy Szókratészsel elbeszélgethet (328 d), egyetlen ellenvetésére visszavonul a színről (331 d). Úgy tűnik tehát, Kephalosz az fajta tisztességes ember, aki ösztönösen, reflektálatlanul követi a „közerkölcsöket”.

De mi baj volna azzal, ha valaki reflektálatlanul ugyan, de mégiscsak a helyeset cselekszi, minthogy alapvetően az erényre hajló ember? A *Menón* útmutatóul szolgál a válasz tekintetében, és egyúttal rámutat egy, a platóni erkölcsi intellektualizmus mögött rejlő fontos megfontolásra. A *Menón*ban, melynek tárgya az erény meghatározása, Platón különbséget tesz helyes vélekedés (*orthé doxa*) és tudás (*episztéme*) között, mégpedig azon az alapon, hogy míg ugyan az előbbi is ugyanúgy elvezet a helyes cselekvéshez, mint az utóbbi, az előbbi nem rendelkezik azzal az állhatatossággal, amellyel az utóbbi, minthogy (a racionális reflexió révén) csupán az utóbbi rögzült oly mértékben, hogy kivétel nélkül minden esetben feltétlenül – azaz nem esetlegesen – elvezessen a helyes cselekvéshez (*Menón* 97 b-98 a). Általánosítva a megfontolást: a (nem feltétlenül erkölcsi) jó elérésének szempontjából a

---

<sup>9</sup> Az igazságosság (vagyis, tágabb értelemben az erkölcsiség) és az „istenesség” (*hosziotész, to hoszion, euszbeia*) a korban meglehetősen összemosisó fogalmak. Vö. Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Ford. Gelenczey-Mihályt Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde*) (Atlantisz, Budapest 2005), 21 n. 12, 23 n. 17.

helyes vélekedés ennélfogva azért nem kielégítő, mert a jót nem esetlegesen szeretnénk elérni, hanem tudatos törekvéseink vagy célkitűzéseink feltétlenül bekövetkező eredményeként. Innen tekintve Kephalosz konvencionális igazságosság-fogalmát Platón ugyanebből a megfontolásból illetné kritikával: Kephalosz igazságosság-fogalma helyes, ám reflektálatlansága alkalmatlanná teszi rá, hogy megbízható módon alkalmazhassuk, illetve generalizálhassuk, és meggyőző módon (racionális érvelés keretében) szembeállíthassuk azokkal, akiknek a konvenció, mint „helyes cselekedetre vezérlő kalauz” (*Menón* 97 b) adott esetben semmit nem jelent.

Csak hogy Kephalosz alakja és helyzete megkérdőjelezi ennek az értelmezésnek a helyességét. Kephalosz tisztességben megvényt férfiú (328 d-e), akit immár semmi nem foglalkoztat jobban, mint a halál (330 d-331 b), és akit ennélfogva olyannyira eltölt a vallásos buzgalom, hogy nem feltételezhető, hogy véletlenszerűen akár egy jöttányit is eltérne a konvencionális erkölcsiségtől – ennél jobban tart tőle, hogy esetleg mégiscsak van valami „az Alvilágról szállongó mesékben”<sup>10</sup> (330 d), és mégiscsak lesz egyszer túlvilági számonkérés.<sup>11</sup> Azaz, noha Platón általában azért illeti kritikával a konvenciók reflektálatlan követését, mert csupán kontingens módon vezetnek eredményre, illetve a rájuk való hivatkozás önmagában nem alkalmazható ellenérvként azokkal szemben, akik esetleg önkényesen felülírják, ennek az üzenetnek a közvetítésére Kephalosz nem igazán alkalmas alak. Ezért úgy gondolom, Kephalosz igazságosság-fogalmával Platón szerint nem az az alapvető baj, hogy helyes, ámde reflektálatlan, illetve Kephalossal magával elsősorban nem az a baj, hogy nem osztozik Szókratész-Platón erkölcsi racionalizmusában.<sup>12</sup> Szókratészszel folytatott meglehetősen rövid, ámde annál tartalmasabb tanulságokkal szolgáló beszélgetésének alaposabb vizsgálata

---

<sup>10</sup> A „mese” a görögben *mūthosz*. Kephalosz aggodalmai világossá teszik, hogy nem lekicsinyló értelemben utal a mítoszokra, hanem immár nagyon is komolyan veszi őket. Valószínűleg orphikus mítoszokról van szó. Vö. 44. jegyz.

<sup>11</sup> Kephalosz a kelletnél érzékletesebben és részletesebben eseteli „az Alvilágról szállongó mesék” miatti lehetséges aggodalmakat, ami arra utal, hogy komoly szorongással töltik el (vö. 330 d-331 b). Vallásos buzgalmának ez a magyarázata. Vö. 39. jegyz.

<sup>12</sup> A szókratészi-platóni erkölcsi intellektualizmus értelmében a (jóra vagy helyesre) vonatkozó tudás szükséges és egyúttal elégséges feltétele a helyes (erkölcsös) cselekvésnek. Azaz, hiába tesszük a jót, ha nem tudjuk, mennyiben és miért helyes egy adott cselekvés, szigorú értelemben véve nem cselekszünk erkölcsösen; másfelől, ha ezt tudjuk, akkor lehetetlen, hogy ne e tudás értelmében (azaz erkölcsösen) cselekedjünk. Kephalosz igazságosság-fogalmával a szakirodalomban elterjedt, fenti álláspont szerint csupán az volna a baj, hogy Kephalosznak nincsenek világos belátásai arról, hogy miért kell minden esetben a fogalom tartalmának megfelelően cselekednünk. (Az elégségesség kritériuma nem merül fel, ha azt feltételezzük, hogy ha reflektálatlanul is, de helyesen cselekszik.)

feltárhatja, miféle kifogásai lehetnek Platónnak Kephalosz igazságosság-fogalmával szemben, illetve magával Kephalosszal szemben.<sup>13</sup> Különösképp egyértelművé válhat a konklúzió, ha figyelembe veszünk egy olyan eszközt, mely Platón filozófiájának egyedülálló sajátossága: a dialogikus forma keretei között működtetett drámai ábrázolásmódot.

Kephalosz *Az állam* I. könyvében szereplő alakja ugyanis az egyik legfényesebb példája annak, hogy Platón intenciói és filozófiai mondandója nem tárulkozhatnak fel teljes mélységükben anélkül, hogy drámai ábrázolásmódját figyelembe ne vennénk. A drámai ábrázolásmód olyan eszközöket mozgósít, amelyek következtében Platón e dialógusa sem írható át egyszerű filozófiai értekezéssé. Platón szereplőkkel, azaz jellemeikkel dolgozik, akiket egyfajta, a keretelbeszélés által berendezett történelmi színpadra állít, majd a drámai hatás elérése érdekében egy olyan eszközzel él, amellyel az V. század legnagyobb tragédia-szerzői is éltek. Ez az eszköz nem más, mint a *tragikus irónia*. Tragikus iróniáról akkor beszélünk, amikor egy szereplőt úgy ábrázol a szerző, mint aki nincs tudatában valamilyen, sorsát vagy személyét érintő jelentős ténynek vagy tényeknek, és ez a tudatlanság végzetesen hozzájárul sorsa tragikus végkifejletéhez.<sup>14</sup> A szereplővel ellentétben azonban a néző előtt ismeretesek ezek a tények, amint ismeretes a szereplő sorsának teljes kontextusa, így jelleme saját maga számára ismeretlen mélységei, valamint sorsának végkimenetele is. A drámai hatás arra a diszkrepanciára vezethető vissza, mely az ábrázolt szereplő korlátolt ismeretei illetve nézője „mindentudása” között fennáll. Kephalosz élettörténete történelmi kontextusának ismerete nélkül sem tárulkozhat fel jelleme teljessége, így gondolkodásmódja sem, azaz nem fejthető fel igazságosságról alkotott fogalmának platóni megítélése sem.<sup>15</sup> Ennek következtében pedig nem tárulkozhatnak fel azok az

---

<sup>13</sup> A kettő (Kephalosz igazságosság-fogalma és jelleme) közötti különbségtétel az alábbiakban világossá válik.

<sup>14</sup> A tragikus irónia egyik legkiemelkedőbb és legismertebb példája Szophoklész *Oidipusz király* c. tragédiája. A felfokozott drámai feszültséget nem kis mértékben az generálja, hogy a nézők – a mitológéma ismeretében – kezdettől fogva tudatában vannak annak, amiről a címszereplőnek sejtelve sincs, hogy ti. ő az apja gyilkosa – tehát saját maga az, akit oly elszántan kutat, miután megtudja, hogy Laiosz gyilkosa még szabadlábban van – és saját anyja ágyasává lett, amikor királlyá választották Thébában. Magát a tragédiát – tehát az apagyilkosságot illetve a vérfertőzést – szintén tudatlanság okozza: a magát a korinthuszi királyi család fiának tudó Oidipusznak sejtelve sincs róla, hogy amikor a jóslat bekövetkezte elől elmenekül, éppenséggel a tragikum beteljesítése felé halad.

<sup>15</sup> A jellemábrázolás Platón számára lehetővé (és szükségessé is) teszi, hogy Szókratész egy-egy beszélgetőpartnerének nézeteit ne csak önmagukban, a jellemtől és az adott karakter életétől elvonatkoztatva vizsgáljuk, hanem ezek összefüggésében. Erkölcsi tárgyú dialógusaiban ugyanis nem egyszerűen egy nézetrendszer logikai konzisztenciájának vizsgálatára megy ki a játék, hanem egy életstratégia *sikeres-*

összefüggések sem, amelyeket Szókratész három beszélgetőpartnerével folytatott diszkussziója rejt. A következőkben tehát szolgáltatni fogom azt a háttértudást, amelyre Platón mondandója közvetítése céljából támaszkodik,<sup>16</sup> majd Kephalosz és Szókratész beszélgetésének rejtett üzeneteit feltárva megpróbálom körvonalazni az említett összefüggéseket, hogy végül Kephalosz és Thraszümakhosz igazságosság-felfogását összevetve levonjam a konklúziót, mit *nem* ért Platón igazságosság alatt, és miért *Az állam* I-II. könyvében.

## II. A DRÁMAI KONTEXTUS

Néhány szót a nem kis gonddal megkomponált keretelbeszélésről. Szókratész elmeséli, hogy előző nap „lement” (vagy „leszállt”, „alászállt”) Athén kikötővárosába, a Peiraieuszba, hogy ott részt vegyen a thrák Bendisz istennő tiszteletére bevezetett, Athénban első ízben megrendezésre kerülő kultikus szertartásokon (327 a-b).<sup>17</sup> Miután ezt megtette, Glaukónnal együtt visszaindultak a városba. Útközben azonban megállította őket Polemarkhosz

---

*ségének* a vizsgálatára. Platón persze erkölcsi intellektualistaként úgy gondolja, egy sikertelen életstratégia azon alapul, hogy a nézetrendszer, melyre épül, helytelen vagy téves. Ám az, hogy pontosan miért is téves, csak akkor derül ki, ha figyelembe vesszük az adott jellemet és sorsot is. Fent ezért tettem különbséget Kephalosz jelleme és gondolkodása (ill. igazságosságról alkotott fogalma) között.

<sup>16</sup> Ehhez főként Mark Gifford „Dramatic Dialectic in *Republic* Book I” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XX (2001), 35-106 c. nagyszerű és megvilágító erejű tanulmányát veszem alapul. Gifford nem csak minden eddiginél alaposabban tárta fel azokat a háttérinformációkat, amelyeket Platón a drámai hatás elérése érdekében mozgósít, hanem gyümölcsözően kimutatta a tragikus irónia eszközének használatát és hozadékát is az I.-II. könyv, különösen Kephalosz alakjának értelmezésében. Noha Gifford is megkérdőjelezi a standard értelmezést, miszerint Kephalosz „ösztönösen az erényre hajló ember” volna, erkölcstelenségét az elterjedt értelmezéshez hasonlóan az igazságosságról alkotott „korlátolt és megvizsgálatlan” fogalmára vezet vissza (vö. im. 77, 79). E tekintetben értelmezésem bizonyos értelemben eltérő.

<sup>17</sup> A „lemenetel” vagy „alászállás” (*katabaszisz* az itt használt *katabainó* igéből) legalább két, a szó konkrét értelmén túlmutató, szimbolikus jelentést is hordoz. Egyfelől politikai konnotációi vannak: az athéni kikötővárosban éltek azok a *metoikoszok*, akik a demokratákat támogatták a 404-43-as belviszályok idején. Jelentős esemény tehát, hogy Szókratész, aki többnyire a városban, arisztokrata ifjak társaságában tölti napjait, „leereszkedik” Athén demokraták, ráadásul nem teljes jogú athéni polgárok, hanem betelepülők lakta külvárosába. Az „alászállás” ezen túl vallási konnotációkat is hordoz: Odüsszeusz (*Od.* XXIII. 252 skk.), Orpheusz, Püthagorasz és mások misztikus alvilági alászállását idézi fel, ahol némelyek (Odüsszeusz vagy Püthagorasz) olyan tudásra tettek szert, mely másoknak nem adatott meg. *Az állam* első szava és Ér alvilági mítosza a X. könyvben szimmetrikus és szimbolikus keretbe foglalja az egész köztes diszkussziót, és arra utal, hogy a fejtegetések megértéséhez egzisztenciális *katabaszisz* szükséges.

(Kephalosz fia) egy szolgája, majd másokkal együtt maga Polemarkhosz is megérkezett, és meglehetősen erőszakosan marasztalni kezdte, invitálni szándékozván őket a kikötővárosrészben lévő otthonukba (327 b-c). Szókratész először húzódozott, az esti lovas fáklyafutás valamint az ott várható ifjak hírére azonban Glaukóonnal egyetértésben engedett a lakomára invitálásnak Polemarkhosz atyja, Kephalosz házába (327 c-328 a-b).

Hogy pontosan mikor került bevezetésre Athénban a thrák Bendisz istennő kultusza, nem tudjuk.<sup>18</sup> A dialógus drámai ideje mindazonáltal nagyjából megállapítható: valamikor a peloponnészoszi háború első két évtizedében játszódik (431-411),<sup>19</sup> az alatt a háború alatt, melyben Athén Spártával szemben csúfosan alul maradt, majd a demokraták és az oligarchák között kitörő súlyos belviszályokat élt át (404-403), és elvesztette Égei tengeri hegemóniáját. A helyszín, a kultusz említése és a szereplők azonban fontos utalásokat rejtenek a tragikus belviszályokra, a legsúlyosabb belső politikai válságra, melyet Athén addigi történelme során valaha is átélt. Először is, a polgárháború, a demokraták és a oligarchák közötti harc fordulópontját jelentő munükhiai csata – ahol Kritiasz és Kharmidész, Platón bácsikái, a Harminc Zsarnok tagjai is életüket veszítették – a Bendisz-templom felé vezető úton zajlott (Xenophón, *Hellenika* 2.4.11). Másodsor, a „városiak” és a „peiraieusziak” kontrasztja (327 a1, 327 b1) felidézi, ahogyan az oligarchák és a demokraták utaltak magukra az erőszakos polgárháború után. Végül, a thrák *metoikoszok* (polgárjoggal nem rendelkező betelepülők), akik a Peiraieuszban laktak, fontos katonai szerepet játszottak a Thraszübulosz vezette demokraták támogatásában. Az egész 404-403-ban lezajlott *sztaszis* (belviszály, polgárháború) azt demonstrálta, hogy az athéniak képtelenek voltak békés módon megoldani a politikai igazságosság kérdését, mellyel a peloponnészoszi háborút követően minden görög városállamnak szembe kellett néznie (vö. Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 5.3.; *Politika* 1280 a; *Thuküdidész*, 3.82). A helyszín, a szereplők és az időpont megválasztásával tehát Platón világosan jelzi a dialógus absztrakt filozófiai fejtegetéseinek legátfogóbb gyakorlati (politikai) motivációját: arra a veszélyre hívja fel a figyelmet, hogy ha elmulasztjuk vagy túlságosan hamar elvetjük az igazságosság természetére és értékeire vonatkozó politikai vitát, annak súlyos belviszály és vérveszteség lehet a következménye.<sup>20</sup> Az erő vagy erőszak (327 c) és a meggyőzés vagy belátás (327 c,

---

<sup>18</sup> Bendisz thrák vadászigistennő, akinek kultuszáról meglehetősen keveset tudunk. Mindenesetre kultusza a nimfákhoz és Panhoz kapcsolódik, és az egyetlen példa rá, hogy az athéniak egy idegen isten kultuszát hivatalos athéni ünneppé tették. Vö. Robert Parker: *Athenian Religion: A History* (Oxford 1996), 170-75.

<sup>19</sup> Ennél még pontosabban – az alábbiakban ismertetett összefüggések felől tekintve – még az ún. „szicíliai kaland” (415) előtt. Vö. 47. jegyz.

<sup>20</sup> Vö. Gifford: „Dramatic Dialectic”, 59 n. 31.

328 b) ellentétének megjelenítése a keretelbeszélésben hasonlóképp vissza-  
utal a véres polgárháborúra, s ugyanakkor előrevetíti a dialógus későbbiek-  
ben kibomló egyik legfőbb témáját: az erőszak és az ész szerepét és viszonyát  
az emberi interakciókban és a társadalom működtetésében.

Mit tudunk Kephaloszról, beszédes neve szerint a „fejről”, melytől a hal  
bűzleni szokott?<sup>21</sup> Kephalosz thrák *metoikosz* volt, és a többi thrák betelepü-  
lőhöz hasonlóan a Peiraieuszban, Athén kikötő városrészében élt az V. század  
második felében. Személyében azonban nem valamiféle sehonnairól van szó:  
Kephalosz ugyanis kora legvagyonosabb üzletembereként olyasmivel foglal-  
kozott, amire a szegényebb athéni polgárok nem vállalkozhattak, a gazda-  
gabb arisztokraták viszont magukhoz méltatlan tevékenységnek tartották:  
gyáripáros volt, aki üzemében több, mint száz rabszolgát foglalkoztatott,<sup>22</sup>  
amivel a korszakból ismert legnagyobb üzleti vállalkozást tudhatta magáénak.  
Kephalosz szülővárosát, a szicíliai Szürakuszait egyenesen Periklész invitálá-  
sára hagyta ott, annak a Periklésznek, akinek legjelentősebb politikai vállalko-  
zása az volt, hogy az Égei tengeri városállamok önkéntes szövetségét néhány  
év alatt Athén katonai hegemoniájává alakítsa át. Vajon mit gyárthatott  
Kephalosz, amire Periklésznek oly nagy szüksége volt, és ami a derék üzlet-  
embert a peloponnészoszi háború alatt a leggazdagabb betelepülővé tette?  
Kephalosz az athéni nehézség, a hopliták legfontosabb – és tegyük hozzá,  
legdrágább – fegyverét, pajzsokat gyártott és szállított az athéni hadseregnek,  
még hozzá igen nagy mennyiségben. Elképzelhető, milyen jövedelmező  
vállalkozás volt ez Athén gyarmatosító hadjáratainak virágkora idején, hiszen  
Kephalosz még azon az áron is hajlandó volt Athénban letelepedni, hogy  
ezzel minden politikai jogáról le kellett mondania.<sup>23</sup>

Kephalosz és családja Platon korabeli hallgatói számára azonban nem  
csak ennyiben volt ismert. Kephalosz három fia közül a leghíresebb, Lüsziasz,  
a 403-as polgárháború idején – a thrák betelepülők pártszimpátiáinak  
megfelelően – a demokraták oldalán tüntette ki magát.<sup>24</sup> Emellett a század-  
forduló legismertebb és legnépszerűbb beszédírója volt, aki egyetlen, saját  
nevében írt és előadott, *Eratoszthenész ellen c.* beszédében megörökítette a  
Harminc Zsarnok szégyenletes tetteinek egyikét, mely a legmélyebben érin-  
tette saját családját.<sup>25</sup> Ebből a vádbeszédből tudjuk meg a család történetének  
azon mozzanatait, amelyek végül a legfontosabb adalékokkal szolgálnak a  
platóni beszélgetés mögötti tragikus ironia felfejtéséhez.

---

<sup>21</sup> *Kephalé* (nn.) „fej” jelent.

<sup>22</sup> Vö. Lüsziasz: *Eratoszthenész ellen* 19.

<sup>23</sup> Vö. Gifford: „Dramatic Dialectic”, 53-54.

<sup>24</sup> Ehhez ld. Bolonyai Gábor Előszavát In. *Lysias beszédei*. Szerk. Bolonyai Gábor  
(Budapest 2003), 13.

<sup>25</sup> Vö. Bolonyai Gábor Előszavát, In. *Lysias beszédei*, 12-13.

A peloponnészoszi háborút követően – amikor is a demokraták az oligarchákkal szemben vereséget szenvedtek – a spártaiak támogatásával hatalomra kerülő brutális rezsim, a Harminc Zsarnok Kephalosz családjának jóformán teljes ingóságát – készpénzestül, pajzsostul, rabszolgástul – elkoboztatta, Lüsziasz bátyját, Polemarkhoszt pedig kivégeztette. Kephalosz maga ekkor már nem volt az élők sorában, így szerencséjére nem érthette meg fia, Polemarkhosz sorsának méltatlan végét, mely elől másik fiának, Lüsziasznak is csak nagy szerencséjével sikerült megmenekülnie. A Harmincak egyik leg-alávalóbb és legtörvénytelenebb eljárása volt ugyanis, hogy a háborút követő pénztelenség idején azzal az ürüggyel, hogy az állam ellenségei, elfogatták a leggazdagabb demokratákat vagy demokrata szimpatizánsokat, vagyonukat elkobozták, majd tárgyalás és ítélet nélkül egyszerűen elrendelték kivégzésüket.<sup>26</sup> Ennek a törvénytelen és erkölcstelen eljárásnak esett áldozatul többek között Polemarkhosz is, az állam ellenségeként megbélyegzett személyként, méltatlan körülmények között eltemetve.<sup>27</sup>

Ezek a tragikus események mind *Az állam* drámai idejét követően zajlanak le, így a dialógusban folyó párbeszéd számára egyfajta tragikus *katasztrófét* (végkifejeletet) reprezentálnak, melyről az ábrázolt alaknak, Kephalosznak fogalma sincs, és nem is lehet, amint a diszkusziónál jelenlévő fiainak, Polemarkhosznak és Lüsziasznak sem. A korabeli olvasónak azonban ismeretek ezek a tények, és Platón nagymértékben támaszkodik rájuk a drámai feszültségkeltésben, amint Kephalosz igazságosság-fogalmának értékelésében is. Az, hogy Kephalosz éppen ennek a családnak a fejeként, a peloponnészoszi háború befejezését illetve az azt követő véres eseményeket néhány évvel megelőzően fogadja házába Szókratészt, Glaukónt és Adeimantoszt, hogy fiai és barátai társaságában elbeszélgessen velük, jelleme és nézetei megítélésében döntő fontosságú tény. A Kephalosz vagyonával és családjával történtek mint tragikus végkifejlet felől tekintve a dialógus tétje ugyanis nem egyszerűen az, hogy kiderítsük, „hogyan élünk”, hanem hogy felfogjuk, hogyan fogunk, azaz leszünk *kénytelenek* élni, ha az igazságosság kérdését nem vitatjuk meg kielégítő módon, vagy egyenesen erőszakkal lesöpörjük a porondról.

Miként módosítja tehát a fent ismertetett előzetes háttértudás Szókratész Kephalossal folytatott beszélgetésének, azon belül pedig az igazságosságról alkotott fogalmának értelmezési lehetőségeit? Ahhoz, hogy e kérdés leg-

---

<sup>26</sup> Vö. Lüsziasz: *Eratoszthenész ellen* 6, 36. Hasonló ügybe akarták keverni Szókratészt is, amikor neki és másoknak megparancsolták, hogy állítsák elő szalamiszi Leónt (vö. *Szókratész védőbeszéde* 32 c-e), amit azonban Szókratész megtagadott. Az eljárás a pénzszerzésen felül azzal a nem elhanyagolható következménnyel is járt, hogy akiket így sikerült bevonniuk törvénytelenségeikbe, azok cinkosukká válva később erkölcsileg zsarolhatóak voltak, így lekötelezettjeik maradtak.

<sup>27</sup> Vö. Lüsziasz: *Eratoszthenész ellen* 18.

mélyebb hozadékát felszínre hozhassuk, alaposabban meg kell vizsgálnunk Szókratész és Kephalosz beszélgetését, melyből mélyen a sorok között olvasva kiderül, hogy Kephalosz messze nem az a tisztességes férfiú, akinek első pillantásra látszik, ezért igazságosság-felfogásával is egyéb gondok akadnak, semmint hogy filozófiai értelemben reflektálatlan volna.

### III. KEPHALOSZ ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG

A beszélgetés idején Kephalosz – mint Szókratész jelzi – már „nagyon öreg” (328 c), visszavonultan él kényelmes és fényűző otthonában, ahol kedvére merenghet sikeres élete legszebb pillanatain, vendégül láthatja barátait és ismerőseit, s naphosszat áldozhat az isteneknek – mely utóbbi szemmel láthatólag buzgón leköti. Amikor Szókratészek megérkeznek, Kephaloszt épp áldozatbemutatás után találják, a szokásoknak megfelelően koszorúval a fején (328 c), amikor pedig rövid beszélgetésük után búcsút int a társaságnak, ismét áldozni indul (331 d).

Szókratész Kephaloszhoz intézett első kérdése látszólag a rég nem látott férfiú hogylétét firtatja, tiszteletteljes érdeklődéssel fordulva idős kora és az öregség mint Szókratész számára még ismeretlen élettapasztalat iránt:

Ami engem illet, Kephalosz, mindig szívesen beszélgetek ilyen öreg emberekkel – mondtam –, mert úgy vélem, tőlük, akik egy bizonyos utat, amelyet talán nekünk is meg kell még tennünk, már bejártak előttünk, meg kell tudakolnunk, hogy milyen is ez az út; göröngyös és fáradságos-e, vagy pedig könnyű és kényelmes. Így hát tőled is szívesen hallanám, hogy s mint vélekedsz erről, hiszen te már az életnek azon a pontján állsz, amelyet a költők az „öregség küszöbének” neveznek; vajon valóban olyan nehéz szakasza-e ez az életnek, s ha nem az, hát hogyan vélekedsz róla. (328 d-e)<sup>28</sup>

A „göröngyös” illetve „könnyű” utak említése Hésziodosz híres passzusára alludál, ahol Hésziodosz Perszésznek magyarázza a régi tapasztalatot, hogy a hitványság útja könnyű és sima, az erényé viszont izzadságos és göröngyös<sup>29</sup> (legalábbis kezdetben, ám „a csúcsra felérve / aztán már könnyűnek tetszik, bármi nehéz volt”<sup>30</sup>) (*Munkák és napok* 287-92).<sup>31</sup> Az allúzió előrevetíti, hogy

---

<sup>28</sup> Szabó Miklós fordítása (kisebb javítással).

<sup>29</sup> A passzust később a II. könyvben Adeimantos is idézi (364 c-d).

<sup>30</sup> Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

<sup>31</sup> Hésziodosz e híres sorokat a következőkkel zárja: „Mindenben legjobb annak, ki megérti magától, / hogy mi következik aztán (*ta k' epeita*) és jobb végre hogyan

bármennyire tiszteletteljesen bánik is Szókratész az öreg Kephalossal, és bármennyire úgy tűnhet, tisztességben megvénült úriemberről van szó, Szókratész bizony elvégzi rajta szokásos vizsgalódását, és így vagy úgy, de erkölcsi számadásra hívja az életéről.<sup>32</sup> A számla összegzését azonban nekünk magunknak, olvasóknak kell elvégeznünk, mert a dialógusban Szókratész összegzése megáll a majdnem észrevehetetlen irónia szintjén, noha annak, akinek van füle, ez az irónia kegyetlenül maró.<sup>33</sup> Az ironikus üzenet világossá teszi, hogy Kephalosz valójában egyáltalán nem az a tisztességes, törvénytisztelő, mértéktartó és vallásos, egyszóval „rendes ember”, akinek a benyomását kelti, és akinek önelégülten hiszi magát.

A maró irónia Szókratész egy Kephaloszt dicsőítő megjegyzésében érhető tetten. Miután Kephalosz kifejt néhány nemes, szókratészinek látszó gondolatot – nevezetesen, hogy a testi vágyaktól való megszabadulás békét és szabadságot nyújt, így az öregségnek is megvan a maga jó oldala (329 a-c); hogy minden az ember hozzáállásától függ (*troposz*), ugyanis aki mértéktartó (*koszmiosz*) és önmagával megbékélt ember (*eukolosz*), az az öregséget is könnyen viseli, aki pedig nem az, az ifjan sem boldog (329 c-d); s hogy nem csupán a gazdagsága miatt gondolkodik így, mert hiába gazdag valaki, ha nem társul hozzá mértéktartás és lelki nemesség (*epieikész*), nem lesz megelégedett ember (*eukolosz*) –, Szókratész egy váratlan kérdést intéz hozzá: vajon Kephalosz

---

jut. / Mégis, az is jól jár, aki meghallgatja a bölcs szót (*hos eu eipointi pithétai*).” (*Munkák és napok* 293-95 – Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.) Az „asztán” kifejezés a „túlvilágot” (*epekeina*) idézi fel, és Hésziodosz talán maga is erre gondol. Ám a passzus – ezekkel a konnotációkkal – teljes mértékben illik Kephalosz helyzetére: aki későn kap észbe, hogy az erénnyel foglalkozzon, azt szorongató félelmek gyötrik arra vonatkozóan, hogy „mi következik aztán és jobb végre hogyan jut”. Az „aki meghallgatja a bölcs szót” kifejezés pedig alkalmazható mindazokra, akik a platóni dialógusban hajlandóak részt venni, és meggyőzetni a bölcsnek által.

<sup>32</sup> Vö. Gifford: „Dramatic Dialectic”, 63-64.

<sup>33</sup> Felvethető a kérdés, vajon miért nem teszi ezt az iróniát nyilvánvalóvá Szókratész, akár maga Kephalosz, akár dialógusbeli vagy azon kívüli hallgatói számára? Erre számos oka lehet, amelyek között nem feltétlenül kell döntenünk. Ismeretes, mennyire tiszteli Szókratész általában az időseket. Nem volna túl szép, ha egy ilyen idős embert mások, ráadásul a saját fiai előtt járatna le valaki. De lehetséges egy ennél kevesebb jóindulatot feltételező magyarázat is. Kephalosz láthatólag elég későn fordult a filozófia felé (vö. 328 d), és most sem viszi túlzásba a filozófiai beszélgetés iránti lelkesedését (ld. milyen sietve befejezi, amint Szókratész egyetlen ellenvetést tesz neki: 331 d – ez mutatja, hogy Kephalosz önelégült, és meg van győződve felőle – vagy legalábbis szeretné elhiteni magával –, hogy igazságos). Szókratész tehát gondolhatja azt is, hogy Kephalossal már nem érdemes foglalkozni, ő már az istenek kegyére van bízva – fontosabb, hogy az ifjak elméjét kezelésbe vegye. De gondolhatja ugyanezt azért is, mert jól látja Kephalosz önelégültségét, hogy mennyire meg van győződve igaza felől, akár az igazságosságra vonatkozóan, akár arra, hogy hosszú és mindenki által sikeresnek mondott élete valóban helyes és jó volt.

örökölte a vagyonát vagy maga szerezte? Kephalosz készségesen felvilágosítja, hogy voltaképpen örökölte: ugyanis a nagyapja körülbelül akkora vagyont örökölt, mint amennyivel most ő maga rendelkezik, azonban jelentősen megsokszorozta, viszont Kephalosz apja ezt a többletet elherdálta, és végül kevesebbet hagyott rá, mint amennyit még a nagyapja örökölt – „nos, én meg leszek elégedve, ha vagyonomat úgy hagyhatom gyermekeimre, hogy az nem kisebb, sőt valamicskével talán még nagyobb is annál, amit örököltem” (330 b) – fejezi be a rövid családörténetet Kephalosz. Az egyszerű történet annál mélyebb értelmű tanulságához Szókratész Kephaloszra nézve látszólag hízelgő magyarázata vezet el, amivel megindokolja, miért is tette fel ezt a váratlan kérdést:

### SZÓKRATÉSZ:

Éppen ezért tettem fel ezt a kérdést – folytattam –, mert mindjárt gondoltam, hogy nem túlságosan szereted a pénzt; ez pedig általában azokat jellemzi, akik nem maguk szereztek a vagyonukat; mert aki maga szerezte, az kétszer akkora szeretettel csüng rajta, mint más ember. Ahogy a költő szereti a költeményeit, s az apa a gyermekeit, akképp dédelgeti a vagyonszerző ember is a maga vagyonát, mintegy a maga alkotását; de azonkívül szereti, akárcsak más ember, a belőle származó haszonért is. Ezért olyan kellemtelen aztán az ilyen emberrel való együttlét: semmi egyebet nem hajlandó elismerni, csak a gazdagságot.

KEPHALOSZ: Igazad van – felelte. (330c)  
(Szabó Miklós fordítása.)

A kérdés szókratészi magyarázatának fényében Kephalosz látszólag minden további nélkül vonatkoztathatja magára – és mint válaszából kiderül, önelégülten vonatkoztatja is magára – a Szókratész részéről igazán hízelgőnek tekinthető besorolást: azok közé tartozik, akik – habár vagyonosak – szabad emberhez méltó módon nem csüggnek vagyonukon, hiszen ennél fontosabb értékek lebegnek a szemek előtt – amint ezt Kephalosz megelőző és rákövetkező fejtegetései is alátámasztani látszanak. A történet tanulsága becsapóan egyszerű: a nagyapja és apja közötti „középen állás” tényéből látszólag a mértéktartás erényére következtethetünk. Kephalosz az örökölt vagyonnal nem bánt sem fukaron (mint a nagyapja), sem felelőtlenül költelező módon (mint az apja), azaz üzletember léteére képes volt arra a fajta mértéktartásra, mely a „rendes embereket” intuíciója szerint jellemzi.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Vö. Reeve: *Philosopher Kings*, 5. Reeve azt is kiemeli, hogy Kephalosz és Szókratész között számos feltűnő hasonlóságot találunk: mindketten elkerülték az igazság-

A gyanakvó olvasónak azonban ajánlatos némiképp elidőzni e történeten, hogy elkerülje Kephalosz tévedését, és levonja a konklúziót: ugye, milyen rendes, mértéktartó ember ez a Kephalosz! Ha ugyanis a családi vagyton feltűnően részletesen előadott relatív gyarapodását figyelembe vesszük, minden látszattal szemben épp az ellenkező konklúzió sejlik fel.<sup>35</sup> Gondoljuk csak végig: ha Kephalosznak most csupán „valamicskével többje” (330 b) van, mint az apjának, akitől a családi vagyont megörökölte, ugyanakkor tudvalévőleg igen sikeres üzletember volt, akkor az a kérdés, *hová lett a többlet, amit az örökölt vagytonon felül felhalmozhatott?* Kephalosz kivételesen profitábilis üzleti vállalkozása, no meg az a feltehető pszichikai motiváció, mely arra készíthette, hogy megkísérelje visszaszerezni az apja által elherdált nagyapai vagyontöbbletet, arra utal, hogy nem kis összegről lehet szó.

Ez az egyszerű kérdés bizonyos nehézségek elé állítja az olvasót. Az első, ami felmerül, hogy Kephalosz magára illetve a családjára – azon belül „szórákozásra” – herdálta el a hatalmas profitot, amit a fegyvergyártással felhalmozhatott. Ez a felvetés azonban nem látszik tarthatónak. A Szókratésszel folytatott diszkusszióból ugyan sejthető, hogy Kephalosz ifjabb korában nem sajnálta magától a „gyönyöröket”, de az is világos, hogy nem csak vénségére hagyott fel az élet habzsolásával (amikor ebben már fizikailag amúgy is akadályoztatva volt), hanem már előbb sem jellemezte az élvezetek mértéktelen hajhászása (vö. 329 a-c). Hogy azonban Kephaloszt valóban nem gátlástalanul költekező hedonistaként, hanem egyenesen ellenkezőleg, kuporgatóként kell vizionálnunk, az csak Platón jóval későbbi fejtegetéseiből, a VIII-IX. könyvben részletezett, jól ismert „romlott államformák” illetve „romlott jellemek” (timokratikus, oligarchikus, demokratikus, türannikus) ábrázolásából derül ki. Kephalosz jelleme és családörténete ugyanis meglepő módon nem a demokratikus, hanem a VIII. könyvben leírt oligarchikus ember jellemének

---

talanságot és az istentelenséget, mindketten jó reménységgel néznek a halál elé (vö. *Szókratész védőbeszéde* 41 c), és egyik sem tudja, mi is az erény (vö. *Szókratész védőbeszéde* 21 b). Az alábbiakból azonban kiderül, hogy ezek a hasonlóságok csupán látszólagosak, ezért arra az álláspontra kell helyezkednünk, hogy Platón a Kephalosz és Szókratész erkölcsisége közötti különbségeket épp a látszólagos hasonlóságokon keresztül teszi ironikusan hangsúlyossá. – Mint Gifford megjegyzi, ez az a passzus, mely a leginkább félrevezeti az értelmezőket Kephaloszra vonatkozóan, és azt a benyomást kelti, hogy „rendes ember” (Gifford: „Dramatic Dialectic” 68).

<sup>35</sup> Gifford is észreveszi az iróniát Szókratész dicsérete mögött („Dramatic Dialectic”, 68–69), a vagyontörténetből kibontakozó tények azonban elkerülik a figyelmét, és arra a következtetésre jut, hogy az irónia azt emeli ki, hogy Kephalosz a szükségésnél nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdagságnak, illetve – Szókratésszel szemben – a jó élet szükséges feltételének tekinti azt. (Hasonlóképp T. Irwin: *Plato's Ethics*, Oxford 1995. 170–71.) Úgy gondolom, az implikációk ennél többet is feltárhathatnak.

és családtörténetének felel meg.<sup>36</sup> A romlott államformák illetve romlott jellemek egymásba alakulására vonatkozó hosszas platóni fejtegetéseket (544 b-592 b) végigkövetve a következő bontakozik ki: az oligarchikus ember az, akinek a nagyapja derék, de apolitikus (feltehetőleg a még romlatlan arisztokrata berendezkedésű társadalomba tartozó), tehetős férfiú – amilyen Kephalosz nagyapja lehetett. Apja apolitikus beállítódása következtében a fia – az anya nem kis jelentőségű ráhatása következtében – hatalomra és kitüntetésre vágyó, timokratikus jellemmé fejlődik, aki végül beleütközik a törvénybe, és elszegényedik – ahogyan Kephalosz apja. Az unoka ennek következtében „folyton azon gondolkodik, a kis vagyon hogyan lehetne nagyobbá” (553 d), így „mindenből hasznot csinál” (554 b), és a pénz válik a mindenévé. De éppen, mert az apa léha és könnyelmű életet élt, ő maga kuporgatóvá és zsugorivá válik, és nem engedi meg magának, csupán a „szükséges gyönyöröket” (554 a) (az ő fia, a demokratikus ember, majd természetesen ismét pazarlóvá válik: 559 d-e), ezért azok közé tartozik, akik az oligarchikus államra jellemző mértéktelen fogyasztói magatartás ellenére (552 b-c) „gazdagok maradnak” (555 a). Az oligarchikus ember „látszólagos igazságosságával elismerésnek örvend” (554 c-d), és „első tekintetre sok másnál jobb benyomást kelt” (554 e), de csak mert hedonizmusát erőszakkal féken tartja vagyona elvesztésének félelme miatt (554 c-d). Az oligarchikus emberről adott jellemrajz ez utóbbi részletei (a gazdagság és a látszólagos tisztességesség) eltéveszthetetlen visszautalásnak tekinthető Kephaloszra, a mélypszichológiai elemzés pedig éppen azzal egészíti ki az I. könyvben felvázolt jellemrajzot, amit ott hiányolunk: vajon mi van a decens külső mögött? Nem az igazságossághoz Platón szerint nélkülözhetetlen erény, a mértékletesség (*szóphroszüné*), hanem éppen úgy a pénz utáni sóvárgás vagy a kapzsiság, mint a timokratikus és a demokratikus jellemek mögött, és a „szükségtelen vágyak” erőszakos elfojtása (ami a fia jellemgyengeségében fog visszaütni<sup>37</sup>). Kephalosz, az I. könyvben

---

<sup>36</sup> Kephalosz történeti helyzetéből és fiai nyilvánvalóvá vált „pártszimpátiái” alapján demokratikus emberként könyvelnék el, amint a kutatói konszenzus is értelmezi. Ld. pl. Peter J. Steinberger: „Who is Cephalus?” *Political Theory* 24 (1996), 185-86; M. Schofield, *Plato: Political Philosophy* (Oxford 2006), 265.

<sup>37</sup> Steinberger ugyan megjegyzi, hogy az V. században a fiak nem feltétlenül követték apáik pártszimpátiáit, minthogy Polemarkhosz és Kephalosz igazságosság-felfogása között az I. könyvben nagy a hasonlóság, feltehető, hogy Kephalosz is demokrata érzelmű ember volt (Steinberger: „Who is Cephalus?”, 186). A VIII. könyv fejtegetései felől tekintve ez nem így van. Éppen az válik érthetővé, hogy miért lett Polemarkhosz (és Lüsiasz) demokratává, annak ellenére, hogy (illetve éppen azért, mert) Kephalosz oligarchikus beállítódású volt, mégpedig a tágabb családtörténet politikai beállítódásának elzúllási folyamatával párhuzamosan (ti. a platóni romlott államformák felől tekintve). Steinberger felteszi, hogy Kephalosz demokrata beállítódású férfiú, azaz jellemgyengesége nem más, mint hogy képtelen különbséget tenni „szükséges” és „szükségtelen” vágyak között (558 d-561 c),

kibontakozó hiányos jellemrajzát a VIII. könyv alapján kiegészítve tehát a következő kép bontakozik ki róla: Kephalosz nagyszabású vállalkozásával jelentős vagyont halmozott fel, ezt azonban valójában elherdálta.

Most visszakanyarodhatunk Szókratész megjegyzésének iróniájához. A fentiekből világossá válhat: annak ellenére, hogy Kephalosz úgymond „középen áll a nagyapja és az apja között” (330 b), és alig van valamicskével többje annál, mint amit az apjától örökölt, mégsem állítható róla, amit önelégülten nyugtáz magáról, hogy „nem túlságosan szereti a pénzt”: arról, aki nyakló nélkül szórja a pénzt, ugyan nem állítható, hogy csügg a vagyonán és dédelgeti mint a saját gyermekét, de az sem, hogy ne szeretné a pénzt, „a belőle származó haszonért” (330 c) – amint Szókratész fogalmaz. Kephalosz tehát büszke lehet rá, hogy legalább nem apasztotta le a családi vagyont, mint az apja – de arra nem lehet büszke Szókratész előtt, hogy mértéktartó ember volna, sem arra, hogy ne a pénz volna a mindene. A történet tehát több síkon is becsapós: Kephalosz vagyona egy részét – azaz azt, amit üzleti vállalkozásával az örökölt vagyonon felül felhalmozott – nagyon is maga szerezte. Tehát a látszattal szemben azok közé tartozik, aki elvileg úgy dédelgetik a maguk által szerzett vagyont, mint saját gyermeküket. Ám egyúttal paradox módon ahogy volt, majdnem az egészet el is verte. Tehát mégiscsak mértéklenül költekező életmódot folytatott.

A becsapósan egyszerű családi vagyontörténet tanulságainak fényében a következő kérdések vetődnek fel, amelyek elvezethetnek Kephalosz jellemrajzának további árnyalásához, ugyanakkor igazságosság-felfogása helytelenségének felismeréséhez is. Először is, mire herdálta el Kephalosz a hatalmas üzleti profitot, ha nem „szükségtelen vágyai” kielégítésére? – amint azt a VIII. könyv oligarchikus embertípusának ábrázolása alapján felvetettük. Másodsor: amennyiben a fentek alapján a vagyonhoz való viszonyára vonatkozóan egymásnak ellentmondó belső késztetéseket kell tulajdonítanunk neki (kuporgatás illetve költekezés), feloldható-e valamiképp ez az ellentmondás? E két kérdés előrevetíti, hogy amire Kephalosz elherdálta a felhalmozott vagyontöbbletet, az csak olyasmi lehet, amit ő maga a „szükséges vágyak” kielégítéseként ítélt meg, azaz nem minősített mértéktelen költekezésnek.

A válaszhoz abból kell kiindulnunk, amit Kephalosz a vagyon birtoklásának legnagyobb hasznaként jelöl meg, közvetlenül a fenti passzus után, amikor Szókratész rákérdez, vajon Kephalosz mit tekint a legnagyobb jónak, amihez a vagyon birtoklása hozzásegítette (330 d)? Ezen a ponton egyúttal

---

ennélfogva, noha mértékletes, nem *meggyőződésből* az. Ebből levonja a konklúziót, hogy Kephalosz igazságosság-fogalmával az a baj, hogy nem elég reflektált (vö. Steinberger: „Who is Cephalus?”, 186-89, 193-95). Gifford észreveszi ugyan, hogy Kephalosz az oligarchikus jellemhez hasonlóan „rendes embernek” látszik, azonban másokhoz hasonlóan a demokratikus emberre jellemző élvhajhászt tulajdonítja neki (Gifford: „Dramatic Dialectic”, 79 n. 60).

eljutottunk Kephalosznak az igazságosságról alkotott intuitív helyesnek látszó fogalmához is:

Az – felelte –, aminek az értékéről sok embert talán meg sem tudnék győzni. Mert hidd el, Szókratész – folytatta –, ha egyszer az ember közel jut ahhoz, hogy a halálra kell gondolnia, félelem és szorongás lopózik a szívébe olyan dolgok miatt, amelyekre azelőtt soha nem is gondolt. Egyrészt az Alvilágról szállongó mesék, hogy aki itt igazságtalanságot követett el, annak ott bűnhődnie kell, akárhogy fitymálja is őket egy ideig az ember, végtére mégis nyugtalanítják a lelkét, hátha mégis igazak; másrészt az illető maga is – akár az öregséggel járó elgyengülés miatt, akár pedig azért, mert a túlvilági dolgokhoz közelebb van – azokat némiképp jobban látja. Lassanként bizonytalansággal és félelemmel telik tehát meg, s kezdi visszamenőleg számolgatni és vizsgálgatni, hogy nem követett-e el valakivel szemben valami igazságtalanságot. Aki aztán nagyon sok igazságtalanságot fedez föl a múltjában, az félelmében még álmából is gyakran fölriad, mint a gyermek, s életét rossz sejtelmek közt éli tovább; aki ellenben semmi igazságtalanságot sem talál magában, azt állandóan az édes, jó és – mint Pindarosz mondja – „öregséget dajkáló” reménység kíséri. Mert nagyon szépen mondja ám ő, Szókratész, hogy aki az életét igazságosságban és kegyességben éli végig,

*azt szívet vidító, öregséget dajkáló  
édes reménység kíséri, mely a halandók  
nyugtalan gondolatát mindenekfelett kormányozza.*

Nagyon igaz, csodálatra méltó szavak ezek. Nos, ebből a szempontból tartom én a legnagyobb előnnyel járónak a vagyon birtoklását, persze nem akárki, hanem csak a tisztességes és derék ember számára. Mert hogy az embernek soha senkit, még akaratlanul se kelljen megcsalni vagy hazugsággal rászednie, s hogy ne félelmek közt kelljen a túlvilágra távoznia, mert itt adósa maradt akár valamelyik istennek egy áldozattal, akár egy embernek pénzzel – ehhez sok tekintetben éppen a vagyon birtoklása segít bennünket. Persze van sok más előnye is; de ha egyenként lemérjük őket, akkor jómagam, Szókratész, nem utolsósorban éppen ebből a szempontból tartanám a leghasznosabbnak a vagyont egy okos ember kezében. (330 a-331b) (Szabó Miklós fordítása.)

Bármennyire is elképzelhető, hogy üzletemberként Kephalosz egykor talán elkövetett néhány nem egészen tisztességes tranzakciót, hogy ifjabb korában, mint sejteti, nem sokat törődött „az Alivágról szállongó mesékkel”, annyi bizonyos, hogy közel kerülvén saját halálához, immár „megtért”, és vagyonát csupán eszköznek tekinti egy magasabbrendű értékrend, az igazságos élet megvalósításához, mert – ha ezt egykor nem is becsülte sokra – ma már a lelki békességet tartja a legtöbbre. Ki róhatná fel neki ifjúkori eltévelyedéseit? Másfelől, mi kivetnivalót találhatnánk abban a nézetben, miszerint az igazságosság avagy az erkölcsiség nem más, mint egyfajta tisztességesség: az ember ne csapjon be senkit, és adja meg tartozásait, mind az embereknek, mind az isteneknek?

Először is, felvethető, hogy ha Kephalosz valóban abban látja a vagyon legnagyobb hasznát, hogy általa mintegy megengedheti magának, hogy abban az értelemben, ahogyan azt felfogja, igazságos lehet (minthogy van elég pénze rá, hogy megadja az embereknek az adósságait illetve bőségesen áldozhasson az isteneknek), és ezt viszonylag későn értette meg, akkor megelőzőleg minek hajszolta a pénzt oly nagyon?<sup>38</sup> Ebből is arra következtethetünk, hogy az anyagi hasznot Kephalosz nagyon is sokra tartja, vagy legalábbis tartotta addig, míg állítólag fel nem ismerte, hogy valódi haszna nem önmagában van, hanem a belőle származó javakban, ami pedig nem más, mint az igazságosság és a jámborság. De vajon valóban csupán szükséges jónak tekinti a vagyont egy magasabbrendű életcél elérésében? És vajon valóban „megtért” az igazságos és jámbor élethez, azaz egy magasabbrendű életformához, vagy az életforma-váltás valójában nem hozott átütő fordulatot gondolkodásmódjában és életében?

A fent idézett passzus kapcsán fel kell tennünk a kérdést, vajon miféle „adósságba” (*opheilonta* ... *khrémata* 331 b1-2) keveredhetett egyáltalán a dúsgazdag Kephalosz? És miért foglalkoztatja oly mélyen ez a megmagyarázhatatlanul keletkezett „adósság”? A választ ismét elejtett szavaiban kell keresnünk. A családi vagyontörténet ismeretését a következőképp zárja: „nos, én meg *leszek* elégedve, ha vagyonomat úgy hagyhatom gyermekeimre, hogy az nem kisebb, sőt valamicskével talán még nagyobb is annál, amit örököltem” (330 b). Felvetődik a kérdés, vajon mi apaszthatná egyáltalán a vagyont a jövőben, még Kephalosz életében? Kephalosz már visszavonult az üzlettől, tehát további üzleti kockázatokról és esetleges veszteségről nem lehet szó. Nem lehet szó arról sem, hogy gyönyörökre pazarolná a pénzét, mint fent megállapítottuk. Egyetlen szenvedélyeként a bigott vallásosság bontakozik ki a szövegből, amire a gazdag görögök (áldozati felajánlásokkal), ha akartak, akár vagyonokat is költhettek. Kephalosz nem gondolhat másra, mint arra,

---

<sup>38</sup> Vö. Gifford: „Dramatic Dialectic”, 71-72.

hogy erre még igen sok pénzt fog elkölteni – ezért a bizonytalanság a vagyon végső állapotára vonatkozóan.

Mi lehet a magyarázata, hogy élete vége felé oly buzgóvá vált, hogy csak reméli, hatalmas vagyona nem apad le oly mértékben, hogy ne tudna legalább valamivel többet hagyni a fiaira, mint pazarló apja hagyott rá? Természetesen „az Alvilágról szállongó mesék”, amelyek élete vége felé váratlanul nyugtalanítani keztek, hátha mégis igazak. Platón erre a mély szorongásra – kifinomult pszichológiai érzékkel – a szövegen belül csupán közvetetten utal, azáltal, hogy Kephalosz szavain keresztül sejtetni enged, az öregembert bizony gyötörték már súlyosan szorongató félelmek „az Alvilágról szállongó mesék” miatt, és valójában csupán vágyakozik arra a békességre, melyről úgy nyilatkozik, hogy ha ez megvan az emberben, könnyen viseli az öregkort is (329 d).<sup>39</sup>

Kephalosz túlvilággal kapcsolatos mély szorongásai felvetik a gyanút, vajon nem épp arra fordította-e az általa felhalmozott hatalmas vagyont, hogy üzelmei során keletkezett „adósságait” lerója? Aki tud a sorok közt olvasni, és rendelkezik némi pszichológiai érzékkel, felvetheti, vajon a rejtélyes „adósságok” nem épp a vagyonfelhalmozás során, annak *következményeként* keletkeztek? Kephalosz ismét maga adja meg a választ, ugyanis elszólja magát az emberek „megcsalására” és „hazugsággal való rászédésére” (331 b) vonatkozóan, sűrű áldozatbemutatásaival pedig elárulja legmélyebb félelmeit az istennel kapcsolatban.<sup>40</sup> Élettörténete rekonstrukciója innen tekintve a következő: Kephalosz bizony nem kevés embert vágthatott át üzelmei során, ezért érthetően retteg, nem annyira attól, hogy adósa marad-

---

<sup>39</sup> Kephalosznak „az Alvilágról szállongó mesékkel” kapcsolatos szorongását mások is kiemelték: Steinberger: „Who is Cephalus?”, 188. David K. O'Connor: „Rewriting the Poets in Plato's Characters” In. G. R. F. Ferrari (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (Cambridge 2007), 59. Gifford szerint Kephalosz mindvégig megmarad annak tudatában, hogy – korlátolt fogalmi szerint – igazságos életet élt („Dramatic Dialectic”, 81). Úgy gondolom ezzel szemben, hogy Kephalosz nagyon is tudatában van az általa elkövetettek igazságtalanságoknak (ez magyarázza a büntetéstől való felfokozott szorongását), ám az is igaz, hogy ezt a tudatot minden erejével igyekszik elnyomni magában. Szókratészsel folytatott beszélgetése ezen persze semmit sem változtat.

<sup>40</sup> A túlvilági büntetéstől való felfokozott és irracionális rettegést tükrözi, hogy Kephalosz most még a nem szándékosan elkövetett vétkek is aggasztják: „Mert hogy az embernek soha senkit, *még akaratlanul se kelljen* megcsalnia (*exapatészaí*) vagy hazugsággal rászédnie (*pszeuszaszthai*), s hogy ne félelmek közt kelljen a túlvilágra távoznia...” 331b). Ezen a ponton Kephalosz túlzás a szókratészi erkölcsi-ségen is, minthogy Szókratész nem megy el odáig, hogy a nem-szándékos vétkekért is felelősségre vonhatóan tartana valakit (vö. *Szókratész védőbeszéde* 37 a: „Meggyőződésem, hogy szándékosan nem vétettem senkinek.”) Kephalosz irracionális gondolkodását tükrözi, hogy a „becsapás” és a „hazugsággal való rászédés” *nem is lehet* nem szándékos cselekvés. (Erről ld. még 42. jegyz.)

hatott valakinek,<sup>41</sup> mint inkább attól, hogy mindezek miatt a túlvilágon megkapja a maga büntetését – ezért busásan áldoz az isteneknek.<sup>42</sup> Innen világosan megérthető, miért is rendelkezik Kephalosz csupán „valamicskével többel”, mint amennyit örökölt, miközben a fegyvergyártásból feltehetőleg hatalmas vagyont halmozhatott fel élete során. Az is érthetővé válik, hogy az ő szemében ez a mérhetetlen költségek nem a „szükségtelen vágyak” kielégítését szolgálja. Amennyiben Kephalosz biztosítani kívánja a maga számára ama „szívet vidító, öregséget dajkáló édes reménységet”, hogy a túlvilágon megúszhatja a kétes üzelmek által kiérdemelt büntetést, az isteneknek nyújtott busás áldozatai nagyon is a „szükséges vágyak” kielégítésének kategóriájába tartoznak, ezért cseppet sem sajnálja a rájuk pazarolt pénzt.

A családi vagyontörténet sorsából és Kephalosz elszólásaiból illetve viselkedéséből a fentiek alapján világosan levonható a következtetés, hogy üzletemberként egyáltalán nem volt az a tisztességes ember, mint akinek a benyomását kelti, és mint akinek hiszi magát, ugyanakkor az is kiderül, hogy a vagyont nem egyszerűen szükséges jónak tartotta, hanem feltétlen jónak, olyannyira, hogy nem átalott miatta sokakat átvágni és hazudni nekik. Azaz, attól függetlenül, hogy helyes-e az igazságosságról alkotott fogalma vagy sem, az derül ki, hogy bármit is akarjon hinni önmagáról, és bármit is hisznek róla mások, *saját fogalma* értelmében véve egyáltalán nem élt igazságosan. Kephalosz az igazságosságról általa most vallott elveket valójában mindaddig egyszerűen semmibe vette, míg az esetleges túlvilági büntetés el nem jutott a tudatáig. Azaz, Platón szemszögéből nézve Kephalossal elsősorban nem az a baj, hogy reflektálatlanul élt az igazságosságról alkotott fogalmának megfelelően, hanem hogy minden látszattal szemben *egyáltalán nem élt ennek megfelelően*. De vajon helyes-e Kephalosz igazságosság-felfogása?

Figyeljünk fel rá, hogy Kephalosz intuitív igazságosság-felfogása az ember és ember – illetve az ember és istenek – közötti interakciót egyfajta üzleti tranzakció szintjére redukálja. Aki igazságos – erkölcsös – akar lenni, az törekedjen arra, hogy senkit ne csapjon be, és ne maradjon adósa se embernek pénzzel, se istennek áldozattal – fejtegeti (331 b). Ebben önmagában még

---

<sup>41</sup> Feltűnő, hogy amikor az „adósságokra” utal, előre veszi az isteneket („mert itt adósa maradt akár valamelyik istennek egy áldozattal, akár egy embernek pénzzel” 331 b). Ez persze lehet Kephalosz mély jáborságának jele is (az istenek előbbre valók, mint az emberek). De a szigorú célracionalitást szem előtt tartó „üzletemberi logika” is diktálhatja: végül is, ha megvesztegeti az isteneket, már nem is kell törődnie a becsapottak kompenzálásával: az istenek jóindulata a nekik bemutatott áldozatokkal eleve garantált – spekulálhat.

<sup>42</sup> Itt van jelentősége az „elszólásnak”: nem szándékosan egyszerűen lehetetlen bárkit is becsapni vagy hazudni neki. Azaz, Kephalosz tudattalanul valójában azt kívánja, bárcsak ne csapott volna be senkit (egyáltalán), nem pedig azt, bárcsak ne csapott volna be *szándékosan* senkit.

semmi kivetnivalót nem találhatunk: ha valaki üzletember, végül is érthető, hogy így fogja fel az emberekhez és az istenekhez fűződő viszonyát. Az igazságosság szempontjából csupán az a döntő, hogy ez a viszony korrekt legyen. Csakhogy, korrekt volt-e Kephalosz ilyen értelemben felfogott viszonya az emberekhez? Mint láttuk, feltehetően nem volt korrekt, ezért küszködik mély lelkiismeretfurdalással. Ráadásul az is kiderül, hogy a vallásosság Kephalosz számára éppúgy tranzakció, mint az erkölcsiség: vagyis élhetjük világunkat, ahogy akarjuk, elkövethetjük a legnagyobb gazságokat, ha ezáltal megfelelő vagyonra teszünk szert, egyfelől fényűző jólétben élhetjük le egész életünket, ráadásul a végén megvesztegethetjük az isteneket is<sup>43</sup> – mondhatni megvásárolhatjuk a megváltást.<sup>44</sup>

Kephalosz igazságosság-felfogásával tehát nem az az alapvető baj, hogy nem gondolkodott el elég mélyen arról, hogy miben is áll az igazságosság, hanem, hogy életstratégiája és értékrendszere valójában gyökeresen ellentétes az igazságossággal: éppen, mert az üzleti hasznot mindenekfelett valónak tartotta (és tartja most is) – hiszen különben üzelve során nem csapott volna be másokat, és nem hagyta volna el a hazáját, hogy másodrangú (politikai jogokkal nem rendelkező) polgárként éljen egy idegen országban, és közvetve olyan érdekek szolgálatában álljon, amelyek hazája elnyomására törnek. Nem az a baj, hogy igazságosság-fogalma korlátolt, hanem az, hogy egész értékrendszere gyökereiben romlott, mert az üzleti hasznot minden egyéb értéknek alárendeli. A vagyonfelhalmozás Kephalosz számára nem a „szükségtelen vágyak” kielégítésére szolgál, azaz nem instrumentális jó, hanem maga a cél, azaz intrinzikus jó. Egy ilyen értékrendszerű embernek nem egyszerűen korlátolt, hanem csak *helytelen* lehet az igazságosságról alkotott fogalma – amennyiben egyáltalán igazságosnak szeretné magát látni, vagy foglalkozik vele, mennyire igazságos, mennyire nem az. Kephalosz igazságosságról alkotott felfogásának helytelensége nem magából a fogalomból következik,<sup>45</sup> hanem *életstratégiája* egészéből – ha tetszik, ahogyan értelmezi a fogalmat. Kephalosz élettörténetével Platón azt illusztrálja, hogy a haszon-elv maximalizálására törekvő életstratégia önmagát ássa alá, és kudarcra ítélt. Ez részben a családi vagyontörténet Kephalosz által adott

---

<sup>43</sup> Vö. *Euthüphrón* 14 b-e, ahol Euthüphrón hasonlóképp egyfajta tranzakcióként fogja fel az ember-isten viszonyt, amit Szókratész kritikusan szemlél.

<sup>44</sup> Vö. *Törvények* 884 b, ahol Platón kifejti, az istentelenség vagy ateizmus egy formája az is (létezésük tagadása illetve annak hite mellett, hogy nem törődnek velünk), ha az isteneket megvesztegethetőnek tartjuk. Adeimantos *Az államban* később meg is fogalmazza ezt az attitűdöt, méghozzá orphikus tanításként utalva rá: 364 d-365 a.

<sup>45</sup> A fogalom mögött voltaképp a *reciprocitás* eszméje áll (vö. Irwin: *Plato's Ethics*, 174), ami Platón igazságosság-fogalma legmélyén is fellelhető. Erről bővebben ld. alább.

ismertetéséből következtethető ki, részben a családtörténet későbbi alakulásából. Nézzük először a vagyontörténetet.

A fentiek fényében levonható a konklúzió, hogy Kephalosz a végső elemzésben meglepő módon igencsak rossz üzletembernek bizonyul. Hiszen vagyont olyasmire kell költenie, amit éppen azzal generált, hogy tisztességtelen üzleti tevékenységet folytatott: becsapta az embereket, és ebből húzta a hasznát. Mármost, amennyiben ezt helyre kívánná hozni, vissza kellene szolgáltatnia másoknak mindazt, amit tőlük tisztességtelenül kicsikart. Amennyiben azonban ezt megteszi, akkor – hacsak maga által felhalmozott vagyona egy részét nem tisztességesen szerezte –, minden haszna elpárolog. S minthogy tisztességtelensége miatt ráadásul olyan lelkiismeretfurdalással küszködik, amit az így szerzett profittal próbál elhallgattatni, amikor naphosszat áldoz az isteneknek, felvethető, maradna-e még ebből a profitból az efféle költségekre? Nem eleve veszteséges ez az üzlet? Nem lett volna célszerűbb kezdettől fogva senkit sem becsapni?<sup>46</sup>

Ennek az életstratégiának a kudarca már csak látványos végkifejletet kap a család Kephalosz halála utáni történetében. A végkifejlet azt teszi kézzelfoghatóvá, hogy a tragédia nem egyszerűen Kephalosz jellemhibájából fakad, hanem a *gondolkodásmódja* és a *sorsa* közötti szoros összefüggések játékterében konstituálódik. Egyúttal az is világossá válik, hogy a dialógusban zajló szókratészi *elenkhoz* sem egyszerűen Kephalosz nézeteire – azok ellentmondásmentességére vagy filozófiai mélységére – vonatkozik, hanem a jóember *életére*. A családtörténet végkifejlete éppen azt a fatalitás-élményt idézi fel az olvasóban, amit a tragikus alakok sorsa, ti. hogy nem véletlen, hogy *ez* a történet épp *ezzel* az emberrel – illetve fiatalval – esett meg. Mihez vezet hát a látványos végkifejlet szerint Kephalosz életstratégiája? Nem csak tragikus – egyébként végső soron csupán a leszármazottakban kiteljesedő – következményekhez, hanem valójában a legelvetemültebb *erkölcstelenséghez*. Elképzelhető, mit gondoltak Kephaloszról, a látszólag korrekt üzletemberről, milyen „rendes embernek” tarthatták szicíliai honfitársai, amikor Athén, korlátlan expanziós törekvése során, a 415-ös szicíliai hadjáratban a Kephalosz gyártotta pajzsokkal támadta meg őket. Ám nem kevésbé sanda

---

<sup>46</sup> Látható, hogy a végső elemzésben természetesen mégiscsak Kephalosz *gondolkodásával* van baj – noha nem azzal, hogy az igazságosságról alkotott fogalma konvencionális és sekélyes. Hiszen a vagyont valójában *célnek* tekinti, nem pedig eszköznek egy nemesebb cél elérésében. (Vö. *Szókratész védőbeszéde* 30 b: „Nem a vagyomból lesz az erény, hanem erényből a vagyon és minden egyéb jó az ember számára, akár a magánéletben, akár a közéletben.”) Élete végén ráeszmél, hogy számára a legfontosabb a lelki béke; ezt azonban túl későn ismeri fel, ráadásul, amikor felismeri, akkor is rossz eszközökkel kívánja elérni: az istenek „lekenyerezésével”, vagyis ugyanazzal a nyereségvágyó spekulációval, ami egész életében jellemezte.

szemmel nézhetek rá maguk az athéniak sem, hiszen ez a hadjárat számukra igencsak súlyos katonai kudarcként volt elkönnyvelhető, olyannyira, hogy Lüsziasz *Erathoszthenész ellen* írott beszédében jónéhány évvel a hadjárat után is kénytelen elhallgatni apja származását, amikor beszéde elején megemlíti őt.<sup>47</sup> Kephalosz igazságosság-felfogása innen tekintve szükségszerűen vezet a legteljesebb erkölcstelenséghez, mégpedig nem azért, mert felfogása konvencionális és átgondolatlan, hanem mert minden számba jöhető értéket alárendel az üzleti haszonra törekvésnek. A látszólag tisztességes üzleti magatartás, a „senkit be nem csapni, és mindenkinek megadni az adósságokat” felfogása mögött a korlátlan nyereségvágy, a haszon maximalizálásának életstratégiája körvonalazódik. A tragikus végkifejlet azonban csupán az olvasó ismeri: Kephalosz haszon-maximalizálásra törekvő életstratégiájának tragikus iróniája abban áll, hogy az az ember, aki üzleti tranzakcióiban a lehető legkorrektebben kívánt eljárni, aki a gazdagságot állítása szerint csupán eszköznek tekintette a jó élethez, aki fiainak a lehető legjobb életet kívánta biztosítani a világ legvirágzóbb városállamában, megvetett emberré vált saját hazájában, nem-kívánatos ellenséggé választott otthonában, vagyonát elkobozták, egyik fiát törvénytelenül meggyilkolták, másik fia pedig tehetséges beszédíróként kénytelen volt szolgálatába állni jószerivel bármilyen ügynek, aminek a védelmére jó pénzért felkérték.<sup>48</sup> Mindez azért, mert Kephalosz számára mindennél fontosabb volt az üzleti haszon – olyannyira, hogy minden politikai jogáról lemondva hajlandó volt *metoikosz*ként letelepedni egy idegen országban, és fegyvert gyártani Athén fékezhetetlen hatalomvágyához, amit Athén nem restelt Kephalosz saját hazája ellen is bevetni. A tragikus irónia végső éle pedig az, hogy ez a vagyon végül az athéni Zsarnokok kezére került, Kephalosz fiai pedig nem kapták meg az áhított athéni polgárjogot, sőt, egyikük megalázóan méltatlan véget ért.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> A szicíliai hadjárat (415) ennek alapján terminus *ante quem* a dialógus drámai idejének meghatározásához. Elképzelhetetlen, hogy Athén csúfos szicíliai veresége után Szókratészék egyáltalán ráállnának, hogy Kephalosz házában vendégeskedjenek. Kephalosz beszédei alapján azonban a terminus *post quem* is némiképp közelebből meghatározható. Pszichológiailag valószínűsíthető, hogy mély lelkiismeretfurdalásában szerepet játszik a sejtelen, hogy azáltal, hogy Athén korlátlan expanziós törekvéseihez a fegyvert szállítja, saját hazáját is veszélybe sodorja. Az *állam* beszélgetésének tehát nem sokkal a szicíliai hadjárat előtt kell játszódnia, amikor ez a veszély Kephalosz számára már sejtető volt.

<sup>48</sup> Ld. Bolonyai Gábor Előszavát In. *Lysias beszédei*, 15-17.

<sup>49</sup> Értelmezésem ezen a ponton is eltér Giffordétól: a tragikus következmények valójában csupán véletlenszerűek, amennyiben nem válik világossá, mennyiben következnek Kephalosz életstratégiája egészéből. A vagyontörténet elemzése arra mutat rá, hogy Kephalosz vagyonának elapadása vagy semmivé válása szükségszerű, még akkor is, ha ez csupán halála után következik be, a fiaival történt tragikus események következtében.

Miféle „negatív” igazságosság-fogalom körvonalazható Kephalosz történetéből? Ha csupán ezt a történetet nézzük, azt mondhatnánk, hogy az igazságtalanság nem más, mint az egyéni haszon vagy a bírvágy korlátlan, minden egyéb értéket vagy érdeket háttérbe szorító maximalizálására való törekvés, mely, ha nem is mások kárát tekinti feltétlen célnak, mégis szükségképpen involválja azt.

Ennyi volna a sommás konklúzió? Ez a tanulság önmagában végső soron redukálható volna egyfajta lapos moralizálással a pénz túlságos szeretetéről és ennek erkölcstelen, esetleg tragikus következményeiről. Platón természetesen nem áll meg ennél a konklúziónál, hiszen, miután Kephalosz újabb áldozat után nézve elvonul, a bevezető diszkuszió tovább folytatódik, először Polemarkhoszal, Kephalosz fiával, majd Thraszümakhoszal, egyre mélyebbre ásva az igazságtalanság gyökereihez, és egyre súlyosabb kihívások elé állítva Szókratészt és Platont.

#### IV. KEPHALOSZ ÉS THRASZÜMAKHOSZ

Ahogy Gorgiaszról elmondható, hogy ő csupán az a mag, melynek mérgező gyümölcse Kalliklész,<sup>50</sup> a diktátor-aspiráns politikus, úgy Kephaloszról is elmondható, hogy ő az, akinek látszólag erkölcsös életstratégiája az a csíra, mely szárba szökkenve végül Thraszümakhosz elitista politikai ideológiáját termi.<sup>51</sup> A köztes alakok, Pólosz (*Gorgiasz*) illetve Polemarkhosz (*Az állam*) legfontosabb funkciója, hogy az ártalmatlannak tűnő, kiindulásként szolgáló két-két álláspont (Gorgiaszé illetve Kephaloszé) és a szókratészi erkölcsiséggel gyökeresen ellentétes két-két extrém álláspont és életstratégia (Kalliklészé illetve Thraszümakhoszé) közötti átmenet világossá tegye, lényegét tekintve mindannyiszor ugyanarról az álláspontról van szó, csupán egyre leplezetlenebb formában megfogalmazva, és egyre erőszakosabb fellépéssel képviselve.

---

<sup>50</sup> Vö. Plato: *Gorgias*. A Revised Text With Introduction and Commentary by E. R. Dodds (Oxford 1959), 15. (Alább idézve, 66. jegyz.)

<sup>51</sup> Dodds különbséget lát Kallikész és Thraszümakhosz között, amennyiben, mint mondja, ugyan mindketten dicsőítik az igazságtalanságot, az utóbbi *annak ellenére* teszi ezt, hogy elismeri, hogy igazságtalan egy adott tett, az előbbi számára az efféle tettek épp ellenkezőleg, egy magasabbrendű igazságosságot képviselnek (vö. Plato, *Gorgias*, 15). Az idézett hely azonban, melyre Dodds ezt az értelmezést alapozza (*Az állam* 348 e) nem támasztja alá világosan az efféle szubtilis különbségtételt. (Vö. Bene László: „Görög-római filozófia” 1.3.1.6 In. Boros Gábor [szerk.] *Filozófia*. Akadémiai kiadó, Budapest 2007, 86.) Kettejük különbségére vonatkozóan ld. következő jegyz.

A Kephalosz álláspontjából és történetéből levonható konklúzió nem azért sekélyesebb, mert Kephalosz végső soron tisztességes ember, hanem mert helyzetéből fakadóan jelleme romlottsága sem „teljesedhet ki”, mint Thraszümakhosz fogalmaz (344 a4, 344 c2). Két fontos vonás hiányzik Kephaloszból, melyek csupán Thraszümakhosz jellemében kerülnek világosan felszínre, és teszik teljessé az igazságtalanságban rejlő kihívást. Ez pedig a hatalomra való törekvés és az erőszak. A kontraszt pszichológiailag tökéletesen érthető. Hiszen egy betelepülő jobb, ha meghúzza magát, betartja az athéni törvényeket, fizeti szépen az adót, és megelégszik azzal, hogy a betelepültek leggazdagabbikává válik, a polisz vezetői pedig lekötelezettjeivé – közvetlen politikai hatalmat azonban nem szerezhet, pláne nem szerezhet erőszakkal. De mi van akkor, ha az ilyen ember történetesen athéni, még hozzá (aktuálisan vagy potenciálisan) a politikai elit tagja, és maga hozhatja a törvényeket? Akkor aztán „kiteljesedhet” benne az igazságtalanság, és egyúttal megmutatkozhat a közös nevező a látszólag tisztességes üzletemberi morál és a nyilvánvalóan diktatórikus vonásokat hordozó, radikálisan elitista magatartás között.

Thraszümakhosz némiképp látensebben képviseli azt a szókratészivel gyökeresen ellentétes felfogást, amit Kalliklész a *Gorgiaszban* nyíltan, nevezetesen, hogy a jó élet garanciája az igazságtalanság elkövetése, a legjobb pedig, ha sikerül elkerülnünk a felelősségrevonást. Amit nyíltan megfogalmaz, az az ún. „realista” vagy „konvencionalista” álláspont, miszerint az ún. „igazságosság” nem más, mint ami az erősebb, azaz a mindenkor hatalmi elit érdekeit szolgálja (338 c, 343 b-344 d). Ugyanis ők hozzák a törvényeket, mégpedig nyilvánvalóan a maguk érdekében (338 d), amit azután betartanak a sok együgyű birkával (343 c), akik így tulajdonképp idegen érdekeket szolgálnak, amikor „igazságosan” viselkednek. Azaz, az „igazságosság” pusztán PR-fogás, amit a hatalmon lévők lenyomnak a polgárok torkán, és jót röhögnek a markukba a többiek birkaságán.<sup>52</sup> Az igazságos ember szerencsétlen *looser*, aki nem lát át a szítán, és „határtalan nemes együgyűségében” (*panu gennaian euétheian* 348 c12) azt hiszi, saját érdekeit követi, amikor igazságosan cselekszik, holott azok érdekeit segíti elő, akik „józanok” (*eubulian* 348

---

<sup>52</sup> Ez épp ellentétes Kalliklész álláspontjával, miszerint az ún. „igazságosság” nem más, mint a gyengék „PR-fogása” az erősekkel szemben. A két álláspontban az a közös, hogy szószólóik úgy hiszik, lerántják a leplet az igazságosságról, és felfedik azokat az érdekeket, amelyek a látszólag nemes (érdektelen) eszme mögött állnak. Az ellentmondás fényében azonban az álláspont szószólóival szemben felvethető a kérdés: nem lehetséges, hogy az igazságosság valójában *nem* „PR-fogás”, s hogy nem érdeken alapul? – Kalliklész és Thraszümakhosz álláspontjának rövid, de lényegretörő összehasonlításához ld. R. Barney: „Callicles and Thrasymachus” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/>

d2), és képesek saját érdekeiket mások felett érvényesíteni. Ami ebben a valódi teoretikus kihívás Platón számára, az csak az álláspont későbbi, Glaukón és Adeimantosz szájából elhangzó kiélezett megfogalmazásából derül ki (358 b-367 e). Az ideológia szerint nem egyszerűen arról van szó, hogy az igazságosság önmagában véve értéktelen, hanem hogy épp azok érdekeit nem szolgálja, akik gyakorolják, és épp azt nem érik el vele, amit szeretnének, nevezetesen a szabadságot és a jólétet (vö. 343 c-d), ellenkezőleg, a legteljesebb szolgaságba és nyomorba taszítatnak. Másfelől az sem mellékes, ami Thraszümakhosz elméletéből következik, ti. hogy azok cselekszenek „józanul”, azaz racionálisan, akik nem veszik be a „maszlagot”, hogy az igazságosság jó dolog (azaz, saját érdekükben áll), hanem elég bátrak ahhoz, hogy szembeforduljanak a többséggel, és nyíltan felvállalják, hogy az *igazságtalanság* elkövetése az erény és a bölcsesség, nem pedig az igazságosságé (vö. 348 e-349 a).

Itt már „van mit fognia” Szókratésznek, mégpedig nem csak teoretikusan, hanem jószerivel szó szerint, hiszen Thraszümakhoszt egy ponton erőszakkal ott kell tartani, mert miután „jól fülönönti” a társaságot egy lehengerlő szónoklattal, távozni akar (344 d). Nem követhetem végig azt a diszkussziót, melynek során a bestiális indulatú Thraszümakhosz (vö. 336 c) végül Szókratész érvei hatására (?) „ugyancsak megszeliődül” (vö. 354 a), hogy azután Glaukón és Adeimantosz folytassa helyette Szókratészszel a beszélgetést.<sup>53</sup> Csupán egyetlen pontjára mutatnék rá, melyről úgy gondolom, mélyen összekapcsolódik a Kephalosz-féle (negatív) igazságosság-fogalommal.

A második érvmenetben, ahol Szókratész Thraszümakhosszal szemben amellett érvel, hogy az igazságtalan ember nem lehet okos, mert nem csak a hozzá nem értőn akar felülkerekedni, hanem a hozzáértőn is (349 b – 350 d), kerül elő egy olyan, filozófiai szimbólumként kezelhető fogalom, mely a „dőzéslő” vagy „felpuffadt” (372 e – 373 a), azaz a romlott állam genezisében is lényeges szerepet játszik: ez nem más, mint a *pleonexia*, a „többet (birtokolni vagy elérni) akarás” (ld. pl. 349 b, 349 c-d, 350 b).<sup>54</sup> Az érvmenet

---

<sup>53</sup> Az argumentáció rövid összefoglalásához ld. R. Barney: „Callicles and Thrasy-machus”; bővebben vö. Irwin: *Plato's Ethics*, 174-80.

<sup>54</sup> A *pleonexia* (szűkebb értelemben véve a „kapzsiság”) és az igazságosság összefüggésének illetve a *pleonexia* meghatározó szerepének a klasszikus kori athéni politikában R. K. Balot nemrég egy egész könyvet szentelt. Ld. R. K. Balot: *Greed and Injustice in Classical Athens* (Princeton 2001). Mint Balot rámutat, Platón „immoralista” alakjai (Kalliklész és Thraszümakhosz) extrém változatát képviselik annak a hagyományos (homéroszi) kompetitív erény-felfogásnak, mely a demokrácia korában is mélyen megőrződött (vö. im. 238). Arra is felhívja a figyelmet, hogy ezek az alakok felülírják Szolón értékrendszerét, aki csak erkölcsiséggel együtt képes elgondolni a gazdagságot: „Vágyakozom ugyan a gazdagságra, de igazságtalanul (*adikósz*) nem akarok vagyont birtokolni” (fr. 13.7 West) (uo.).

logikájára e keretek között nem érdemes sok időt vesztegetni, minthogy sokkal jelentősebb a *pleonexia* szimbólumán keresztül feltáruló üzenet, mely rávilágít a radikális elitista felfogás mélyén rejlő erkölctelenség gyökereire.

Figyeljünk fel rá, hogy Thraszümakhosz elitista felfogásában csak a másik – ráadásul *mindenki más* (vö. 349 c 6) – rovására lehet „többet elérni” (*pleon ekhein* vagy *pleonektein*).<sup>55</sup> Első pillantásra úgy tűnhet, hogy ez természetes, azaz, mintha a szembenállás a „többet elérni” fogalmának lényegéhez tartozna: „többet elérni”, úgy tűnik, csak *valakinél* (valaki ellenében) lehet. Ez a hozzáállás a heroikus erkölcsi kódex kompetitív erény-felfogásának örököse. A „légy mindig első, mind közt kimagasló” (*Íliasz* VI. 208) péleuszi imperatívusza, azaz a heroikus kiválóság-ideál, úgy tűnik, inherensen hordoz valamiféle immoralitást: első – mint Finley rámutat – természetszerűleg csak egy lehet,<sup>56</sup> aki a többieket ezáltal maga mögé utasítja, legyőzi, letapossa. Látnunk kell, hogy Platón ezt az – extrém módon értelmezett<sup>57</sup> – ideált veszi célba, anélkül azonban, hogy az „elitizmust” teljes egészében elvetné. Platón az utolsó, aki egyetértene a „senki ne akarjon a másíknál többet” vulgár-egalitárius felfogásával. Ám a „több”-et Platón Thraszümakhoszhoz képest fundamentálisan eltérően fogja fel: amennyiben *valaki*, akkor a mindenkori „önmagam” a viszonyítási pont, másfelől nem csak valaki, hanem *valami* is egyúttal.

Úgy gondolom, *Az állam* egyik legalapvetőbb belátásának tekinthető, hogy a valódi kiválóság nem valakivel vagy valakikkel szemben vagy azok kárára

---

(Magyarul „A múzsákhoz” In. *Görög költők antológiája*, Budapest 1959. 97: „Vágyom a gazdagságra, de semmit igaztalanul nem / vennék kézbe...” Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.)

<sup>55</sup> Vö. R. Barney: „Callicles and Thrasymachus”. Barney rámutat, hogy Thraszümakhosz elmélete mögött két olyan belátás körvonalazódik, mely a korabeli szofisták felfogására jellemző: az egyik, hogy kizárólag a gazdagság és a hatalom jelentik azon javakat, amelyekhez mérnünk kell a számunkra előnyöst vagy hasznost; a másik, hogy ezek a javakat a „zéró-egyenleg” jellemzi: ahhoz, hogy egy közösség bármely tagjának több legyen belőlük, más tagjainak kevesebb kell jusson.

<sup>56</sup> Vö. Moses I. Finley: *Odüsszeusz világa* (Budapest 1985), 174.

<sup>57</sup> A *plenoexiára* épülő „moralitás” valójában a hagyományos értelemben vett kiválóság (*areté*) extrém kiforgatása, annak poláris ellentéte. Homérosz *Íliasz*ból megtanulhatjuk, hogy a kiváló nem lehet kiváló úgy, hogy mások – főként nem az övéi – holttestét felhalmozva próbál a magasba hágni. Akhilleusznak fájdalmasan kell megtanulnia ezt a leckét, mégpedig nem egyszerűen úgy, hogy elveszíti a legerősebbet (Patrokloszt), hanem úgy, hogy radikális magányba kényszerül: az, aki félistenségénél fogva kiváltságos módon büszkélkedhet vele, hogy az isteni és az emberi világban egyaránt részesül, végül mindkét világ katasztrofáltjává válik, és azt veszélyezteti, hogy nem fogadja be a Föld, melyet ellensége holttestének meggyalázásával beszennyezett (vö. *Íliasz* XXIV. 53-54). Homérosz világossá teszi, hogy amivel Akhilleusz kiemelkedik az emberi világból, emberfeletti ereje, valójában nem *erő*, hanem *erőszak*, s hogy az erőszak biztosította hatalom nem erő, hanem erőtlenség.

konstituálódik, hanem valakikkel együtt. A platóni társadalmi egészben az egyén csak a *többiekkel együtt* érhet el „többet”, mégpedig annál, amennyire *önmagában* képes volna. Ez az értelme annak, a modern individualizmus számára visszatetszőnek tűnő gondolatnak, hogy az „egész” boldogsága előbbre való az egyénénél.<sup>58</sup> Legmélyebb intenciója szerint ez a konstrukció nem az egyén elnyomására, ellenkezőleg, *kiteljesítésére* törekszik, arra, hogy többet érjen el, mint amennyire önmagában valaha is képes volna. Thraszümakhosz felfogásában ezzel szemben a társadalom izolált individuumok véletlenszerűen összeállt aggregátuma, akik talán még annyira sem képesek társulni, mint az atomisták üres térben sodródó atomjai, és akik ennél fogva ki vannak szolgáltatva azoknak a kontingens erőknél, amelyek erősebbek bármely egyénél. Az ilyen izolált individuumok soha nem lesznek képesek *önmaguknál* többet elérni, nem lesznek képesek megvalósítani azokat a potenciálokat, amelyek az ember közösségi létezésében vannak kódolva, és semmilyen más módon nem aktivizálódhatnak, csakis egyéneket transzcendáló közösségi létben. Thraszümakhosz elitista ideológiája innen tekintve lényegileg anti-szociális, mégpedig nem azért, mert az egyének szembenállását posztulálja egyetlen individuális hajtóerőként, és hagyja jóvá feltétlen imperatívusként, hanem mert nincs fogalma az emberi létezés lényegi társadalmi (társas) dimenzióiról.

Kephalosz, Polemarkhosz és Thraszümakhosz igazságosság-fogalmát az köti össze, hogy hiányzik belőlük a szolidaritás eszméje (akár a deskripció, akár a preskripció szintjén). A *pleonexiára* épülő életstratégia arra az egzisztenciális attitűdre épül, mely az egyes embert önmagának elégségesként posztulálja.<sup>59</sup> De ha pusztán csak erre épülne, az talán még nem volna különösebben baj. Végső soron Arisztotelész is autarkként gondolja el az Istent kontempláló embert, aki ugyan nem árt senkinek, hiszen nem is cselekszik, noha „tevékeny” (vö. *Nikomakhoszi etika* 1177 a-b). A Thraszümakhosz-féle *autarkeia* azonban lényegénél fogva a Másikkal szembenállva konstituálódik, a Másikat ellenséggként vagy legalábbis ellenfélként vizionálva. Ez a háború állapota, a „mindenki mindenkinek farkasa” anarchiája és anómiája. Platón számára a „háború” állapota nem egyszerűen azért elfogadhatatlan, mert társadalmi instabilitást hoz magával, hanem mert a meghaladhatatlan antro-

---

<sup>58</sup> Vö. 420 b-c, ahol Adeimantosz azon ellenvetésére, miszerint az örök nem lehetnek boldogok, ha egyszer nem lehet magánvagyonuk (vö. 416 d), Szókratész kifejti, hogy a paradigmátikus állam célja nem az, hogy csupán egyes, kivételezett rétegeit tegye boldoggá, hanem hogy lehetőség szerint az egészet tegye azzá (vö. 465 e-466a). Ezt tévedés volna az egyén elnyomására törő totalitárius törekvés-ként értelmezni (vö. 442 c, ahol Platón az egyén és közösség boldogságát együtt említi, és 421 c, ahol kifejti, hogy az általa elgondolt „jóléti állam” mindenkinek „a saját természete szerint” juttat a boldogságból).

<sup>59</sup> Thraszümakhosz ezért dicsőíti a zsarnokokat, akik mindent megtehetnek (vö. 344 a-c).

pológiai konstans, az *emberi társiasság* poláris ellentétének természetellenes állapota.<sup>60</sup>

De mi köze mindehhez a szerencsétlen iparmágnásnak, az üzletember Kephalosznak? Platón őseredeti, az ún. „ideálisnál” is jobb államában,<sup>61</sup> a Glaukón által „sertésállamként” (372 d) aposztrofált közösségben (vö. 369 b-372 c) is van kereskedelem, ez azonban lényegesen eltér a fejlettebb „dőzéső államban” (372 e) folyó kereskedelemnél (vö. 370 e-371 d). Nem mintha a javak kicserélésének módja az árukereskedelem egy primitívebb fejlődési fokán állna, hanem mert a közösséget annak elismerése és felismerése konstituálja, hogy a közösség tagjai szükségleteikben kölcsönösen és *egyformán* egymásra szorulnak (vö. 369 c-370 a, 372 a). Ezért egyikőjüknek sem érdeke a másik becsapása, elnyomása, legkevésbé elpusztítása: az önkorlátozás természetes módon kódolt a kölcsönös függőség elismerésében. A „dőzéső államban” ezzel szemben megjelennek olyan szükségtelen igények is, amelyek egyfelől a kielégítésükre specializálódott szolgáltatókkal megnövelik az adott közösség létszámát, és így területi igényét (vö. 372 e-374 a), másfelől feltehetőleg felborítják a javak kölcsönös kicserélésnek természetes egyensúlyát is (vö. 373 a), így a kölcsönös függőség mint ösbizalmi viszony is felborul.<sup>63</sup> A luxuscikkek termelése és kereskedeleme nem oka, hanem szim-

---

<sup>60</sup> „– Szókratész: De elképzelhető-e nagyobb rossz az államra annál, ami pártokra bontja, s egy helyett sokkát teszi? Vagy nagyobb jó annál, ami összefűzi és eggyé teszi (462 b)?” (Szabó Miklós fordítása.) Platón számára az igazságtalanság és az igazságosság nem elsősorban *cselekvés*, hanem viszony vagy állapot illetve *cselekvőképesség*. (Ez azonban nem zárja ki az igazságosság hagyományos fogalmát: vö. Bene László: „Görög-római filozófia” 1.3.1.6. In. *Filozófia*, 87.) Az igazságtalanság a „szétesettség” és individuális izoláltság állapota (társadalmi és egyéni szempontból egyaránt) (vö. 443 d-44 c), és általános erőtlenség vagy cselekvésképtelenség (vö. 351 c-352 d), az igazságosság ennek az ellentéte, „egész-ség”, erő és potencia (*dünamisz*), cselekvőképesség (vö. 443 d-444a, 444 e), egyetértés és harmónia (vö. 431 e-432 b, 442 d).

<sup>61</sup> „– Szókratész: Mármost az igazi állam, s egyúttal az egészséges is, véleményem szerint az, amelyiket az imént leírtunk; de ha akarjátok, vegyük szemügyre a felpuffadt államot is; ennek semmi akadályja sincs” (372 e-373a) (Szabó Miklós fordítása).

<sup>62</sup> A „primitív” államban is vannak kereskedők, van export és import, és van pénz is (vö. 370 e-371 d).

<sup>63</sup> Balot hasonlóképp hangsúlyozza a „primitív állam” „anti-pleonektikus” jellegét, ám igazságosságát arra vezeti vissza, hogy hiányzanak belőle a luxusjavak, ezért hiányzanak azok a fajta kísértések is, amelyek igazságtalanságra csábítanának (Balot: *Greed and Injustice*, 239.). Noha ez igaz, úgy gondolom, annál, ami a „primitív államból” hiányzik, fontosabb, ami megvan benne: az egymásra való kölcsönös rászorultság felismerése vagy elismerése. Az „állam”, azaz az emberi társadalmi közösség keletkezésének magyarázata ugyanis Platón szerint az, hogy az egyes ember rászorul a másakra, már csak pusztá létfenntartása szempontjából is (vö. 369 b – 370 b): „Szókratész: Gyertek tehát, alapítsunk képzeletben, leges-

bolikus indikátora ennek a megbomlott őseredeti bizalomnak. Akkor van szükség rájuk, amikor az ember nem elégszik meg többé a szükséges javakkal, hanem többet akar birtokolni (*pleon ekhein*) – a *Másik rovására*. Ez a „dózsölő” (*trüphósza* 372 e 3) vagy „felpuffadt” (*phlegmainusza* 372 e 8) állam genezise.<sup>64</sup> Platón világossá teszi, hogy a dózsölő állam szükségképpen hozza magával a háborút (373 d-374 a), amint szükségképpen hozza magával a szolidaritás, az egymásra való kölcsönös rászorultság elismerésének vagy felismerésének megrendülését is.<sup>65</sup> Egy fegyvergyárosnak a legelembb érdekében áll a háború, s ha a VIII. könyvben ábrázolt diktátorral – a demokrácia elkerülhetetlen következményével – szemben, akinek legmelegebb érdekében egyenesen a konstans háború szítása áll (vö. 566 e-567 a), Kephaloszról nem is mondható el, hogy ő szította volna az V. századi háborús állapotokat, mégiscsak ő szállította a fegyvereket Athén erkölcstelen expanziós törekvéseihez (beleértve a szicíliai hadjáratot is), sőt, ebből busás hasznot is húzott. Abban a tekintetben azonban már a hatalom- és gazdagságvágyában őrzöngő diktátornak (vö. 574 e-575 a) a görögök szemében talán legsúlyosabb bűnében osztozik, hogy idegenek prédájává teszi hazáját:

---

lelőlről kezdve egy államot: a létrehozó ok – minden valószínűség szerint – a mi szükségletünk (*khreia*) lesz (369 c)” (Szabó Miklós fordítása). A *khreia* – „szükség(let)”, „hiány”, „rászorultság” – terminussal Platón a *conditio humanat* kívánja jelezni: az ember „hiányos lény”, és éppen ebben a minőségében alapvetően *társas* lény. A „munkamegosztás” gazdasági jellegűnek tűnő eszméje mögött (vö. 370 c) ez a mélyebb, antropológiai vagy szociálpszichológiai jellegű belátás áll.

<sup>64</sup> A „dózsölés” (*trüphaó* „finoman, kényelmesen, fényűzően él”) az állam elpuhultságát, nőiességét hangsúlyozza, a „felpuffadás” (inkább „belázosodás” a *phlegmainó* igéből) pedig betegségét. A hippokratészi iratok szerint (*Morb.* I.23) a *phlegma* („nyálka”, a hideg és nedves testnedv) felmelegedése lázat okoz, a felmelegedést pedig a túlságosan sok étel vagy ital fogyasztása okozza (vö. M. Schiefsky: *Hippocrates On Ancient Medicine*, Leiden, Boston 2005, 274). „Ha azonban így élünk, az orvosokra is sokkal jobban rá fogunk szorulni, mint azelőtt” – mondja Szókratész (373 d).

<sup>65</sup> Ez a magyarázata, hogy miért szükséges bevezetni a „föníciai mesét” (414 b-415 d). A mese szerint (melyet Szókratész „nemes hazugságnak” nevez, amit a vezetőikkel, az örökökkel és a többi polgárral nevelésük során el kell hitetni) az állam tagjai mindannyian a földanyától származnak, és édestestvéreik (noha különböző természetűek). A „nemes hazugság” körüli kérdésekre Voegelin ad megvilágító erejű választ, aki ezt *Az állam* egyik legkeserűbb részének tartja: „a nemes hazugság”, amit olyan nagyon nehéz lesz elhiteni, az az egyszerű igazság, hogy mindannyian testvérek vagyunk. A „hazugság” hihetlenségének hangsúlyozásával Platón egyfelől a pártviszályoktól szárszabdalt kortárs athéniai testvérietlenségét érzékelteti, másfelől azt, hogy az emberiség egysége valóban felfoghatatlan, mert a transzcendencia tapasztalatában gyökerezik. Vö. Eric Voegelin: *Order and History*. Vol. 3, *Plato and Aristotle* (Baton Rouge and London 1957), 105-107.

**SZÓKRATÉSZ:** De amikor az ilyen emberek és a többiek, akik csatlakoznak hozzájuk, elszaporodnak az államban, s tudatára ébrednek a maguk nagy számának, akkor aztán ők azok, akik az oktan nép támogatásával mintegy világra hozzák a türannoszt, annak a személyében, akinek a lelkében a legnagyobb és legteljesebb hatalmú türannosz lakozik.

**ADEIMANTOSZ:** Nagyon valószínű; mert nyilván őbenne vannak meg a leginkább a türannoszi hajlamok.

**SZÓKRATÉSZ:** Persze, csak ha a polgárság a maga jószántából félreáll; mert ha nem enged, akkor – mint a fenti esetben anyját és apját bántalmazta – éppúgy fogja most bántalmazni, ha tudja, a hazáját is: kívülről új barátokat hív be, s aztán a régóta szívéhez nőtt anyaföldet – ahogy a krétaiak mondják –, vagyis a hazáját, az ő uralmuk alatt tartja szolgásonban, és terelgeti. S nyilván csak itt ér véget az ilyen ember vágyakozása (575 c-d). (Szabó Miklós fordítása – kisebb javítással).

A *pleonexia* kategorikus imperatívussá tétele szükségképpen vonja magával a szolidaritás olyan fokú hiányát, mely Kephalosz esetében nem egyszerűen egy korlátlan imperialista törekvés támogatásához, hanem ennek saját hazájával szembeni támogatásához, azaz hazaáruláshoz vezetett. A „kívülről behívott új barátok”, akik segítségével a türannosz leigázva tartja saját hazáját, azonban éppúgy érthető a – Spárta-barát – Harminc Zsarnokra, mint Kephaloszra, aki fegyvereivel Athént segítette hazája ellen. Így kapcsolódik össze a Gorgiasz-Pólosz-Kalliklész triász a Kephalosz-Polemarkhosz-Thraszümakhosz triászsal. A Kalliklész- és Thraszümakhosz-féle diktátor-aspiránsok részben abból a talajból sarjadnak ki, amit Gorgiasz mint „áruló írástudó” képvisel nihilista erkölcsiségével, részben abból, amit a hazáját eláruló Kephalosz mint üzletember képvisel korlátlan nyereségvágyával.<sup>66</sup> Az athéni

---

<sup>66</sup> Érdemes idézni Dodds megvilágító erejű fejtegetését a Kalliklész-féle életmód gyökereire vonatkozóan: „A *Gorgiasz*ban Platón ezt a filozófiát nem egyszerűen intellektuális tézisként, hanem életmódként ábrázolja, amit a szókratészi életmóddal összehasonlítva elégtelennek talál. Úgy tűnik, azt implikálja, hogy eredete két okra vezethető vissza. Az első az írástudók árulása, melynek következtében a Gorgiasz-félék halálos fegyvert bocsátottak gátlatlan kezek rendelkezésére, hogy azzal megromtsák az egyszerű, erkölcsileg éretlen népet. A dialógusnak ezért *Gorgiasz* és nem *Kalliklész* a címe. Gorgiasz tanítása az a mag, melynek mérgező gyümölcse Kalliklész. A másik ok jóval előbbre nyúlik vissza: ez nem más, mint az a téves kormányzat-felfogás, mely a perzsa háborúk óta meghatározta a politikusok és a nép viszonyát. Ha Gorgiasz és a hozzá hasonlók tévesen azt hitték, hogy az ‘érték-semleges’ nevelés elvezet a Jó Élethez, az athéni államvezetés megalkotói nem kevésbé súlyos tévedést követtek el, amikor azt hitték, a gazdagság és a hatalom fog hozzá elvezetni: egyikőjük sem gondolkodott el rajta, mi

„reálpolitikusok” és Kephalosz féktelen kapzsiságukban és hatalomvágyukban egy hajóban eveznek. Az üzletember Kephalosz tehát voltaképpen az athéni diktatúra szimbóluma.<sup>67</sup>

Többszörösen ironikus történelmi elégtétel, hogy Kephalosz demokrata fiát, Polemarkhoszt (beszédes neve szerint „a háború vezetőjét”) a diktatórikus athéni rezsim végeztette ki – de nem vigasz. Nem vigasz, mert Platón társadalom-felfogásában az egyén tragédiája egyúttal a társadalom tragédiája is. Platón integrálni, és nem kirekeszteni óhajtja azokat a morálpszichológiai hajtóerőket, amelyek extrém formában Thraszümakhosz jellemében mutatkoznak meg, mert komolyan veszi a belátást, hogy „az embert” a közösségi létezés dimenziója *önmagánál* többre hivatja: Thraszümakhoszt, a potenciális diktátort éppúgy többre, mint Szókratészt, a potenciális filozófuskirályt – ne feledkezzünk meg róla, hogy Platón szerint a filozófus sem teljesebb ki, csupán a paradigmaticus államban (vö. 497 a). Ha tehát ezek ketten nem tudnak szót érteni egymással, akkor egyikőjük sem képes kiteljesedni, és a tragédia elkerülhetetlen.<sup>68</sup> Nietzsche-nek mélyen igaza van: Szókratész – de tegyük hozzá – Platón egész műve is a tragédia kiküszöbölésére irányult. Nietzsche-vel együtt szívünk szerint fájlaljuk „a tragédia halálát”, mert a tragédia a katarzisz esztétikai élményével ajándékoz meg bennünket. Csak az a kérdés, ki marad, hogy átélje a totális katarzist, amit az emberiség tragédiájának szemlélése válthatna ki?

---

vezet valódi boldogsághoz” (Plato: *Gorgias*, 15). – Értelmezésemben az utóbbi tévedésben ringatja magát Kephalosz, Polemarkhosz és Thraszümakhosz.

<sup>67</sup> Ezért nem említi sehol Platón, hogy Kephalosz *metoikosz*, és nem egyszerűen azért, mert felteszi, hallgatói ezt tudják, ahogy Gifford vélekedik („Dramatic Dialectic”, 67 n. 46).

<sup>68</sup> A platóni „paradigmatikus állam” (vö. 472 c) létrejöttének két alapvető feltétele a (meglehetősen sajátos értelemben felfogott) „mértékletesség” vagy „józan önmérséklet”(szóphroszüné) és az „igazságosság”(dikaioszüné) megvalósulása. Az előbbi nem más, mint hogy a vezetők (akik erre természetüktől fogva valóban alkalmasak) és a vezetettek (akik erre természetüktől fogva alkalmatlanok) megegyezzenek vagy egyetértsenek (*homonoián* 432 a) abban, hogy „ki legyen a vezető, és ki legyen a vezető” (vö. 389 d-e, 431 e, 432 a-b). Az utóbbi nem más, mint hogy „mindenki a maga dolgát végzi” (433 a-b, 434 a, vö. 370 c, 423 d) – azaz a vezetők vezetnek, a vezetettek pedig hagyják magukat vezetetni. (Vö. Bene László: „Görög-római filozófia” 1.3.1.6. In. *Filozófia*, 87.) Nyilvánvaló, hogy ez a két erény ugyanannak az éremnek a két oldala: amennyiben a vezetők és a vezetettek megegyeznek, hogy „ki legyen a vezető és ki legyen a vezetett”, máris megvalósult közöttük az igazságosság (vö. 351 d, ahol az igazságosság „hozza létre” az egyetértést, *homonoián*). Másfelől, amennyiben „mindenki a maga dolgát végzi”, ez arra utal, hogy megszületett az efféle megegyezés. Azonban az is világos, hogy a „megegyezésnek” bizonyos logikai prioritása van az igazságossághoz képest, minthogy Platón a paradigmaticus állam létrejöttében minden szándéka szerint kizárja az erőszakot. A „megegyezés” tehát a paradigmaticus állam létrejöttének legalapvetőbb konstitutív feltétele.

# KOZMIKUS IGAZSÁGSZOLGÁLTATÁS AZ EGYIPTOMI MA'ATRÓL ÉS A PLATÓNI IGAZSÁGOSSÁG FOGALOMRÓL

---

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

„Ebben a világban Szókratész elképzelhetetlen:  
a Maátnak nem lehetnek mártírjai”

Jan Assmann

## 1) A PLATÓNI ÁLLAM

Az Állam központi témája az igazságosság problémája. Szókratész alap-tézise az, hogy az *igazságosság önmagában is érték*, önmagában is követendő, nemcsak a külső jutalom és elismerés reményében, mint ahogy azt tanítványai (Glaukón és Adeimantos, Platón fivérei) állítják. Elég nehéz követni, amit Platón bizonyítani kíván, hiszen néha az igazságosság a többi erényt is magába foglalja, néha viszont pusztán a többi erénnyel egyenértékű. A görög *dikaoszüné* visszaadására amúgy sem elegendő a magyar „igazságosság” szavunk, hiszen az ógörög kifejezés ennél többet is jelent, mivel az igazságosság lehetséges korrekcióját, a méltányosságot is magába foglalja. *Robin Waterfield* az *Állam* fordításában (1993) egyszerűen 'moralitás'-ként adja vissza, mert „a legtöbb ember számára az „igazságosság’ nem jelent mást, mint méltányosan és részrehajlás nélkül viszonyulni embertársainkhoz”.<sup>1</sup> *Gregory Vlastos* az 'igazságosság' és 'igazságos' kifejezéseket (*dikaoszüné* és *dikaosz*) pusztán jelzésértékűnek tekinti, mivel jelentésük jóval szélesebben értelmezhető: a korabeli diskurzusban mindenfajta morálisan helyes viselkedést lefednek.<sup>2</sup> Az Állam-ban ráadásul túl hosszú út vezet az igazságosság definíciójához, ahogy arra *Hannah Arendt* is felhívta a figyelmet a *Mi a tekintély?* című tanulmányában: „Az Államban Szókratész többször kitér kérdezői elől; a zavarba ejtő kérdés az, hogy vajon lehetséges-e igazságosság akkor, ha a cselekedet rejtve marad az emberek és az istenek előtt. Az igazságosság mibenlétének tárgyalása megszakad a 372a-nál és ismét folytatódik a 427d-ben, ahol egyébként nem az igazságosság, hanem a bölcsesség és az *eubulia* meghatározása hangzik el. Szókratész visszatér a fő kérdésre a 403d-ben, az igazságosság helyett azonban itt a *szóphroszüné*-t tárgyalja. A 433b-ben aztán ismét hozzáfog és szinte azonnal rátér a kormányzati formákról szóló

---

<sup>1</sup> R. Waterfield: *Plato: Republic*. Oxford, 1993. XII.

<sup>2</sup> G. Vlastos: *Platonic Studies*. Princeton, 1981. 111.

fejtegetésre, a 445d-ben és azután a barlangtörténetet tartalmazó hetedik könyvig az egész vitát egy teljesen más, nem politikai szinten folytatja. Itt válik érthetővé, hogy Glaukón miért nem kaphatott kielégítő választ: *az igazságosság egy idea, amelyet meg kell látni, nincs más bizonyítás*” (kiemelés tőlem).<sup>3</sup>

Ezért tűnik aztán annyira furcsának a sok vita és eszmefuttatás árán nyert körülírás, amely aligha elégti ki azokat az igényeket, amelyeket Platón maga támasztott az igazságosság meghatározásával szemben: „Hogy pedig az igazságosság azt jelenti, hogy *mindenki 'a maga munkáját végezze'*, s ne ártsa magát sokféle dologba, ezt is hallottuk már másoktól is, meg magunk is sokszor mondtuk.” (Resp. 433a-b, 434a, kiemelés tőlem.). Később pedig (Resp. 435-445) azt a nehezen értelmezhető elképzelést fejtegeti, hogy *az individuum igazságossága megfelel az államban uralkodó igazságosságnak*: igazságos az az ember, akinek a lelkében minden lélekrész a „maga dolgát” végzi, miközben harmóniában van a többi lélekrésszel is: ez jelenti egyúttal a lélek egészségét is.<sup>4</sup>

Vajon hogyan jutott Platón erre a következtetésre, amely ellentétben áll nem csak az athéni demokratikus igazságosság-fogalommal, az *iszonomia politiké*-vel<sup>5</sup>, hanem a többi görög városállam politikai gyakorlatának megfelelő igazságosság fogalommal is?

Nyilvánvalónak tűnik, hogy a mintát, a párhuzamot máshol, *nem görög* környezetben kell keresnünk.

## 2.) AZ EGYIPTOMI MA'AT<sup>6</sup>

Az egyiptomi Ma'at női istenséggént megszemélyesített koncepciója az absztrakt igazságosságnak és igazságnak, *központi fogalma az ókori egyiptomi gondolkodásnak*.<sup>7</sup> Bár Egyiptom hosszú történetében a Ma'at koncepció

---

<sup>3</sup> H. Arendt: *Múlt és jövő között*. Mi a tekintély? Budapest, 1995. 300. 44.lj.

<sup>4</sup> Platón az Államban a lélek hármas felosztását követi, szemben a Phaidón kettős felosztásával.

<sup>5</sup> Az *iszonomia politiké* a politikai egyenlőség mint a politikai igazságosság alapfogalma a demokratikus poliszban.

<sup>6</sup> Ma'at koncepciójának (amelyről az utóbbi évtizedben több könyvet és tanulmányt írtak) természetesen csak rövid és nagyon leegyszerűsített ismertetésére vállalkozhatom.

<sup>7</sup> A Ma'at-ról szóló hatalmas irodalomból többek között: J. Assmann: *Ma'at, l'Égypte et l'idée de justice social*. Julliard, 1989. (angol, bővített verzióban is). M. Karenga: *Ma'at, the Moral Ideal in Ancient Egypt*. Routledge, 2004., H. Frankfort: *Ancient Egyptian Religion*. New York, 1948. Ma'at-ról a legfontosabb magyar nyelven: J. Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Budapest, 2008.

A különféle teológiáknak (héliopoliszi, hermupoliszi, memphiszi és thébai) is hatalmas irodalma van, akárcsak a piramisokban, koporsókban majd végül papiruszo-

is változásokon ment keresztül, lényeges aspektusai több évezreden keresztül változatlanok maradtak.

Ma'at, aki a lét minden szintjén, *kozmológiai, társadalmi, politikai és individuális szinten is jelen van*, már a legrégebbi időktől kezdve kiemelkedő szerepet játszik az Egyiptom számára elsődrendű fontosságú királyság ideológiájában.

Ma'at fogalma először is elválaszthatatlan a legősibb egyiptomi teremtés mítosztól, a legfőbb teremtőistenség, a héliopoliszi *Atum* (Egész, Teljesség) történetétől.<sup>8</sup> Eszerint a teológia szerint <sup>9</sup> Atum, az Egész, a Teljes, az önmagát teremtő Egy midőn a kezdetek kezdetén (androgün lényénél és erejénél fogva) létrehozta az első ellentétpárt<sup>10</sup> Shu-t (szárazság, levegő, később úr, tér, fényesség) és Tefnut-ot (nedvesség, pára, de a tüzes éter is)<sup>11</sup>, a következőket mondja: "Tefnut az én élő leányom, aki együtt léssen fivérével, Shu-val: Shu neve élet, Tefnut neve pedig Ma'at"<sup>12</sup>, vagyis *élet és kozmikus rend már a teremtés kezdetén elválaszthatatlanul összekapcsolódnak*. Az egyiptomi gondolkodásban a neveknek ráadásul mágikus jelentősége is van: a megnevezés, a név fedí fel a dolgok valódi lényegét, (ezért megnevezéssel lehet szert tenni a dolgok erejére, s így elnyerni a fölöttük való hatalmat is.) Ezért van nagy jelentősége annak, hogy Atum, a teremtőisten elsőszülött leányának *valódi neve Ma'at*. Ma'at nélkül ugyanis nem létezhetne teremtés, nincs kozmosz, nincs megújulás, mert a létrejövésnek rendezetten, és megszabott mérték szerint kell történnie.

Ma'at-ot a teremtő isten hozza létre, de ugyanakkor magának *a teremtő istenségnek integráns része is*.

A héliopoliszi teológia szerint a teremtés során Atum első reprezentációja Ré, a napisten,<sup>13</sup> aki keletről nyugatra tartó útja során végül a horizont alá

---

kon talált halotti szövegeknek. Áttekintő bibliográfiát 1976-ig magyarul lásd: Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története* I. Budapest, 2002. 346-355.

<sup>8</sup> Ma'at már az óbirodalmi szövegekben is ismert volt, bár biztos, hogy a történet még régebbi időkre megy vissza. Ma'at jelentéséről Bonnet: H. Bonnet: *Realexikon der aegyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952, 430-434. H. Frankfurt: *Ancient Egyptian Religion*, 53.sk., 62.sk.

<sup>9</sup> Bár az egyiptomi vallás több évezredes történetében négy fontosabb teológiai rendszer alakult ki (a héliopoliszi, a hermopoliszi, a thébai és a memphiszi.), a héliopoliszi teológia befolyása mindvégig igen jelentős maradt. Héliopolisz egyiptomi neve Iunu, Annu (a magánhangzók kiejtése az óegyiptomi nyelvben bizonytalan), a bibliai On.

<sup>10</sup> Az egyiptomi vallás a politeizmus mögött egyszerre mutat monoteista és dualista vonásokat.

<sup>11</sup> Shu és Tefnut értelmezése is többrejtű.

<sup>12</sup> A Középbirodalomból származó Koporsószövegekből. A.de Buck: *The Egyptian Coffin Texts*. Chicago, 1961.

<sup>13</sup> Egyes szövegek szerint Ré Atum lelke. Egyiptomban az egyes istenek lehetnek más istenek lelkének manifesztációi.

bukik, eltűnik az Alvilágban és „éjjeli napként” folytatja utazását a Napbárkában.<sup>14</sup>

Ekkor válik igazán világossá, miért is annyira fontos Ma'at strukturáló ereje. Míg Ré éjszaka átutazik az Alvilágon (*Duat*), Ma'at biztosítja, hogy a dolgok a „rendes kerékvágásban”, a *szokott mérték* szerint történjenek, hogy másnap reggel is újjászülessenek, ahogyan Ré, a nap is felkel: Ma'at miatt nem omlik naponta minden káoszban össze. Ma'at-nak (a kozmikus rend fenntartójának) azért kell Ré-vel együtt utaznia a nappali és éjszakai bárkában, hogy biztosítsa a kozmosz létének folytonosságát, fenntartását és védelmét a bárkára támadó sötétség (Apep/Apophisz) erői ellen. *A káosz és rendezetlenség (Iszfet) állandóan fenyegeti a rend világát*, amelyet folytonosan, minden nap újra és újra meg kell újítani. Eszerint ami a teremtés első pillanatában történt (az un. „Szep Tepi”, vagy Első Pillanat) állandóan és újra megismételhető, sőt megismételendő, ezért kell a rituális szertartásokat naponta elvégezni a világ megújítása és a kozmikus rend fenntartása érdekében.

Gyakran azonban, hogy pusztító erők, járványok és éhínségek törtek Egyiptomra, ezért az emberek úgy vélték, hogy az istenek elhagyták az országot, s mivel hitük szerint az emberek létét az istenek garantálták; nélkülük nem volt élet, rend, vagy prosperitás, csak káosz és rendezetlenség. Ezért a legfontosabb feladatok egyike az istenek jóindulatának, támogatásának és Egyiptomban maradásának a biztosítása volt: a rituálé mindennapi elfoglaltságot jelentett, amelyet egész évben meg kellett tartani. A feladat elsősorban a papságra hárult a birodalmi, a városi és a helyi templomokban, de a fáraó maga is részt vett a kozmikus megújulás szertartásaiban, s így személyesen működött közre (mint Ma'at kedveltje, megtestesítője és őrzője) Ma'at fenntartásában: *Ma'at létéért ezen a földön elsősorban a fáraó volt a felelős. Ő volt az istenek legfőbb képviselője, sőt ő maga az élő istenség a földön.*

„Ré a király rendelte az élők földjén mindörökre,  
hogy jogot szolgáltatson az embereknek,  
és kedvére tegyen az isteneknek,  
hogy megvalósítsa a Ma'atot, és elűzze a káoszt”<sup>15</sup>

A király legfőbb feladatát, Ma'at földi képviselőjét az istenek előtt számtalan reliefen és falfestményen ábrázolták az egyiptomi művészet minden korszakában. Ezért volt szokásos a „Ma'at kedveltje” elnevezés a fáraói titulárban is, amely a királynak a Két Országban (Alsó- és Felső Egyiptomban) betöltött Ma'at-tal egybefonódott törvényhozó és regulatív szerepére utalt. A domborműveken, festményeken gyakran a Ma'at felajánlása közben ábrázol-

---

<sup>14</sup> A napbárka útjáról ld. Kákósy László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest, 1988. 315.

<sup>15</sup> Naphimnusz a Kr.e. II. évezred elejéről. Ford: Hidas Zoltán. J. Assmann, i.m. 2008.,46.

ták az uralkodót: a fáraó ilyenkor egy kicsiny Ma'at szobrocskát ajánlott fel az isteneknek (ill. az adott templom istenének), s ezáltal maga is részesévé vált a királyi hatalmat törvényesítő Ma'at-nak, képessé válva a rend biztosítására és a zűrzavar távoltartására. „Az egyiptomi ábrázolások többségén a király nem történelmi személyiségként jelenik meg, hanem a teremtett világ megőrzésére és bővítésére hivatott kultikus és vallásos szerepében. Cselekedeteinek alapja a *Ma'at*...a világ és az élet helyes rendje, ezáltal a *társadalmi szolidaritás*<sup>16</sup> és az ország felelősségteljes kormányzása. A reggeli királyi rituálé egyik meghatározása szerint a Napisten azért küldte a földre a királyt, hogy megvalósítsa a *Ma'atot*, és megsemmisítse az *iszfetet*et, a káoszt és az igazságtalanságot. Ugyanakkor a király maga is a Ma'at fennhatósága alá tartozik, nem a rend felett, hanem annak keretében áll.”<sup>17</sup> A király Ma'at-ot cselekedve teljesítette embertársai és az istenek felé irányuló kötelezettségeit. Az egyiptomiak számára a joggyűjtemények helyét az egyes törvények foglalataként a királyban testet öltött Ma'at regulatív eszméje foglalja el, belőle erednek a törvények.<sup>18</sup>

Összefoglaló néven *'örök törvény'-ként* lehetne visszaadni azt a fogalmat, amely a vallást, a kötelességet, a jogot, az igazságot, a szokást és a kezdetet is magában foglalja.

*Az egyiptomi vallás a legszélesebb értelemben Ma'at vallásaként értelmezhető*, az egyiptomi bölcsesség irodalom pedig lényegében a Ma'at-ról szóló irodalom.<sup>19</sup>

Ma'at több, mint egyszerűen a létezés egyfajta állapota vagy koncepciója, Ma'at-ot az egyiptomiak olyan létező és ható erőnek érezték, amelyben és amely által élünk, amely táplál minket, és amely által végül a *Túlvilágon is megítéltetünk*.

A középbirodalmi Koporsószövegek szerint a primordiális tenger, Nun szólította fel a Napistent az idők kezdetén, hogy „Lélegezd be leányod, Ma'at-ot és emeld föl arcodhoz, hogy a szíved életre keljen.” (CT 80,62.). Ezért is üdvözölték az isteneket a következőképpen a mindennapi ceremónia során: „Ma'at-ban mozogsz, Ma'at-ban élsz. Ő tölti be a tested, ő nyugszik a fejedben, ő foglal helyet a homlokodon; tested belélegzi Ma'at-ot, és a szíved Ma'at-ból él. Minden, amit eszel, minden, amit iszol, minden, amit beléleg-

---

<sup>16</sup> Ma'at-nak a társadalmi szolidaritás-hoz kapcsolódó aspektusát különösen Jan Assmann hangsúlyozza

<sup>17</sup> Th. Schneider: *A zakrális királyság*. In: *Egyiptom. A fáraók világa*. Szerk. Regine Schulz és Matthias Seidel. Budapest, 2007. 324.

<sup>18</sup> R. Tanner. Zur Rechtsideologie im pharaonischen Agypten. In: *Forschungen und Fortschritte* 41, 1967. 247-250. Idézi: Assmann, 2008. 222. Az egyiptomi jogról bibliográfia: Assmann: i.m. 222-223. lábjegyzetek.

<sup>19</sup> Egyiptomban részben az un. „bölcsesség-irodalom” tölti be azt a szerepet, amit a görögöknél a filozófia.

zel, Ma'at.”<sup>20</sup> A király csak Ma'at-tal azonosulva válik istennel egyenlővé, „istennel egy testté”.

Ma'at az a láthatatlan erő, amely mindent áthat, ami létezik, hiszen Ma'at a kozmikus élet a maga dinamikus és örökkévaló folyamatában<sup>21</sup>.

Ma'at a lét lényege, központja és szíve, ő az, aki mindennek mértéket szab, és mindent irányít. Ő az élő univerzum, amelyben mindannyian résztveszünk Ma'at belélegzése, követése és (jó esetben) cselekvése által.

Az ábrázolásokon Ma'at istennő, a kozmosz megszemélyesítője gyönyörű ifjú nőként jelenik meg, fején strucctollal, vállain olykor szárnyakkal, kezében az ankh (élet) jelével. (A egyiptomiak számára *élő istenként* jelennek meg az olyan egyetemes entitások és erők, amelyeket a görögök később elvont, absztrakt eszmékkel írtak le.) A strucctoll jelentése vitatott, többen valamiféle fénysugárra gondolnak, mint az 'istenség' megkülönböztető attribútumára, amely más istenek (például a túlvilági bírák) ikonográfiájában is szerepel. A szárnyak is „isteni” jelentést hordoznak, egyfajta kiegyenlítésre, egyensúlyra, védelemre utalnak, az Istennő kezében tartott 'ankh' pedig az élet jele, hiszen kozmosz és élet elválaszthatatlanul összetartoznak.

Noha Ma'at egyensúlyban, harmóniában tartó energiája áthatja az univerzumot, ezt az egyensúlyt nagyon könnyű megsemmisíteni, összetörni. Az államot, a közösséget és az egyént ért szerencsétlenség azonban nem a megsértett istenség manifesztációja, hanem a rossz, a káosz, a nemlét erejének behatolása a létbe. Ha Ma'at-tól, az isteni rendtől és igazságtól / igazságosságtól elpártol a világ, az nem csak zűrzavart, hanem erkölcsi romlást is okoz. „A világ visszaesik a kölcsönös elnyomás, az ököljog, az erőszak Ma'at nélküli természeti állapotába.”<sup>22</sup> *Ha elhagyjuk Ma'at-ot, nemcsak igazságtalanul járunk el, hanem elveszítjük a kozmikus Egy-gyel való kapcsolatunkat is. „Iszfet” nemcsak rendezetlenséget, káoszt és hiányt jelent, hanem hamisságot és gonoszságot is. Igazság, igazságosság, mérték és egyensúly az, amely az embert ahhoz a létezéshez közelíti, amit Ma'at, a kozmosz, az igazságos rend képvisel. Ezért van, hogy az állandó tökéletesedés, a felemelkedés vágya a legfőbb gondolata mindenkinek, aki az egyiptomi vallásos gondolkodást kívánja követni, és útmutatásai szerint kíván élni. „Ma'at a rend, a dolgok igazi mértéke, amely a dolgok mélyén található és a dolgokat irányítja, a dolgok tökéletes állapota, amely felé az embernek törekednie kell, és amely összhangban van a teremtő istenség szándékaival is” (kiemelés tőlem).<sup>23</sup>*

---

<sup>20</sup> M. Karenga: 2004. 184. A 'táplálkozni Ma'at-ból' Ma'at-nak mint spirituális szubsztanciának az elsajátítását jelenti.

<sup>21</sup> M. Karenga: 2004. 184.

<sup>22</sup> Assmann, 2008. 103.

<sup>23</sup> E. Hornung: *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt, 1971, 213.

Etikai kódexük célja az volt, hogy elősegítsék, hogy az individuum rátaláljon Ma'at-ra, és Ma'at-tal harmóniában éljen.

Az egyiptomiak szerint ugyanis minden ember felelős a tetteiért, s az ember cselekedetei közvetlen hatással vannak az egyén későbbi életének és túlvilági életének eseményeire.

*Aki Ma'at-ot megszegi, büntetésben részesül.* „Ez a büntetés azonban más jellegű, mint a szűkebb értelemben vett törvényi büntetés. Egészen általánosan balsikert és kudarcot jelent... Úgyszólván önmagát bünteti abban az értelemben, hogy gonosz cselekedete megbosszulja önmagát.”<sup>24</sup> A bölcsesség-irodalomban már a Középbirodalomtól kezdve hivatkoznak az *emlékezetre*, amely megőrzi a bűn és erény emlékét, és az egyén felelősségére, kötelezettségeire figyelmeztet.

Ezért Ma'at az a rend, amelyen keresztül *a tettek visszatérnek ahhoz, akitől kiindultak*. Cselekedeteink és viselkedésünk közvetlen hatással van arra, hogy miben lesz részünk nemcsak életünk során, de halálunk után, a túlvilágon is, mivel a végső megítéltetés is Ma'at-on keresztül történik.<sup>25</sup> Ma'at uralkodik nem csak a Földön (képviselői a király, a vezír, a papok és a bírák), a kozmoszban és az istenek lelkében<sup>26</sup> (hiszen az istenek is őt lélegzik be, vele táplálkoznak), hanem a Túlvilágon, az un. „Két Igazság” csarnokában, *a holt lelkek megítéltetésekor is*. Ma'at a „szív mérlegelésekor” is jelen van, amikor az elhunyt az isteni ítélőszék elé állt: ha a szív nem volt nehezebb a mérleg másik oldalára helyezett Ma'at-tollnál, a halott személy (immáron megigazultan) beléphetett a túlvilágra.<sup>27</sup>

Már a Középbirodalom idején szó esik mérlegről és megmérettetésről, már a kopersószövegekben előfordulnak olyan könyörgések, amelyek azt kéri a szívtől, hogy az ítéletkor nem valljon majd a halott ellen. A valaha olvasott legmegrendítőbb vallásos szövegek egyike az un. „negatív konfesszió”, amelyet Ma'at Istennőnek (hol a teljes alakjának, hol a szobrának, hol csak az őt jelképező strucc-tollnak) a jelenlétében mondanak el a holtak a lelkei:

„Én szívem, anyámtól való szívem,  
én szívem, váltakozó alakjaim szíve,  
ne lépj fel ellenem tanúként a testület előtt,  
ne fordulj ellenem a mérleg őre előtt”<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> J. Assmann, 2008. 225.

<sup>25</sup> Az elképzelés némiképp hasonló a hindu dharmához és karmához.

<sup>26</sup> Az isteneknek is van *ka*-ja és *ba*-ja. A bonyolult egyiptomi lélekfogalom értelmezésének külön szakirodalma van.

<sup>27</sup> A jelenetet sokszor ábrázolták többek között a mumifikált halott mellé tett papiruszokon is.

<sup>28</sup> Ford. Hidas Zoltán. J. Assmann, i.m.190,

A holtak megítélése először az óbirodalmi un. *Piramis Szövegek*ben fordul elő,<sup>29</sup> ahol magának a fáraónak kellett számot adnia cselekedeteiről az istenek előtt (el kellett végeznie a tisztító rítusokat, és egy avatási jellegű kihallgatáson kellett megfelelnie.) Az un. *Koporsó Szövegek*ben (Középbirodalom) a megítéltetés már nem csak a fáraót, hanem a felső osztályokat is érintette, végül pedig az újbirodalmi *Halottak Könyvében* az ítékezés mindenkire kiterjedt, a közrendűekre is.<sup>30</sup> A „*túlvilág demokratizálódása*”-val egyidőben az ítéletnél egyre inkább az etikai értékek, az erények és a bűnök kerültek előtérbe. Döntő változás volt ez az egyiptomi halotti irodalomban: a holtakat immár nem kiválóságuk és rangjuk, hanem jellemük és cselekedeteik alapján ítélik meg, azaz az ítélet morális alapokon történik.<sup>31</sup> „A túlvilági ítélet szavatol a társadalmi normák érvényességéért és a konnektív igazságosság működéséért.... A Halottak könyvének 125. fejezete egyezik a Tórával abban, hogy az igazságosság normáit kodifikálja, és az isteni bíraskodás alapjaként értelmezi őket”. (kiemelés tőlem)<sup>32</sup>

Az egyiptomi túlvilághitnél három dolog mindenesetre bizonyosnak tűnik: 1) létezik túlvilág és megítéltetés 2) van valamilyen sajátos entitás, a lélek,<sup>33</sup> amely megtapasztalja ezt a túlvilágot, 3) a túlvilági megítéltetés holtak korábbi életvitelétől és cselekedeteitől is függ<sup>34</sup>, vagyis *morális ítéletről van szó*. (A szövegben magában csak néhány szakasz foglalkozik kifejezetten az ítélettel, elsősorban a 30. és a 125. fejezet mondás).

„A túlvilági ítélet eszméje arra az elképzelésre épül, hogy földi élete során az ember vétkeket halmoz föl, amelyekért számot kell adnia, de rituálisan meg is tisztulhat tőlük. A túlvilági ítélet egyiptomi eszméje elsősorban tisztulási rituálé, véteklevezető intézmény, amely arra szolgál, hogy a halott „mentesüljön minden elkövetett botlástól”<sup>35</sup> ... A mérlegre tett szív képében megjelenik a vétek individualitása (kiemelés tőlem), és így egyben a szubjektumé is, amely a halál után fennmarad, és individuumként jut a túlvilágra.”<sup>36</sup>

---

<sup>29</sup> A szakirodalom szerint H. Junker volt az első, aki a holtak megítéltetésének első megjelenését az óbirodalmi 5. dinasztia végére tette. H. Junker: *Pyramidenzeit*, Zürich/Köln, 1949.

<sup>30</sup> Ezt a folyamatot hívják 'a túlvilág demokratizálódásának'. Magyarul: B. Kemp: *Az egyiptomi Halottak Könyve* Budapest, 2007.

<sup>31</sup> Az egész bonyolult folyamat az egyiptomi vallástörténet egyik érdekes kutatási területe.

<sup>32</sup> Assmann: 2008, 237. E. Hornung: *Das Totenbuch der Agypter* Zürich, 1979. 233-245.

<sup>33</sup> A bonyolult, sokrétű egyiptomi lélekfogalom az egyiptológusok számára is vitatott kérdés.

<sup>34</sup> Függ azonban a lélek beavatottságától, mágikus tudásától is.

<sup>35</sup> Megtisztulásról, purifikációról van szó, függetlenül attól, hogy az illető megbánja-e a vétkeit.

<sup>36</sup> J. Assmann: 2008. 211.

„Éppen ebben a formában, a *morál megalapozásának* általános regulatív eszméjeként számíthat klasszikusnak az a válasz, amit a régi Egyiptom az igazságosságnak, vagyis a morál végső megalapozhatóságának a problémájára talált. ....és a XVII. századig ez tűnt az egyetlen teherbíró alapnak, egészen Kantig... Az egyiptomiak úgy vélték, két alapvető feltevésre van ahhoz szükség, hogy a Földön igazságosság uralkodjék: az egyik a lélek halhatatlansága, a másik egy olyan szubsztancia létezése, amely jutalmazva és büntetve dönt a lélek sorsáról.”<sup>37</sup>

### 3) MA'AT ÉS HELLASZ

*Ma'at*-ot nem ismerjük ugyan görög forrásokból, de annál inkább tudjuk, ki volt *Métisz* istennő (a szó töve 'mét' mutatja a rokonságot, az 'isz' görög képző). *Métisz*, Ókeanosz és *Téthüsz* gyermeke, titán-leányként *Zeusz* pártjára állt a titánok elleni küzdelemben: *Zeusz* *Métisztől* kapta azt a füvekből készített mérget, amelynek hatására *Kronosz* kihányta korábban elnyelt gyermekeit. *Zeusz* így kezdte el *Kronosz* megbuktatására indított háborúját (Hes.Theog.471). *Zeusz* nem csak hálás volt *Métisz*nek, de sokáig üldözte szerelmével, míg végül sikerült megnyernie és egybekelniük. *Uranosz* és *Gaia*, a nagyszülők azonban figyelmeztették *Zeuszt*, hogy születendő leányuk messzirelátásban és okosságban, fiuk pedig erőben és hatalomban tútesz majd rajta, és meg fogja fosztani a hatalmától. *Zeusz* ezért *lenyelte* *Athénével* már várandós feleségét, aki ezentúl *Zeusz* belsejéből (!) adta jó tanácsait az Istenek urának és atyjának, így jelezve neki előre a jót és a rosszat.

„*Zeusz* első felesége az *Értelem asszonya*, *Métis*,  
Istenek és halandók közt legtöbb a tudása,  
amikor megjött az idő, hogy *Pallas Athéné*t  
szülje meg, őt mégis *Zeusz* csellel félrevezette,  
s addig hízelt neki, míg *elnyelte* egészben

.....

*így jót s rosszat az istennő neki jelzi belülről*”

írja *Hésziodosz* a *Theogóniában* (Hes. Theog.886-899., kiemelés tőlem.)

E néhány sorban olyan dolgokat tudhatunk meg *Métisz*ről, amelyek nagyon emlékeztetnek az egyiptomi *Ma'at*-ra: 1) *Métisz* *Zeusz* *legelső* asszonya (akárcsak *Ma'at*, *Atum* első teremtménye és leánya) 2) a *legbölcsebb* az istenek és halandók között 3) *Métiszt* az isten *egészben nyeli el* (ahogyan *Atum* is belélegzi *Ma'at*-ot, hogy részesüljön erejéből és tudásából) 4) *Métisz* tovább él *Zeusz* belsejében (akárcsak *Ma'at* az ősi teremtő istenségben), és

---

<sup>37</sup> Assmann: 238. A héber Biblia pl. mit sem tud a túlvilági ítéletről és a halhatatlanságról.

belülről sugalmazván a jót és a rosszat (találó metaforával kifejezve, hogy az ész, a gondolat irányítja az istenséget).

Ma'at alakja valószínűleg minőszi (krétai) közvetítéssel jutott el a bronzkori Hellász területére, majd onnan az archaikus Görögországba. Hésziodosz mindenestre ismertnek tekinti a hatalmas és mindent tudó istennő történetét, aki a világmindenség urának első és legbensőségesebb partnere, aki a legokosabb és legbölcsebb, aki Zeusz mélyén lakozik, s így magának *Zeusz-nak gondolatait* jelképezi. Az *elnyeletés* motívuma különösen *valószínűsíti* a történet egyiptomi eredetét, hiszen Atum, az egyiptomi teremtetőisten is hasonlóképpen részesedett Ma'at erejéből: belélegezte ill. *lenyelte* azt.

Métisz Ma'at-hoz hasonlóan egyszerre jelenik meg Hésziodosznál istennőként és absztrakt ideaként. A történet pedig lényegében arról szól, hogyan alapozta meg Zeusz a maga uralmát az istenek és az emberek felett, hasonlóan az egyiptomi Ma'at-hoz, aki a teremtetőisten és a fáraó monarchikus hatalmát legitímálta.<sup>38</sup>

Ha a görögség túlvilági hiedelmeivel hasonlítjuk össze az egyiptomi elképzeléseket, nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a görög kultúra több ezer éves „késésben” volt a Nílus vidékéhez képest. Már az archaikus görögség elismeréssel és csodálattal tekintett a világ legősibb és legnagyobb kultúrájának tartott korabeli Egyiptomra. Platón, aki dél-itáliai utazásai során mélyebben is megismerkedett ezekkel a tanításokkal, nem egy művében beszél szinte áhitatos elismeréssel Egyiptomról ( a Phaidroszban, a Kritiászban, a Törvényekben és másutt), így kerül szóba a híres Atlantisztörténet is, amelyet még Szolón hallott a saizis Néith templom papjaitól.<sup>39</sup> Diogenész Laertiosz szerint Platón személyesen is járt az egyiptomi papoknál Héliopoliszban, a legősibb kultuszközpontban, (D.L.III.4-7.) és ahogy korábban a nagy elődök (Szolón, Thalész, Anaximandrosz, Püthagorasz és mások) ő is sokat tanult az egyiptomi bölcsességből.<sup>40</sup>

A platóni filozófia – orphikus /püthagóreus közvetítésen keresztül – több szálon is kapcsolódott az egyiptomi gondolkodáshoz. Az orphikus vallás (mozgalom) lehetséges egyiptomi eredetéről régóta heves viták dúlnak, ezért egyelőre (megfelelő cáfolat hiányában) fogadjuk el, amit Hérodotosz ír a szertartások egyiptomi eredetéről (Hdt.II.123.).<sup>41</sup> Ha ehhez hozzávesszük

---

<sup>38</sup> A párhuzamokról lásd: C. A. Faraone-E.Teeter: *Egyptian Maat and Hesiodic Metis*. Mnemosyne, Vol.57. No. 2 8 (2004), 177-208.

<sup>39</sup> Szaisz (a késői Egyiptom politikai és kulturális központja a Nílus deltájában) fénykorát élte a görögök archaikus korában.

<sup>40</sup> Diogenész Laertioszt nem szokták autoritásnak tekinteni, ugyanakkor nincs különösebb okunk arra, hogy Platón egyiptomi kapcsolatát kétségbe vonjuk.

<sup>41</sup> Itt nem foglalkozom az orphikusok és püthagóreusok megkülönböztetésével, noha a két mozgalom (minden hasonlósága ellenére) nem tekinthető azonosnak (egyéb-

Olümpiodórosz egy megjegyzését (Platón Orpheusz-t parafrázeálja mindeütt), nem nehéz rekonstruálnunk a képet: *a lélek halhatatlanságának és túlvilági megítélésének a mítosza orphikus/püthagóreus közvetítéssel jutott a Dél-Itáliát és Egyiptomot is megjárt görögök gondolatvilágába.*

Maat, a kozmikus (és túlvilági) igazságosság koncepciója azonban nem csak az orphikus színezetű platóni eszkatológikus mítoszokban játszott meghatározó szerepet.<sup>42</sup>

Gondoljunk vissza az Állam igazságosság-definíciójára: „Hogy pedig az igazságosság azt jelenti, hogy mindenki 'a maga munkáját végezze', s ne ártsa magát sokféle dologba” (Resp.433ab). Tehát igazságos az, ha valaki a maga helyén a maga dolgát teszi, azaz *a világegyetem és a társadalom immanens rendje szerint él.* A korabeli görög gondolkodás számára idegennek tűnhetett ez a felfogás., hiszen az athéni demokrácia legbefolyásosabb gondolkodói közül sokan relativizálták az értékeket („minden dolog mértéke az ember”)<sup>43</sup>, és Platón joggal vélhette úgy, hogy Szókratész nem kis mértékben ennek gondolkodásmódnak köszönhette szomorú sorsát. „Minden dolog mértéke az Isten” – írja Platón, mert a jó kormányzás azt jelenti, hogy a világban az isten(ek) által megszabott örök és igazságos rend uralkodik, ahol *minden a helyére kerül*, és – akárcsak az egyiptomi Ma'at birodalmában – elnyeri méltó jutalmát vagy büntetését, ha nem a földön, akkor a túlvilágon: erről szól (többek között) az Állam híres X. könyve, a pamphüliai Er látomása is. Hogy ismét Hannah Arendt-et idézzem: „Ez az új teológiai isten nem élő isten, nem a filozófusok istene, de nem is pogány istenség, ő politikai eszköz, a „mértékek mértéke”, vagyis *az a mérce, amely szerint államot lehet alapítani* és a viselkedés szabályait a sokaság számára lefektetni. E teológia továbbá azt tanítja, hogy e mércéket hogyan lehet feltétlenül érvényre juttatni még akkor is, amikor az emberi igazságosság tanácstalannak bizonyul, azaz a büntetést elkerülő büntettek és azok esetében, amelyeknél a halálos ítélet sem volna elegendő (kiemelés tőlem”).<sup>44</sup>

Platón olyan világot akar, ahol az ítéleteket nem emberi konvenciók és a többség által megállapított jogszabályok alapján hozzák, ahol az igazságtalan ember nem rejtőzhet az igazságosság álarca mögé, mert létezik egy olyan égi és földi bíró, akinek a tekintete elől nem lehet elbújni, és akinek a törvényeihez igazodva igazságosan kell és lehet élni. *Ez a bíró pedig az „isteni mérték”, a*

---

ként komoly képviselői vannak a hérodotoszi elképzeléshez közelálló szinte teljes azonosításnak is.)

<sup>42</sup> A platóni mítoszok és ezen belül az eszkatológikus mítoszok elemzésének külön irodalma van.

<sup>43</sup> Prótágorasznak, a demokrácia nagy ideológusának, a híres szofistának szállóigévé lett mondása.

<sup>44</sup> H. Arendt: i.m.140.

*kozmosz rend maga*, ahogy azt a pamphüliai Er mítoszának híres záróképe, a kozmikus szférák és a hatalmas sorsistennő, Ananké metaforája olyan költőién ábrázolja, s akinek (amelynek) a törvényeit soha nem lehet büntetlenül áthágni, semmibe venni vagy figyelmen kívül hagyni.

A kozmikus színjáték hatalmas körforgásában így végül *minden a helyére kerül*, és az őt megillető helyen tevékenykedik: olyan világrend ez, amelyben igazság és igazságosság elválaszthatatlanul összefonódnak, és amelyben az emberek és dolgok végülis *tévedhetetlenül* nyerik el méltó jutalmukat vagy büntetésüket.

Ahogy azt Jan Assmann írja a Ma'at-ról szóló legújabb könyvében: „Ebben a világban Szókratész története elképzelhetetlen: a Ma'at-nak nem lehetnek mártírjai”.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Assmann: 2008.227.

## IGAZSÁGOS-E PLATÓN A KÖLTŐKKEL SZEMBEN? – REFLEXIÓK GADAMER PLATÓN-ÉRTELMEZÉSÉHEZ

---

LOBOCZKY JÁNOS

A címben feltett kérdés naivnak tűnik, hiszen látszatra könnyen megválaszolható, kétféle értelemben is. Egyfelől igazságosnak tekinthetjük azt, ahogyan „kitessékeli” a költészet nagyobb részét az ideálisnak, az igazságosságot szem előtt tartónak tételezett államából. Legalábbis abból a szókratészi-platóni nézőpontból szemlélve a dolgot, amely a jó állampolgárrá nevelés céljának rendel alá minden mást. Másfelől viszont éppen ezt a mércét ítélnélhetjük igazságtalannak a művészettel szemben, s így egyoldalúnak Platón álláspontját, ahogyan azt pl. Danto megfogalmazza: „Vajon nem azért talál-ták-e ki a filozófiát, hogy elbánjon a művészettel, s nem lehetséges-e, hogy a filozófiák végső soron büntetőintézmények, amelyek leginkább egy szörny fékentangársát szolgáló – azaz valamiféle súlyos metafizikai veszélyt elhárítani igyekvő – labirintusra emlékeztetnek?”<sup>1</sup> De ezt az egész kérdéskört megközelíthetjük úgy is, hogy mintegy „közelebb lépünk” Platón dialógusaihoz, s legalább néhány szövegrészlet alapján megvizsgáljuk, hogy tényleg ennyire leegyszerűsíthető-e a platóni álláspont.

Gadamer árnyalt Platón-értelmezései mindenképpen kitűnő inspirációt nyújtanak ehhez a kísérlethez. A kísérlet szó használata itt egyáltalán nem véletlen, nem csupán az előadó törekvésére utal, hanem magára a platóni szövegekre. A fiatal Lukács György, amikor az 'esszé' kifejezés görög eredeti értelmét ('kísérlet') hangsúlyozza, Platónt is az elődök közé sorolja. Szerinte sok olyan írás van, „mely ugyanazokat a kérdéseket teszi fel az élethez, mint minden kritikának nevezett írás, csak éppen egyenesen az élethez fordul velük, és nem kell neki irodalom és művészet mint közvetítő. És éppen a legnagyobb, a legtökéletesebb kritikusok írásai ilyenek: Platón dialógusai és a középkori misztikusok írásai, Montaigne *Kísérletei* és Kierkegaard imaginárius naplói és novellái.”<sup>2</sup>

Először azt érdemes röviden felidézni, hogy Szókratész-Platón milyen meghatározásait adja az *Államban* az igazságosságnak: „mindig igazat mondani, s minden esetben visszaadni azt, amit mástól kaptunk” (331c); „barátainkkal jót tenni, ellenségeinkkel rosszat”(332a); „az igazságos ember

---

<sup>1</sup> Arthur C. Danto: *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* Ford.: Babarczy Eszter. Atlantisz, Bp. 1997. 26.

<sup>2</sup> Lukács György: Levél a „kísérlet”-ről. In. *Iffjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Magvető, Bp. 1977. 306.

senkinek sem árthat” (335b)<sup>3</sup>; „az igazságosság értéke azokban a javakban rejlik, amelyek belőle származnak” (362c)<sup>4</sup>; „az igazságosság a lélek egészsége, az igazságtalanság a betegsége” (444c); „közülünk is csak az lehet igazságos, s csak az végezheti a maga munkáját, akinek a lelkében mindegyik rész a maga munkáját végzi” (441e); „államunk azáltal lett igazságossá, hogy a benne levő három népréteg mindegyike a maga munkáját végezte” (441d)<sup>5</sup>. A költőket az igazságosság értelmezésével kapcsolatban többször is megrója, mivel szerinte felfogásuk a közönséges emberekéhez hasonló. Ilyen vélekedéseket tulajdonít nekik: „...szép dolog a józanság és az igazságosság, de nehéz és fáradtságos, a fegyelmezetlenség és az igazságtalanság viszont igen édes, és könnyűszerrel el is sajátítható, s az emberek csak a mások véleménye és a törvény miatt tartják csúnya dolognak” (364a); „a látszat még az igazságot is legyőzi” (365c); eddig mindenki csak azért dicsérte az igazságosságot és ócsárolta az igazságtalanságot, mert belőlük jutalom vagy büntetés származhat, „de azt, hogy egyik is, másik is, az emberek szívében lakozva, elrejtve az istenek és az emberek elől, a maga erejéből mit tesz, eddig még soha senki, sem költeményben, sem egyszerű szavakban részletesen ki nem fejtette olyan értelemben, hogy az egyik a legnagyobb rossz, amit csak a lélek befogadhat, az igazságosság pedig a legnagyobb jó.” (366e)<sup>6</sup>

Gadamer *A szép aktualitása*<sup>7</sup> című írásában is utal arra, hogy a „szókratizmus újfajta filozófiai érzülete és tudásigénye” állította először legitimációjának kérdése elé a művészetet: „Itt első ízben vált láthatóvá, hogy a meglehetősen kötetlenül átvett és értelmezett hagyományos tartalmak képi vagy epikai továbbadása nem magától értetődően jogosult arra az igazságra, amelyre igényt tart.”<sup>8</sup> A görög nevelésben a költészetnek, illetve a költészet (főleg Homérosz) által közvetített tudásnak kitüntetett jelentősége volt. Ezért volt Platón számára olyan lényeges számot vetni ezzel a hagyománnyal. Így valahol elhibázott Platónnak minden olyan védelmezése, amely szerint a filozófus lényegében azokat a kortárs költőket veti meg, akik megelégedtek a valós élet jeleneteinek pusztá utánzásával. Hiszen éppen Homérosz és a tragédiaköltők voltak kritikájának legfőbb céltáblái, akik pedig még Szókratész részben elbűvölték.

---

<sup>3</sup> Platón: Állam. Ford. Szabó Miklós. In. *Platón összes művei*. Európa, Bp. 1984. II. k. 13-28.

<sup>4</sup> I. m. 93.

<sup>5</sup> I. m. 287-295.

<sup>6</sup> I. m. 96-101.

<sup>7</sup> H.G. Gadamer: *A szép aktualitása*. Ford.: Bonyhai Gábor. In. H.G. Gadamer: *A szép aktualitása*. Válogatta: Bacsó Béla. T-Twins, Bp., 1994. 11-84.

<sup>8</sup> I. m. 11.

Gadamer szerint azt sem lehet elfogadni, hogy Platónnak, mint az ideatan metafizikus gondolkodójának a költőkkel szembeni kritikája logikusan következne ontológiai előfeltevéseiből. Éppen az ellentéte az igaz: Platón álláspontja nem rendszerének a következménye, amely eleve gátolta volna abban, hogy méltányosan értékelje a költői igazságot. Sokkal inkább arról van szó, hogy ez a kritika annak a döntésnek a szándékos kifejezése, amelyre Szókratész filozófiája indította, és amellyel korának egész állami és szellemi kultúrájával és képességeivel szembe fordulva kívánta az államot megmenteni. Éppen az attikai nevelés költői fundamentumával való szakítás során bontakozik ki a platóni filozofálás nevelési értelme mint az egész tradícióval szembeni más és új.

A költők kritikája az *Állam* és a *Törvények* nevelési programjában jelenik meg, így igazán Platónnak a fennálló államformáktól való éles elfordulásából, valamint annak a filozófia révén történő újramegalapozásából lehet megérteni. Ugyanakkor azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy a platóni államkonstrukció a filozófiai vízióban létezik, nem a földi valóságban. Úgy is mondhatnánk, hogy felfogható „öskép” az ember számára, amelynek segítségével önmaga „belső alkotmányát” (testi-lelki harmóniáját, összerendezettségét) képes megteremteni. Tehát a lélek fundamentumát, vagyis az igazságosság valódi lényegét képes kibontakoztatni, amely csak az ideális államközösségben valósulhat meg. Ebből következően az élet minden szférájának az ideálisnak tételzett állam rendjét kell szolgálnia. A régi görög költészet kritikai megtisztításának is az a fő indoka, hogy nem képes eredeti formájában a helyes nevelés, az emberi lélek erényesre formálásának útmutatója lenni. Platón nézőpontjából egyébként sem a szó szoros értelmében vett oktatásnak van a legmélyebb nevelő hatása, hanem az állam íratlan törvényeinek, amely maga az ethosz. A költészet nevelő hatásának titka is az, hogy az szólal meg benne, ami az erkölcsi(-állami) közösségben uralkodó szellemnek megfelel.

Az előbb már utaltam arra a platóni megállapításra, amely szerint az igazságosság értéke azokban a javakban rejlik, amelyek belőle származnak. A költészet értéke tehát Platónnál ezzel összefüggésben az erényre nevelés hatásosságában rejlik. Ugyanakkor a kérdés leegyszerűsítése lenne, ha nem figyelnénk fel arra, hogy a költészet és a szépség világának felidézése során minden morális feddés mellett is milyen vonzó megvilágításba kerül a művészet „szent örülete”. A *lakomában* Szókratész jól érzékeltetően szenvedélyes elragadtatottsággal „tolmácsolja” Diotima tanítását Erósz, a vágy, illetve a szerelem magasabb rendű hatalmáról, amelynek révén az emberi lélek képes felemelkedni a szép ideájához, s annak szemlélete így az „önmagában való szépségnek a tudománya”. A magánvaló szép túl van minden létezőn, ahogy a magánvaló jó is. A görögök számára egyébként is a kozmosz, az égi rend összhangban áll a szép rendjével. Ahogyan Gadamer is hangsúlyozza: „A kozmosz, a jólrendezettség mintaképe egyben a szépség legmagasabb

példája a láthatóban. A mértékarányosság, a szimmetria a szépség döntő feltétele.”<sup>9</sup> Emellett arra is felhívja a figyelmet, hogy Platón különbséget is tesz a szép és a jó között. A szép inkább „megfogható”, pontosabban „szemlélhető”, mint a jó. Ha megpróbáljuk megragadni a jót, akkor az a szépbe „menekül”. A *Philébosz*ban a következőképpen fogalmazza meg ennek lényegét: „Így azonban a jónak lényege most átcapott a szép természetébe. Mert a mérték s arány adja mindennek szépségét és erényét... De mondtuk, hogy ezekkel együtt az igazság is a vegyülésbe lép... Ha tehát a jót nem tudjuk egyetlen jelleg hálójában elfogni, fogjuk el hároméval: a szépségével, az arányéval és az igazságéval, s mondjuk, hogy ez mint egység az oka a vegyület módjának. S mivel ez az ok maga a jó, a vegyület is ilyen lesz.” (64e)<sup>10</sup> A szép a megjelenő, a „kivilágló”, amely Platónnál a szimmetrián alapul. Gadamer ennek kapcsán azt emeli ki, hogy itt a szépség létmódja a fény létmódja, a kiviláglás a szépné az ontológiai struktúrája, a dolgok ennek révén emelkednek ki mértékükben és körvonalaikban. A fény egyúttal a szó fénye is, hiszen mindent úgy emel ki, hogy az magában véve érthetővé és beláthatóvá válik.

Az *Ión* című dialógusában Szókratész – még ha nem is szánja dicséretnek – azt hangsúlyozza, hogy a költészet forrása éppen nem a szakértelem, a techné, vagy éppen a józan értelem, hanem az istentől eredő megszállottság: „Mert valamennyi epikus költő, aki jó, nem szakértelem alapján, hanem istentől eltelve, megszállottan mondja a sok szép költeményt, és a dalköltők, akik jók, szintazonképpen. Ahogy a korübászoként tombolók sem józan ésszel táncolnak, úgy a dalköltők sem józan ésszel írják azokat a szép dalokat, hanem csak ha ráléptek a harmónia meg a ritmus ösvényére, és megmámorosodtak, és megszállottak lettek”. (533e)<sup>11</sup> Az egész gondolatsor oda fut ki, hogy isten az említett költők értelmét éppen azért veszi el, hogy szolgálja gyanánt, afféle közvetítőnek használja őket, hogy „mi, hallgatók tudjuk, hogy nem ők azok, akik azokat a nagybecsű dolgokat mondják, hiszen értelmük nincs is jelen, hanem isten maga a szóló, csak éppen rajtuk keresztül szól beszéde hozzánk.” (534d)<sup>12</sup> Érzékelhető, hogy ebben a szövegben a költészet maga egyáltalán nem valami alacsonyabb rendű utánzás, hiszen a költők „nagybecsű dolgokat” tolmácsolnak.

A *Phaidrosz*ban (244b-245c)<sup>13</sup> a jóslás művészetét állítja párhuzamba a költészettel abban a tekintetben, hogy mindkettőre jellemző az istenektől jövő megszállottság (mania: ’örjöngés’, ’örültség’, ’eszélősség’, ’isteni ihlet’, ’elragadtatás’). Platón külön is figyelmeztet arra, „hogy a hajdankorban a

---

<sup>9</sup> Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford.: Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp., 1984. 332.

<sup>10</sup> Platón: *Philébosz*. Ford. Péterfy Jenő. In. i. m. III. k. 299.

<sup>11</sup> Platón: *Ión*. Ford. Ritoók Zsigmond. In. i. m. I. k. 316-317.

<sup>12</sup> i. m. 317-318.

<sup>13</sup> Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes. In. i. m. II. k. 742-743.

szavak alkotói nem tartották se rút, se szégyenletes dolognak az őrzöngést. Különben a legszebb művészetet, amellyel a jövőt ítélik meg – a mánia szóval összefüggésbe hozva –, nem nevezték volna el *maniké*-nak, megszállottságnak.” A múzsáktól való megszállottság itt éppen valódi értéke a költészetnek, még az erényre nevelés szempontjából is: „ha ez megragad egy gyöngéd és tiszta lelket, felébreszti és mámorossá teszi, és dalban meg a költészet egyéb módján magasztalva a régiek számtalan tettét, neveli az utódokat. Aki azonban a múzsák szent örülete nélkül járul a költészet kapuihoz, abban a hitben, hogy mesterségbeli tudása folytán alkalmas lesz költőnek, tökéletlen maga is, költészete is, és józan készítményeit elhomályosítja a rajongók költészete. Ennyi és még több szép eredményét tudnám felsorolni az istenektől jövő szent örületnek; tehát ne féljünk tőle, és ne zavarjon meg semmiféle olyan beszéd, amely azzal ijesztget, hogy az elragadott helyett inkább a józan embert kell barátul választani.” Persze tudjuk, hogy a dialógus e részében Szókratész a szerelmet, Erósz hatalmát dicsőíti: „...az ilyen örületet legnagyobb boldogságunkra adták az istenek. Bizonyításunk hihetetlen lesz ugyan a *túl okosoknak, de hihető a bölcseneknek* (kiemelés tőlem, L. J.)”. Ez az ironikus megkülönböztetés nyilván a szofisták (‘túl okosak’) és a szókratészi-platóni értelemben vett filozófusok (‘bölcsenek’) éles szembeállítását jelzi.

A *Törvények* című dialógusában Platón egyfelől kétségtelenül meglehetősen merev, még az *Államénál* is szigorúbb társadalom- és államrendet vizionál – helyenként az egyiptomi államot mintának tekintve –, másfelől a múzsai művészetekkel és a gyönyörrel szemben több helyen életszerűen megengedő az álláspontja. Persze a művészetek kiváltotta gyönyörűség megítélésére is leginkább az erényes ember alkalmas: „Annyit én is megengedek, hogy a gyönyörűség alapján kell a múzsai művészeteket megítélni, nem akárkinek a gyönyörűsége alapján, hanem röviden: az a múzsa a legszebb, amely a legjobb és a kellően művelt embereket gyönyörködteti, különösen, ha akár egyet is, aki erényével és műveltségével kiválik.”(659 a)<sup>14</sup> A múzsáktól ihletett kardalokról szólva például megkülönbözteti a különböző korú fiúk és férfiak kardalát és kartancát, melynek vezetője nem csupán Apollón, hanem a mámor istene, Dionüszosz is. A „vének dionüszoszi kara”, a harminc és hatvan év közöttiek arra mutatnak jó példát, hogy „az egész város számára szüntelen énekelnie kell ezeket a himnuszokat, mint valami varázséneket; de úgy, hogy mindig színes változatosság legyen az előadásban, úgyszólván az énekesek soha el nem telő gyönyörűséget találjanak énekükben.” (665c)<sup>15</sup> A negyven év fölöttiek számára a lelket mámorossá tevő bor is „varázszerű” szolgálhat az „öregegy fanyarsága ellen”, hogy kedvük legyen varázséneket

---

<sup>14</sup> Platón: *Törvények*. Ford. Kövendi Dénes. In. i. m. III. k. 500.

<sup>15</sup> I. m. 512.

énekelni. A gyönyör mint a szépség öröme ugyanakkor csak az egyik kevésbé fontos tényezője a múzsai művészeteknek Platón szemében. Mivel ezek „ábrázoló és utánzó” jellegűek, ezért legfőbb értékük, ha a szépség az utánzása által eléri a tárgyakkal való hasonlóságot: „Azoknak tehát, kik a legszebb dalt és a legszebb múzsát keresik, úgy látszik, nem azt kell keresniük, hogy melyik a kellemes, hanem hogy melyik a helyes.”(668b)<sup>16</sup> A zenei formák, dallamtípusok és hangszerek megítélése és szerepük hangsúlyozása sem véletlenül kapcsolódik a törvényekhez. Platón mintája itt az archaikus közönségek vagy éppen Egyiptom szigorú, tradicionális rendjének a változatlan fenntartása: „a muzsikára vonatkozó intézkedés azonban helyes és méltó a megdölgölésére, hogy igenis lehetséges ilyen téren is törvényt szabni, és tartós biztossággal megállapítani azokat a dallamokat, melyek a természettől helyeset foglalják magukban.”(657b)<sup>17</sup> A zenének meghatározott formáit egyébként is nomoszoknak nevezték, mintha a törvény is „a zene egy neme volna”. A különböző ritmusok, hangnemek, dallamok a lélek érzelmeinek helyes vagy helytelen „utánzásai”, az erkölcsileg jó vagy rossz lélek tükröi, ezért tulajdonít olyan kitüntetett szerepet a zenének a nevelésben Platón. A múzsai művészetekre nevelés megfelelő szintere azután a játék. Az 'Athéni' (Szókratész-Platón) ironikus megjegyzése szerint az emberi dolgok egyébként sem méltók rá, hogy komolyan vegyük őket: „Mi hát a helyes út? Játssza kell töltenünk életünket, bizonyos játékok közepette: áldozva, énekelve és táncolva, úgyhogy az istenek kegyét képesek legyünk megnyerni, ellenségeinket pedig távol tartani és harcban legyőzni.”(803e)<sup>18</sup>

Végül soron arra a következtetésre jut a *Törvényekben* is Platón, hogy a költők által közvetített sokféle tudás „veszélyes a gyermekekre nézve”, tehát másféle mintaképet kell fellelni. A Platón által sugallt következtetés az, hogy saját dialógusainak szellemi világa, a filozófiai beszélgetés adhatja ennek a mintáját: „...ha visszatekintek azokra a beszélgetésekre, melyeket hajnaltól kezdve idáig folytattunk – mégpedig úgy tűnik nem isteni sugallat nélkül –, az a benyomásom, hogy költői műhöz hasonlatosak. És talán nem is olyan csodálatos az, ami velem most meggesik: hogy öröm fog el, mikor saját fejtegetéseimet szemügyre vehetem. Mert a legtöbb költői vagy prózai művel, amit csak hallottam és megtanultam, összehasonlítva, ezek látszanak a legmegfelelőbbnek és legalkalmasabbnak rá, hogy az ifjúság meghallgassa őket.”(811d)<sup>19</sup> Az erényes, így igazságos élet dicséretének éneke maga a platóni dialógus. Az „esztétikai tudat” kritikája éppen ebben nyilvánul meg a leg-

---

<sup>16</sup> I. m. 519.

<sup>17</sup> I. m. 496.

<sup>18</sup> I. m. 742.

<sup>19</sup> I. m. 754.

nyilvánvalóbban. Platón az esztétikai önfeledtséggel és a régi költészet elbűvölő hatásával szemben nem új varázseneket, hanem a filozófiai dialógus ellenvarázslatát állítja. A költészet és a költők kritikája egyfajta varázstalanító példabeszéd. Ahogyan az ideális államban mindenfajta költészetnek védekeznie kell a benne megnyilvánuló mimézis esztétikai felfogása ellen, úgy a platóni dialógusköltészetnek is ellen kell állnia az esztétikai felfogásnak. Persze ironikusan azt is mondhatnánk, hogy Platónnál itt a hol elfojtott, hol nyilvánvalóan kiáradó költőiség, illetve be nem teljesült költői ambíció szólal meg.

Az *Állam* sokat idézett X. könyvében egyébként szintén arról van szó, hogy Platón a költőket is felelőssé teszi az igazságosság helyes értelmének hanyatlásáért. Ezért kell Szókratésznek megénekelnie az igazságosság dicséretét. Azt kell nyújtania, amire a költők nem képesek, pedig a platóni *Állam*nak az igazságosság valódi dicséretét kell hirdetni. Ahogyan azt Gadamer is hangsúlyozza<sup>20</sup>, az igazságosság igazságos létezés, amelyben mindenki önmagáért és egyúttal mindenki másért van. Az igazságosság nem az, amikor mindenki örködik mindenki felett, hanem amikor mindenki magára vigyáz, és „belső alkotmányának” igazságos létén örködik.

Előadásom befejező részében még egy kérdést érintek, a beszéd és az írás művészetének ellentétét Platónnál. A *Phaidrosz* utolsó fejezeteiben Szókratész a beszéd elsőbbsége mellett érvel az írással szemben. A bölcs ember „eleven és lelkes beszédének” az „írott beszéd” csupán árnyképe. A beszéd igazi művészete mindamelllett „az igazság érintése nélkül” nem létezhet. Tudjuk, hogy Szókratész itt a minden áron való meggyőzésre törekvő, csupán szofisztikus ügyességet felvonultató retorika felületességét kívánja leleplezni. De nem pusztán erről van szó. Amikor az egyiptomi Theuth isten találmányáról, az írásról beszél Szókratész, ő éppen azt emeli ki, hogy ez nem az emlékezetet erősíti, mivel akik megtanulják, majd nem fogják gyakorolni emlékezőképességüket: „az írásban bízva ugyanis kívülről, nem pedig belülről, a maguk erejéből fognak visszaemlékezni. Nem az emlékezetnek, hanem az emlékeztetésnek a varázsszerét találtad te fel. A bölcsesség látszatát nyújtod tanítványaidnak, nem az igazságot.” (275a)<sup>21</sup> A szöveg, minden vitathatósága ellenére is valami lényegesre mutat rá: a valódi tudás mindig az az eleven tudás, amely mintegy képes „megszóltatni” az írott szöveget. Ilyen értelemben igazat adhatunk Szókratésznek abban, hogy a megértés kedvéért való beszélgetésekben, „melyekben a lélekbe írónak az igazságosságról, a szépről és a jóról, ezekben van világosság, teljesség, és csak ezeket lehet komolyan venni.” (278a)<sup>22</sup> Abban azért a költészetet bizonyos értelemben

---

<sup>20</sup> Lásd Gadamer: *Plato und die Dichter*. In. *Gesammelte Werke*, Band 5. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1985. 187-212.!

<sup>21</sup> Platón: *Phaidrosz*. I. m. 798.

<sup>22</sup> I. m. 804.

elítélően kezelő bölcselelő szólal meg, amikor Szókratész a költőt szembeállítja a filozófussal, vagyis a „bölcesség barátjával”: „Azt ellenben, akinek nincs becsebb kincse annál, amit megszerkesztett és megírt – hosszasan meghányva-vetve, összefércelve és kihúzza belőle –, joggal nevezheted költőnek, beszédírónak vagy törvényszerkesztőnek.” (278e)<sup>23</sup>

Befejezésül Gadamer két fontos Platón-írására hívnám fel a figyelmet. A *Platos ungeschriebene Dialektik*<sup>24</sup> című tanulmányában úgy összegzi Platón dialektikáját, hogy az nem más, mint a beszéd vezetésének művészete, tehát nem lehet szisztematikusan rekonstruálni mint valamiféle eredményt.<sup>25</sup>

A másik érdekes írás Platón mint portréfestőt idézi meg (*Plato als Porträtist*). Gadamer itt azt emeli ki, hogy Platón, aki helyenként a költők ellenfelének látszik, Szókratész alakjának felelevenítésével maga is szinte arcképfestő művészként áll előttünk. Ugyanakkor – hangsúlyozza Gadamer – Szókratész nem egy pusztá szerep, amelybe Platón belebújik. A beszélgetőtársai (Szókratésznek és Platónnak egyaránt) végül mi, gondolkodó olvasók vagyunk.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> I. m. 805.

<sup>24</sup> Gadamer: *Platos ungeschriebene Dialektik*. In. *Gesammelte Werke*, Band 6. I. m. 129-154.

<sup>25</sup> „Sie sind da und sind nicht Resultat einer Rekonstruktion.” I. m. 131.

<sup>26</sup> Gadamer: *Plato als Porträtist*. In. *Gesammelte Werke*, Band 7. I. m. 243.: „Sokrates ist nicht eine Bloße Rolle, in die Plato schlüpft. Seine Unterredner sind am Ende stets wir selber, wir denkenden Leser.”

# AZ IGAZSÁGOSSÁG ETIKAI, POLITIKAI ÉS MORÁLIS SZEMPONTBÓL

---

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

Az igazságosságot etikai politikai és morális szempontból vizsgálni arra irányuló törekvést jelent, hogy lehetőségeinkhez mérten, a gyakorlati irányultságok nagy területeit felölelő képet alkossunk az igazságosság problémájáról. A három megközelítés azt jelenti, hogy az igazságosságot egymást követően mint *az etikai kérdések értelmezésének átfogó horizontját*, mint *a társadalmi szintű együttműködés kialakításának erkölcsi-politikai elméletét* és mint *a hétköznapi erkölcsi gyakorlat orientációs kritériumát* értelmezzük. Az értelmezésben a vizsgáldás szempontja először az etikai gondolkodásban megalapozott igazságosság-gondolat, másodszor a közösségi együttélés feltételei: a politikai, a jogi és gazdasági viszonyok igazságossága, harmadszor pedig a cselekvő egyén igazságossága: a cselekvésnek az igazságosság szempontjai szerint való orientálása, a beavatkozásra vagy tartozkodásra ösztönző konkrét helyzetekben.

## 1. AZ IGAZSÁGOSSÁG: AZ ERKÖLCSISÉG HORIZONTJA

Az első szempont, tehát az igazságosság-gondolat jelentéstartalmainak feltérképezése az erkölcsi gondolatmenet eszmei összefüggéseinek megteremtésében. Arra keresünk itt magyarázatot, hogy hogyan, milyen megfontolások eredményeképpen gondolhatjuk el az igazságosságot, mint az erkölcsiség értelmezésének horizontját és hogyan értelmezzük az alapvető erkölcsi fogalmakat e horizonton belül.

Az igazságosság kérdése Platón számára, úgy, ahogy az *Állam* című dialógusában megjelenik, a filozófia egyik legmélyebb és legösszetettebb problémáját és a filozófus társadalmi szerepének legradikálisabb, legnagyobbterűbb megfogalmazását jelenti. Az igazságosság erkölcsi-politikai problémája e dialógus gondolatmenetében, a görög filozófia eredendő problémájának az újrafelvetését jelenti, ugyanis olyan kérdéssel szembesülünk általa, amelynek ontológiai előképe a tökéletes rend, az összeillesztés, az egység és a sokféleség összetartozásának gondolati formája. Az igazságosság ebből a szempontból mindenekelőtt beteljesülő, azaz tökéletes rend, megfelelő arány: az elemek, minőségek, erények viszonyában érvényesülő helyes mérték kifejeződése. Az igazságosságnak ez a szemlélete a görög filozófia klasszikus kor-

szakát jóval megelőző múltba nyúlik vissza. „A *diké* – írta Hugh Lloyd Jones – alapvetően az univerzum rendjét jelenti”<sup>1</sup>.

A lét és az élet rendjének e párhuzamossága, a lét és tudás formáinak párhuzamosságához hasonlóan alakul és végső soron a lételveket feltáró elméleti (szemlélődő) bölcelet és a cselekvési-életvezetési elveket megállapító gyakorlati bölcelet gondolati formáinak hasonlóságát eredményezi. Ahogy a szemlődő bölcelet a jó ideájában megtalálja a legmagasabbrendű és legeredendőbb lét ősfarmáját, éppúgy találja meg a gyakorlati bölcelet a legkiválóbb lelkialkat és a legtökéletesebb emberi-közösségi rend létrehozó és fenntartó formáját az igazságosságban. A Jó és az igazságosság úgy viszonyulnak egymáshoz tehát, mint a létrend és az emberi-társadalmi rend alapelvei. Ahogy a Jó ideája tökéletes rendbe fogja össze az ideákat és megismerhetővé teszi a gondolkodás számára a szemlélet tárgyait, eszmei létet és igazságot kölcsönözve számukra<sup>2</sup>, éppúgy az igazságosság „létükhöz és igazságukhoz” juttatja a lelkialkatban az emberi lélek funkcióit, a cselekvésben az egyes erényeket, a közösségben pedig az emberi rendeket.

Ha a Jó és az igazságosság az értelem számára felfogható (intelligibilis) rendformaadó és létesítő elvei, akkor az ezeket belátni és legmagasabb fokon megérteni képes embertípus, a filozófus az egyetlen, aki képes megformálni a közösség rendjét, és kivezetni az embereket a látszat-célok és az általuk előidézett fegyelmetlenség, a céltalan és eredménytelen egymásnakfeszülések világából, s akinek ezért, a minden egyes polgár érdekét szolgáló igazságos rend megteremtőjeként és felügyelőjeként minden más ember fölött uralkodnia kell. A platóni igazságosság-felfogás lényege éppen a helyes, azaz az igaz belátáson alapuló uralom és az eszményi rendből adódó, rendeltetészerű feladatok teljesítésének a gondolatában ragadható meg. A belátás és az ésszerű uralomhoz való alkalmazkodás a feltétele annak, hogy a lélek különböző részei, az egyes erények részt vegyenek az életerény megvalósításában, illetve a társadalom rétegei elvégezhesék a közösség fenntartásában rájuk háruló feladatokat, azaz erőfeszítéseik támogassák, ne pedig akadályozzák egymást. Ebben az értelemben igazságos vagyis „helyesen látó” az, aki önmagán belüli részfunkcióit, az általa elvégzendő társadalmi feladatokat és a tevékenységével megszerezhető javakat mindig az összesség szempontjából látja és elkerüli a részeknek egymás és az egész rovására való túlbecsülését csakúgy, mint a kapzsiságot és önmaga érdemein felüli előtérbe állítását. Az ilyen ember mindent és mindenkit érdemeinek megfelelően értékel és ily módon nemcsak, hogy nem követ el társaival szemben jogtalanságot, hanem egyszersmind

---

<sup>1</sup> Idézi Alasdair MacIntyre, In. A. M.: *Az erény nyomában. Erkölcselemléti tanulmány*, Osiris, Budapest, 1999. 184.

<sup>2</sup> Platón: *Állam*, In. *Platón összes művei II.* Európa, Budapest, 1984. 446-447.

mindenkinek meg is adja azt, amit az megérdemel. Mindebből azt látjuk, hogy Platónnál az igazságosság értelmezése erőteljesen kötődött a lélek szerkezetének és az ideák eszményi rendjének gondolatához.

A platóni felfogással ellentétben, amelyben a lét, az ismeret és az erkölcsi-politikai rend ugyanazon metafizikai alapviszonyoknak van alárendelve, s ennél fogva az állam még az emberi lélek egyfajta analógiájára gondolható el, Arisztotelész igazságosság-értelmezése már inkább csak tisztán politikai jellegű, noha nála is előfordul az erény „általános természetére”, „lényegére”, mint „végletek közötti közép”-re való hivatkozás, akárcsak az erények egységének illetve az igazságosságnak a többi erénnyel való belső kapcsolata. Mindazonáltal ez a felfogás az igazságosságot nem metafizikai alapfogalmak, mint az ideák, a lélek részei vagy az állami rendek alapviszonyaival magyarázza, hanem olyan konkrét életviszonyokban jelentkező társadalmi igényekre vezeti vissza mint a javak és megbecsülések elosztása, az igazságszolgáltatás vagy az arányos csere és büntetés.

Arisztotelész szerint az igazságosság a többi erényhez hasonlóan, sajátos *középet* jelent két hibás (társadalmi értelemben káros) véglet között, amelyek közül az egyik az „elégtelen” a másik pedig a „túlzás”. Az igazságosság esetében azonban sajátos módon társias, a más javára vonatkozó társadalmi-közösségi hajlandóságról van szó, amely a „túlzás”, illetve az „elégtelenség” helyett a „megfelelő”-t illetve „az arányos”-t valósítja meg a javak elosztása, illetve az érdemtelenül okozott egyenlőtlenségek helyreállítása területén<sup>3</sup>. Ily módon az igazságosság Arisztotelész számára is az egyéni és társadalmi élet erényeinek összessége szempontjából tekintett kívánatos rend fontos jellemzője. Olyan rend, amely segít megteremteni és fenntartani az egyéni és közösségi szándékok és célok összhangját, noha itt nem beszélhetünk eleve elrendezett, eszményi hierarchiáról, csupán az emberi létviszonyok „funkcionális” illeszkedéséről, amelyben a szándékok és célok mozgástere az összesség által meghatározott.

A Platónnal és Arisztotelésszel kezdődő klasszikus erkölcsfilozófiai hagyomány szemléletmódjára az igazságosság említett „kozmosz” felfogása jellemző, amely az igazságosságot az emberi létezőnek a létrendben elfoglalt helyével összhangban értelmezi. Az igazságosság gyakorlati érvényesítése e koncepciókban éppen attól függ, hogy az egyén „fel tud-e emelkedni” vagy sem az „objektív” szemléletének erre a „magaslatára”, függetlenül attól, hogy ez az ideák rendjét, a természet és a társadalom egészének „funkcionális illeszkedését”, vagy a teremtésben adott isteni rendet jelentette.

Az erkölcsiség és az igazságosság „objektív” horizontjának a gondolata a reneszánszsal és a reformációval elvesztette, mind tudományos-világnézeti,

---

<sup>3</sup> Arisztotelész: *Nikomachoszi etika* Európa, Budapest, 1987. 126-127.

mind pedig egyértelműen bizonyos keresztény-vallási alapját, ugyanis a kopernikuszi világmép, majd a végtelen világegyetem gondolata éppúgy felszámolta az áttekinthető kozmikus rend képzetét, mint ahogy az eleve-elrendelés kálvini dogmája legalábbis kétségessé tette az egyértelműen meghatározott és megismerhető emberi rendeltetés gondolatát. A világnézeti és társadalmi okokat együttvéve nem véletlen tehát, hogy az újkorban a korábban megkérdőjelezetlen „objektív” hivatkozási alapokat, az „emberi természet” különböző racionalista, emocionalista, voluntarista felfogásai és az erkölcsiség igazolásának ezekre épített stratégiái váltották fel<sup>4</sup>. Ennek következtében az újkori gondolkodásban az igazságosság kozmikus, „metafizikai” fogalma helyett inkább annak politikaifilozófiai „racionalista-konstruktivista” fogalma került előtérbe.

## 2. AZ IGAZSÁGOSSÁG: AZ ERKÖLCSI-POLITIKAI KÖZÖSSÉG HORIZONTJA

Az újkorban az etikai gondolkodás átalakulása változásokat eredményezett az igazságosság-fogalom értelmezésében is. Ilyen újfajta értelmezés Hume erkölcsi emocionalizmusa, Kant racionális kötelesség-etikája, Mill haszonelvű erkölcsfilozófiája vagy a részben mindezek jelenkori szintézisét megvalósító rawlsi igazságosság-elmélet. Az említett szerzőknél a politikai, jogi és gazdasági viszonyok igazságosságának kérdését az eszmei összefüggéseken túl azok az alapelvek biztosítják, amelyek érvényesülése meghatározza a törvények és intézmények igazságosságát, valamint a társadalmilag preferált attitűdök érvényesülését.

Az együttélés igazságosságának újkori erkölcsi-politikai problémája végső soron azt a kérdést állítja előtérbe, hogy hogyan, milyen eszmék attitűdök, törvények és intézmények révén alakítható ki és tartható fenn az emberek jólétét biztosító politikai közösség és állam. Mint láttuk ez a kérdés már Platónnál és Arisztotelésznél is előfordul, ám valódi horderejét az újkorban tapasztaljuk meg, amikor a tényleges poliszközösségi együttélési viszonyokkal, illetve a középkori hűbériség személyes kötelezettségvállalásaival szemben a gazdasági és politikai közösség alapviszonyait személytelen mechanizmusok, formális, azaz intézményes, jogi és piaci kötelékek biztosítják. Az igazságosságra vonatkozó kérdések lényegében az említett kötelékek „természetes”, azaz általános emberi hajlamokkal egyező vagy ellentétes jellegére, illetve a társadalmi, szokásokban, előírásokban és szerződésekben lefektetett „meterséges” feltételeire kérdeznek rá.

Hume felfogása az igazságosságról az erkölcsi indítékokról szóló átfogóbb elméletének része. Az erkölcsi indítékok a cselekvés előidézői, s ezért

---

<sup>4</sup> MacIntyre i.m. 77-79.

voltaképpen ezek képezik a dicséret és helyeslés tárgyát, míg a cselekedetek csak az indítékok „külső jelei”. A cselekedet megítélése ilymódon sose magából a cselekedetből indul ki, hanem a cselekedet mögött feltételezett, természetes (azaz kötelességszerű) indítékokból, amelyek mindazonáltal nem azonosak a pusztá kötelességtudattal. Így például a jószándékú cselekedetek végrehajtóját emberiességéért, nem pedig az emberies cselekedet dicséretességének szem előtt tartásáért dicsérsük. Hume kétségbevonhatatlan tételként állítja: *„semmilyen cselekedet nem lehet erényes vagy erkölcsileg jó, ha csupán erkölcsös voltának tudata váltja ki, és nincs valami külön indítéka is természetünkben.*<sup>5</sup> Az indíték tehát nem egy tudatos döntés eredménye, hanem „a szenvedélyek megszokott és természetes lefolyása”, amely jellegzetes formát mutat egy bizonyos fajnál vagy embercsoportnál<sup>6</sup>.

Hume érvelése radikálisan partikularista. Nem fogadja el az igazságosság eredeti indítékaként sem az „általános jóindulatot”, azaz a közérdek figyelembe vételét, sem pedig az „egyéni jóindulatot”. Mindez nem jelenti azt, hogy az igazságosság szabályai teljességgel önkényesek lennének, ugyanis a természetes hajlamokkal szemben *mesterségesek* ugyan, de teljes összhangban vannak az emberi szellemnek azzal az elvével, hogy kötelességtudat él benne, sőt amennyiben „természetesnek azt tekintjük, ami megszokott dolog egy bizonyos fajnál” (u.o.), vagy akár elválaszthatatlan tőle, az igazságosság szabályait akár *természeti törvényeknek* is nevezhetjük. Mindazonáltal Hume következetesen kitart amellett, hogy az emberek *„mesterséges intézkedések”* és *„emberi megállapodások”* révén alakítják ki az igazságosság szabályait, amelyek a tulajdon, a jog és a kötelezettség ideájával együtt biztosítják a birtoklás állandóságát, amely „minden más körülménynél szükségesebb feltétele az emberi társadalom megalapításának”<sup>7</sup>.

Éppen a politikai társadalom megalapítása képezi a Hume-i gondolatmenet súlypontját: a természeti állapot bizonytalanságának leküzdésére az emberek létrehozzák a kormányzatot és ezzel együtt a társadalom fenntartása érdekében megfogalmazzák az igazságosság törvényeit: a birtoklás állandóságára, a tulajdon beleegyezéssel való átruházására és az ígéretek teljesítésére vonatkozó törvényeket. A politikai kormányzat létrejötte tehát egyszersmind az igazságos jogrendnek és az erkölcsi közösségnek is a megteremtése, az igazságosság kölcsönösen elfogadott követelményei által. Hume szerint mindezek nem származhatnak természetes hajlamokból, de alkalmasak arra, hogy a társadalom javát lássák benne és természetes érzésekkel támogassák: „Az igazságos jogrend mesterségesen létrehozott dolog ugyan, de az, hogy erkölcsösnek érezzük, természetes a számunkra. Az igazságos cselekedetek csak

---

<sup>5</sup> David Hume: *Értekezés az emberi természetről* Gondolat, Budapest, 1976. 652.

<sup>6</sup> i.m. 659.

<sup>7</sup> i.m. 668.

azáltal válnak javára a társadalomnak, hogy az emberiség összefog, s egy-  
séges viselkedési rendszerhez tartja magát. De ha egyszer alkalmassá váltak  
arra, hogy előmozdítsák a társadalom javát, *természetszerűleg* dicséretesnek is  
tartjuk őket. Amennyiben ez nem volna természetes, úgy semmiféle megállá-  
podás vagy összefogás nem tudna ilyen érzelmeket kiváltani belőlünk.”<sup>8</sup>

Az igazságosság, mint kiemelkedő jelentőségű erkölcsi és társadalmi-  
politikai erény különös hangsúlyt kapott John Stuart Mill haszonelvű etikájá-  
ban, mint a haszonelvű szemléletmóddal benső összefüggésben levő problé-  
ma. Mill számára a haszonelvűség az elvi alapokon felépülő etikák sajátos  
formája, amelynek egyik alapkérdése a társadalmi együttélési formáknak,  
vagyis az erkölcsi és jogi intézményeknek az ember szabadságával való össze-  
egyeztethetősége. A hasznosság elve, a maga feloldhatatlanul individuális  
vonatkozásaival lényegében az egyéni szabadság megkerülhetetlenségének  
elismerését jelenti. Mill szerint az a tény, hogy a haszonelvű erkölcs az álta-  
lános boldogságot fogadta el etikai mérceként, azt bizonyítja, hogy érzelmi  
alapját és erejét az emberiség szociális érzései alkotják, azaz az embereknek  
az a vágya, hogy egyesüljenek embertársaikkal. Az így elképzelt társulás az  
emberek közötti egyenlőségi viszonyok feltételei között csakis az összes részt-  
vevő érdekeinek figyelembevételével lehetséges. Ezen alapszik a haszonelvű-  
ség és az igazságosság kapcsolata.

Az együttéléssel megerősödő szociális érzések közül a társas együttműkö-  
dés szempontjából a legfontosabb épp az igazságérzet. Az igazságérzet általá-  
ban valamely jogosultsághoz kapcsolódó elvárás társadalmi védelméhez,  
illetve a jogosult személyen esett sérelemnek a társadalmi hasznosság cél-  
jából való megbüntetése igényéhez kapcsolódik. A szabadon együttműködő  
egyének a szabadság feltétele mellett és a legtöbb ember legnagyobb boldog-  
ságának érdekében készek figyelembe venni egymás szabadságát. Mill az igaz-  
ságosságot védő erkölcsi elvek elfogadásának képességét egyenesen a társa-  
dalmi együttélésre való alkalmasság előfeltételének tekinti: „Azok az erkölcsi  
elvek, amelyek elejét veszik, hogy az egyénnek mások sérelmet okozzanak – akár  
közvetlenül, akár azáltal, hogy akadályozzák abban, hogy szabadon tevékeny-  
kedjék saját java elérésére –, azonosak az egyén lelke legmélyén levő erkölcsi  
elvekkel, azokkal, amelyeket a leginkább érdeke szavak és tettek formájában  
nyilvánossá tenni és érvényre juttatni. Ezeknek az elveknek a betartásán  
próbálódik ki és dől el, hogy valaki alkalmas-e rá, hogy az emberi közösség  
tagja legyen, mert ezen múlik, hogy nem nyűg-e a vele érintkező emberek  
számára.”<sup>9</sup>. A haszonelvűség tehát elismeri az igazságosság kiemelt társadal-  
mi jelentőségét, ám mégsem tulajdonít az igazságosság elvének a hasznosság

---

<sup>8</sup> i.m. 828.

<sup>9</sup> John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*. Magyar Helikon, Budapest, 1980. 345.

elve mellett azzal egyenrangú, önálló jelentőséget, hanem olyan erkölcsi követelmények közös neveként határozza meg, amelyek „együttesen tekintve magasabban vannak a társadalmi hasznosság mércéjén és ezért jóval nagyobb kötelező erővel rendelkeznek bármi másnál...”<sup>10</sup>.

A modern etikai és politikai gondolkodás igazságossággal kapcsolatos eszméinek korszerű szintézisét John Rawls alkotta meg *Az igazságosság elméletében*, amely egyaránt magában foglalja az igazságosság elveinek és a társadalmi intézményekre való alkalmazásának kérdéseit. Rawls úgy véli, hogy az igazságosság a társadalmi együttélés és az intézmények működé- sének döntő jelentőségű tényezője, amelynek kiindulópontja az a kérdés, hogy a társadalom alapintézményei hogyan osztják el az emberek között a jogokat és kötelességeket.

A rawlsi koncepció alapgondolata, hogy ésszerűen gondolkodó, önérdekük által vezérelt, szabad és egyenlő személyek egy olyan hipotetikus állapotban, amikor egyikük sem ismerné saját helyét, osztálypozícióját és képességeinek értékét egy általuk alapítandó társadalomban, a *méltányosságként felfogott igazságosság* elveit választanák jövőbeli együttműködésük feltételéül. Ezek az elvek: 1. mindenki egyenlően legyen felruházva az alapvető jogokkal és köteleességekkel; 2. a társadalom tagjai között bármely társadalmi vagy gazdasági egyenlőtlenség csak akkor igazságos, ha kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, különös tekintettel a társadalom legkedvezőtlenebb helyzetben levő tagjaira. Az igazságosságot a méltányosság szempontjából értelmezni azt jelenti, hogy elfogadjuk azt a tételt, miszerint a társadalom- nak, ahhoz, hogy mindenkit egyenlően kezeljen és biztosítsa az esélyek egyenlőségét, nagyobb figyelmet kell szentelnie a szerényebb helyzeti adottságokkal rendelkezők polgároknak. Eszerint a szemlélet szerint a kedvezőbb társadalmi rajt-pozíciót senki sem érdemli meg, ám a kiváltságos pozícióból fakadó előnyök a társadalom alapszerkezetének átalakításával felhasznál- hatók a kevésbé szerencsések támogatására.

Rawlsi értelemben tehát, a lehetőségekből (a szabadságból és a javakból) való megközelítőleg egyenlő, de legalábbis mindenki érdekét figyelembe vevő, igazságos részesedés, az ésszerűen tisztességes társulás alapmotívuma, amely képes megteremteni az eltérő célokat követő egyének között a polgár- társi kötelekeket<sup>11</sup>. A polgártársi és egyszersmind erkölcsi kötelek itt azt jelenti, hogy az emberek együttműködési viszonyaikban kötelezőnek ismerik el és következetesen érvényesítik az igazságosságot, mint magatartási szabályt. Ennélfogva az igazságosságra törekvés a társadalomban jelentős kohéziós erőként jelentkezik, amely megteremti a társadalmi élet előnyeiért versengő igények egyensúlyát és az egyéni élettervek összeegyeztethetőségét.

---

<sup>10</sup> i.m. 352.

<sup>11</sup> John Rawls: *Az igazságosság elmélete* Osiris, Budapest, 1997. 23.

### 3. AZ IGAZSÁGOSSÁG: AZ ERKÖLCSI GYAKORLAT ORIENTÁCIÓS KRITÉRIUMA

A hétköznapi erkölcsi gyakorlat orientációs kritériumaként az igazságosság mindenekelőtt igazságosságra való hajlamot, illetve az igazságosságról való gondolkodásban, valamint a célkitűzések, cselekedetek és megítélések igazságos orientálásának gyakorlati problémáiban való jártasságot jelent. Az ilyen értelemben vett igazságosság az igazságosságra törekvő személy jellemvonása. A megközelítésnek ez az aspektusa implicit módon benne van minden eddig tárgyalt igazságosság-elmélet előfeltevésében, de részletes kifejtésére csak a morálfilozófiai kérdésfelvetés keretei között kerül sor. A morálfilozófiai szemléletmód megköveteli, hogy figyelembe vegyük azoknak a konkrét viszonyoknak a körét és jellegzetességeit, amelyre az igazságosság meghatározott fogalmát alkalmazni kívánjuk, ugyanis mást jelent az igazságosság egyenlő és egyenlőtlen felek között, mást a közéleti szférában és mást a magán-személyek egymás közötti ügyleteiben. Az igazságosság támpontjait a konkrét cselekvés feltételei közepette helyesen kiválasztani azért is nehéz feladat, mert az egyenlőséghez és egyenlőtlenséghez való viszonyulás történelmi időszakonként és kultúránként változik, akár csak a közélet és a magánélet közötti távolság. Hasonlóképpen fontos mérlegelnünk azt is, hogy egy adott helyzet, adott viszonyainak morális kihívásai egyáltalán az igazságossághoz és igazságtalansághoz vagy más az igazságosságon túlmutató erényekhez szólnak. Így például megvédeni a gyengébbet az erősebbel szemben nemcsak a kettejük közötti aránytalanság helyreállítása, vagyis az igazságosság miatt fontos, hanem egyszerűen azért, mert veszélyeztetett, tehát szüksége van rá. Hasonlóképpen egy vita során nem csak azért nem vágunk egymás szavába, mert a beszédben igazságos kinek-kinek megvárni a maga sorát, hanem pusztán azért sem, mert a társadalmi érintkezés elemi szabályai is ezt követelik, egyszerűen, mert jólneveltek vagyunk.

A kortárs morálfilozófiában Heller Ágnes a morál orientatív elvei között (köznapi erények, intézményes szabályok, univerzális maximák) tárgyalja a szimmetrikus reciprocitás igényét, amelynek tartalmát mások önállóságának elismerésében látja<sup>12</sup>. Értelmezése szerint „Tisztességes személyek, akik az adás–kapás–viszonzás folyamatában a morális tájékozódás elveit és a reciprocitás normáihoz tartják magukat – amit kétségkívül megtesznek –, kivétel nélkül csak olyan életformákat választhatnak, amelyek alapján a szimmetrikus reciprocitás azon mintáin alapulnak, amelyeken belül mindenki elismeri a másik önállóságát és tiszteli személyiségét”<sup>13</sup>. Az említett viszonyok tartalmazzák az igazságosság problémájának számos fontos aspektusát, de a szimmetrikus reciprocitás kérdése a *Morálfilozófiában* nem az igaz-

---

<sup>12</sup> Heller Ágnes: *Morálfilozófia* Cserépfalvi, Budapest, 1996. 70–85.

<sup>13</sup> i.m. 85.

ságosság egy teljes, átfogó rendjében szerepel, hanem egy körülhatárolt esetcsoportra, az adás–kapás–viszonzás eseteire vonatkozik<sup>14</sup>. A probléma kapcsán Heller nem pusztán az igazságosságról beszél, hanem igyekszik áttekinteni az adok-kapok különböző szintjeit, módozatait és formáit irányító szabályozásokat, mércéket és szertartásokat, s azok között csak bizonyos társadalmi és politikai szabályok esetében tartja helyénvalónak az igazságosság kérdéskörébe sorolását, míg másokat egyszerűen a konvenciók és a jómodor eseteinek tekint.

Az adás-kapás-viszonzás esetein túl az igazságosság iránti elkötelezettség nagyobb hangsúllyal jelentkezik az olyan esetekben, amelyekben az emberek nem pusztán „jó ember”-ként, hanem állampolgárokként lépnek kapcsolatba egymással. Az igazságosság természetesen fontos a magánemberek viszonyában is. Ilyenkor mindenekelőtt az igazságosságnak azt az „aranszabályát” kell szem előtt tartanunk, amit Alain (Émile Chartier) a következőképpen fogalmazott meg: „Minden szerződés és csere alkalmával képzeld magad a másik helyébe, de mindazzal együtt, amit tudsz, és minden kényszertől oly mentesnek föltételezve magad, amennyire egy ember csak lehet, s nézd meg, az ő helyében jóváhagynád-e ezt a cserét vagy szerződést.”<sup>15</sup> Ezzel szemben a „jó polgár” nem csak esetlegesen, cseréügyletek és szerződések alanyaként kerül kapcsolatba az igazságosság kérdéseivel, hanem, amint Heller írja „A jó polgárt az igazságosság és igazságtalanság ügyei foglalkoztatják *a saját államában* („városában”), felelősséget vállal annak *törvényeiért és intézményeiért*”<sup>16</sup>. Vállalt feladatának teljesítésében a jó polgárnak néhány sajátos erényre és az azokra felhívó előírások irányítására van szüksége. Ilyen erények a nagyfokú *civil bátorság*, más személyek önállóságának *tisztelete*, az igazságtalanság áldozataival való *szolidaritás* és készség az *ésszerű érvelésre* a gyakorlati diskurzusokban<sup>17</sup>. Mindezek olyan erények, amelyek nem azonosak ugyan az igazságossággal, de az igazságosság megvalósításának részei, feltételei. Az igazságosságnak a „jó ember” és a „jó polgár” igazságossága közötti megosztása ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy az erkölcs „univerzalizálódásának, pluralizálódásának és individualizálódásának” (Heller) körülményei között immár nem az igazságosság átfogó szempontjai azok, amelyek iránymutatókká válnak, hanem a szigorúan elkülönülő aspektusok és résszerű szempontok kerülnek előtérbe.

---

<sup>14</sup> Fontos itt megjegyeznünk, hogy Heller Ágnes egyáltalán nem kerülte meg a problémát, hanem mind *Általános etikájában*, mind *Morálfilozófiájában* foglalkozik vele, emellett viszont *Az igazságosságon túl* címen önálló kötetet is szentelt neki.

<sup>15</sup> Idézi André Comte-Sponville, In. André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről* Osiris, Budapest, 1998. 88.

<sup>16</sup> Heller, i.m. 180.

<sup>17</sup> i.m. 180-189.

## AZ ELOSZTÁS, MINT A TÁRSADALOM KÖTELEKE? KÉRDŐJELEK AZ ELOSZTÁSI IGAZSÁGOSSÁGHOZ.

---

LOSONCZ ALPÁR

A kortárs igazságosság-filozófiák szinte teljes egészükben kiegyenlítődnek az elosztó igazságosság gondolatával, lett legyenek azok az anyagi erőforrások és javak igazságos elosztása, a tulajdon vagy a jövedelem elosztása. Amióta a nyugati társadalmakban megszilárdult a jóléti állam, különösképpen a jövedelem, és az erőforrások elosztása került homlokterbe. Igaz, nem hagyható figyelmen kívül, hogy az említett igazságosság-filozófiák, mint pl. a Rawlsé, akkor jutottak a felszínre, amikor a jóléti állam csillaga magasan ragyogott. Így az igazságosságfilozófia képviselői vagy a jóléti állam mellett törtek lándzsát, és ennek alapján bontották ki gondolatmeneteiket, vagy éppenséggel a jóléti állammal szemben fejtették ki az igazságossággal kapcsolatos eszmefuttatásaikat. Azóta az uralmat birtokló neoliberais társadalomfilozófia alaposan megtépázta a jóléti állam intézményrendszerét, ami az igazságfilozófiákon is nyomot hagyott. Mindenesetre, ritkán történik meg, hogy az elosztó igazságosságon kívül másfajta igazságosságélméletek is beszűrődnek a gondolati rendszerekbe, ez történik példának okáért a kooperatív igazságosság beemeléseivel a lingvisztikai viszonylatok terepére.<sup>1</sup>

Természetesen ezzel az iménti állítással nem kívánom összemenni a különféle igazságosságfilozófiák közötti különbségeket. Hadd említsek csupán röviden néhány példát a létező különbségekkel kapcsolatban. A már szóba hozott Rawlsnak, legalábbis amennyiben szembesítenénk elméletét a rendelkezésre álló tapasztalati adatokkal, azt kellene válaszolnia, hogy intuitíve a fennálló elosztás igazságtalan. Hiszen azok az egyének akik a „tudatlanság fátyla” mögött tartózkodnak megegyezhetnek abban, hogy a létező társadalom méltánytalan vonatkozásokat teremt. Az elosztás az elsődleges, alapvető társadalmi javakra kell, hogy vonatkozzon, nevezetesen a jog, a szabadság, a lehetőség és a hatalom, a jövedelem, a vagyon, valamint saját értékességünk érzésére.<sup>2</sup> A gazdagság egyenlőtlen elosztása azért vonható bírálat alá, mert

---

<sup>1</sup> Ph. Van Parijs: *Linguistic Justice, Politics, Philosophy and Economics*, 2002. Spring edited by J. Gaus.

<sup>2</sup> J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, Budapest, (fordította Krokovay Zsolt), 1997. 123. Természetesen itt még véletlenül sem vállalkozom arra, hogy Rawls, vagy az itt említendő elméletírók elméleteit tolmácsoljam. Célom csupán az, hogy kiszűrjek belőlük néhány fontos aspektust.

az alapvető társadalmi javak olyan elosztásához vezet, amely gátolja a jó élet gyakorlását. Az egyének megvalósítják a társadalmi kooperációból származó előnyöket, de a kooperáció csak akkor részesíti előnyben a társadalom tagjait ha a méltányosság alapján történik. Fontos, hogy az egyének az igazságosság intuitív eszméjéből indulnak ki, azaz a szokásos erkölcsi meggyőződéseket veszik figyelembe, és ennek alapján teremtik meg a méltányossággal jellemezhető társadalmi szabályokat. Az egyének ekkor fogadják el a társadalmi szabályokat amennyiben az igazságosság bélyegét viselik magukon, és itt közeledünk ahhoz a gondolatsorhoz, amit Rawls az „átgondolás egyensúlyának nevez”.

A gondolatmenet eljárásvonatkozásokat tartalmaz („méltányos eljárás”), amely támaszul szolgál egy hipotetikus eljárás szempontjából („eredeti helyzet”) – amely viszont megalapozza az igazságosság közös és intuitív elképzelését. Az egyenlőtlenségek annyiban megengedettek, amennyiben létező alakzataik eleget tesznek az igazságosság kívánalmainak. Az igazságosság procedurális aspektusa tehát az elosztás kapcsán felmerülő egyenlőtlenséget igazolhatja. Ugyanakkor, Rawls nem reked meg pusztán a procedurális hangsúlyozásánál, mert bevonja a gondolkodásba az igazságosság szubsztantív elképzelését is. Azaz, az igazságosság nem egyenlíthető ki az eljárás fogalmával. Ha megmaradnánk a tiszta procedurális mellett, úgy nem lennének képesek megítélni az eljárásokból adódó végeredmények igazoltságát. Szükség mutatkozik, tehát, az eljárásfüggetlen észtevékenység gyakorlására.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Érdemes itt kitérni A. Sen eszmeifuttatásaira, aki gazdasági és erkölcsi érvek elegyének segítségével részesítette bírálatban a kortárs politikai filozófiát. Sen, röviden szólva, úgy látja, hogy az igazságosságelmélet változatai, (lett legyenek azok a dworkini vagy a rawls-i koncepciók), meghatározott dimenziókban elégtelenek. Úgy vélelszik, hogy hiába hangsúlyozzuk az alapvető javakat, amelyek elengedhetetlenül szükségesek a jól berendezett társadalom felépítéséhez, mint pl. a szabadság, a jog, a hatalom, a jövedelem és vagyon. Fontos, hogy megragadjuk azt a tényt, hogy különféle szituáltágú egyének különböző igényekkel élnek az általuk hozzáférhetővé vált alapvető javak vonatkozásában. Következésképpen, ne a javakra összpontosítsunk, mondja, hanem arra, hogy ezek a javak milyen *lehetőségekre* nyitnak ablakot. Ezért tévesztjük el célunkat, ha kizárólag mondjuk a tulajdonra, vagy a javak mérhető mennyiségeit domborítjuk ki. Az elsődleges javak és a rájuk alapuló teljesítmények természetesen változékonyak, függnek a politikai-gazdasági környezet alakulásától, ám, lényegesnek bizonyul, hogy a súlypont nem a szabadság »eszközein«, hanem a szabadság »terjedelmén« helyezkedik el.

Némileg leegyszerűsítve Sen összetett, kiérlelt gondolatmeneteit, a lényeg abban látom, hogy szerinte a *képességeket*, *lehetőségeket* és az *illetékességi köröket* kell szemügyre vennünk, amelyek hozzáférhetővé teszik az egyének számára az »értékteli tevékenységek« gyakorlását. Ennyiben hiába rögzítjük azt a tényt, hogy egyének, vagy kisebbségi csoportok nincsenek alávetve más, például, többségi csoportok közvetlen kényszerítő beavatkozásának. Hiába, mert amennyiben nem beszélünk azokról a *képességekről*, amelyek elengedhetetlenek a lehetőségek

Van Parijs esetében különös fontosságot nyer, hogy az alapvető szabadságokat valamint azokat a lehetőségeket, amelyek e szabadságuk reális gyakorlásához szükségesek, elengedhetetlennek minősíti az egyenlőség szempontjából.<sup>4</sup> Egalitáriánus gondolatmenetének konstitutív eleme az univerzális és feltétlen alapvető jövedelem biztosítása, amelyet egyenlően, és kvázi-automatikusan osztanak el, igaz, a társadalom termelési potenciáljainak megfelelően. Ez az univerzálisan alapvető jövedelem biztosítja a szabadságokhoz való hozzáférést. Az említett jövedelem alapul szolgál meghatározott életvezetéshez. Míg Rawls az előnyöket a leghátrányosabb helyzetben lévők számára, Van Parijs egalitáriánus lendülete mindenki számára kíván előnyüket biztosítani, noha, természetesen tisztában van azzal, hogy az előnyök olyanok kezébe is juthatnak, akik nem tartanak erre igényt. Van Parijs, Rawlssal ellentétben nem tulajdonít jelentőséget az igazságosság procedurális vonatkozásainak. Ugyanakkor az igazságosság távlata világosan megnyílik az ő esetében is.

Walzer komplex igazságosságelmélete<sup>5</sup> merőben különbözik a rawlsi gondolatmenettől, noha az elosztási koncepció világosan kirajzolódik az ő esetében is. Ő kételkedik abban, hogy a) az igazságosságnak egyfajtanak kell lennie, b) a tudatlanság fátyla mögött ugyanazt az eredményt kapnánk amit Rawls előlegez, amennyiben kulturális értelemben kontextualizálnánk a társadalom tagjait, azaz meghaladnánk a kötelekek nélküli univerzális szubjektivitás gondolatát. A tudatlanság fátyla elrejti a társadalom tagjai előtt saját beágyazottságukat. Az elosztó igazságosságnak plurálisnak kell lennie, és alakzatait szituatívén kell kibontani. Az elosztás elvei különbözhetnek egy társadalom „szférái” között. Walzer különös fontosságot tulajdonít a javak társadalmi-kulturális meghatározottságának. Láttuk, Rawls az alapvető társadalmi javakat, Van Parijs a jövedelmet osztja, Walzer pedig széleskörű skálán mozog, a javak sokaságát kapcsolja be az elosztás áramkörébe. A komplex egyenlőség elve a jelenlegi elosztásnál egyenlőbb disztribúciót igényel, valamint azt a tényt, hogy az adott javak ne gyakoroljanak uralmat más javak felett. Példának

---

kihhasználásához, úgy nem adunk számot meghatározó értékek meglétéről vagy arról, hogy kisebbségi csoportok tagjai ténylegesen megvalósíthatják-e autonóm módon választott értékeiket. A. Sen: *Equality of What, Choice, Welfare, Measurement*. Cambridge, 1982. *Inequality Reexamined*, Cambridge, Massachusetts, 1992. *Lives and Capabilities*, In: *The Quality of Life*, ed. by M. Nussbaum and A. Sen. Senről: G. A. Cohen: *Equality of What, On Welfare, Goods, and Capabilities*, ibidem, valamint, V. Walsch: *Amartya Sen on Inequality, Capabilities and Needs, Science and Society*, 1995-1996.

<sup>4</sup> Ph. Van Parijs: *What's Wrong with a Free Lunch?* Boston, Beacon Press, 2002. M. W. Howard, Basic Income, Liberal Neutrality, Socialism, and Work, *Review of Social Economy*, 2000. vol. lxiii, no. 4. december.

<sup>5</sup> M Walzer: *Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality* New York, Basic Books, 1983.

okáért, Walzer különösképpen a pénzt említi, mint monopolisztikus pozíciót birtokló erőforrást a modern társadalmakban, hiszen birtoklása lehetővé teszi a különféle javakhoz való hozzáférést. A társadalom különféle szféráihoz különféle javak tartoznak, ne szüntessük meg a közöttük lévő különbségeket. Walzer ezzel bírálathoz részesíti azokat a kísérleteket, amelyek egy erőforrás (például a pénz) egyenlőbb elosztásának lehetőségével foglalkoznak. Ezzel a gesztussal ugyanakkor lemond arról, hogy igényeket támasszon az adott társadalom egészének egyenlőségi dinamikájával kapcsolatban.

Walzer *expressis verbis* arról beszél, hogy a társadalom lényegében elosztási entitás. *Az elosztás a közösségi élet kötelékének bizonyul.* Mi más tartaná össze a közösségi életet, mint az, hogy cserefolyamatokba, elosztási processzuskokba bonyolódunk? Nem arról van szó, hogy az elosztás csak a gazdaság területére összpontosulna, az elosztás a társadalom kötőerejét érinti. És ezt az elvet vallja a kortárs igazságosságfilozófiák zöme. A társadalom, mint *elosztási közösség* jelenik meg, amelyben szerepeket, javakat, jogokat, előnyöket és hátrányokat osztanak. Pontosabban, úgy fogalmazhatunk, hogy a társadalom, mint entitás az elosztás közvetítésével egyfajta tagoltságot kap. A társadalom nem létezik függetlenül az elosztás révén tételezett egyénektől, akik tevélegesen vesznek részt a disztribúció folyamataiban, ám az egyének sem létezhetnek függetlenül azoktól a szerepektől, amelyeket az elosztás folyamatai juttatnak számukra.<sup>6</sup> Ráadásul: a disztributív társadalom eszménye etikai-politikai igazságosságfogalom kidolgozását előlegezi, hiszen meggyőződése szerint az elosztási igazságosság a társadalomban rejlő konfliktusok szabályozását előlegezi. Benne az etika és a politika metszi egymást, előremozdítva a társadalmi kooperáció folyamatait.

Az igazságosságfilozófiák másik szembeötlő vonása: az *egyenlőség*. Amennyiben történelmi távlatban vizsgálódunk, látjuk, hogy a kozmosz rendjébe beleágyazott görög gondolkodás is rátalált az egyenlőség gondolatára, amely mind a jognak, mind az igazságosságnak alakot biztosít, méghozzá a matematikában tetten ért arányviszonylatoknak megfelelően.<sup>7</sup> A jog és az igazságosság egy jól tagolt rendbe illeszkednek bele, azaz a jog egy meghatározott ethoszba ágyazódik bele. (Ezzel magyarázható, hogy a középkori nyelvben az *aequitas* az *aequalitas* árnyékában állt.) Amint jól tudjuk, Arisztotelész, akinek fontos tételeket köszönhetünk, úgy gondolja, hogy az igazságosság esetében az egyenlő dolgokat egyenlő, a nem egyenlő dolgokat pedig nem egyenlő módon kezeljük, azaz egy olyan kritériumot alkalmazunk, amelynek alapján meg lehet mondani, kit mi illet meg. Az igazságosság

---

<sup>6</sup> Ricoeur ezért mondhatja, hogy a társadalom disztributív koncepciója elkerüli a túlfeszített holizmus és individualizmus csapdáit. P. Ricoeur: *Love and Justice, Philosophy and Social Criticism* 1995. Vol. 21, 5-6.

<sup>7</sup> B. Waldenfels: *Schattenrisse der Moral* Suhrkamp, Frankfurt/M, 2006. 119.

egyenlőséget teremt tehát abban az értelemben, hogy mindenkire ugyanazt a mércét alkalmazzuk, de következménye az, hogy meghatározott módon különbséget teszünk. Az igazságosság ítélethez vezet, amely az adott kritérium alkalmazásával szétválasztja a helyeset és a helytelent, jutalmaz és büntet. Ily módon pedig a megfelelést viszonylatait hozza létre az emberi teljesítmények és a társadalmi elismerés között. A jog esetében ott van a vezérfonál a kezünkben: hasonló esetek kapcsán hasonló magatartást kell tanúsítani. Ám hogyan lehet érvényre juttatni ugyanezt az érvet a gazdagság, a tulajdon, az erőforrások, a felelősség esetében? A társadalomban létező masszív egyenlőtlenések esetében? A kulturális csoportok viszonylatainak esetében?

Nem hagyom el itt még Arisztotelészt, de hatalmas ugrással Nietzsche-t hívom segítségül, hogy tolmácsoljam a kérdést. Nietzsche ugyanis a következő módon kiált fel: „Az egyenlőség tana...! De hát nincs vesztebb méreg ennél: mert *látszólag* magáról az igazságosságról prédikál, holott az igazságosság végpusztulását jelenti... Az egyenlőknek egyenlőt, a nem egyenlőknek nem egyenlőt – ez lenne az igazságosság igaz beszéde: és ami ebből következik – hogy a nem egyenlőt sohasem egyenlősíteni”.<sup>8</sup> Nietzsche gondolkodása új-fajta fénybe helyezi a kérdést, az ő eljárása genealogikus, az igazságosság genealógiáját tekinti tárgyának.

Mindenesetre, Arisztotelész úgy látta megoldani a kérdést, hogy különbséget tett az arányosságot szem előtt tartó és a matematikába mártott egyenlőség között. Az arányosság elve szem előtt kell, hogy tartsa a felek társadalmi szerepeit, hozzájárulásait. Ugyanez a törekvés tapintható ki az itt már szóba hozott Rawlsnál is, aki az igazságosság és az egyenlőség egyenlőségét vallva az igazságosság két elvét emeli előtérbe: az egyik a polgárság hagyományos igényét ismétli, nevezetesen a törvény előtti egyenlőséget, a második elv szerint pedig a „társadalmi és gazdasági egyenlőtlenégeket úgy kell alakítanunk, hogy ... a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebb legyenek”.<sup>9</sup> Maximalizálni kell a legkisebb részt. Ez nem más, mint az arányos előnyök és hátrányok elosztásának arisztotelészi elve, persze modern köntösben. A jogok matematikai rendje kiegészül, az arányosság *geometriai* rendjével.

A kérdés az, hogy milyen kötelekeket feltételez az ily mód felrajzolt közösségforma? Milyen választ adhatunk arra a kérdésre, hogy miért vagyunk együtt, miért vannak együtt a társadalom résztvevői – az itt kibontott igazságosság-filozófia szemszögéből? Tudunk-e egyáltalán választ adni az elosztási igazságosság alapján? Vagy...? A társadalom tagjai között milyen kölcsönösségformák jönnek létre az elosztási igazságosság kapcsán? Hiszen Rawls is arról szól, hogy igazságosságfilozófiája ösztönzi a társadalmi kooperációt.

---

<sup>8</sup> F. Nietzsche: *Bálványok alkonya*, In. *Ex Symposion*, 1994. 31.o.

<sup>9</sup> Rawls, *ibidem*, 112.

Ezen a ponton Ricoeur fogom idézni,<sup>10</sup> aki azt mondja, hogy az igazságosságfilozófia legmagasabb pontján egy olyan társadalom képe jelenhet meg, amelyben a társadalom tagjai között kölcsönösségalakzatok, kötelekek alárendelődnek az elfogultság eszméjének. Rawls fogalma, „az elfogulatlan érdek”, jól példázza a kérdést, amelyről itt szó esik. Az elfogulatlan érdek fogalma láttatja ama hipotetikus eredeti helyzetet, eredendő szituációt, pontosabban karakterizálja a majdani társadalom tagjainak beállítottságát a méltányossággal, mint igazságossággal kapcsolatban. Nyilván az elfogulatlanság képlete magában rejt kölcsönösség-vonatkozásokat a társadalom tagjai között, ám nem juttat érvényre például a szolidaritásra jellemző kapcsolatokat. Igaz, Rawls esetében (Walzer esetében ezt az állítást módosítanom kellene) nem hagyható figyelmen kívül, hogy milyen feltevéseket használ: a személyek, a majdani társadalom tagjai, afféle *preszociális* atomok, akik egyszerre kooperálnak és versengő viszonyban állnak egymással.

Itt különösképpen jelentőséggel bír, hogy Rawls milyen módon egyensúlyoz az igazságosság és az utilitáriánus vonatkozások között, és, hogy milyen korrektívumokat dolgoz ki annak érdekében, hogy az igazságosság elve ne maradjon pusztán utilitáriánus maxima. Emlékezzünk, Rawls gondolata szerint („különbségelv”) a jövedelmi differenciálódás segíthet a „legrosszabb” helyzetűek sorsán. Ahogy mondtuk: maximalizálni kell a legkisebb részt, azaz, hogy Rawls idézzem a „legkisebbek legnagyobbika”, *maximum minimorum*. Hovatovább, Rawls a testvériség elvét veti be<sup>11</sup> sajátos módon: azt állítja, hogy a társadalmi különbségek elve megfelel a testvériség elvének, amelyről azt gondolja, hogy mellőzték az újabb politikai filozófiákban. A testvériség úgy mond „természetes jelentése”, ugyanis, hogy csak akkor kívánjuk előnyeink növekedését, ha a kevésbé kedvező helyzetűek számára is előnyös. Törekdünk a nagyobb előnyök megszerzésére, ám csupán akkor, ha az a kevésbé szerencséseknél is javára válik.

Ám, lássuk be, hogy meghatározott értelemben ez a gondolat védtelen az utilitáriánus maximával szemben, amely olyan eszményt támogat, miszerint a lehető legnagyobb számú ember átlagos előnyeit szükséges növelni, még ha ez a fellépés egy meghatározott kisebbség rovására is történik. A rawlsi eljárás azt előlegezi, hogy úgy kell elosztani a fennálló részesedéseket, úgy kell elosztani létező egyenlőtlenségeket, hogy az összhangban álljon a társadalmi és gazdasági hatékonysággal. Az egyenlőtlenség meghatározott formái azért igazságosak, mert hasznosak, egyenlőtlenségeket tolerálnunk kell a jelenkori társadalmakban, mert növelik a társadalmi hasznosságot.

---

<sup>10</sup> Ricoeur, *ibidem*, 31.

<sup>11</sup> Rawls, *ibidem*, 138.

Ismeretes, hogy az ekvivalencia és a kölcsönösség elvét szorgalmazó igazságosság filozófiája mély összefüggésben áll az arany szabállyal, hovatovább az igazságosság megfogalmazható, mint az arany szabály formális értelmezése. Ám, ahogy az arany szabállyal kapcsolatban is elmondták már kritikai igényvel, jelesül, hogy az arany szabályt az utilitarizmus, a *Do et des* elve fenyegeti. A rawlsi maximum kalkulációjának elve nincs híján e veszélynek. *Az igazságosság filozófiájában ott van egy bizonytalanság, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül:* a társadalom pártatlan, elfogulatlan résztvevői arra irányulnak, hogy a meglévő keretek közöttük előnyeiket növeljék, vagy, hogy előremozdítsák a társadalmi kooperációt. Az utilitáriánus maxima azonban a kooperációt társadalmi hasznosságot támaztó versengéssé alakítja, az együttműködést a versengő felek érdekeinek egyensúlyává módosítja.

Hogyan védhető meg az igazságosság-filozófia az utilitarianizmusba való csúszás veszélyétől? Beszélhet-e az elosztó igazságosságra alapozó filozófia a közösségről? Vagy úgy kell gondolkodnunk, hogy az igazságosságfilozófia korrekatívumért kiált, mert az önmagának átengedett igazságfilozófia bár mikor alárendelődhet az utilitarianizmusnak, ahogy a már említett Ricoeur gondolja, aki az igazságosság és a szeretet dialektikájának segítségével cövekeli le gondolatmenetét? E kérdések egyik legfontosabb tétje az igazságosságnak a közösség vonatkozásában betöltött szerepe.

*Először* is, van egy előzetes kérdésem is, amelyet nem tartok kevésbé lényegesnek. Miért tételeződik itt Rawls esetében is a hasznosság és az igazságosság között egy *egynemű* elméleti mező? Vajon láthatunk-e egy egyenesvonalú utat a hasznosság tapasztalata és az igazságosságra utaló kíváncsálgatás között? Vagy a hasznosság és az igazságosság olyan heterogén vonatkozásokat jelentenek, amelyek különféle keretekben kell tárgyalnunk?

Ismét az antik görögséghez fordulok segítségért. Kiindulópontunk, hogy az igazságosságot nem egyenlíthetjük ki az érdekek egyensúlyával, sőt, mi több azzal a szituációval sem, amelyben meghatározott ítélet révén elégtétel jár annak, aki igazságtalan módon kárt szenvedett el. Még az utóbbi szituáció sem érinti, ugyanis, az igazságosság politikai horizontját. Félreérthetetlen az a gondolat, miszerint az egyént karakterizáló igazságosság-távlat a közösség kiépítésében érhető tetten. Az egyén lelkében létrejövő harmónia nem ellentétes a közjával, mi több, az az egyén bizonyul igazságosnak, aki képes a saját lelki rendezettségét „átruházni” a polisra. Márpedig, amennyiben azt mérlegeljük, hogy az igazságosság politikai vonatkozásait erősítjük, akkor aligha elégedhetünk meg azzal a kitételrel, hogy a politikai értelemben vett igazságosság nem más, mint egy olyan rend, amely magában foglalja az egyének és a javak relációját. A közösség a tagjai között a lehető legtöbb dolgot osztja meg, a közös tapasztalatok részelemei beilleszkednek a közös vállalkozásba, amely fenntartja az államot. Az igazságosság kapcsolatban kell, hogy álljon

azon már előzetesen létező mérték választásával, amely alapján minden társadalmi résztvevő megkaphatja az őt megillető részt.

És pontosan ebben az értelemben beszélhetünk arról a rendről, amelyben a közjavak, a köz osztása történik. Fontos hangsúlyozni, hogy a hasznosság-ról az igazságosságba való átmenet nem ugyanolyan módon történik a közvonatkozások szintjén, mint az egyéni viszonylatok esetében.<sup>12</sup> A már szóba hozott Arisztotelész az igazságosság módozatainak leírásával pontosan a hasznosságból az igazságosságba való átmenetet írja le. De a politika távlata akkor nyílik meg, amikor megszűnünk gondolkodni az előnyök és a veszteségek perspektívájában, amikor, modernizált nyelven szólva, *nem a nettó nyereség kritériumait tartjuk szem előtt*. Mivel a politikai közösség nem egyszerűsíthető le a szolgáltatások és a javak biztos áramlása kapcsán kibontakozó szerződésre, a politika közegeiben tapasztalható egyenlőség nem származtatható az áruk cseréje kapcsán létrejövő egyenlőségből. Nem a társadalmi hasznosság alapítja meg a politikai közösséget. Az árucserében kibomló aritmetikai egyenlőség nem lehet meghatározó a politikai közösség szempontjából, ezért az aritmetikai egyenlőség helyett a geometriai egyenlőség jut érvényre, amely a politikai rend arányait biztosítja. A politika birodalma a cserékben és a kártérítésben megnyilvánuló aritmetikai egyenlőségen túl helyezkedik el. Az igazságosság *politikai* formája határozza meg a közösség tagjai közötti viszonylatokat.

Ám, vajon ezek az állítások nem pusztán a görögség korára vonatkoznak? Milyen kapcsolat van például az itt említett állítások és Rawls elosztási koncepciója között? A lényeg az abban kell látni, hogy itt a politika fenomenjének másfajta elképzeléseit érjük tetten. Rawls és a kortárs elosztási koncepciók esetében *maga az elosztás* képezi a politika alapját, amely egyaránt vonatkozik a közszolgáltatások, és a javak elosztására. A politika itt az érdekek ésszerű, körültekintő, előrelátó, véletleneket kiszűrő adminisztrálását, elosztását és újraelosztását, valamint az elosztó igazságosság lépcsőzetes megvalósulását jelenti. Másképpen szólva, a politika mindig összefüggésben áll valamivel ami adott, vagy azzal, amit juttatni lehet valakinek, vagy azzal, amit különféle igények tárgyává lehet tenni. Egy másfajta, kritikai távlatból nézve azonban, és ezt a perspektívát kapcsolatba hozhatjuk az iménti állításokkal, a politikának ez az értelmezése védtelen az igazságosság adminisztratív és jurisdiktikus elképzelésével szemben. Ami továbbá azt jelenti, hogy az elosztási igazságosság filozófiája szűkíti a politika hatósugarát. Más szóval élve, az elosztási igazságosság filozófiája meghatározott *depolitizáció* révén tudja érvényre juttatni elképzeléseit. Hadd vegyük ezt szemügyre közelebbről!

---

<sup>12</sup> Itt J. Rancière hatott rám, *La Mésestante* Paris, 1995. 23.

Láttuk, hogy Rawls a politikai filozófiát az igazságosság fényében magyarázza. Ennek érdekében kiiktat egy sereg olyan ellentmondást, feszültséget, amelyek akadályokat gördítenének az igazságosság adminisztrálása előtt.<sup>13</sup> Számára az érdekek aggregátuma, a helyek és funkciók elosztása jelent mércét. Eljárásának része, hogy (*contra* Arendt) expresszivistikus politikai filozófiában gondolkodik, miszerint a létező intézmények maradék nélkül, hiánytalanul képesek kifejezni az alanyok igényeit, megnyilvánulásait. B. Williams figyelmeztetett arra, hogy azon törekvéseink ellenére, hogy feloldjuk az erkölcsben és a politikában tettenérhető ellentmondásokat, minduntalan maradékokba, megfigyelmezhetetlen többletekbe botlunk, amelyeket nem lehet alárendelni az átfogó doktrínák ambícióinak. Mindig számítanunk kell arra, hogy az egyenlőben ott tanyázik az egyenlőtlenség (gondoljunk vissza Nietzsche gondolatsorára feljebb), az összehasonlítás távlatába vont aspektusokban ott van az összehasonlíthatatlan. Az alteritásetika, mondjuk, szituációkat vázolt fel, amelyeket nem lehet figyelmeztetnek, hogy olyan asszimmetriák kerülnek elébünk, amelyeket nem lehet kísímítani az ész eljárásaival és ezek szétfeszítik az adott rend kereteit. A társadalmat a racionalizált elosztás mintájára alakított elképzelés azonban aligha képes, hogy válaszoljon e bírálatokra. Esetében olyan elosztási rend körvonalazódik, amely lemond ezen „maradékok”, „összehasonlíthatatlan mozzanataik”, „egyenlőtlenségek” tárgyalásáról. Noha, a politikai rendben rejő összehasonlíthatatlanságról, bekebelezhetetlenségről, a komprehenzív politikai fellépés problematikumáról már a görögök is tudtak. Hiszen, amikor Hérodotosz azt mondja, hogy az egész a sokaságban van, akkor számunkra fontos dolgot mond ki. A sokaság egyenlőségének és az egészhez kapcsolódó egyenlőség kiegyenlíthetlensége repedést okoz a keretben.

Az a tény is szembeötlő, hogy Rawls, amikor a szerződéselmélete szempontjából kimagasló jelentőségű eredeti helyzetről beszél, akkor e helyzetet lényegében véglegesíti.<sup>14</sup> Nem mintha nem engedné meg, hogy a polgárok ismét az eredeti helyzetbe kerüljenek. De nem teszi lehetővé, hogy alternatív lehetőségeket válasszanak, hogy a meglepetésszerű, a bizonytalan befurakodjon az eredendő keretbe. Az áttetszőség viszonylatainak képét rajzolja. Amikor disszonanciák lépnek fel, a polgárok visszasodródhatnak az eredendő helyzetbe, és racionális belátás segítségével korrigálhatják saját felismert „irracionális

---

<sup>13</sup> Sh. Wolin: *Contract and Birtright, Presence of the Past* Baltimore, John Hopkins University Press, 1989. Ch. Mouffe, Rawls: *Political Philosophy Without Politics*, In. D. Rasmussen ed., *Universalism and Communitarism: Contemporary Debates in Ethics*, MA: MIT Press, 1990.

<sup>14</sup> Honnig a rawlsi depolitizáció eredményeit a büntetés kapcsán mutatja meg, B. Honnig, Rawls on Politics and Punishment, *Political Research Quarterly*, 1993. No. 1, Mar., 113. E. MacAdam: John Rawls at the end of the Politics, *Angelaki*, 2004. 3. dec.

teljesítményeiket”. Sehol sem találhatunk olyan akadályokat, amelyek létrejöttéhez ne járultunk volna hozzá mi is tévedéseinkkel vagy hibáinkkal együtt.

Milyen ellenvetéseket sorolhatunk fel a disztributív igazságossággal szemben? Nem felejthetjük azt a mozzanatot, hogy az igazságosság az igazságosság *hiány* tapasztalatából születik meg. Ez a tény megakadályoz bennünket abban, hogy az igazságtalanságban pusztá eltérést, a bűn kivetülését, az értelem összeomlását, vagy a szabálytalanul hömpölygő szenvedélyek megnyilvánulását lássuk.

Az igazságtalanság nem lehet csupán az igazságosság másik oldala. Ugyanakkor, ha így gondolkodunk, akkor a politika fogalmát is kénytelenek vagyunk módosítani, legalábbis azokhoz az elképzelésekhez képest, amelyek a politikát a szerződéselvű hagyományból vezetik le. Mert ehelyütt a politika nem a szerződés kivetülése, nem is valamilyen habitualizált hagyomány megvalósulása, hanem beavatkozás, irrupció, újítás, a létező keretek újraformálása. Nem utolsósorban olyan politikát jelent, amely megzavarja a normalizált elosztási rezsimeket. Az igazságtalanság tapasztalata nem teszi lehetővé, hogy a hasznosság és az igazságosság között egynemű politikai mezőt tételezzünk. *Nincs folyamatosság a hasznosság és az igazságosság között.* Azaz, a politika szívében, szerintem, az igazságtalanság értelmezése rejlik, azaz nem más, mint az „összemérhetetlenség bevezetése a beszélő testek elosztási rezsimjébe”.<sup>15</sup>

*Másodszor*, egy más példához is nyúlok, amely a kultúrákőzti viszonyokból adódik, és ezúttal a közömbösségre ad példát. W. Kimlycka nagy mértékben hozzájárult a „multikulturális polgárság” fogalmának értelmezéséhez, és új szemléletet hozott a vitába. Miután kissé fárasztotta már a számos különböző félreértés a multikulturalizmus/interkulturalizmus/transzkulturalizmus síkjain, megkísérelt tiszta vizet önteni a pohárba.<sup>16</sup> Kimlycka a következőképpen fogalmazta meg e problémát: hogyan lehetséges összehangolni az analízis két szintjét, vagyis, hogyan teremthető harmónia az államnak, az intézményeknek, a jogrendszernek az igazságosságára épülő *analízis* és a tapasztalatokat individuális és kultúrák közötti szinten meghatározó tudatformák, habitualizációk, kompetenciák felé irányuló *analízis* között? Összehangolhatóak-e egyáltalán, figyelembe véve a közöttük feszülő ellentéteket?

Ezt a problematikát a következőképpen is megfogalmazhatjuk: a kultúrák közötti indifferencia/érdeklődés mely foka szükséges egy jól szervezett politikai közösség működéséhez? Az érdeklődés/indifferencia milyen dialektikája korrelálhat egy jó politikai közösség egzisztenciájával? Milyen relációk állnak fenn a politika és a mindennapi élet között?

---

<sup>15</sup> J. Rancière, *ibidem*, 42.

<sup>16</sup> W. Kimlycka: Multicultural States and Intercultural Citizens, *Theory and Research in Education* 2003. 1; 147.

Emellett Kimlycka egyértelműen azt az elvet vallja, hogy a *politikai struktúrákat* a „multikulturális értelmezés“ perspektívájából kell megragadni. Kimlycka szerteágazó és szofisztikált opusza természetesen alaposan körüljárja ezt az orientációt. *A politika az, ami elsősorban egyesítheti a polgárokat.* A kultúrák közötti interakció tekintetében Kimlycka olyan példákat sorol fel, melyek azt bizonyítják, hogy a „multikulturális állam“ esernyője alatt meghúzódhatnak az indifferencia – vagyis az „interakciók“ elszegényedésének – különböző formái: a franciák és az angolszászok viszonya Kanadában, a különböző közösségek viszonya Belgiumban és Svájcban. Kimlycka meggyőződése szerint az efféle „multinacionális föderációk“ példamutatóak lehetnek a poszt-szociális világ számára is, habár ami pozitívumot jelent egy szemszögből (többszintű kulturális-politikai tér keletkezése, a különbözőségek az integráció vektorává válnak), az negatívum is lehet egy más szempontból (a kommunikáció elszegényedése a mindennapi életben). Felléphetnek másfajta feszültségek is, például a makro-méretű és a lokális jelenségek között – egyszerűen: nem okvetlenül kell hogy létezzen kontinuitás a makro- és a mikroszint között. Viszont, felmerül a kérdés: nem vereség-e ez a modernitás ígéretének szemszögből, mely szerint a polgárok a közös gyakorlatban szélesíthetik a racionalitás körét, így készen állnak az innovációkra, a merevségüket vesztett, reflexívú váló hagyományok folytonos revíziójára? Végül, nem lehetséges-e mind az effajta reflexivitásnak, mind a hagyományok revíziójára való készségnek a serkentése az oktatás különböző formái segítségével? Milyen lehet a más kultúrák értelmezésekor működő hermeneutikai tudat?

Azon az úton indultunk el, amely el kellene hogy kerülje a Szkülákát és Kharübdiszeket. Politikai közösség nem hozható létre teljes indifferencia esetén, hiszen ezzel értelmét veszti az az együttélés, vagyis a társulás. Ez az állítás feltételezhetően azokra a társadalmakra is érvényes, amelyekben különböző kultúrák és különböző etnokulturális perspektívájú kisebbségek-többségek léteznek egyidejűleg. A politikai közösség egyfajta Mi-tudatot feltételez. Hogy nem létezik teljes közömbösség másokkal szemben, ez abban mutatkozik meg, hogy a politikai közösségben a „Másik“ nem egyszerűen csak egy a „mások“ tömegében, hanem egy *meghatározott* „másik“, aki együtt van velem, velünk.

## SANDEL RAWLS-KRITIKÁJA

**M**ichael Sandel 1982-ben jelentette meg a *Liberalizmus és az igazságosság határai*<sup>1</sup> című könyvét, mely borotvaéles kritikája volt John Rawls igazságosságelméletének. Sandel fő megállapítása az volt, hogy a liberálisok, akik a politikai elméletüket az individuális jogok felsőbbségére alapozzák, olyan egyént képzelnek el, aki a családját és a közösségét megelőzően létezik, akinek a politikai és morális döntései mentesek mindenféle lojalitás terhétől. De hol lehet ilyen embereket találni? Még a Harvard társalgóiban sem – állította Sandel.

Noha ilyen embert nem lehet találni, de „ez a liberalizmus hatja át a mai politikai és morálfilozófia jelentős részét”<sup>2</sup>, s Sandel úgy gondolja, hogy az Egyesült Államokban a napi gyakorlat és a társadalmi intézmények ma ennek az elméletnek a testet öltött formái<sup>3</sup>. Deontologikusnak nevezi a liberalizmusnak ezt a ma uralkodó verzióját, melyet legteljesebb formában Rawls fogalmazott meg, a filozófiai alapjait pedig Kantnak köszönheti. Sandel szerint Rawls filozófiája Kant deontologikus liberalizmusának a megújítása.

Sandel úgy látja, hogy Kant liberalizmusa egy filozófiai antropológiára alapozódik, és a következőképpen foglalja össze Kant emberfelfogását, Kant szubjektumfelfogását: Ismerem önmagam, mint a tapasztalat objektumát, mint a vágyak, a hajlamok, a célok és a diszpozíciók hordozóját. De a puszta tapasztalaton túl fel kell tételeznem valami mást is, ami a tapasztalat alapja – nevezetesen az egomat. A saját egomat nem ismerhetem meg empirikusan, de fel kell tételeznem, mint a tudás feltételét. Ez az ego maga a szubjektum. A szubjektum valami ott a háttérben, ami megelőz minden tapasztalatot, ami egyesíti az érzékeléseket. Önmagam számára tehát egyszerre vagyok szubjektum és a

---

<sup>1</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982.

<sup>2</sup> Sandel: A procedurális köztársaság és a 'tehermentes' én, In. Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern politikai filozófia*, Osiris, Budapest, 1998. 162.

<sup>3</sup> Ronald S. Beiner is úgy látja, hogy Sandel fő problémája Rawls hegemoniája. Sandel szerint „az amerikai politika nem lenne olyan sajnálatos állapotban, ha ma nem John Rawls volna Amerika vezető közéleti filozófusa.” Ronald S. Beiner: Introduction In. Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. (eds.): *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, 1998. 11.

tapasztalat objektuma, s ebből adódóan kétféle törvény vezérli a tetteimet. Mint a tapasztalat objektuma az érzéki világhoz tartozom, a tetteimet a természet törvényei határozzák meg. Ezzel szemben mint szubjektum az intelligibilis világ lakója vagyok, autonóm lény, aki képes a saját magának szabott törvény szerint cselekedni. Csak ebből a második szempontból tekinthetem magam szabadnak. Csak mint transzcendentális szubjektum vagyok szabad.

Kant filozófiai antropológiája szerint a szubjektumnak prioritása van a szubjektum céljaival szemben, melyek a boldogságra és a partikuláris jóra irányulnak, s ebből adódóan Kant morális elméletében a helyesnek elsőbbsége van a jóval szemben. A társadalom pedig akkor jól berendezett, ha olyan elvek vezérlik, melyek nem előfeltételeznek valamilyen partikuláris jó-felfogást. Az a jó kormányzat, amelyik lehetővé teszi, hogy az emberek maguk határozzák meg a jót önmaguk számára. Tehát a liberális társadalmi berendezkedés felel meg a deontologikus szubjektumoknak.

Rawls kantianus gondolkodónak tartja önmagát, de meg akar szabadulni a kanti filozófia transzcendentális idealizmusától. Rawls Kantot követi az igazságosság és a helyes elsőbbségét illetően, s Rawls szubjektumának is alapsajátossága, hogy az ennek prioritása van a céljai felett. A morális szubjektum Rawls-nál is független a maga kontingens céljaitól és törekvéseitől.

Kant következő lépését azonban Rawls nem teszi meg, a szubjektum transzcendentális megalapozását nem fogadja el. Ahogyan Sandel fogalmaz: „Rawls elveti Kant metafizikáját, de hiszi, hogy meg tudja őrizni Kant filozófiájának a morális erejét egy empirikus elmélet keretében. Ez a szerepe az eredeti helyzetnek.”<sup>4</sup>

Kantnál a morális szubjektumnak és az igazságosságnak nem empirikus társadalmi körülményei vannak, hanem a célok ideális birodalma képezi az igazságosság körülményeit. A célok birodalmának körülményei között a tiszta gyakorlati ész az igazságosság feltétlen törvényét fogalmazza meg.

Rawls azonban nem járja végig Kant útját, Rawls nem vonatkoztat el Kanthoz hasonló mértékben a valóságos emberi társadalomtól. Rawls megőrzi az igazságosságnak az emberi társadalommal, az empiriával való kapcsolatát. És az embert sem vonatkoztatja el teljesen az empiriától, nem vonatkoztatja el teljesen a hajlamoktól és a vágyaktól. Az elvonatkoztatásban Rawls megáll az empiria általánosításánál. Az absztrakció folyamata nála nem jut el a transzcendenciáig. Rawls az általános empiriával helyettesíti Kant transzcendenciáját. Ezt az eredeti helyzet feltételezésével éri el. Az eredeti helyzet „tesz bennünket képessé arra, hogy messziről nézzük a célunkat, de ne olyan messziről, hogy a transzcendencia birodalmába jussunk.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 22.

<sup>5</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 24.

Az eredeti helyzetben egyrészt az elsődleges társadalmi javak jelentik az empiriát, másrészt az igazságosság objektív és szubjektív körülményei. Ha nem kontingens az a jó, amire az ember vágyik, ha nem kontingens maga az ember, aki vágyik, s ha nem kontingensek azok a körülmények, melyek között vágyik, akkor a morális törvény és az igazságosság a Kantéhoz hasonló lesz, de empirikus közegben fogalmazódik meg.<sup>6</sup>

Az eredeti helyzetben a felek a jónak az elsődleges javakra korlátozódó sovány vagy minimalista felfogása alapján döntenek el racionálisan az igazságosság elveit. Ily módon „a jó sovány elmélete megelőzi a helyes elméletét, de ez nem eléggé szubsztanciális ahhoz, hogy aláássa a helyes prioritását a jó felett. A helyesnek pedig prioritása van a jó teljes elmélete felett, és a jó teljes elmélete csak az igazságosság elvei után fogalmazódik meg.”<sup>7</sup> – ismeri el Sandel is, hogy Rawlsnak az elsődleges javak koncepciójával és a tudatlanság fátylával sikerül elkerülnie a javak és az emberek esetlegességét. Rawls tehát az elsődleges társadalmi javakra irányuló általános vágyak feltételezésével függetleníteni tudja magát az esetlegességtől.

Rawls abban sem követi Kantot, hogy az igazságosság körülményeit a célok transzcendens birodalma jelentse. Az igazságosság körülményei is általánosak és empirikusak. Így Rawls Hume-ot követve a források viszonylagos szűkösségét és a kölcsönös elfogulatlanságot tekinti az igazságosság általános empirikus körülményeinek.

Az igazságosság általános empirikus körülményeivel szemben viszont Sandel már megfogalmazza a maga kritikus megjegyzéseit. Azt mondja, hogy az igazságosság hume-i körülményei nem általánosak, ezért az igazságosság nem feltétlenül elsődleges. A családban például csak akkor merül fel az igazságosság, ha elhalványult a szeretet, ha a család rosszul működik, és az igazságosság segítségével a család stabilitását valamelyest helyre lehet állítani. A barátomon is elcsodálkozom, ha mindig ragaszkodik ahhoz, hogy mindketten pontosan számítsuk ki és fizessük a részünket, elcsodálkozom rajta, ha szigorú viszonyosságra kényszerít, s elutasítja a nagylelkűségemet és a vendégszeretetemet. Hasonló mondható el Sandel szerint olyan közösségek esetében is, mint a szomszédság, a város, a szakszervezet, az egyetem, a nemzeti felszabadítási mozgalmak stb. Sandel úgy látja, hogy az igazságosság csak a vizsály által szorongatott közösségekben elsődleges. „Az igazságosság nem

---

<sup>6</sup> Ez a közeg csak hasonló, de nem azonos. A kettejük kötelességtanának a különbségét Rawls úgy fogalmazza meg, hogy Kant a helyestől nem függetlenül határozza meg a jót, míg az ő felfogása a helyest nem a jó maximálásaként fogja fel. vö. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. 52.

<sup>7</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 26.

abszolút módon elsődleges erénye a társadalmi intézményeknek, mint ahogyan az igazság az elméleteknek, hanem csak feltételelesen.”<sup>8</sup>

Sandel azonban úgy látja, hogy Rawls még kivédheti ezt a kritikát. Rawls mondhatja, hogy a kritika téves, mert ő csak az eredeti helyzetben belül alkalmazza az igazságosság hume-i körülményeit.

S Rawls valóban azt mondja, hogy az igazságosság körülményeinek leírása nem kell, hogy empirikus értelemben igaz legyen. Bár az eredeti helyzetben a kölcsönös elfogulatlanság és az elsődleges javak iránti vágy jelenti a személyek fő motivációját, ebből azonban nem következik, hogy az embereket ezek motiválják a valóságos életben is. „Az eredeti helyzetben teoretikusan definiált egyének vannak... Az eredeti helyzetben lévő emberek motivációit nem szabad összekeverni az emberek motivációival a mindennapi életben.”<sup>9</sup>

Akkor viszont mivel igazolja Rawls, hogy az eredeti helyzetben az igazságosság hume-i körülményeit előfeltételezi? Ez csupán Rawls intuíciója? Rawls ezt nem tekinti a saját önkényes elképzelésének. Az eredeti helyzetben Rawls azért előfeltételezi az igazságosság hume-i körülményeit, mert ezek a körülmények „általánosan osztott előfeltevések”, ezek „széles körben elfogadott, de gyenge premisszák, a kiinduló helyzet természetes és valószínű, ártalmatlan és triviális premisszái”<sup>10</sup> Rawls tehát egyrészt azzal érvel, hogy ezek széles körben osztott feltevések, másrészt azzal, hogy ezek gyenge, minimális és ártalmatlan feltevések. Rawls tulajdonképpen azzal érvel, hogy a populáció nagy részét ezek motiválják. Ez azonban „empirikus magyarázat, melyet az eredeti helyzetben már elvetett”<sup>11</sup> – fejezi be kritikai érvelését Sandel.

Sandel kritikája hibátlan érvelésnek tűnik. Az ellenérvelésének a kulcsa az, hogy az igazságosság hume-i feltételei nem általánosak a társadalomban. A családban, a barátságban, az egyetemen és más társadalmi intézményekben nem beszélhetünk az igazságosság primátusáról. Csakhogy Rawls nem a társadalmi intézményekben, hanem a társadalmi intézményekre alkalmazza az igazságosság elveit. Rawls magát a társadalmat is az empirikus általánosság szintjén előfeltételezi az eredeti állapotban. Az általában vett társadalomnak pedig valóban általános előfeltételei az igazságosság hume-i körülményei. Az igazságosság körülményeit Hume maga is így fogja fel.<sup>12</sup>

Rawls tehát az eredeti helyzetben az empirikus általánosság szintjén írja le a javakat, a szubjektumot és az emberi együttélés körülményeit. Az eredeti helyzetből aztán kibontja az igazságosság koncepcióját. Egyetérthetünk

---

<sup>8</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 31.

<sup>9</sup> John Rawls: *A Theory of Justice* 141 saját ford. B. I.

<sup>10</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*. 18. saját ford. B. I.

<sup>11</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 46.

<sup>12</sup> Vö. David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Bp., Gondolat, 1976. 660-1.

Sandellel abban, hogy „amit a tiszta spekulatív ész fogalmai jelentenek Kant morális elmélete számára, ugyanazt jelentik az eredeti helyzetben testet öltött feltételek Rawls igazságosságelmélete számára.”<sup>13</sup> Rawls az eredeti helyzetből vezeti le az igazságosság elveit.

Sandel azonban úgy látja, hogy az eredeti helyzetből nem csak az igazságosság koncepcióját, hanem a morális szubjektum felfogását is le lehet vezetni. Az eredeti helyzet olyan, mint egy lencse. Ha az egyik irányból nézünk bele az eredeti helyzet lencséjébe, akkor az igazságosság két elvét látjuk. Ha másik irányból nézünk bele, akkor önmagunkra reflektálunk, akkor a morális szubjektum koncepcióját látjuk meg. Az eredeti helyzet tehát nem csak egy morális elméletet, hanem egy filozófiai antropológiát is kitermel. Sőt, Sandel úgy látja, hogy „Rawls igazságosságelmélete implicit módon a morális szubjektum koncepciója, és ez a koncepció alakítja ki az igazságosság elveit...”<sup>14</sup> Sandel szerint tehát a morális szubjektumot megragadó filozófiai antropológiának van meghatározó szerepe az igazságosság elveit megfogalmazó morális elmélettel szemben.

Sandel elemzése alapján Rawls szubjektumfelfogásának az a két döntő eleme, hogy Rawls a szubjektumok pluralitását előfeltételezi, illetve a szubjektumot a birtoklás szubjektumaként fogja fel. Először ez utóbbiról:

Rawls szerint a szubjektum független a saját kontingens igényeitől, céljaitól és értékeitől, de ugyanakkor azok mégis az ő céljai és értékei. E kettős követelményt az elégíti ki, hogy Rawls-nál az én a birtoklás szubjektuma. A birtokló szubjektum meg tudja magát különböztetni a saját céljaitól és értékeitől, s távolságot tud teremteni velük szemben. Az én rendelkezik bizonyos dolgokkal és rendelkezik bizonyos vonásokkal, vágyakkal vagy ambíciókkal. A birtoklás egyrészt azt a megkülönböztetést fejezi ki, hogy egy bizonyos dolog, vágy vagy sajátosság az enyém és nem a tiéd, másrészt azt, hogy az pusztán az enyém s nem én magam vagyok az. „Ez utóbbi azt jelenti, hogy ha el is vész az a dolog, amit birtoklok, mégis ugyanaz az én maradok.”<sup>15</sup> A birtoklásnak ez a distanciáló vonása döntő jelentőségű az én kontinuitása szempontjából. Az én így őrzi meg a méltóságát és az integritását a kontingens vágyaival, törekvéseivel, értékeivel és sajátosságaival szemben, s ő maga választja meg a céljait. Rawls rejtett filozófiai antropológiája az embert a birtoklás szubjektumaként fogja fel, ami a szubjektum olyan felfogása, mely a deontologikus etika elvárásainak anélkül felel meg, hogy transzcendenciába menne át.

Vajon összhangban van-e Rawls filozófiájában az antropológia az igazságosság elméletével? – teszi fel a kérdést Sandel.

---

<sup>13</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 49.

<sup>14</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 49.

<sup>15</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 55.

Rawls igazságosságelmélete két elvre épül, a második elv két részből áll. Az első elv azt mondja ki, hogy az alapszabadságok tekintetében mindenkit egyenlő jogok illetnek meg. A második elv arról szól, hogy a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségeket úgy kell elrendezni, hogy a hivatalokhoz és a pozíciókhoz mindenki hozzáférhessen a pártatlan esélyegyenlőségnek megfelelően (2/b elv), illetve az egyenlőtlenségek a leghátrányosabb helyzetűek javát szolgálják (2/a elv). Sandel úgy látja, hogy az első és a 2/b elvvel összhangban van Rawls szubjektumfelfogása, de nincs összhangban az igazságosság 2/a elvével, amelyik az ún. differencia elv. A differencia elv a szubjektum másféle koncepcióját előfeltételezi.<sup>16</sup>

A differencia elv alapja az, hogy Rawls a természeti adottságokat közös vagyonnak tekinti. Nem az egyén érdeme, hogy milyen természetes adottságai vannak. Az egyén csak letéteményese azoknak a természeti adottságoknak, melyek számára a természeti lottón jutottak. Nozickra támaszkodva Sandel a következőképpen bírálja Rawls felfogását: Ha a természeti adottságokat közös tulajdonnak tekintjük, akkor ez ellentmond az egyén tiszteletének és sérthetetlenségének, melyet az igazságosság első elve szavatol. Az egyén tisztelete és sérthetetlensége arra a kanti tantételre alapozódik, hogy minden embert célként és nem pusztá eszközként kell kezelni. Ha az egyén tehetsége a közös vagyon része, akkor a tehetsége és ezzel maga az egyén is eszköz lehet mások jólétének a szolgálatában.<sup>17</sup>

Sandel szerint Rawls erre azt válaszolhatja, hogy csak az én, csak a szubjektum sérthetetlen, és a sérthetetlenség nem illeti meg azt, aminek az én csupán a birtokosa, tehát nem illeti meg a természeti adottságait sem. Így viszont Rawls a testnélküli szubjektumhoz, a kanti transzcendens szubjektumhoz jut el, melyet el akart kerülni. Az egyént sérthetetlenné tette, de azon az áron, hogy az egyén láthatatlanná vált. Ahogyan Daniel Bell fogalmaz: „Az ember eltűnt. Csak az attribútumok maradtak.”<sup>18</sup>

Sandel tehát azt mondja, hogy ellentmondás van az igazságosság két elve között, amit Rawls úgy old meg, hogy tulajdonképpen a kanti transzcendens szubjektumhoz jut el.

Nézzük meg, hogy Sandelnek ez a kritikája helytálló-e. Úgy gondolom, hogy egyáltalán nem mond ellent a deontologikus szubjektumfelfogásnak az, hogy a természeti adottságokat Rawls közös vagyonnak tekinti. Sőt éppen így tudja Rawls distanciálni a szubjektumtól az adottságait, éppen így tudja az adottságok tekintetében is birtokló szubjektumnak tekinteni az ént. Ha az adottság szorososan kötődik egyénhez, ha az adottság elválaszthatatlan az egyéntől, mint ahogyan az egyéni érdemre alapuló elosztás fogja fel, akkor az

---

<sup>16</sup> vö. Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 65.

<sup>17</sup> vö. Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974. 228.

<sup>18</sup> Daniel Bell: *The Coming of Post-Industrial Society*. Harmondsworth, 1973. 419

adottságok esetleges megosztása és változatossága meghatározó lesz a javak elosztására.<sup>19</sup> Márpedig Rawls kantianus szemlélete azt kívánja meg, hogy az esetlegességektől mentes legyen az emberek együttműködése. Az adottságok esetlegességétől csak úgy lehet mentesülni, ha közös vagyonnak tekintjük az adottságokat.

Látnunk kell azonban, hogy a szubjektum a saját természeti adottságaitól és a tehetségétől nem tudja magát distanciálni, míg ezt viszonylag könnyen meg tudja tenni egy tárgy, egy helyzet, egy vágy vagy egy cél esetében. Az egyén nem tud birtokviszonyt kialakítani a saját adottságaihoz, mert azok ő maga. Ez esetben belülről nem alakítható ki távolság az enyém és az én között. El kell tehát fogadni az adottságok esetleges megosztását, a természeti önkényt? Rawls megoldása az, hogy kívülről teremt távolságot az én és az én természeti adottságai között. Közös vagyónként fogja fel a természeti adottságokat, és így elválasztja őket a szubjektumtól.

Sandel számára elfogadható Rawls-nak az a felfogása, hogy a szubjektumok természeti adottságait közös vagyonnak tekintsük. De ez nem kell hogy a testnélküli transzcendens szubjektumhoz vezessen. Sandel úgy gondolja, hogy a természeti adottságok közös vagyonának a tulajdonosa egy valóságos közösség. Ebben az esetben viszont a szubjektum a közösség lesz, és a közösség konstituálja az egyént. Így a differencia elv el tudja kerülni azt is, hogy az ember mások céljainak eszköze legyen, ami „egyedül olyan körülmények között lehetséges, ahol a birtoklás szubjektuma a 'mi' és nem az 'én', mely körülmények viszont magukban foglalják a közösség konstitutív értelemben vett létezését.”<sup>20</sup>

Úgy vélem, hogy Rawls ezt a megoldást nem fogadná el. Nem azért, mert Rawls individualista szemléletű. Azért nem fogadná el, mert a közösségeket is esetlegeseknek tartja. Rawls megoldása az, hogy a természeti adottságok közös vagyona mögött nem egy kollektív szubjektumot előfeltételez, hanem egy egyezséget. Egy hipotetikus társadalmi szerződésből eredezteti a közös vagyont. A közös vagyon nem valamiféle közösségi szubjektumra alapozódik, a közös vagyon tulajdonosa nem egy partikuláris közösség de nem is maga az emberiség mint közösség. A közös vagyon forrása egy megegyezés, melyet a felek az eredeti helyzetben kötnek. „A differencia elv tehát egy megállapodást

---

<sup>19</sup> Sandel hangsúlyozza, hogy a Rawls elveti a morális érdemet. Rawls a következőt írja: „A közgondolkodás rendszerint feltételezi, hogy a jövedelmet, a vagyont és általában az élet jó dolgait erkölcsi érdemek szerint kell megosztanunk. Az igazságosság az erény szerinti boldogság... A méltányosságként felfogott igazságosság elveti ezt a felfogást. Az eredeti helyzetben a felek nem hagynának jóvá ilyen elvet.” Rawls, *Az igazságosság elmélete* 370.

<sup>20</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 80.

reprezentál, mely a természeti adottságok megoszlását egy közös vagyon megoszlásának tekinti...”<sup>21</sup>

Sandel is elismeri, hogy „ha a természeti adottságok elosztásáról sikerül megmutatni, hogy az eredeti szerződés terméke és nem a premisszája, akkor Rawls kijut a zsákutcából...”<sup>22</sup> Ha a szerződésből Rawls le tudja vezetni, hogy a felek a természeti adottságokat közös vagyonnak tekintik, akkor sem a Kant-féle transzcendens szubjektumot, de a Sandel-féle konstitutív közösséget sem kell előfeltételeznie.

Igazolni tudja-e az eredeti szerződés, hogy a természeti adottságok közös vagyon jelentenek? Sandel ezt a kérdést is megvizsgálja.

Úgy kell feltennünk a kérdést, hogy lehet-e egy szerződés maga a forrás, lehet-e mindennek a kezdete? Egy valóságos szerződés nem lehet az. Egy aktuális szerződés két követelménynek kell megfeleljen: az autonómia és a reciprocitás követelményének. Az autonómia azt jelenti, hogy a felek szabadon lépnek bele a szerződésbe, így magából a szerződésből fakad a kötelezettségük. A felek szerződést kölcsönös előnyért kötnek, a kölcsönös előny tiszteletét és szabályait viszont nem maga a szerződés fogalmazza meg, hanem a méltányosságnak már a szerződés előtt meglévő morális követelményei. Egy aktuális szerződés tehát nem lehet forrás, mert egy morális háttérrel feltételez, melynek fényében a szerződési kötelezettségeket meg lehet ítélni.

Itt azonban egy hipotetikus eredeti helyzetben kötött szerződésről van szó, amelyik nem kötelezettségeket fogalmaz meg, hanem az igazságosság elveit. Maga a szerződés adja meg a méltányosság szabályait. Maga a szerződés fogalmazza meg a morális háttérrel.

A hipotetikus társadalmi szerződés esetében is felmerül az az episztomológiai nehézség, hogy egy megállapodást vagy egy szabályt nem lehet önmagával igazolni, hanem csak valamilyen független elvre alapozva. A hagyományos szerződéselméletek a Természeti Törvényre hivatkoznak, Locke például 'Isten és a Természet Törvényére'. Ez Rawls számára nem csak a metafizikai és a teológiai jellege miatt, hanem a teleologikus jellege miatt is elfogadhatatlan. Locke-nál a természeti törvény az emberi élet, szabadság és tulajdon kölcsönös védelmét mondja ki, a szerződésnek pedig az a célja, hogy ezeket megvédjék az emberek.

A kanti szerződéselmélet jobban illik Rawls koncepciójához, hiszen az deontologikus. Kantnál nem a tulajdon megőrzése, nem is a boldogság, hanem maga a kötelesség szolgál az eredeti szerződés szankcionáló elveként. Kant tehát nem valamiféle célból, nem valamiféle jóból vezeti le a helyest, de Kant metafizikai előfeltételeseit, mint láttuk, Rawls nem fogadja el.

---

<sup>21</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*. 102. saját ford. B. I.

<sup>22</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 103.

Sandel itt is rendkívül korrekt elemzése megmutatja, hogy „Rawls ezen a ponton eltér a kanti pozíciótól azzal, hogy a szerződés prioritását állítja, és hangsúlyozza az igazságosság kapcsolódását a racionális választás elméletéhez.”<sup>23</sup> Kantnál tehát inkább a helyes elvének van prioritása az eredeti szerződéssel szemben, míg Rawls egyértelműen a szerződés prioritását vallja az elvekkel szemben.

Sandel úgy látja, hogy a szerződés prioritását Rawls-nál az eljárás biztosítja. A felek egy szerződési eljárás után fogalmazzák meg az elveket. Ez az eljárás méltányos és tiszta procedúra<sup>24</sup>, ezért az elvek feltétlenül igazságosak lesznek. Az igazságossághoz nincs szükség az eljárástól független és előzetes kritériumra. Rawls az eredeti helyzettel teremti meg a feltételeit annak, hogy az eljárás méltányos és tiszta legyen. Ahogyan Rawls fogalmaz: az eredeti helyzet „az autonómia és a kategórikus imperatívusz kanti koncepciójának procedurális értelmezése.”<sup>25</sup> Az eredeti helyzet tehát olyan méltányos eljárás kialakítására szolgál, ahol az eljárás során elfogadott elv igazságos lesz.

Sandel azért bírálja Rawls-t, mert az eredeti helyzetben nincs és nem is lehet szó akaratlagos elfogadásról. Az elfogadás azt feltételezi, hogy vannak szerződő felek, akiknek az elképzelései különböznek, de azután egy egyeztetési folyamat után önkéntesen és akaratlagosan megállapodnak az elvekben. Csakhogy az eredeti helyzetben – mondja Sandel – az emberek nem hasonló helyzetben vannak, hanem teljesen azonosan szituáltak. Az emberek között nincs semmiféle különbség. Sem a helyzetüket, sem a sajátosságaikat, sem az elvárásaikat tekintve. Valójában tehát nincsenek többen, s nem is választják az elveket, hanem felfedezik és megértik őket. Felfedezni viszont csak már meglévőt lehet, tehát nem a szerződési eljárásból származnak az igazságosság elvei. Az elveknek már előzetesen létezniük kell, így a szerződésnek nem lehet prioritása az elvekkel szemben. „Az eredeti helyzet titka... nem abban rejlik, amit a felek ott tesznek, hanem amit ott megértenek... Az eredeti helyzetben végül is nem szerződéskötés folyik, hanem egy interszubjektív létező öntudatra jut.”<sup>26</sup> Az interszubjektív létező nem más, mint a közösség. Sandel az eredeti szerződés elemzésekor is a konstitutív közösséghez jut el, mint az történt a differencia elv analízise és kritikája során is.

---

<sup>23</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 120.

<sup>24</sup> A tiszta procedúra megtisztított, pre-szituált változata a hétköznapi eljárásoknak – ahogyan a szubjektumot sem terhelik célok, vágyak, szituációk és sajátosságok. Sandel megállapítja, hogy Rawls elmélete a prioritások párhuzamaira épül. Prioritása van a helyesnek jóval szemben, az ennek a céljaival szemben és a szerződésnek az elvekkel szemben.

<sup>25</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*. 256. saját ford. B. I.

<sup>26</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 132.

Csakhoggy Sandel elemzése ezúttal is hibás. Így a kritikája sem helytálló és nem az a pozitív állítása sem, mely a konstitutív közösséget tekinti megoldásnak. Az eredeti szerződésnek ugyanis az aktuális szerződésekhez hasonlóan van háttere. Ez a háttér nem más, mint az eredeti helyzet, mely egyrészt magában foglalja a körülmények és a javak generalizált empiriáját, másrészt – s erről Sandel soha nem tesz említést – magában foglalja a racionalitás kritériumait. Rawls meg is fogalmazza, hogy „az igazságosság elveinek kiválasztása előfeltételezi a racionalitás kritériumaira vonatkozó egyetértést.”<sup>27</sup> A hipotetikus eredeti helyzetben valóban nem arról van szó, hogy a felek egyeztetik a maguk eltérő felfogásait. Az azonos helyzetükből adódóan valóban nincsenek eltérő felfogásaik, valóban 'csak' megértenek. De a megértés is akaratos tevékenység és a megértés választás is,<sup>28</sup> amit mi sem mutat jobban, mint az, hogy ugyanilyen feltételek közé helyezkedve Sandel más következtetésre jut, mint Rawls. Tehát az eredeti helyzetben a szerződésnek prioritása van az elvekkel szemben. A szerződés az elvek forrása.

Vajon a közösség miféle elmélete található meg Rawls filozófiájában? – teszi fel Sandel a kérdést.

A társadalmi unió tárgyalása során Rawls kétféle értelemben beszél a közösségről. Az első egy instrumentális értelem, mikor is a közösség az egyének önérdekű motivációinak az eszköze. A második a szentimentális értelem, amikor a közösség tagjainak közösek a végső céljaik, és az együttműködést magát is jónak tekintik. Ezt az utóbbit tekinti Rawls igazi közösségnek. Sandel úgy látja, hogy mindkét felfogás individualista, mert az együttműködő szubjektumok előzetes individualizációját feltételezi.

Sandel azt állítja, hogy Rawls-nál nem található meg a konstitutív közösség fogalma. Egy közösség konstitutív, mikor az ént alapjaiban áthatja, mikor a közösség alakítja ki az egyén identitását, és az ember nem megválasztja a másokhoz fűződő kapcsolatait, hanem önreflexióval felfedezi, hogy ő hozzánk tartozik. A konstitutív közösségre alapozódik Sandel Rawls-kritikája, és ez a központi fogalma a saját filozófiájának is.

Valóban igaza van Sandelnek abban, hogy Rawls-nál nincs konstitutív közösség? Szó sincs arról, hogy Rawls ne látná a közösség konstituáló sze-

---

<sup>27</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*. 446. saját ford. B. I.

<sup>28</sup> Úgy gondolom, hogy Sandel jogtalanul állítja élesen szembe egymással a választást és a megértést. Az angol 'agreement' szó kétértelműségére hivatkozik. Amikor két fél egyetért egy állítással, ekkor a reláció három elemű, de az is lehetséges, hogy valaki egyedül egyetért egy állítással. Az előbbi az önkéntes szerződést, míg az utóbbi a megértést példázza. Csakhoggy a második esetben is ott a választás mozzanata: az illető nem ért egyet az állítással. vö. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. 129-30.

repét. Rawls nem csak a személyiség alakulását, de az ember morális fejlődését is a közösség típusai alapján magyarázza. Úgy látja, hogy az ember morális fejlődésének legelső és primitív foka az, amikor gyerekkorában a családja és más közösségei megtanítják neki, sőt szinte belevésik a morális attitűdöket. A közösség ekkor még úgy konstituálja az egyént, hogy arra az egyén nem reflektál, az ember még nem rendelkezik a kritika önálló standardjával, a gyerek még nincs abban a helyzetben, hogy racionális alapokon elvesse a szabályokat és az utasításokat. Ez az autoritás moralitása. A morális fejlődés következő lépcsőfoka a társulás moralitása. Maguk a társulások és a társulás moralitása is konstituálja az egyént, mégpedig oly módon, hogy a különféle társulásokban – a családban, az iskolában, a szomszédságban, a játékokban – különféle individuális szerepek kínálóznak, és ezekhez a szerepekhez a megfelelő morális standardokat a társulás moralitása adja meg.<sup>29</sup> Ezen a fokon azonban az egyén már nem passzív, hanem reflektál a közösségre mint társulásra. „Az egyén tudja, hogy a többieknek eltérő vágyai és céljai, eltérő tervei és motívumai vannak az együttműködési rendszerben elfoglalt helyüktől függően. Fel kell ismerje, hogy különféle nézőpontok vannak, és a többiek perspektívái nem azonosak az övével.”<sup>30</sup> Ez azonban még a közösségen belüli reflexió. A közösségre irányuló reflexió az elvek moralitása alapján történik. Az elvek moralitása az ember morális fejlődésének harmadik foka, amikor az ember elvonatkoztatja magát a partikuláris közösségtől, amikor függetleníti magát a véletlenszerű világtól, és az igazságos intézményekről kialakított felfogására és az emberiség szeretetére építve megítéli a saját közösségét: fenn akarja tartani az igazságos intézményeket, és meg akarja reformálni őket, ha az igazságosság úgy kívánja. Sandellel ellentétben azt állítom, hogy Rawls-nak nagyon is differenciált elképzelése van a konstitutív közösségről.

Sandel ellentmondást próbál kimutatni Rawls-nak a jóra vonatkozó elméletében is. Rawls szerint mindenki szabadon megválaszthatja, hogy mi a jó a számára, és a választás során a racionális választás elveit követi. A racionalitás elvei azonban többnyire csak körülhatárolják, de nem határozzák meg konkrétan a jót. Rawls úgy gondolja, hogy ha a racionalitás elvei már kimerültek, akkor az egyén választása gyakorta arra a közvetlen tudására támaszkodik, hogy mi az, amit akar, és mennyire vágyik rá. „Csakhogy – írja Sandel – magukat az akarásaimat és a vágyaimat, melyekre a választásom épül, nem választom meg, azok a körülmények termékei... A közvetlen önismeretem pszichológiai információkból áll, ez a választásnak semmiféle

---

<sup>29</sup> vö. John Rawls: *A Theory of Justice*. 467.

<sup>30</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*. 468. saját ford. B. I.

terét sem hagyja meg a számomra.”<sup>31</sup> Az ellentmondás tehát abban van, hogy az egyén választása nem választ semmit, a döntése nem dönt semmiről, valójában az egyén önmagába tekintve érzékeli azt, ami már előzetesen ott van: a vágyát és annak az intenzitását. Szó sincs tehát választásról, az egyén csupán felfogja és megéri a vágyát.<sup>32</sup> Sandel kritikáját azonban érvényteleníti, hogy Rawls is ugyanígy gondolja: „Az ember nem választja meg azt, hogy most éppen mire vágyik.”<sup>33</sup>

Komoly kritikának tartom viszont Sandel következő érvelését: Ha az egyén jó-felfogása a közvetlen akarásainak és vágyainak a terméke, akkor a jó-felfogása nem nyújt értékesebb vagy érvényesebb kritikai nézőpontot, mint a vágyai. Ez a jó morális státuszát hihetetlenül lecsökkenti. Rawls ki is mondja, hogy „morális nézőpontból nem releváns, hogy az embernek ez vagy az a jó-felfogása.”<sup>34</sup> „Nehéz azonban belátni – mondja Sandel –, hogy az igazságosság, mint legfőbb erény, hogyan engedheti meg, hogy az emberek önkényes jó-koncepciókat kövessenek.”<sup>35</sup>

Erre a kritikára alapozva Sandel megfogalmazza a saját felfogását a morális szubjektumra vonatkozóan. Ahhoz, hogy az ember mint cselekvő lény több legyen, mint akarásainak és vágyainak hatékony adminisztrációja, mélyebb introspekcióra is képesnek kell lennie, mint amit a közvetlen vágyak és akarások ismerete jelent. „Ahhoz azonban, hogy alaposabb reflexióra képesek legyünk, nem lehetünk a birtoklás teljesen tehermentes szubjektumai, nem lehetünk előzetesen individualizált és a céljainkkal szemben prioritással rendelkező szubjektumok. Olyan szubjektumoknak kell lennünk, akiket részint a centrális törekvéseink és a kötéldéseink konstituálnak, akik valójában törekenyek, de mindig nyitottak a fejlődésre és az átalakulásra az újabb és újabb önértelmezések fényében.”<sup>36</sup>

A konstitutív önértelmezések azt igénylik, hogy legyen az egyénnél átfogóbb szubjektum. Ez a szubjektum lehet a család, a törzs, a város, az osztály, a nemzet vagy a nép. Tehát ez a szubjektum a konstitutív értelemben vett közösség. A közösség Sandel számára nem annyira a jóindulat szellemét és a közös célokat jelenti, hanem a diskurzus közös szótárát, a gyakorlatnak és a megértéseknek a hátterét.<sup>37</sup> Sandel elméletében „a közösség, mint az önértelme-

---

<sup>31</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 162.

<sup>32</sup> Sandel ugyanazt az ellentmondást látja meg a jó elméletében, mint Rawls szerződés-elméletében: az eredeti helyzetben sem kollektív választásról vagy egyetértésről van szó, hanem percepció és megértés történik.

<sup>33</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*. 415.

<sup>34</sup> John Rawls: Fairness to goodness, *Philosophical Review* 84. 537.

<sup>35</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 168.

<sup>36</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 172.

<sup>37</sup> vö. uo.

zések kerete megkülönböztethető az emberek érzéseitől és diszpozícióitól, s elsődleges velük szemben, mint ahogyan a méltányosságként felfogott igazságosság leír egy alapstruktúrát vagy keretet, mely hasonlóképpen megkülönböztethető az emberek érzéseitől és diszpozícióitól, s elsődleges velük szemben.”<sup>38</sup> Az önértelmezések kereteként felfogott közösségnek tehát ugyanaz a státusza Sandel elméletében, mint a méltányosságként felfogott igazságosságnak Rawls filozófiájában.

Csakhow Rawls deontologikus igazságosságelmélete ragaszkodik ahhoz, hogy mi emberek abban az értelemben függetlenek vagyunk, hogy az identitásunk nem kapcsolódik össze a céljainkkal és az emberi kötődéseinkkel. Sandel viszont úgy tartja, hogy mi nem tekinthetjük magunkat ilyen értelemben függetlennek. Nem tekinthetjük magunkat függetlennek a család és a közösség tagjaitól. Az embernek akkor lesz karaktere, ha tudja, hogy a történelemben él, ami egyes emberekhez közelebb hozza, másoktól eltávolítja, egyes célokat számára elérhetővé tesz, míg más célokat elérhetetlenné. A deontologikus lénynek nincs karaktere, így képtelen az önismeretre és a barátságra. A független én azokban a célokból és kötődésekben lel a saját határait, melyektől valójában nem tud elszakadni, míg az *igazságosság határait azok a közösségek képezik, ahonnan az emberek az identitásukat és az érdekeiket nyerik.*<sup>39</sup>

Sandel ismeri Rawls lehetséges válaszát erre a kritikára, amit Rawls 1980-ban a 'Kantiánus konstruktivizmus a morális elméletben'<sup>40</sup> című tanulmányában fogalmazott meg. Rawls válaszána lényege az, hogy az állampolgárnak a maga személyes életében vannak kötődései, és szeret másokat. De a közélet más. A privát identitásunkat meg kell különböztetnünk a közéleti identitásunktól. A privát éniünk terjedelmesen konstituált, míg a közéleti éniünk teljesen tehermentes.

A mai politikai berendezkedés azt várja el tőlünk, hogy elkülönítsük egymástól a privát és a nyilvános identitásunkat. Sandel azonban rákérdez, hogy az emberek elégedettek-e az életükkel, mikor erre az elkülönítésre kényyszerülnek.

---

<sup>38</sup> Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 174.

<sup>39</sup> vö. Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 182.

<sup>40</sup> Kantian constructivism in moral theory, *Journal of Philosophy*, 77. Lásd még Rawls: *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

## WALZER RAWLS-KRITIKÁJA

Michael Walzer tulajdonképpen nem Rawls-kritikát írt, hanem a saját teóriáját fogalmazta meg, amiből adódnak a Rawls-t bíráló állítások. Sokszor azonban nem is bírálóknak, hanem Rawls továbbgondolásának tartom azt, amit írt. Walzer a maga tanait fejt ki, mégis mintha diskurzust folytatna Rawls-szal. És nem csak vele. Michael Walzer a Harvardon tanított, és az 1970–71-es tanévben Robert Nozickkal közös kurzust tartott 'Kapitalizmus és szocializmus' címmel. Nozick az itteni előadásai és vitái alapján írta meg a libertariánus filozófia fő művét, az *Anarchia, állam és utópia* című könyvet. Michael Walzernek a Nozickkal vitázó előadásaiból született meg a fő műve, az 1983-ban megjelent *Igazságosság szférái*.<sup>41</sup>

A könyv elején Walzer megfogalmazza a maga elméletét, s azután a mű nagy részében illusztrálja ezt az elméletet, argumentál mellette és ellenőrzi is a teóriáját.

A mű alcíme így hangzik: 'A pluralizmus és az egyenlőség védelme'. A pluralizmus és az egyenlőség két kulcsszó Walzer filozófiájában. Walzerhez hasonlóan kezdjük mi is az egyenlőséggel.

Walzer azt mondja, hogy a történelem során az emberek sokszor megmozdultak az egyenlőség érdekében. Nem teljes egyenlőséget akartak, nem azt akarták, hogy mindenféle különbség szűnjön meg. Ezek a mozgalmak csak bizonyos különbségek megszüntetését célozták meg: a nemesi kiváltság, a tőkés gazdagság, a túlzott bürokratikus hatalom, vagy a faji és nemi felsőbbrendűség ellen irányultak. Valaminek a dominanciája ellen léptek fel, mert az emberek az alávetettségüket érezték. Az egyenlőséget akaró politikai mozgalmak célja tehát a dominanciától mentes társadalom volt.

A különböző társadalmakban a dominanciának más-más eszközei vannak: a születés vagy a vér, a föld, a tőke, a műveltség és az államhatalom mindmind szolgálhat a dominancia eszközeként. A dominanciát tehát bizonyos társadalmi javak közvetítik.

Walzer célja egy olyan társadalom leírása, ahol a társadalmi javak nem szolgálnak a dominancia eszközeként. A szabadsággal konzisztens egalitarizmusként határozza meg a saját elméletét.

A dominanciától mentes társadalom melletti érvelése radikálisan partikuláris, ami azt jelenti, hogy az érvelését az elosztás mai és történelmi példáin keresztül dolgozza ki. Walzer úgy látja, hogy ez eltér a filozofálás eredendő módjától, miszerint a filozófus kimegy a barlangból, elhagyja a várost, felmegy a hegyre. Ő maga marad a barlangban, a városban és a földön. A saját partikuláris társadalmában maradván rajzolja meg az egalitárius társadalom

---

<sup>41</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. Blackwell, Oxford, 1983.

képét, mert ez az egalitárius társadalom itt rejtőzik az eszméinkben és a kategóriáinkban.

Walzer úgy gondolja, hogy a filozófusnak nem szabad meghaladnia a kulturális partikularitást, és nem szabad elvonatkoztatnia a kulturális különbségektől. A kultúrától való eltávolodás helyett a filozófus feladatának, a filozófia hivatásának Walzer azt tekinti, hogy „artikulálja azokat a közös jelentéseket, melyek egy kultúrát konstituálnak”<sup>42</sup>. A Rawls filozófiáját jellemző absztrakcióval szemben Walzer a történelemben akar maradni.

Abban viszont osztja Rawls álláspontját, hogy az emberi együttműködés javak létrehozására irányul, és a társadalom szabályozza a javak megosztását. Walzer azonban nem a társadalomról, hanem társadalmakról beszél.

Walzer szerint az emberi társadalmak közös vonása az, hogy elosztási közösségek. „Az emberek kigondolnak és létrehoznak javakat, melyeket egymás közt megosztanak.”<sup>43</sup> A politikai berendezkedések kikényszerítik, az ideológiák pedig igazolják az olyan társadalmi javak elosztását, mint a tagság, a hatalom, a megbecsülés, az isteni kegyelem, a rokonság és a szeretet, a tudás, a gazdagság, a biztonság, a munka és a szabadidő, a jutalom és a büntetés. Meghatározzák és igazolják az olyan anyagi javak elosztását, mint az élelem, a szállás, a ruha, a közlekedés, az egészségügyi ellátás és a különféle áruk. A javak sokasága sokféle eljárással és sokféle kritérium szerint oszlik meg.

Van-e, volt-e mindenre kiterjedő elosztási mechanizmus? A piac és az államhatalom is viszonylag átfogó elosztási mechanizmus, de a történelem folyamán sem a piac, sem az államhatalom nem volt soha teljes elosztási rendszer, egyik sem volt annyira átfogó, hogy minden cserét és megosztást szabályozott volna. A filozófusok viszont ellenszegülnek a történelemnek, és valamiféle megalapozó egységet keresnek: az alapjavak rövid listáját, vagy egy egyedi döntési kritériumot. Walzer viszont úgy gondolja, hogy a pluralizmus nem csak valóságos, de meg is szüntethetetlen. Ezért az igazságosságnak plurális elvei vannak. A különböző javakat különböző alapon és különféle eljárásoknak megfelelően kell megosztani, s különböző szereplőknek kell ezt megtenniük. Ezek a különbségek abból fakadnak, hogy a társadalmi javaknak más-más az értelmük, a történelmi és kulturális sajátosságok más-más jelentést adnak nekik.

Walzer úgy gondolja, hogy még az emberek identitását is az adja, ahogyan kigondolják, létrehozzák, azután birtokolják, cserélik és elosztják, majd pedig élvezik a javakat. Folytonos és történelmileg változó kölcsönhatás van az emberek identitása és a társadalmi javak között.

---

<sup>42</sup> Stephen Mulhall - Adam Swift: *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992. 129.

<sup>43</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 8.

Minden elosztás igazságos vagy igazságtalan voltát a javak társadalmi jelentései határozzák meg. A társadalmi jelentések a történelem folyamán változnak, így az elosztások igazságos vagy igazságtalan volta időről időre változik. Arról sem beszélhetünk, hogy volnának minden társadalomban azonos alapvető javak. Még a kenyér sem az, hiszen ha a kenyér vallási használatára konfliktusba kerül a táplálkozási felhasználásával, akkor nem kétséges, hogy a vallási jelentése lesz elsődleges, s nem a kenyér táplálkozási 'alapjelentése'.

Minden egyes társadalmi jószág konstituál egy elosztási szférát, amelyen belül bizonyos kritériumok és elrendezések helyesek. „A pénz nem helyénvaló az egyházi hivatalban, és az istenfélő nincs előnyös helyzetben a piacon.”<sup>44</sup> A társadalmi elosztásnak nem egyetlen kritériuma van, hanem más-más kritériumok vannak minden partikuláris társadalomban minden egyes társadalmi jószág elosztására vonatkozóan. Ezek képezik az igazságosság szféráit. Innen a mű címe.

Igazságtalanságnak érezhetjük, ha valakik másokkal vagy a többséggel szemben kizárólagosan rendelkeznek egy adott társadalmi jószággal. A monopóliumukat igazságtalannak érezzük. Azt is igazságtalannak tarthatjuk azonban, ha egy jószág vagy a javak bizonyos halmaza dominál és meghatározó értékkel bír az összes elosztási szférában. Egy jószág domináns, ha az, aki rendelkezik vele, más javak egész sorával is rendelkezhet. Walzer szerint kétféle igazságtalanság van: a monopólium és a dominancia. A monopólium az emberek egyenlőtlenségét fejezi ki, míg a dominancia a javak egyenlőtlensége. „A fizikai erő, a családi reputáció, a vallási vagy a politikai hivatal, a földbirtok, a tőke, a technológiai ismeret – mindezek, különböző történelmi időszakokban, dominánsak voltak, s ugyanakkor bizonyos embercsoport által monopolizáltak is.”<sup>45</sup> A domináns jószág sokféle más dologra átváltható. A domináns jószág átválthatósága egy adott társadalomban természetesnek tűnik, de történelmi távlatból látszik, hogy az átváltás valójában mágikus, egyfajta társadalmi alkímia.

Olyan sohasem volt, hogy egy adott társadalmi jószág teljesen dominált volna. A kapitalista társadalomban a tőke domináns, de nem ural mindent, miként a technokratikus társadalmat sem uralja teljesen a technológiai tudás.

A domináns jószág monopolista kontrollja teremti meg az uralkodó osztályt. Minthogy azonban a dominancia sohasem teljes, a monopólium pedig sohasem tökéletes, így minden uralkodó osztály uralma instabil.

A társadalmi konfliktus az elosztásról szól. Sokszor az fogalmazódik meg, hogy a domináns jószágot újra kell osztani oly módon, hogy az emberek

---

<sup>44</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 10.

<sup>45</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 11.

egyenlően részesedjenek belőle, vagy legalább többen részesedjenek belőle. Ekkor a monopólium igazságtalan. Van, amikor olyan igény merül fel, hogy a társadalmi javak elkülönítve és autonóm módon legyenek elosztva. Ekkor a dominancia ellen irányul a mozgalom. Van azonban olyan is, amikor egy politikai mozgalom arra irányul, hogy egy új domináns jószág és egy új csoport monopóliuma váltsa fel az éppen most uralkodó jószágot és csoportot. Ekkor az aktuális dominancia és monopólium igazságtalan.

A filozófusok általában az elosztás monopol jellegével szemben érveltek. Walzer szerint ezt tette a marxi osztályelmélet is. A filozófusok érvelése az egyszerű egyenlőségre támaszkodott. Walzer a következő érveléssel mutatja meg, hogy az egyszerű egyenlőség nem vezet sikerre:

Képzeljünk el egy társadalmat, ahol minden eladó és mindenkinek ugyanannyi pénze van. Ez az egyszerű egyenlőség nem marad fenn sokáig, mert a szabad csere a piacon hamarosan egyenlőtleniséget eredményez. Ha a társadalom tagjai azt akarják, hogy az egyenlőség hosszabb ideig fennmaradjon, akkor az ókori agrártörvényekhez és a zsidó sabbath-hoz hasonló 'monetáris' törvényt kell bevezessenek, amely olyan időszakot biztosít, amikor visszatérnek az eredeti állapothoz. Ez a gyakorlatban annyit tesz, hogy a pénz monopóliumának megtörésével semlegesítik a pénz dominanciáját. Most gondoljuk el még egyszer azt az egyszerű egyenlőséget, ahol mindenkinek ugyanannyi pénze van. Ebből adódóan mindenkinek egyforma lehetősége van arra, hogy a gyerekeit iskoláztassa. Egyesek megteszik, mások nem. Kiderül, hogy jó befektetés, mert bizonyos társadalmi javak csak megfelelő képzettséggel és bizonyítvánnyal rendelkezők számára elérhetők. Nemsokára mindenki beruház az oktatásba. Az iskola lesz a versengés világa, ahol viszont nem a pénz dominál, hanem a tehetség, a családi nevelés, az íráskészség stb. A tehetségeket mint javakat monopolizálja egy új csoport, a tehetségesek csoportja. E csoport tagjai arra törekszenek, hogy ezek a javak az iskolán kívül is domináljanak, s ez akár mindenkinek jó lehet, hiszen a tehetséges emberek növelik a rendelkezésére álló forrásokat. Mit kell ekkor tennünk? Korlátozhatjuk a tehetségesek monopol hatalmát, mondjuk, Rawls differencia elvének megfelelően. Ez természetesen folyamatos állami beavatkozást igényel, s ekkor maga az államhatalom válik a versengés fő tárgyává. A politikai hatalom viszont a dominancia elérésének legjobb eszköze. Jobb eszköz, mint a termelési eszközök magántulajdona.<sup>46</sup> Tehát a politikai hatalmat is korlátozni kell, melynek egyetlen módja a politikai hatalom széleskörű megosztása. A demokrácia viszont gyenge a monopóliumokkal szemben,

---

<sup>46</sup> Karl Popper is ezzel érvel a Marx-kritikájában. Popper szerint Marx akkor tévedett, mikor a gazdasági determinizmus miatt a politika lehetőségeit és veszélyeit alábecsülte. Karl Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Balassi Kiadó, Budapest, 2001. 268-384.

hiszen semlegesíti a politikai hatalom dominanciáját. A dilemma tehát a következő: a privát privilégiumoknak csak az állami beavatkozás az orvossága, a túlzott államiságtól viszont csak privát privilégiumokkal lehet megmenekülni. Mobilizáljuk a politikai hatalmat, hogy ellenőrizze a monopóliumot, aztán keressük a mobilizált hatalom ellenőrzési módját.

Walzer szerint e dilemma megoldása az, ha nem a monopóliummal, hanem a dominanciával törődünk. Walzer amellett érvel, hogy a dominancia redukciójára kell összpontosítani, és nem a monopólium megtörésére. Képzeljünk el egy társadalmat, ahol a különféle társadalmi javakkal monopol módon rendelkeznek, de nincs olyan társadalmi jószág, amelyik általánosan konvertibilis. A konvertibilitásnak pontosan meghatároznánk a határait. Bár sok kis egyenlőtlenség lenne az egyes szférákon belül, de az egyenlőtlenség nem sokszorozódna meg az átváltási folyamatokon keresztül. Ez a komplex egyenlőség társadalma lenne. Walzer számára ez az ideális társadalom, ami valójában itt rejtőzik a mi partikuláris nyugati eszméinkben és kategóriáinkban.

A komplex egyenlőség rendszere a zsarnokság ellentéte. Itt a dominancia lehetetlen. Ebben a társadalomban a *nyitott elosztási elv* érvényesül, ami azt jelenti, hogy egy társadalmi jószágot nem az alapján kell megosztani, hogy egy másik társadalmi jószágnak milyen a megosztása. „Ha X állampolgárt választják meg Y állampolgárral szemben egy politikai hivatalra, akkor a politika szférájában ők nem egyenlők. De nem lesznek általában is egyenlőtlen helyzetben, míg a hivatala X-nek nem nyújt más szférákban is előnyöket Y-nal szemben – jobb egészségügyi ellátást, a gyerekek számára jobb iskolákat, vállalkozási lehetőségeket stb.”<sup>47</sup>

Összefoglalásként azt mondhatjuk, hogy két eszme határozza meg Walzer igazságosság-elméletét: (a) A komplex egyenlőség, ami azt jelenti, hogy fenn kell tartani a javak által meghatározott elosztási szférák elkülönülését. (b) Az elosztás kritériumát minden egyes társadalmi jószág esetében az a jelentés adja, melyet a társadalom tagjai adnak az adott jószágnak. Minden társadalmi jószágnak megvan a maga társadalmi jelentése, és az elosztási igazságosságot mi ezeknek a jelentéseknek az interpretálásával találjuk meg. Az egyes elosztási szférákban belső elveket keresünk.

A társadalmi javak jelentései nem lesznek ellentmondásmentesek. Kifejezik a társadalmi élet divergáló és konfliktusokat magában rejtő jellegét. A társadalmi javak sokféleségének megfelelően sokféle elosztási kritérium van. Walzer úgy tartja, hogy a sokféle elosztási kritérium között van három olyan kritérium, amelyik megfelel a nyitott elv elvárásainak. Ez a három kritérium a szabad csere, az érdem és a szükséglet, de mindegyik csak korlátozottan alkalmazható.

---

<sup>47</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 19.

A szabad csere, legalábbis elméletileg, olyan piacot teremt, ahol minden jószág minden más jószágra átváltható a pénz semleges közvetítésével. Nincsenek domináns javak és nincsenek monopóliumok. Az emberek közvetlenül reflektálnak a javak társadalmi jelentésére. Minden csere a társadalmi jelentés felfedése. A mindennapi életben azonban egészen más történik a piacon, mint az elméletben. A pénz, ami elméletileg semleges közvetítő, a gyakorlatban domináns jószág, és olyan emberek monopolizálják, akiknek különleges tehetségük van az alkudozáshoz és a kereskedéshez. Még ha ettől el is tekintünk, a piacot akkor is korlátozni kell. A piac ugyanis az elosztásokat teljesen az egyének kezében hagyja, pedig a társadalmi jelentéseket nem (mindig) dönthetik el az egyéni interpretációk. Zsarnoksághoz vezetne, ha a politikai szférában a politikai javakat – az értékeket, a szavazatokat, a befolyásokat és a hivatalokat – adni és venni lehetne. Zsarnoksághoz vezetne két ember olyan szabad megállapodása, hogy „én megvagyok a kalapom nélkül, így kétszer is szavazhatok, minthogy te a szavazati jogot kevesebbre tartod, mint a kalapomat, ezért a kalapomért cserében egyáltalán nem szavazol.”<sup>48</sup> Ezért a szabad csere nem általános kritérium, de meg tudjuk húzni azokat a határokat, melyek között nyitott elvként működik.

A szabad cseréhez hasonlóan az érdemre alapuló elosztás is nyitott és plurális. Elgondolhatunk egy semleges szervet, amelyik hihetetlenül érzékeny mindenféle egyéni érdemre, s ez alapján kiosztja a jutalmakat és a büntetéseket. Az elosztási folyamat valóban centralizált lenne, de az eredmények nem volnának előreláthatóak és változnának. Nem volna domináns jószág, és a társadalmi jelentésnek megfelelően zajlana az elosztás. A különféle embercsoportok megkapnák azt, ami jár nekik. Hogyan működne ez a gyakorlatban? „Azt lehet mondani, hogy ez a sármos férfi megérdemli, hogy szeressék. Azt viszont nem lehet mondani, hogy egy bizonyos nőnek kell őt szeretni.”<sup>49</sup> A szeretetet az ember csak maga oszthatja el. S lehet bármilyen hatásos és érdemes politikus valaki, a politika szféráján belül az egyén szabadon dönt akár ellene is. Továbbá, azokban a szférákban, ahol a szabad csere jogosan működik, ott az érdem nem játszhat szerepet. A szabad cseréhez hasonlóan az érdemre alapuló elosztás is csak korlátozottan alkalmazható.

A szükséglet sem általános kritérium, de ez is nyitott és plurális. A közösség gazdagságát úgy kell elosztani, hogy megfeleljen a tagok szükségleteinek. Marx híres megfogalmazásában a szükséglet kritériuma azt mondja ki, hogy „mindenki szükségletei szerint” jusson a javakhoz. A szükséglet generál egy partikuláris elosztási szférát, amelyen belül a szükséglet a helyes elosztási elv. Egy szegény társadalomban a társadalmi gazdagság nagyrészt ebbe a

---

<sup>48</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 22.

<sup>49</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 23.

szférába tartozik. De ahol a közösségi életet a javak sokfélesége jellemzi, ott más elosztási kritériumokra is szükség van, még ha az anyagi életszínvonal igen alacsony is. A szükséglet kritériuma is korlátozottan érvényes.

A nyitottság elvének megfelelő mindhárom elosztás – a szabad csere elvére, az érdemre és a szükségletre alapozódó elosztás – csak korlátozottan és bizonyos szférákban érvényes.

Mint mondtuk, Walzer szerint a filozófia feladata az, hogy feltérképezze a javak társadalmi jelentéseit. A jelentések világában Walzer dominanciára és monopóliumra talált. A dominancia és a monopólium mindennapos gyakorlatához Walzer kritikusan viszonyul. Ez a kritikai hozzáállás abban fejeződik ki, hogy szerinte „a társadalmi jelentések az elosztási szférák legalábbis relatív autonómiáját kívánják meg.”<sup>50</sup>

De a jelentések miért kívánnák meg a javak elosztási szféráinak viszonylagos autonómiáját? Tényleg nem lehet a különféle javak jelentéseit egybefűzni? Az indiai kasztársadalomban pontosan az történik, hogy a jelentések teljes integrációjára épülő hierarchikus rend szerint osztják el gyakorlatilag az összes társadalmi jószágot: a presztízt, a gazdagságot, a tudást, a hivatalt, a foglalkozást, az élelmet, a ruhát, de még a társalgás társadalmi javát is.<sup>51</sup>

Mindebből az következik, hogy a komplex egyenlőségnek megfelelő elosztás megkívánja a javak és társadalmi jelentéseik elkülönült szféráit, de fordítva nincs így, a javaknak a társadalmi jelentésük alapján való elosztása nem kívánja meg az elkülönült elosztási szférákat. Pedig Walzer ez utóbbit is állítja, mint azt az előbbi idézet mutatja, s nem csak azt mondja, hogy „a komplex egyenlőség megkívánja a szférahatárok védelmét.” Érthető, hogy Walzer nem szereti a kasztársadalmat és a zsarnokságot, de ezt az ellenérzést az elmélete nem igazolja, hanem előfeltételezi.

Mint mondtuk, Walzer elméletét két eszme határozza meg: A komplex egyenlőség eszméje és az a meglátás, hogy minden egyes társadalmi jószág elosztását a társadalmi jelentése határozza meg. A komplex egyenlőség azonban szelektál a jelentések között. Csak azok a jelentések elfogadhatók, melyek kielégítik a komplex egyenlőséget. A komplex egyenlőség tehát egy olyan eszme, melynek prioritása van a második eszmével szemben. Ha pedig feltesszük azt a kérdést, hogy miért akar Walzer egyenlőséget, akkor az élet és szabadság abszolút értékére találunk, melyet az *Igazságos és igazságtalan háború*ban<sup>52</sup> fejtett ki. Ez áll a prioritási rend élén, mint Rawls-nál a

---

<sup>50</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 26.

<sup>51</sup> Hasonló, ha nem is teljes összekapcsolást figyelhetünk meg a feudális Európában, ahol például a ruházat nem áru volt, hanem a rang jele.

<sup>52</sup> Walzer a háborúról írt művében a következőképpen jellemzi saját magát: „El kell ismerni és tiszteletben kell tartani az egyén ... jogait. Az én moralitásom az emberi jogok doktrínája ... Akkor hozzuk a legjobb ítéleteket, ha az életet és a szabadságot

sérthetlenség. Walzernél tehát ugyanazt a háromlépcsős prioritási rendet találjuk, mint Rawls-nál, de Walzernél ez a prioritási rend rejtett marad.

Ha nem lenne ilyen prioritás, akkor érvényes volna Brian Barry kritikája, aki azt mondja, hogy feszültség van a komplex egyenlőség eszméje és a szférákhoz kötött jelentés eszméje között. „Például ha egy kaszt vagy egy faj elég meggyőző a többiek számára, hogy a születésük őket feljogosítja gazdagságra, a hatalomra, az iskolázottságra, akkor mi történik a komplex egyenlőséggel?”<sup>53</sup> Ha a két eszme egyenrangú, akkor a kritika jogosult. A komplex egyenlőség prioritása azonban ezt a kritikát hatástalanítja.

Walzer filozófiai szemlélete abban is Rawls-hoz hasonlít, hogy az igazságosság-koncepcióját nem csak deskripciónak, hanem preskripciónak is tekinti. A komplex egyenlőség Walzer számára olyan eszme, melyet realizálni kell. A legfőbb akadályai a dominancia és a monopólium. A dominancia és a monopólium épp oly könnyen működik és érvényesül a szférahatárok felett, mint a szférahatárokon belül. A komplex egyenlőségre irányuló vállalkozásnak ezt kell megakadályoznia. „A politikai közösség a megfelelő kerete ennek a vállalkozásnak.”<sup>54</sup> A politikai közösségben valósítható meg a komplex egyenlőség, mert a politikai közösséggel jutunk legközelebb a közös jelentések világához. „A nyelv, a történelem és a kultúra együtt teremt egy kollektív öntudatot. A nemzeti karakter, mint egy rögzült és állandó mentális készlet, nyilvánvalóan mítosz, de az élet ténye az, hogy egy történelmi közösség tagjainak közös érzékenységei és intuíciói vannak.”<sup>55</sup> Ma számos olyan állam van, ahol az egész államra kiterjedően nincsenek közös érzékek és intuíciók, csak az államon belüli kisebb egységekben, kisebb közösségekben találjuk meg az érzékenységek és az intuíciók közösségét. Az elosztási döntéseket ezekhez a kisebb egységekhez kell igazítani, vagyis a kulturális sokféleséget és a lokális autonómiát politikai közösségbe illesztve alakítani a javak elosztását.

Mindezek után Walzer igazságosság-elmélete egy mondatban talán így foglalható össze: *A politikai közösség alakítja ki az elosztási szférák komplex egyenlőségét.*

---

abszolút értéknek tekintjük.” Michael Walzer: *Just and Unjust Wars*, Basil Books, 1977. xxx.

<sup>53</sup> Brian Barry: 'Spherical Justice and Global Injustice', In. David Miller - Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995. 74.

<sup>54</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 28.

<sup>55</sup> Uo.

## CHARLES TAYLOR RAWLS-KRITIKÁJA

---

OLAY CSABA

Az alábbiakban Charles Taylor franko-kanadai filozófus közösségelvű Rawls-kritikáját fogom tárgyalni. Ennek a kritikának több lényeges szempontja van, s ezek közül dolgozatomban az önmaga (az identitás), az igazságosság és összefüggésük témakörét fogom elemezni. John Rawls 1971-ben megjelent *Az igazságosság elmélete* című műve jelentős fordulatot hozott a XX. század politikai filozófiájában, jóllehet a szerző később jelentősen módosította elképzelését, főként pedig mérsékelte az erkölcsfilozófiai megalapozás törekvését. A vaskos kötet számos reakciót és bírálatot is kiváltott. A különböző lehetséges kritikai szempontok egyike úgy foglalható össze, hogy Rawls elemzése előfeltételez egy meghatározott elképzelést az emberi személy identitásáról, amely a bírálat szerint nem tartható. Charles Taylor differenciáltan, jóllehet nem egyedülként fogalmazta meg ezt a kritikát.<sup>1</sup> Jelen tanulmányban eltekintek attól a tartalmilag érdekes kérdéstől, hogy az ellenvetés egyes variánsai miben térnek el. Első lépésben Rawls elgondolását körvonalazom, majd ezután térek rá Taylor kritikájára. Mondandóm végkövetkeztetése az, hogy Taylor az említett két szempontból jogosan bírálja Rawls álláspontját. Kézenfekvő volna egy további lépésben vizsgálni, hogy Rawls későbbi munkái felől mit lehet válaszolni Taylor ellenvetéseire, ez azonban jelen keretek között nem lehetséges, és Taylor álláspontjának koherenciája szempontjából nem is szükséges.<sup>2</sup>

Az alábbiakban nem foglalkozok állást abban a kérdésben, vajon Taylor álláspontja, és tágabb összefüggésben a közösségelvű elméletek, értelmezhetőké kizárólag vagy elsődlegesen a Rawls kidolgozta egalitárius liberalizmusra adott válaszként. Többek között Horkay-Hörcher Ferenc képviseli azt az ellentétes álláspontot, mely szerint nevezett szerzők szellemi gyökerei korábbra tehetőek, mint az 1971-es *Az igazságosság elmélete*, mivel a 60-as évek kapitalizmus-kritikájához kapcsolódnak: „a közösségelvűség nem egy másik szemlélet pusztá tagadásaként jön létre, hanem eredetileg mint politikai cselekvés, majd később mint politikai elmélet a korabeli baloldaliság megújítását és egyben eszmetörténeti megalapozását kívánja elvégezni.” (Horkay-Hörcher 2002. 11.) Ide tartozik az a körülmény is, hogy Taylor koncepciójá-

---

<sup>1</sup> Ld. például Michael Sandel: „A procedurális köztársaság és a 'tehermentes' én” című írását (Sandel 1998.).

<sup>2</sup> Részletesen tárgyalja ezt Pogonyi Szabolcs: „Charles Taylor – filozófia és politika” című, tanulságos doktori értekezésében.

nak centrumát nem Rawls elgondolása vagy annak problematikája alkotja, ami abban is megmutatkozik hogy életműve egészét tekintve nem sokat foglalkozik kifejezetten Rawls-szal. A kanadai filozófus álláspontja ennél fogva bizonyosan nem ragadható meg minden lényeges dimenziójában Rawls-kritikaként.

## RAWLS

A politikai elmélet legfőbb értékeinek és politikai viszonyok, intézmények első erényének Rawls az igazságosságot tekinti, amelyet méltányosságként (fairness) fejt ki. A méltányosságként értett igazságosság eleve nem az egyéni cselekvés sajátja, hanem egyének közötti viszonyokra, társas együttműködésre vonatkozik. Ezért elkerülhetjük az „igazságosság” kifejezés fogalomtörténeti ballasztjait – hiszen az egyik kardinális erényről van szó, amely már a klasszikus antik filozófiában középponti szerepet játszott –, és közelíthetünk Rawls felé a méltányosság követelményének taglalásával. Maga az eredetiben szereplő „fair” melléknév az angol nyelvhasználat alapján nem túl megvilágító, mivel jelentése visszavezet a „justice” vagy „just” kifejezésekhez, s tartalmilag nem hoz sok újat. Az igazságosság, mint méltányosság, mint fairness az egyenlőség elvének alapvető variánsát nyújtja, amennyiben a méltányosságot az egyenlő méltóságra alapozott egyenlőség, egyenlő elbánás követelményeként ragadja meg. Az egyenlőség követelményében mindig benne rejlik az a többértelműség, hogy minek az egyenlőségéről beszélünk (kiinduló feltételek, anyagi helyzet, lehetőségek stb.), és Rawls ezt úgy konkretizálja, hogy az egyenlő elbánást a társas együttműködés alapszerkezetére vonatkoztatja.

Rawls kiindulópontja, hogy az igazságosság erénye ott válik lehetségessé és szükségessé, ahol az emberi életet mérsékelt szűkösség jellemzi, hiszen a bőség feleslegessé, a végletesség pedig reménytelenné tenné a társas együttműködést (Rawls 1997. 162–163.).<sup>3</sup> Az elmúlt két évszázad vitáiban szembeesegülő szabadság és egyenlőség alapértékét Rawls közvetíteni kívánja a két igazságosság-alaptétel révén, amelyek így a szabadság és egyenlőség intézményes megvalósulását célozzák. Az igazságosság első alapelve ez: „Minden személynek egyenlő joggal kell rendelkeznie az egyenlő alapvető szabadságoknak ahhoz a legkiterjedtebb teljes rendszeréhez, amely összeegyeztethető a szabadság egy mindenki számára hasonló rendszerével.” A második alapelv így hangzik: „A társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell alakítanunk, hogy a) a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebbek

---

<sup>3</sup> Taylor megjegyzi, hogy ez különbözteti meg az elosztási igazságosságot az igazságosság más formáitól (Taylor 1992b. 145-6.).

legyenek [...], és ugyanakkor b) a tisztségek és pozíciók, amelyekhez kapcsolódnak, álljanak nyitva mindenki előtt a méltányos esélyegyenlőség feltételei mellett.” (Rawls 1997. 361.) Az igazságosság mint méltányosság Rawls elgondolása szerint egy alapvetően intuitív eszme segítségével új rendbe helyezi a meglévő gondolatokat, a társadalmat mint „szabad és egyenlő személyek méltányos társadalmi együttműködése” fogja fel (Rawls 1998. 179.), mely gondolat a demokratikus társadalom politikai kultúrájában implicit módon benne rejlik.

Az igazságosság Rawls számára az igazságos elosztás kérdése, mégpedig nem egyes javak konkrét elosztásának kritériumaira vonatkozó kérdés, hanem az, hogy az elosztást irányító intézményekre vonatkozóan milyen alapelvekben állapodnánk meg méltányos feltételek mellett zajló döntési eljárásban. A méltányosság tehát nem csak a kialakítandó elvek tartalmára nézve követelmény, hanem kialakításuk eljárására nézve is. Ennélfogva elméletében az elosztási igazságosság szorosan összefügg a döntési és megítélési eljárás igazságosságával. Rawls így olyan megítélési eljárást keres, amely egyfajta tesztként segít elbírálni elveket és intézményeket, amelyek valamilyen társadalom alapvető szerkezetében szerepet játszanak. Ilyen eljárás céljából fordul a szerződéselméleti hagyományhoz, pontosabban az eredeti állapot helyzetéhez, amelyet a megítélési eljárás kulcselemévé formál: az eredeti állapot nem más, mint olyan gondolat kísérlet, amelynek keretében a saját leendő társadalmi helyzetünkre és képességeinkre vonatkozó tudatlanság állapotában, amelyet Rawls a „tudatlanság fátylának” nevez, ítéljük meg az adott társadalom alapvető szerkezetének, intézményeinek igazságos voltát. Szigorúan véve, az eredeti állapot feltevése csak a felülbírálat lehetősége miatt szükséges, hiszen ez vonja meg a fennálló intézmények ténylegességének súlyát. Magát a megítélést a saját leendő helyzet ismeretének hiánya hordozza, hiszen ez céltalanná és kivitelezhetetlenné teszi a részrehajlást. Rawls a szerződéselmélet Rousseau- és Kant-féle változatára nyúl vissza: szabad és egyenlő polgárok tanácskoznak a társadalmuk alapelveiről. Az emberek az eredeti állapotban ugyan nem ismerik konkrét életcéljaikat, de bizonyos „elsőrendű javakról” tudják, hogy minden eszes ember birtokolni akarja azokat. Ilyen javak például a jogok és szabadságok, esélyek, jövedelem és vagyon, továbbá minden, ami önbecsülés alapja lehet. A tudatlanságra vonatkozó előfeltevés miatt csak általános elosztási elvek fogalmazhatóak meg, hiszen nincsenek személyes érdekek.

Az eredeti állapot bevezetésének célja Rawls számára annak eldöntése, melyik igazságosság-elképzelés a legmegfelelőbb a szabadság és egyenlőség megvalósításához. A társadalmi együttműködés méltányos feltételeinek megállapításában a szabad és egyenlő személyek egyetértése, helyeslése képez támpontot. A méltányosság követelményéből az következik, hogy egyrészt senkinek ne legyen előnyösebb tárgyalási pozíciója, másrészt pedig se erő, se kényszer, se megfélemlítés ne játszhasson szerepet. Ezeket az igényeket hiva-

tott teljesíteni a tudatlanság fátyla, amennyiben a saját helyzetre, anyagi javakra, társadalmi státuszra, képességekre vonatkozó tudatlanság feltevéssel kizárja az előnyösebb alkupozíciókat: a tudatlanság fátyla dezindividualizáló tényező. Az eredeti állapot Rawls számára modellje azon méltányos feltételeknek, melyek mellett szabad és egyenlő személyek a társadalmi együttműködés feltételeit rögzítenék.

Rawls elméleti igényére nézve hangsúlyozni kell, ahogy ezt egy későbbi tanulmányának címe is aláhúzza, hogy elgondolása politikai, tehát a modern pluralitás viszonyai között működőképese elmélet akar lenni, nem pedig egy metafizikai elmélet az igazságosságról. Felfoghatjuk ezt azon követelményként is, hogy a igazságosság nyilvános értelmezése minél függetlenebb legyen vitatott filozófiai és vallási tanoktól. Rawls döntőnek tekinti, hogy a modern demokratikus társadalomban nem lehet semmilyen általános morális elmélet a nyilvánosan elismert alapja az igazságosságnak, mert a modern társadalmak feltételei és viszonyai ezt kizárják. Ezek a tényezők egyrészt a tolerancia-alapelve, amely a reformáció utáni vallásháborúkból ered, másrészt az alkotmányos kormányzatok, végül a nagy ipari piacgazdaságok, s e feltételekből az a megkötés adódik egy működő igazságosság-konceptióra nézve, hogy számolnia kell világnézetek és a jóról alkotott összemérhetetlen nézetek sokféleségével. Rawls követelménye a maga részéről előfeltételezi azt a meggyőződést, hogy nincs érvényes elképzelés az igazságosságról, hiszen ha valaki meg van győződve egy filozófiai vagy vallásos igazságosság-konceptió helyességéről, akkor nem fogja az említett követelményt különösen izgalmasnak tekinteni.

Rawls kiemeli, hogy az általa vázolt igazságosság-felfogás a személy meghatározott fogalmára támaszkodik. Elmélete keretein belül személyeknek tulajdonítunk két morális képességet, egyrészt az „igazságosság iránti érzéket”, tehát azt a képességet, hogy megértsen és alkalmazzon egy nyilvános igazságosságkonceptiót, másrészt a „jóról alkotott felfogás megalkotásának képességét”, tehát a saját racionális előny és javak képzetének kidolgozását. Eközben Rawls a jóról alkotott felfogást tágan és lazán értelmezi, végső célok valamilyen sémájaként.

## TAYLOR IDENTITÁSELMÉLETI ALAPVETÉSE

Sokirányú elméleti törekvéseit Charles Taylor maga jellemzi a „filozófiai antropológia” monomániásan követett programjával, és ennek összefüggésében fejt ki olyan nézeteket, amelyek több szempontból ellentétesek vagy kifejezetten bírálják Rawls vázolt elméletét. Érdemes abból a fenntartásból kiindulni, amelyet Taylor általában véve a modern erkölcsfilozófiára nézve fogalmaz meg. A modern etikák figyelme az egyes cselekvéseket irányító alapelvekre, parancsolatokra, szabályokra irányul, miközben teljesen meg-

feledkeznek a jóról alkotott elképzelésekről: „A moralitás szűk értelemben azzal foglalkozik, amit *tennünk* kellene, és azzal nem, ami magában véve értékes, vagy amit csodálnunk és szeretnünk kellene. Kortárs filozófusok, még ha inkább Kantot, és nem Bentham-et követik is (pl. John Rawls), osztoznak ebben a hozzáállásban.” (Taylor 1989. 84.) Általánosságá miatt az ellenvetés nehezen tárgyalható részletesen, fontos viszont megemlíteni, hogy Taylor ehhez kapcsolja a modern erkölcsfilozófiák „proceduralizmusára” vonatkozó kifogását. Az ellenvetés feltétele procedurális és szubsztantív etikafelfogás szembeállítása, amelyet következőképpen fogalmaz meg: „E kifejezéseket használhatjuk etikai elméletek formáira, attól függően, milyen észfelfogást fogalmazznak meg. Szubsztantívnek nevezem az olyan észfelfogást, amelyben a cselekvők vagy gondolataik és érzéseik racionalitását szubsztantív fogalmak alapján lehet megítélni. Ez azt jelenti, hogy a racionalitás kritériuma nem más, mint hogy az ember helyesen cselekszik [...] A procedurális észhasználat ezzel ellentétben nem tételez fel ilyen kapcsolatot. A cselekvő vagy gondolkodása racionalitása nem attól függ, hogy a cselekvés valamilyen szubsztantív értelemben helyes-e, hanem attól, hogy helyes következtetések során jutottunk-e el az adott cselekedethez. A jó gondolkodást procedurálisan határozzák meg.” (Taylor 1989. 85-6.) Taylor megítélése szerint mind az utilitarista, mind a kantianus etikák azt feltételezik, hogy az egyén képes megalkotni procedurálisan az erkölcsi elveket, s ehhez nincs másra szüksége, mint megfelelő észhasználat eljárására. A kanadai filozófus szerint azonban ez nem lehetséges, mégpedig az erős értékelések és erkölcsi keretek kikerülhetetlenségének gondolata miatt.

Az erős értékelések és az erkölcsi keretek fogalma nem önmagában áll, hanem szervesen összefonódik az önmaga, az identitás taylor-i elképzelésével. Fordítási nehézség a „self” visszaadása, amelyet magyarul gyakran nagybetűvel írt „Én”-ként látunk. Kétségtelenül a legtöbb összetételben, főként ragozott formákban kényelmesebb megoldás. Viszont jelentését tekintve nem szerencsés, hogy az „Én” része egy személyes névmási rendszernek. Pontosabb, bár nehezebb fordítás az „önmaga”, amely, szemben az Én és a Te ellentétét feltételező „Én”-nel, a saját és az idegen szembeállítását implikálja. Taylor gyenge értékelésnek a kedvezőbb cselekvési lehetőségek mérlegelését, két dolog közül a kívánatosabb kiválasztását nevezi, mivel ezekben az esetekben nem történik meg vágyaim kvalitatív értékelése, még ha elő is fordulhat, hogy nem homogén motivációk között kell választanunk. A gyenge értékelések esetében az eredményekkel foglalkozunk, ezzel szemben az erős értékelések motivációnk milyenségét minősítik, s eközben az erős értékelés különböző vágyak kvalitatív *értékére* vonatkozik (Taylor 1992a, 10-11.). Ezekkel a megfontolásokkal Taylor olyan megkülönböztetésekre nyúl vissza, amelyeket az önmaga tárgyalásában Harry Frankfurthoz kapcsolódóan dolgozott ki, szembeállítva elsőrendű és másodrendű vágyakat. Frankfurt elképzelése értelmében másodrendű vágyról akkor beszélhetünk, amikor a vágy tárgya az, hogy vala-

milyen elsőrendű vágyam legyen. Elsőrendű vágyakkal állatok is rendelkeznek, és képesek is választani közülük. Az emberi személy megkülönböztető jegye minden állattal szemben, hogy képes saját elsőrendű vágyai reflektált megítélésére, ami a másodrendű vágyak formájában jelentkezik. Érdeemes megjegyezni, hogy Taylor nem vizsgálja, milyen további értelmi feltételei vannak a másodlagos vágy meglétének, azaz nem elemzi, milyen feltételeknek kell fennállnia ahhoz, hogy egyáltalán értelmes legyen az elsőrendű vágyakra irányuló másodrendű vágyak gondolata. Így például biztosan nem lehet ugyanolyan szerkezetű a vágyra irányuló vágy, mint a pusztá vágy. Taylor mindenestre továbbmegy Frankfurt elemzésénél, amennyiben megkülönböztet gyenge és erős értékelést (evaluation). A gyenge értékelés az eredményeket tartja szem előtt, és a legnagyobb élvezetet, legerősebb vonzódást veszi figyelembe. Az erős értékelés esetében a saját motivációnk számít, mégpedig azoknak a minőségi különbségeknek a fényében, amelyeket a különböző vágyaknak tulajdonítunk. A gyenge értékelés során Taylor szerint az eltérő motivációk között semmilyen választás nem szükséges. Az erős értékelések ezzel szemben kvalitatív megkülönböztetések, amelyek elsőrendű vágyaink és céljaink fölött álló normák kifejeződései: Az erős értékelések értéke és kívánatos volta „nem mérhető azzal a mércével, mint hétköznapi céljaink, javaink, vágyaink. Nem pusztán *jobban* vágyunk rájuk, ugyanabban az értelemben, noha nagyobb mértékben, mint egyes hétköznapi javakra. Ezek a javak ugyanis különleges státuszuknál fogva tiszteletet és elismerést parancsolnak. [...] ezek a célok és javak függetlenek vágyainktól, hajlamainktól, vagy választásainktól, olyan mércéket képviselnek, amelyek segítségével vágyainkat és választásainkat megítélhetjük.” (Taylor 1989. 20.) Az így értelmezett erős értékeléseket Taylor azért különbözteti meg az erkölctől, mert az előbbieket nem korlátozódnak a másokkal szembeni kötelezettségekre. A kanadai filozófus szerint lényegileg elhibázott az erkölcsfilozófiát azonosítani a másokkal szembeni kötelezettségeinkkel, mégpedig elsősorban azért, mert az így értett erkölcs nem függ össze az identitással (uo.).

A kvalitatív megkülönböztetések egy döntő készletét Taylor az „erkölcsi keret” (framework) megnevezéssel ragadja meg: „Egy ilyen kereten belül gondolkodni, érezni és ítélni nem más, mint annak tudatában működni, hogy bizonyos cselekedetek, életmódok, érzések összehasonlíthatatlanul magasabbrendűek, mint az a többi, amely könnyebben hozzáférhető számunkra.” (Taylor 1989. 19.) Nem találunk közvetlenül választ arra a kérdésre, vajon mi szolgáltatja egy erkölcsi keret egész voltát, de Taylor nyilvánvalóan holisztikusan, tehát nem egyes, magukban megálló elvek együtteseként akarja felfogni az erkölcsi keretet. Ez abból következik, hogy az erős értékeléseket kultúrafüggőnek tartja, amelyek nem fordíthatók le egyszerűen, s ebből, úgy tűnik, az erkölcsi összemérhetetlenség gondolata is következik. Ezzel érezhetőbben megválaszolatlan az a kérdés, miféle egész szükséges ahhoz, hogy

erkölcsi keretről beszélhessünk. Mindenesetre az erős értékelések elengedhetetlenségének gondolata nem arra vonatkozik, hogy meghatározott értékelések kikerülhetetlenek, hanem arra, hogy kikerülhetetlenül vannak ilyen értékeléseink.

Az erős értékelések alapvető szerepe Taylor szerint abban áll, hogy nélkülük nem lehetséges válaszolni a „Ki vagyok én?” kérdésre. Elgondolása az önmaga, az identitás atomisztikus felfogása ellen irányul, amely feltételezi az önmaga valamilyen magvát, legbelsejét, amelyre nincs hatással, milyen viszonyok veszik körül. Az önmaga ilyen felfogásában nem jönnek számításba közös, másokkal megosztott értékek, erények, attitűdök. Taylor nagyszabású munkájában, a *Sources of the Self*-ben nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az önmaga nem szokásos értelemben vett tárgy, részben az önértelmezés függvénye, és nem tehető teljesen explicitté (Taylor 1989. 33–5.). Elképzelése szerint az identitás, az önmaga problematikája a „Ki vagyok én?” kérdésben artikulálódik, s erre csak akkor kapunk választ, ha tisztázzuk, minek van döntő jelentősége az illető személy számára. „Identitásomat azok az elköteleződések és azonosulások határozzák meg, amelyek azon keretet vagy horizontot alkotják, amelyen belül esetről esetre meg tudom határozni, mi jó, vagy értékes, vagy mit kellene tenni, vagy mit helyeslek vagy ellenzek.” (Taylor 1989. 27.) Ezzel Taylor azt az erős tézist képviseli, hogy az erős értékeléseket összefogó erkölcsi keretek nélkül képtelenek vagyunk cselekedni, ezek teszik értelmessé életünket, és ilyen horizontok elhagyása egyenértékű az integrális személy-mivolt elvesztésével (uo.) Nem úgy kell értenünk ezt, hogy erős értékelés és erkölcsi keret nélkül szigorú értelemben nem lenne képes valaki fizikailag valamit tenni, hanem úgy, hogy a tetteknek nem lenne koherens értelme, bizonyos összefüggésekbe illeszkedő célja, ahogy ezt elmebetegnek esetében látjuk. Az önmeghatározás, az önmaga kialakítása végső soron a szabadság miatt válik szükségessé, mivel a meghatározatlanságot valahogy rendezni és szervezni kell. Taylor az identitáskrízis esetét hozza fel szemléltetésre, mondván, identitás nélkül nem tudnánk eligazodni vágyaink között, a szó szoros értelmében nem tudnám, mit akarok én magam, s ez az állapot csak súlyos orientációs zavarként érthető. „Az erős értékelés nem csak annak feltétele, hogy preferenciáinkat artikulálni tudjuk, hanem tartalmazza az élet minőségének, azon egzisztenciaformának a kérdéseit is, amelyet élünk és élni akarunk.” (Taylor 1992a, 24.) Pontosítás végett hangsúlyozni kell, hogy Taylor ezzel az identitás meghatározott értelmét kapcsolja az erkölcsi keret és az erős értékelés gondolatához, mivel az önmagamat meghatározó értékelések és kötődések nem feltétlenül jellemeznek engem felcserélhetetlen individualitásomban. Bizonyos, hogy megváltoznék, ha más felekezet tagjává válnék, de kérdéses, hogy ilyen kötődések megadják-e, ki vagyok én saját felcserélhetetlenségemben. Utóbbi mozzanatot vélhetően csak az egyéni élettörténet képes megfelelő módon figyelembe venni, és Taylor ki is tér erre az összefüggésre Ricoeurre

és MacIntyre-re hivatkozva: „Látjuk most, hogy a jónak ez az értelme bele kell hogy illeszkedjen saját életemnek mint egy kibomló történetnek az értelmezésébe. De ezzel megállapítjuk egy másik feltételét annak, hogy megértsük magunkat: életünket egy *elbeszélés*ben ragadjuk meg.” (Taylor 1989. 47.)<sup>4</sup> Az élettörténet gondolata ezenfelül megadja azt is, hogy miért nem lehet gyorsan változó identitásom. Magában véve az erős értékelésekből álló keret gondolata ugyanis még nem indokolja ezt, tehát nem mutatja meg, miért lenne problematikus, ha minden tartósság nélkül, gyorsan váltakozó identitást kellene elképzelnünk. Ezt veszi figyelembe az élettörténet elképzélése, amely az identitás valamiféle egységét hivatott biztosítani.

Az identitás taylor-i értelmezése ellen kézenfekvő ellenvetés, hogy az önmaga megváltozik vagy megváltozhat. Még ha el is ismerjük, mondhatná valaki, hogy egyének először identitást egy meghatározott kulturális kontextusban zajló szocializáció révén szereznek, akkor sem gátja ez annak, hogy később több vagy minden ponton distanciálódjanak adott életformájuktól és új identitásra tegyenek szert. Ha ez így van, akkor joggal gondolhatjuk alapvetőnek, hogy az állam legyen semleges különböző életformák vonatkozásában. Taylor felől azt válaszolhatjuk erre, hogy természetesen elismerhetjük az identitás megváltozásának lehetőségét, ebből azonban nem következik az erkölcsi keretrendszer kikerülhetősége. Mindazonáltal fontos rögzíteni azt is, hogy Taylor nem foglalkozik több lényeges, a személyes identitáshoz kapcsolható dimenzióval.<sup>5</sup>

A taylori koncepció további lényeges eleme, hogy az identitás lényegileg dialogikus, nem lehetek egyedül egy önmaga. Az identitás részben az önértelmezés által konstituálódik, ez viszont csak egy nyelvi közösség által fenntartott nyelvben lehetséges: „Az ember önmaga csak több más önmaga között lehet.” (Taylor 1989. 35.) Meg kell jegyezni, hogy ezzel nem pontosítja, milyen értelemben van szükségem másokra. A „szignifikáns mások” kifejezés pusztán utal arra, hogy nem mindenki van szükségem, hanem valamilyen módon szűkül azok köre, akik szerepet játszanak a saját identitás kialakításában. Taylor viszont nem próbálja megfogalmazni és vizsgálni ezt, sőt, ki se mondja, hogy itt egyáltalán szűkítésről lenne szó.

Az önmaga másokra való ráutaltságának tézise alapján bírálja Taylor „Atomizmus” című esszéjében azt a liberális nézetet, mely szerint az ember

---

<sup>4</sup> „Hogy meg tudjuk válaszolni a kicsoda-identitás kérdését, a 'ki vagyok én?' kérdést, nem csak erős értékeléshez, hanem elbeszéléshez is folyamodnunk kell.” (Taylor 1989. 98.)

<sup>5</sup> „Láttuk, hogy egy olyan elmélet, amely kizárólag eszményekre, törekvésekre és erős értékelésekre összpontosít, nem elégséges az önmaga általános leírásához. Végül is az eszményi identitáson kívül vannak más szempontjai is az identitásnak – például vérmérséklet és érzelmi diszpozíciók –, amelyekről az önmaga teljes elméletének szólnia kellene.” (Smith 2002. 113.)

önmagának elégséges a társadalmon kívül, s ezzel ellentétben az arisztotelési formulához kapcsolódva úgy gondolja, az „ember társadalmi, vagy még inkább politikai lény, mert egymagában nem önálló, és egy fontos értelemben a poliszon kívül önmagának nem elégséges” (Taylor 1998. 24.).<sup>6</sup> Döntő jelen összefüggésben, hogy Taylor számára mit is jelent pontosabban az atomizmus ellenpólusa, az „emberi társadalmi természetét” valló elmélet: nem csak azt képviseli, hogy az egyén nem tudna egyedül fennmaradni, hanem azt is, hogy sajátos emberi képességeink csak a társadalomban alakulnak ki. „Az állítás arra vonatkozik, hogy a társadalomban élt élet nemcsak a racionalitás létrejöttének szükségszerű feltétele e sajátosság egy meghatározott értelmében, hanem a morális személyé válásnak is a szó teljes értelmében, továbbá a teljes mértékben felelősséggel bíró, autonóm lény kifejlődésének is. [...] E nézőponthól szemlélve érdektelen, hogy egy emberi méhből született organizmus képes volna-e fennmaradni a vadonban” (Taylor 1998. 25.).

#### POLITIKAFILOZÓFIAI KÖVETKEZMÉNYEK

Taylor ismertetett álláspontja először is abban vonatkoztatható Rawls elképzelésére, hogy utóbbi a kantianus erkölcsfilozófia alesetének tekinthető. Mint láttuk, Taylor elgondolása értelmében az utilitarista és a kantianus kötelességetikák egyaránt olyan individuumbelfogást vesznek alapul, mely feltételezi, hogy az autonóm egyén képes az erkölcsi cselekvés elveit racionális észhasználat révén megalkotni (Taylor 1989. 84.). A taylori filozófiai antropológia szerint viszont lehetetlen erős értékítéletek nélkül erkölcsfilozófiát létrehozni, és az utilitárius és kantianus filozófusok sem járnak sikerrel. A kanadai gondolkodó úgy látja, hogy bizonyos morális intuíciókat ők is elfogadnak, és ennyiben nem mentesek erős értékítéletektől. Szintén az egyénről alkotott felfogás szempontjához tartozik az a kritikai megfontolás Taylor részéről, hogy Rawls atomista emberfelfogásának következményeként az eredeti állapotban szerződő felek értékválasztásai függetlenek bármiféle közösségtől vagy társadalomtól.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> A gondolatmenet szempontjából nincs jelentősége, de Taylor figyelmét elkerüli az idézett Arisztotelész-hely komplexitása. Hannah Arendt hangsúlyozza nyomatékosan, hogy Arisztotelész meghatározása a polisz kialakítását célozza, nem pedig a bármilyen célra történő társulást, amelyet az „animal sociale” fordítás sugall.

<sup>7</sup> Később Rawls határozottan elutasította, hogy az eredeti helyzet elköteleződést jelentene egy izolált egyén koncepciója mellett: „A felek leírása a személy valaminő metafizikai felfogását látszik feltételezni, azt például, hogy a személyek lényegi természete független esetleges sajátosságaiktól, és elsődlegesen ezekhez képest, ideértve végcéljaikat és kötődéseiket, sőt egész jellemüket is. Ez azonban illúzió, amely abból ered, hogy az eredeti állapotot nem ábrázolási fogásnak tekintjük. A

Szorosan összefügg ezzel a szemponttal az instrumentális társadalom-felfogás kérdésköre. Taylor úgy látja, hogy a társadalom Rawls felől nézve, hasonlóan az atomista elméletekhez, eszközszerepet tölt be, mégpedig azért, mert a politikai közösségnek nincs az egyének érdekétől független, tartalmi célja. Rawls ezt következőképpen fogalmazza meg: „Egyfelől az embereknek – akár egyénként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sosem egészítik ki egymást. [...] tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára, mint magáncéljainak eszközére. Senki sem veszi számításba, hogy mi a jó másoknak, hogy mit kapnak mások; mindenki azt a leghatékonyabb berendezkedést részesíti előnyben, amely a legtöbbet biztosítja számára a javakból.” (Rawls 1997. 604.). Ezzel ellentétben Taylor az állam és a politikai közösség értelmezését közös javak és konvergens javak megkülönböztetésére alapozza. Közös javak és konvergens javak – vagy kissé más hangsúlyokkal „monologikus” és „dialogikus” – ellentéte azon alapul, hogy a javak valamelyikét vagy egy értékes célt csak több egyénre együtt vonatkozathatunk vagy akár egyetlen egyénre is, akiből lehet több is, de az adott cél egyénként érvényesül rá nézve. Ebben a szembeállításban a polgár viszonya politikai közösségéhez a közös javak közé, míg például a közbiztonság a konvergens javak közé tartozik (Taylor 1993. 114–5.). Taylor így a társadalom és állam szerepét a redukálhatatlanul társas és közös javak fogalma alapján próbálja megfogalmazni, amelyek nem ragadhatóak meg kielégítően az izolált egyén felől. Ennek megfelelően az állampolgárság és a szolidaritás fogalmát is ebben az értelemben fejti ki: „A szolidaritás köteleke honfitársaimmal egy működő köztársaságban a megosztott sors értelmén alapul, amelyben maga az osztozás értékes” (Taylor 1993. 115.). A kanadai gondolkodó még azt a további tézist is hozzáfűzi, hogy hosszú távon nem tartható fenn szabadelvű-participatorikus rend annak közös jóként való értelmezése és a polgárok ebből fakadó, nem pusztán instrumentális lojalitása, patriotizmusa nélkül. Félreértés lenne azonban azt gondolni, hogy Taylor teljesen elveti a társadalom atomisztikus felfogását, sokkal inkább egy kettős perspektívát kombináló elgondolás mellett foglal állást. Legalábbis részben jogosult a társadalmat olyan együttműködésnek tekinteni, amelynek egyenlő mértékben kell az egyéni célok és élettervek megvalósítását elősegíteni. Taylor számára azonban egy ilyen „atomisztikus perspektíva” lényegi kiegészítése a republikánus perspektíva, amely a társadalom köztársasági vonásait érvényesíti: mai társadalmunk rendelkezik „mind egy köztársaság vonásaival, amely a szabadságot tartja fenn, mind egy kooperatív vállalkozás vonásaival is,

---

tudatlanság fátylának [...] nincsenek metafizikai implikációi az én természetére vonatkozóan; nem állítja, hogy az én ontológiailag elsődleges azon személyes tényekhez képest, amelyeket a felek nem ismerhetnek.” (Rawls 1998. 187.)

amely privát célokat szolgál.” (Taylor 1992b, 178.) Javaslatra kifejtésében azonban nem világítja meg, hogy a két perspektíva milyen hierarchikus viszonyban lenne egymáshoz, valamint azt sem, pontosabban milyen értelemben lehetne egyaránt érvényesíteni őket.

Az igazságosság témakörének szempontjából Taylor alapvető fenntartása úgy fogalmazható meg, nem pusztán Rawls-nak címezve, hogy a helyes és jogos elsőbbségén alapuló értéksemlegesség pusztán látszólagos. A kanadai gondolkodó szerint hamis a politikai liberalizmus szemlélete, melynek értelmében a politika feladata abban állna, hogy nyilvános intézményeket és struktúrákat „semleges” kezelje szemben a jó élet különböző koncepcióival, és pusztán etikailag semleges „jogokat” biztosítson, s így a pártatlan „jogok” mindig előnyt élveznek a „jóval” szemben.<sup>8</sup> Részben kifejezetten Rawlsra vonatkoztatja Taylor azt a megjegyzést, hogy liberális álláspontjának centrumát a „helyes és jogos etikája”, és nem a „jó etikája” alkotja (Taylor 1993. 109–110.).<sup>9</sup> A tudatlanság fátyla egyebek mellett a jóról alkotott felfogás tekintetében is dezindividualizáló tényező. A kanadai gondolkodó azt törekszik kimutatni, hogy bármilyen jogok és bármilyen igazságosság koncepciója mindig egy előzetes jóról alkotott koncepción alapul. Ennyiben valódi elsőbbség a jót illeti meg a helyessel és jogossal szemben.<sup>10</sup> Túl a logikai elsőbbségen, a jónak még a motivációra nézve is prioritása van a helyessel és jogossal szemben: a jóról alkotott koncepciók akkor is ösztönzik az embereket a helyes cselekedetek végrehajtására, ha közvetlen érdekeikkel ellentétesek. Taylor arra hívja fel a figyelmet, hogy Rawls igazságosságelméletében elismeri, hogy „bizonyos fokig az igazságosság minden felfogása intuitív” (Rawls 1997. 65.). A kanadai filozófus hangsúlyozza, hogy *Az igazságosság elméletében* vannak olyan erős értékelések, amelyekre az igazságosság alapelveinek megállapításakor Rawls is támaszkodik, „az igazságosság két elvét – írja Taylor – valójában azért fogadjuk el, mert összhangban vannak morális intuíciónkkal.” (Taylor 1989. 89.)

„Az elismerés politikája” című dolgozatában Taylor egy olyan liberalizmust vázol, amelyet kifejezetten szembeállít az „egyéni jogokat mindennél előbbre valónak” tekintő liberalizmussal, amelyhez többek között Rawls-t is sorolja (Taylor 1997. 142.). A kanadai filozófus olyan liberalizmust lát például Quebec tartományban, amely „erős kollektív célokkal” együtt képes tisztelni

---

<sup>8</sup> Sandel fogalmazza meg a jog elsőbbségének összefüggését az én saját céljaihoz való elsőbbségével (Sandel 1998. 166.).

<sup>9</sup> Az igazságosság elméletében ez így hangzik: „Az alapgondolat az, hogy mivel a helyes elsőbbsége adott, csak meghatározott korlátok között alakíthatjuk ki a magunk számára a jóról alkotott felfogásunkat. Az igazságosság elvein és azok társadalmi formába ágyazott megvalósulásán múlik, hogy milyen meghatározott korlátok között mérlegelhetünk.” (Rawls 1997. 651.)

<sup>10</sup> Taylor 1989. 89.

a különbözőségeket, még ha az nem is osztja a kollektív célokat. Ezzel a „liberális társadalom egy másik modelljét” látjuk kibontakozni, amely „szerint igenis szervezhetünk társadalmakat a jó élet egy meghatározása köré anélkül, hogy ezzel lebecsülnénk azokat, akik nem értenek egyet vele. Vannak javak, amelyeknek a természete megköveteli, hogy közösen törekedjünk rájuk – ezért az ilyenekkel foglalkozni közérdek.” (Taylor 1997. 143–4.) A Taylor által kifejtett „nem procedurális liberalizmus” (146) gyakorlati alkalmazhatósága további gondos vizsgálatot igényelne, amely ugyanúgy túlzot a jelen dolgozat keretein, mint a késői Rawls felől lehetséges válaszok áttekintése.

#### IRODALOM

- Horkay Hörcher Ferenc szerk. 2002: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Bp., Századvég
- Pogonyi Szabolcs 2007: *Charles Taylor – Filozófia és politika*. Doktori disszertáció.
- Rawls, John 1997: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris.
- Rawls, John 1998.: A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet. In. Huoranszki Ferenc szerk.: *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 174–188.
- Sandel, Michael 1998: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In. Huoranszki Ferenc szerk.: *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 161–173.
- Smith, Nicholas H. 2002: *Charles Taylor. Meaning, Moral and Modernity*. Cambridge, Polity.
- Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Taylor, Charles 1992a: Was ist menschliches Handeln? In. uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 9–51.
- Taylor, Charles 1992b: Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit. In. uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 145–187.
- Taylor, Charles 1993: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In. Honneth, Axel szerk.: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Campus, Frankfurt/New York 1993. 103–130.
- Taylor, Charles 1997: Az elismerés politikája. In. Feischmidt Margit szerk.: *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, 1997. 124–152.
- Taylor, Charles 1998: *Atomizmus*. Café Babel 4. szám Tél, 23–37.



***„Én vagyok az út, az igazság és az élet.”***



## ISTENI IGAZSÁGSZOLGÁLTATÁS, EMBERI IGAZSÁGSZOLGÁLTATÁS

---

HELLER ÁGNES

**M**inden gyerek tudja, hogy mi az, hogy igazságosság. Ha a tanító „kivételez” az osztályzásban, akkor a tanító igazságtalan. Ha a mama titokban cukorkát ad az egyik gyereknek, de nem a másinak, akkor a mama igazságtalan. Ha két gyerek követ el egy csínyt és a papa csak az egyiket tiltja el a szombati mozizástól, akkor a papa igazságtalan. Ha két fiú bokszol, s az egyik övön aluli ütéssel győz, de ezt letagadja, akkor ez a fiú igazságtalan. Ha két kislány csereberél s az egyik öt percig működő játékot ad egy hibátlan játékért cserébe, akkor igazságtalan. S a gyerek úgy gondolja, hogy valahogyan az is igazságtalan, hogy szomszédja minden nap vajas szalámis kenyeret hoz uzsonnára, míg ő éhes marad. Nem kell ahhoz Arisztotelészt olvasnia, hogy mi az elosztó igazság, a büntető igazság, az igazság a háborúban, a cserében, vagy akár a Bibliát, hogy a javak igazságtalan elosztásán tűnődjön.

A modern kortól kezdve, de többnyire már korábban is, már egy gyerek is meg tudja különböztetni egy szabály igazságtalan alkalmazását magától az igazságtalan szabálytól. Mondjuk azt, hogy igazságosan osztályoz-e a tanár, vagy pedig maga az osztályzás intézménye igazságos-e. Az előbbi az igazságosság formális fogalma, a második az igazságosság dinamikus fogalma. Az igazságosság formális fogalma a szó legegyszerűbb értelmében normatív. Úgy foglalnám össze, hogy az egy csoportra vonatkozó szabályt egyenlően és folyamatosan kell a csoport minden tagjára alkalmazni. Az alkalmazás szabálya tartalmazhatja a következő normák egyikét: Mindenkinék egyformán, mindenkinek erőnye vagy bűne szerint, mindenkinek érdeme szerint, mindenkinek rangja szerint, mindenkinek munkája, illetve teljesítménye szerint, mindenkinek szükséglete szerint. Az igazságosság dinamikus fogalma ennél bonyolultabb. Ha úgy érzem, vagy úgy gondolom, hogy az igazságosság egyik normatív szabálya igazságtalan, akkor ezt világgá kiálthatom, panaszkodhatok az emberi gonoszságra, rázhatom az öklömet, személyes áldozatot hozhatok, kivételt tehetek, megsérthetem az érvényes szabályt, azaz lázadhatok. De ettől még nem jön létre az igazságosság dinamikus fogalma. Akkor lehet az igazságosság dinamikus fogalmáról beszélni, ha nem csak tagadok, hanem állítok is. Így azt mondom „ez a szabály ezért meg ezért igazságtalan, egy másik, igazságos szabállyal kell felváltani, s megmondom, hogy milyen szabály legyen az. Például igazságtalan, hogy csak a fiúk járhatnak egyetemre, a lányoknak is legyen joguk és lehetőségük egyeteme járni. S mivel az igazságosság szabályainak megváltoztatására törekszenek, nem hivatkozhatnak az igazságos-

ság normájára. Így nem mondhatják azt, hogy azért igazságtalan, hogy csak a fiúk járhatnak az egyetemre, mert ez igazságtalan. Más normákra, eszmékre, értékekre kell érveikben hivatkozniuk. Ezek mindegyike vagy a szabadság vagy az élet egyik értelmezése.

Mivel az előadás tárgya az isteni és emberi igazságszolgáltatás dilemmáinak értelmezése, két kérdést kell középpontba állítanunk. Az egyik a büntetés és jutalmazás kérdése, a másik az üdvtörténet továbbvitelére való kiválasztás kérdése.

Már a kérdésfeltevésből következik, hogy nem az indogermán mitológiák isteneiről vagy akát a filozófiai isteneiről fogok beszélni, bár Platón módot adna erre, hanem kizárólag a Bibliai Istenről. Az indogermán istenek csak azért nem igazságtalanok, mert senki sem várja el tőlük, hogy igazságosak vagy erényesek legyenek. Mind az istenek világában mind az isteneknek azt emberekhez való viszonyában az önkény uralkodik.

Az indogermán politeista mitológia istenei reálisan antropomorfok. Csálnak, lopnak, hazudnak, gyűlölködnek, szerelmeskednek, vidámak és haragosak, féltékenységből gyermeket ölnek. Csakúgy, mint az ember fiai. Csak jóval többre képesek és halhatatlanok. Ez az istenábrázolás az, ami ellen Szokratész iróniával, Platón morális felháborodással tiltakozik. De a realista antropomorfizálás nem rejt magában ellentmondásokat.

A Biblia antropomorfizálása azonban igen. Valószínűen Harold Bloomnak igazza van abban, hogy a genezis J. szerzőjének fejezeteiben a realista antropológia nagyobb szerepet játszik, mint a többi állítólagos szerzők írásaiban. De a későbbi könyvek istene, elsősorban zsoltárok és a próféták, továbbá, az Ecclesiastes Istene a korai idealizáló istenábrázolás legmeggyőzőbb s legsebbebb dokumentuma. Ezekben Isten a legjobb emberi tulajdonságokat testesíti meg s mindezeket feltétlen és abszolút változatban. Elsősorban az erényeket, mint bölcsesség, jóság, igazságosság, majd a képességeket mint hatalom (mindenhatóság), mindentudás, majd vágyakat, mint időtlenség (örökkévalóság nem halhatatlanság, mivel az utóbbi időbeli) és a többi.

Az Istenkép idealizáló antropomorfizálása olyan belső ellentmondásokkal volt terhes, melyek nemcsak a Bibliát, hanem a középkori filozófiát is jellemzik. A legégetőbb kérdéseket az igazságosság pozitív attribúálása okozta. Mellékesen jegyzem meg, hogy a pozitív attribúciónak negatív attribúcióval való felváltása elsősorban Maimonidésznel, de több keresztény misztikusnál is, többek között az idealizáló antropomorfizmus elkerülésére irányult.

Isten három pozitív attribútuma, mint igazságosság, jóság és mindenhatóság nehezen gondolható el együtt.

A dilemma, vagy paradoxon a következőképpen írható le.

a) Isten igazságos. A jót megjutalmazza erénye mértéke szerint, a gonoszot megbünteti bűne mértéke szerint.

A jóság illetve gonoszság belül van, míg a büntetés kívülről jön.

A gonoszág büntetése lehet betegség, korai halál, gyermektelenség vagy gyermekek halála, esetleg gonosz gyermekek, ahogy lehet szegénység vagy a vagyon elvesztése, szolgasorsra jutás. Mindenképpen szenvedés, elégedetlenség, mások utálata, szeretetlenség. A természet büntet vagy a másik ember büntet. De rajtuk keresztül mindig Isten büntet.

A jóság jutalma békesség, megelégedettség, boldogság, számos sikerült gyermek, főleg fiúk, tisztaság, gyarapodás, köztisztelet, mások szeretete.

b) A világban a gonosz uralkodik. A gonosznak vannak sikerült gyermekei, a gonosz gazdagszik, gyarapodik, a gonosz áll köztiszteletben, övé a hatalom gyepelője, ő a sikeres. De hát Isten mindenható. Mindezt neki kell okoznia. Ezek szerint Isten igazságtalan vagy gonosz lenne? A gnosztikusok ezt is válaszolták. Semmi érzékük nem volt a szofisztikusabb érveléshez, sem a dialektikához.

Melyek a reprezentatív válaszok?

Az Isten igazságosságában való feltétlen és töretlen bizalom. Amit Kierkegaard úgy fogalmazott, hogy mivel szeretjük Istent, felemelő számunkra az érzés, a tudás, a gondolat, hogy Isten orcája előtt soha sincsen igazunk. A Bibliában legtisztábban a zsoltárok költészetének világa sugallja ezt az érzést, gondolatot. Annyi variációban ahány költemény. Így például, mint megállapítás. Isten igazságos bíró és nem felejt. Ami nem történik meg ma, meg fog történni holnap. Ez az a megnyugtató gondolat, melyet az Ecclesiastes szerzője hamisnak és hazug vigasznak ítél. Mert, mint írja „Ami volt az lesz is, amit tettek azt fogják Semmi új nincs a nap alatt” ((I-9) De a zsoltárok világában a megállapítást megelőzi vagy követi a fohász. Például „védd meg az életemet a gonosztól, kardoddal” (17–13). S mindenütt jelenvaló az isteni méltányosságban és megbocsátásban való feltétlen bizalom. Nincs ember, aki teljesen büntetlen lenne. De ha nem megátalkodott, Isten meg fog bocsátani. – Körülbelül úgy érvel egyik s másik zsoltár, ahogy majd Hamlet fog: ha érdeme szerint jutalmazol meg mindenkit, senki sem kerülheti el a mogyorófa pálcát.

A másik reprezentatív választ Isten antropomorf értelmezésének megkérdőjelezése. Isten igazságos. De nem úgy, mint mi emberek. Nem ismerjük a normákat, melyeket Isten alkalmaz, mert ezek nem a mi normáink. Ahol mi igazságtalanságot tapasztalunk az ő szempontjából még lehet igazság. Deus absconditus.

A harmadik reprezentatív válasz értelmében Isten sem nem igazságos, sem nem igazságtalan. Mind az erények, ahogy az igazságosság is, mind pedig a bűnök annak a véges lénynek az attribútuma, aki tudatában van végességének, aki meztelenül jön a világra és meztelenül távozik onnan. Aki képes bölcsességre és megértésre, s mégis úgy él és cselekszik, mint egy futó-

bolond. Erények és bűnök az emberi időhöz rendelődnek, nem az örökkévalósághoz. Az Ecclesiastes szerzője még ennél is tovább merészkedik, mikor azt mondja, hogy „idő és véletlen uralkodik a nap alatt” (9:11) A bölcs éppen úgy hal meg, mint a bolond, s azt emlémben sem él tovább. És mégis: „Féld Istent és tartsd meg Törvényeit, mert ez minden, ami az embernek jutott” (12:14) Job könyvének is ez a végkicsengése. De szemben az Ecclesiastes szerzőjével, Job történetének költője ezt nem sztoikus megadással vallja, hanem inkább az emberi sors büszke vállalásával.

Végül, az utolsó variáció szerint: Isten igazságos, de nem mindenható.

Az Ecclesiastes és Jób könyve végigzongorázzák és végiggondolják mindezeket az ellentmondásokat és buktatókat (a legutolsó kivételével). Nem csodálkozom, hogy ezeket a könyveket nem kanonizálta a zsidó Biblia. Ahogy Judit könyvét sem. Különösen Jób könyve mutat túl a Biblia többi könyvének szokásos érvelésin. Mi több, ellentmond azoknak.

Nem mintha nem lenne, nem csak a kánonban, hanem egyenesen a Tórában számtalan erőteljes passzus, mi több, alapgondolat, mely nem egyeztethető össze Istennek futballbíró-szerű elképzelésével. Nem úgy van az kérem, hogy mikor a játékos szabálytalankodik a bíró azonnal füttyül és büntetőrúgást rendel el.

Mi van például azzal az isteni szózáttal, mely szerint harmad és negyediglen megbünteti azokat, akik vétkeztek ellene, míg ezred íziglen kegyelmez meg azoknak, akik szeretik és parancsolatait megtartják. Már a harmad és negyediglen ható büntetés is sérti az emberi igazságérzetet, hiszen semmiképpen sem írható le az igazságosság formális fogalmával, melyről tudjuk, hogy minden gyerek ismeri. De, hogy így mondjam, empirikusan az isteni átok a bibliai Isten nélkül is általában megfogam. Megfogam az a görög mitológiában is. Tudjuk, az apák ettek egrest s a fiúk foga vásik el tőle. De mi van a másik isteni elkötelezettséggel? Hogy lehet igazságos ezred íziglen kegyelmet gyakorolni azokkal, akik egy bizonyos morális törvénytisztelő és istenfélő ember leszármazottai, még ha maguk gonoszak, bűnösök is? Ha ezt elfogadom, nyugodtan mondhatom, hogy a világban azért maradnak bűnök megtorlatlanul, azért virágoznak a gonoszok, mert ősük kedvéért Isten kegyelmet gyakorolt velük. Tehát a bűn három generáción keresztül öröklődik, míg az erény árnyékában még az ezredik generáció is hűsölhet. Az isteni kegyelem eszerint véletlenszerű annak az embernek a szempontjából akivel Isten gyakorolja. Isten nem reagál, nem válaszol sem bűnre sem erényre, ő cselekszik, ő kiválaszt. Ez az isteni önkény.

Mindennek a háttérben ott bujkál a kiválasztások története Ábrahámától Mózesen keresztül egészen Jób-ig. Az egész Bibliában egyetlen emberről tudjuk, hogy Isten erényeiért szemelte ki magának, azaz áldáshordozónak. Ez

Noé volt, a második emberiség ősatya. Utána senki mást. A kiválasztás nem volt jutalom, s semmiképpen nem az erény vagy a hűség vagy a bölcsesség jutalma. Isten kiválasztotta ezt vagy amazt. Csak. Mert neki úgy tetszett. De ember nem tehetette ezt soha büntetlenül, még akkor sem, ha ezzel Isten útját szolgálta. Rebeka sosem látta viszont szeretett fiát, Jákob évekig szenvedett, amíg József fiát viszontlátta, míg Mária végignézte, ahogy fia szenvedett és meghalt a keresztfán.

Visszatérve Jób könyvére. Mint tudjuk, Jób barátai meggyőző költészettel ismételték el a szenvedő Jóbnak, a Bibliai könyvek átlagos érveit. Mivel Isten igazságos, senkit sem büntet igaztalanul. Jóbnak be kell vallania bűneit. Ha ezt megteszi, akkor Isten meg fogja váltani. Bűneitől és felemeli. De Jób csak ismétli és ismétli, hogy ő nem bűnös, ő ártatlan s nem érti büntetése okát. Nem akarom, hogy megválts – kiáltja Istennek. Azt akarom, hogy taníts, mondd meg, hol tévedtem... De hát, esetleg fiaid bűnöztek. Meg aztán meggazdagodtál. Lehet-e az ember teljesen ártatlan, kérdezik a barátok. Nem vagyok képmutató, feleli Jób. Tisztességes ember vagyok, bár nem ismerem önmagamat. Tudom, Isten azt teszi velem, amit akar. Perelni akarok Istennel. Ki vagy Te? Kérdezi Istentől. Úgy látsz-e mint egy ember? Megint egy barát beszél: bánd meg bűnödöt! „Te megint csak a népek bölcsességét ismétled” válaszolja Jób, „én vitatkozni akarok Istennel. Bízom Benne, és megvédem ügyemet. Tudni akarom a bűnödöt”. Ha tévedtem, nekem kell erre rájönnöm. Tudod-e mi egy ember?

Az egyik barát lázadással vádolja: „hogyan lehet tiszta valaki, aki anyától született? Te inkább magadat igazolod, mint Istent.”

De hadd ugorjak a történet csúcspontjára, mikor Isten igazolja Jóbot, mint az egyetlen embert, aki igazat szólt róla s igazolja önmagát is Jób előtt. Nem az igazságos bíró beszél itt, nem az antropomorf Isten, hanem a kozmokrátor. Vagy talán „deus sive natura”. Ki teremtette a világot, ki irányítja az Óceánt, ki mondja meg a hullámoknak, hogy most megállj, mit tudsz a sötétségről, a fényről, hogy mitől esik az eső, s mi van a Göncölszekéren? Isten teremtette a természet törvényeit. Ezeknek engedelmeskednek. Még egy madárban sincs sem bölcsesség sem megértés. És így tovább. Jób hallgat. Majd Isten tovább kérdez, s egyszer csak válaszol Jób kérdésére. „Most bevallom neked, hogy a saját jobb kezéd válthat meg téged”. Végül Jób, mint por és hamu látja be, hogy olyasmiről beszélt, amiből nem értett semmit. Az isteni igazságosság kozmikus. Isten mindent a maga helyére tett, a dolgoknak törvényt szabott, de az embernek bölcsességgel és megértéssel együtt Törvényt adott. Ezért az embert csak saját jobb keze válthatja meg. Ezért szólt Jób igazat Istentől. És igazat önmagáról. Az ember nem azért jó, mert Isten megjutalmazta érte, hanem mert így töltheti be az ember sorsát. Isten nem bíró, sem nem jutalmaz, se nem büntet, s nem vált meg. Jób könyvének Istene nem a gnózis gonosz demiurgosza, ahogy nem a népek jó atyja sem. A legnagyobb kegyet gyakorolta az emberrel, mikor a barmokkal szemben, bölcsességgel és

megértéssel ajándékozta meg. Jób jól élt ezzel az ajándékkal, a barátok rosszul éltek vele.

A történet ugyanakkor megerősíti a Biblia már említett hagyományát, a kiváztást, az isteni önkényt. Ahogy Isten választotta ki Ábrahámot a próbára, így Isten választotta ki Jóbot is a próbára. De Jób próbája különbözött minden korábbi próbától. Az ő története nem vett részt a megváltástörténetben, ő csak egy tisztességes ember volt, senki más. – A történet happy endje azonban mintha megcáfolná Isten saját szavait. Itt megint csak a köznapi értelemben vett igazságos Istennel szembesülünk, aki mindent visszaad Jóbnek kétszer. Jób még hozzá 140 évig él, míg Isten az emberi korhatárt 120 évben szabta meg. Szemmel láthatóan leszámította azt a húsz esztendeig tartó szenvedéstörténetet.

Térjünk tehát vissza a paradoxonhoz. Isten igazságos, de a földön a gonosz uralkodik, míg az ártatlant elpusztítják.

Az utolsó választ erre a kérdésre Hans Jonas írásából merítem. A Talmud sokszor töpreng Jeruzsálem pusztulásán, és sok különböző magyarázatot kínál, de tudtommal egyik sem új vagy hagyomány ellenes. Kierkegaard írásának jütlandi pásztora pedig Jeruzsálem pusztulásából kiindulva fogalmazza meg a már említett felemelő gondolatot, hogy Isten orcája előtt soha sincsen igazunk.

Jeruzsálem pusztulása óta a zsidóság legnagyobb katasztrófája a Holokauszt volt. Sok gyakorló vallásos zsidó fordult el Istentől. Isten, úgymond, közömbös az emberrel szemben vagy nem létezik, vagy gonosz. Jonas ellenérve, hogy Isten nem mindenható. A kezdet kezdete óta szabad akaratot adott az embernek. Ahogy törvényt is adott. De ha az ember gonoszságot művel, Isten tehetetlen, mert nem veheti vissza a szabad akarat adományát. Ahogy Jézus sírt, mikor előre látta Jeruzsálem pusztulását, úgy sírt Isten Auschwitz látva.

Eddig az isteni igazságosság antinómiái.

De az emberi igazságosságnak is megvannak a maga antinómiái.

Miután az isteni igazságszolgáltatásnak – ha eltekintünk az antropomorf képzelettől – nincsenek normái, tehát az isteni igazságszolgáltatás és önkény közötti választóvonal, amennyiben van ilyen, elasztikus, az isteni megbocsátást és kiváztást nem tekintjük igazságtalannak. Az emberi igazságszolgáltatás esetében azonban mind a megbocsátással mind a kiváztással megsejthetjük az igazságosság normáját. Továbbá más normák érvényesítése szempontjából vagy pragmatikus megfontolásból sor kerülhet az igazságosság felfüggesztésére is.

Carl Schmittnek igaza van, amikor óv a krisztusi megbocsátás félreértelmezésétől. Krisztus ugyanis az „inmicusról” beszél, azaz a személyes ellenségről, arról, aki engem gyűlöl vagy nekem árt, vagy esetleg egy-két másik embernek, nem a „hostes”ről, azaz a népem ellenségéről. A személyes ellenségnek való megbocsátás morálisan szép tett, főleg, ha a sértő igényt tart a meg-

bocsátásra, míg azoknak megbocsátani, akik másokkal tettek gonoszat, többnyire sem nem morális sem nem szép. És igazságtalan.

A megbocsátás jogi formája az elévülés. Ha egy büntett elévült, akkor a jog szempontjából nem beszélhetünk igazságtalanságról. Ha a büntett büntetlen marad, míg hasonló büntettet mások esetében szigorúan elítéltek. Olyasmi azonban, mint morális elévülés nem létezik. A halott büntethetetlen. Számára nincs jogi igazságszolgáltatás. De ettől még lehet morális igazságszolgáltatás. Ettől még nem kell megbocsátanom apáink gyilkosainak. Nem folytatom, mert a megbocsátás és az igazságosság közötti feszültség paradoxonjai kimeríthetetlenek. Nem térhetek ki Derrida paradoxonjára, hogy csak a megbocsáthatatlant lehet megbocsátani.

A kiválasztás dilemmája egyszerű. Tudjuk, hogy amennyiben egy szabály vagy norma egy csoportra vonatkozik, a csoport minden tagjára folyamatosan és egyformán kell alkalmazni. Ha nem ezt tesszük, igazságtalanok vagyunk. Ha húszan várnak szervátültetésre, s mint orvos előnybe részesíték egy a várakozási listán hátul álló kedves ismerőst, igazságtalan vagyok. Itt egy igen érthető személyes érzés, vonzalom az, amit az igazságosság elé helyezünk. Mint Isten tette, mikor Jákobot részesítette előnybe az elsőszülött Ézsauval szemben. Ha ugyanezt pénzért tesszük, nem csak igazságtalanok vagyunk, hanem korruptak is. Mindaz, amit „protekciónak” neveznek fogalma szerint igazságtalan.

De hát a szeretet igazságtalan Nem tudjuk minden felebarátunkat egyformán szeretni vagy egyáltalán szeretni. Minden érzésben van valami az önkényből, főleg modern időkben Valami az istenek privilégiumából. Tanítványainkat sem egyformán szeretjük. Igazságtalan, ha ez az osztályzásban nyilvánul meg. De megnyilvánulhat mosolyban, beszélgetésben, közös kávézásban is. A nem szeretett diák ezt igazságtalannak érezheti. Hozzátenném, hogy a szerelem nem lehet igazságos sem nem igazságtalan, minthogy erre nem vonatkoznak csoportnormák.

Az emberi igazságszolgáltatás legnagyobb dilemmája az igazságtevés felfüggesztése, illetve annullálása más értékek és normák szempontjából.

Az igazságtevés felfüggeszhető tisztán pragmatikus indokokból is. Például lehetett volna olyan törvényt hozni, mely tiltja a totalitáriánus rendszer besúgóinak azonosítását. Amennyiben ez lenne a törvény, a törvény szempontjából a besúgók azonosítása jogilag igazságtalan lenne. Ettől még lehetne egy-egy besúgó azonosítása morálisan jogosult, de szintúgy igazságtalan, mivel önkényes.

Számtalan norma szempontjából felfüggeszhető az igazságtevés. Így például a nemzeti megbékélés szempontjából. Ez történt Spanyolországban Franco bukása után.

Már az ókori görög „amnesztia” is ezt a célt szolgálta

Hadd térjek röviden vissza Isten szózatára Jób könyvében. Isten megkérdezi Jóbtól, hogy ismeri-e azokat a törvényeket, szabályokat, amelyeket a

természet dolgainak előírt. Jób nemmel válaszol. Mi igennel válaszolhatnánk. Azokat a természeti törvényeket, melyeket Isten Jóbnak felsorolt, mi mind ismerjük. Választ tudunk adni Istennek arra a kérdésre, hogy mitől villámlik a villám, mi a Göncöl szekér, hogy mitől esik és fagy, hogy mi a meleg és a hideg, s még mindennél sokkal többet is. De ami az embert illeti, az ember ismeretében egy tapodtat sem jutottunk tovább. Most is csak azt tudjuk, hogy meztelenül jöttünk a világra s meztelenül távoztunk onnan a földbe vagy ki tudja hová. Ma is azt tudjuk, hogy az a bizonyos Törvény adott számunkra, melyet minden nap megszegünk. Ma is büntetlenül marad a bűn és jutalmazatlanul az erény, ma is tapasztaljuk az igazságtalanságot nap mint nap. Legfeljebb nem hányjuk ezt Isten szemére. És ma is vannak olyan emberek, mint Jób, akik jutalom reménye nélkül megőrzik morális integritásukat. És ma is lehetséges boldog befejezés. Ma is tudhatja az ember, hogy jobb kezével válthatja meg magát. És ma sem ismeri önmagát.

Ha megint szólna hozzánk Isten mennydörgésből és viharból, elmondhatnánk neki, hogy önmagunkról semmit sem tanultunk több, mint kétezer éve. Még mindig csak elismételhetjük, amit az Ecclesiastes szerzője elmékedéseinek végén mondott, „tarts meg a törvényeket, mert ez minden, ami az embernek kijutott.”

## AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS AMI UTÁNA JÖN...

---

GYENGE ZOLTÁN

*Mottó:*

*„Ha szót tudnánk érteni a szűnyoggal,  
megtudhatnánk, hogy ez az apró rovar is  
pátosszal úszik a levegőben, és önmagát  
véli e világ repülő középpontjának.”*

Friedrich Nietzsche

**N**ietzsche szerint a világtörténelem legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata az volt, amikor az ember – mint magát okosnak hívó állat – kitalálta a megismerést, és feledékenysége folytán azt hitte, hogy bármit is megtudhat arról, amit *igazságnak* nevezünk. Talán Nietzscht követve hozzátehetnénk: ez az okos állat, amikor némileg belátta, hogy fogalma sincs az igazságról, vagy legalábbis problémái adódnak abból, ha vasárnaponként, egy gyorsan befalt ebéd után, az ételtől és önmagától eltelve erről kezd el eszmélni, kitalálta hát hozzá az *igazságosság* fogalmát, hozzárendelt néhány jogászt, akik egy bekötött szemű nőci előtt tetszelegnek a jogosság, jogszerűség vagy ha úgy tetszik: az igazságosság dicsfényében, és elhittetik az emberekkel, hogy nincs is ennél fontosabb, lelki üdvünket is akkor találjuk meg, ha minél hosszabb mondatba – legalább olyan hosszúra, mint éppen ez a mostani – minél több badarságot beleszövünk az igazságosság nagyszerűségéről, azt tiszteljük, és annak tiszteletét elvárjuk; mert hát hogyan is lehetne anélkül ember az ember, ha nem tudja, mikor milyen alkalomra hogyan öltözzön fel. Az igazság mellé kitalálták az igazságosság fogalmát, ha nem tudunk mit kezdeni az egyikkel, nosza, próbálkozzunk meg a másikkal.

Az *alétheia* nem *dikaioszüné*, ahogy a „Wahrheit” sem „Gerechtigkeit”, és ahogy a „truth” sem „justice”, nem összekeverve ezzel az „igazságot” a „jogosággal” vagy ha úgy tetszik: az „igazságossággal”.

Sok bírósági épületre nálunk ma is az van kiírva: „Az igazságnak”. Milyen fellengzős, szörnyen ostoba dolog! Ezért kell már az elsőéves jogászhallgatót is felvilágosítani arról, hogy a bíróság nem igazságot, hanem jogot szolgáltat, ami – ha morálisan nézzük – sokszor nemhogy az igazság, de az igazságosság kritériumainak sem felel meg. Kijőve a bíróság épületéből, sokszor csak annyit tudunk: nem véletlen, hogy annak a bizonyos nőnek miért van bekötve a szeme. Persze ez nem csupán a magyar nyelvhasználatra, hanem a jogi dogmatikára is érvényes. Vagy legalábbis hosszú ideig érvényes volt. Utánanéztem: az 1952. évi III. törvény (a Polgári Perrendtartásról) szocialista verziója so-

káig tartalmazta, hogy a bíróság feladata: „az igazság kiderítése”. Hihetnénk: ez a butaság nem élte túl a rendszerváltást, de tévednénk: nem kevesebb, mint tíz évvel később dobták ki a törvényből. Ki tudja: az új kodifikációs buzgalom majd visszahozza.

## PREPOSITIO

Elsőként egy dilemma: Igazságos dolog-e Titus Andronicus részéről, akit az „erkölcs őrének”<sup>1</sup> neveznek, amikor szétszabdaltatja Tamora fiának testét az anya könyörgésének ellenére? Majd ledöfi a saját fiát, Mutiust is, mert az szembeszáll az apai akarattal. Igazságos dolog-e amikor Tamora fiaival megöleti Bassianust odadobja nekik Laviniát, Titus lányát, hogy előbb megerőszakolják, majd vágják le mindkét karját és metsszék ki a nyelvét? Hogy mögötte a „black male” képviselője Aaron áll, aki mellesleg Tamora szeretője, nem lesz mellékes. Igazságos-e, amikor Titus, akinek Tamora ivadéka elvették, megkínózták, megcsonkították gyermekeit, pástétomba sütvé felszolgálja az anyának azokat? Sikerült már mindenkit összezavarni? Akkor most egy pillanatra abba hagyom, és csak halkán kérdelem: kinél van itt az igazságosság?

Mint látjuk, a probléma explikációja rögtön felveti a másik kérdést: honnan származik egyáltalán az *igazságosság*, hogyan értették azt legfurfangosabb kieszelői, a *szofisták*. Jól ismert, hogy egyes kommentárok az Állam első könyvét nem platonikus dialógusnak tartják, hanem szókratikusnak. Mondhatnánk: szofistának is, hisz Thraszümakhosz uralja a beszélgetést, akit Szókratész – hagyományhoz híven – sárba döngöl. A beszélgetés arról szól, hogy lehet-e az eredendő igazságosságról beszélni, amikor a lényeg az: be kell tartania a törvényeket (ezért jogos az igazságosságot jogosságnak nevezni inkább), mert ha nem ezt teszem, megbüntetnek. Ennyi.

A párbeszédben belül a Glaukon által elmesélt történetben egy pásztort a *hatalom* bódít el és ragadtatja gyilkolásra. Mielőtt azonban a hatalom aspektusát – Nietzsche segítségével hívva – közelebbről megvizsgálalnánk, nézzük meg azt először, hogy az igazságosság versus igazságtalanság esetében pontosan miről van szó. A kérdés az, hogy létezik-e *eleve* igazságtalan, illetve *eleve* igazságos ember, avagy csak tetteink következményeitől való félelem tart vissza az igazságtalan út választásától. A szofisták nem egységesek ebben a kérdésben (sem). Antiphon, az a szofista, akit Platón annyira utált, hogy a nevét sem volt hajlandó leírni<sup>2</sup>, az egyik töredékében a következőket mondja: „Az igazságosság abban áll, hogy azon állam törvényeit, amelyeknek polgárai

---

<sup>1</sup> Shakespeare: *Titus Andronicus* Első felv. I. Szín.

<sup>2</sup> E. Zeller: *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1928. 110.

vagyunk, ne hágjuk át.”<sup>3</sup> Vagyis az igazságosság abban merül ki, hogy az állam törvényeit betartjuk. Meglehetősen kényelmes állapot. De vajon így van ez akkor is, ha az állam törvényei valójában gonoszak? Mert, ha így lenne, akkor jogosan hivatkozhatna valóban például minden bűnös arra, hogy ő csak az adott szörnyű állam, nem kevésbé szörnyű rendelkezéseit tartotta be. Hogy a ressentiment így gondolkodik, és ezért nem is érti a felelősségre vonást, azt kiválóan nyomon követhetjük Hannah Arendt Eichmann könyvében<sup>4</sup> a gonosz banalitásáról. Mint tudjuk, nálunk is voltak olyan etikai fejtegetések, amelyek arról szóltak, hogy az ember „általában” nem ölheti meg a saját anyját – kivéve, ha *osztályellenség*gé válik. Ezek a felfogások nem valók másra, mint a „gyomormélyi” elfojtásoknak szabad utat engedni, előkészíteni a terepet, az egyébként légynek sem ártó, mindig készséges kisember számára, hogy gazemberré váljék. Ha az a norma, akkor ő annak megfelelően normális. Aztán csodálkozva nézi, mivé is lesz a világ körülötte. Hisz ő nem bűnös, csak megy arra, amerre a csorda halad. „Pásztor sem lesz, de lesz egy nyáj, (*Kein Hirt und eine Herde!*) – aki másként érez, önként megy a bolondok házába” – írja Nietzsche<sup>5</sup>. Boldog ember! Dürrenmatt óta tudjuk: az örültek házában sincs többé nyugalom.

De a szofisták ennél kissé kifinomultabbak, mondhatnánk praktikusabbak voltak, hisz maga Antiphon is hozzáteszi: „Ezért egy ember az önmaga számára legelőnyösebb igazságosságot akkor gyakorolja, ha *tanúk előtt* az állam törvényeire figyel, *tanúk nélkül* a természet törvényeire.” Majd hozzáteszi (mintha csak az előbb felvetett kérdésünkre válaszolna): „Mert míg az állam törvényei önkényesek, addig a természet törvényei szükségszerűek.”<sup>6</sup> Nyilván arról van itt szó, hogy az állam törvényei nem *phüszei* (természeti), hanem *nomoi* vagy *theszei* eredetűek (emberi alkotások). Ennek következtében ezeket a törvényeket – legalábbis elviekben – a magasabb phüszei törvényre hivatkozva át lehet hágni. És az ember át is hágja azokat. Lehet, hogy nem ezekre a nemes gondolatokra gondolva, csak úgy en passant, mert neki mondjuk az az előnyösebb, kellemesebb, hasznosabb.

Friedrich Nietzsche – akinek egyes meglátásai félelmetesen emlékeztetnek a szofisták gondolataira – a helyzetet nagyon hasonlóan látja az igazságosságot illetően is. A Zarathustrában ezt írja: „Az óra, amikor így szóltok: „Mit bánom én igaz (*Gerechtigkeit*) voltomat! Nem látom, hogy parázs vagy eleven szén volnék. Az igaz ember azonban parázs és eleven szén.”<sup>7</sup> Nietzsche

---

<sup>3</sup> Diels/Kranz 11.fr. (fr.A.)

<sup>4</sup> H. Arendt: *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. Harmondsworth, Penguin Books, 1977.

<sup>5</sup> Nietzsche-*Werke* Bd. 2, Hanser Verlag 284.

<sup>6</sup> Diels/Kranz 11.fr.

<sup>7</sup> „*Die Stunde, wo ihr sagt: »Was liegt an meiner Gerechtigkeit! Ich sehe nicht, daß ich Glut und Kohle wäre. Aber der Gerechte ist Glut und Kohle!*” Id.mű. 281.

egyik baja a törvényekkel tehát nem csupán az, hogy mulandóak, folyamatosan érvényüket veszítő szabályokból állnak, amiket a ressentiment akar csak kőtáblába vésni, hanem az is, hogy megölik a szenvedélyt. Pedig bizony mondom néktek: „Jó és rossz, mely ne volna mulandó – nem létezik!” (*Gutes und Böses, das unvergänglich wäre – das gibt es nicht*)<sup>8</sup> Nietzsche után mi is megkérdeshetjük: mire is jó akkor a kőtábla? Talán arra, hogy nagyot lehessen ütni annak a fejére, aki ellenszegül a törvényeknek? Mindazok tehát, akik a jóságukra vagy igaz voltukra hivatkoznak, egyszerű képmutatók, az élet elárulói, azok, akikben legkevésbé sem lehet bízni, azok, akik kedvesen mosolyognak a szemedbe azt várva, hogy hátat fordíts nekik, aztán rögtön előkapva a tört, tövig a hátadba döfik. „Ne bízzatok azokban, akik sokat beszélnek igazságos voltukról. (*Mißtraut allen denen, die viel von ihrer Gerechtigkeit reden!*)<sup>9</sup> Ezek nem mások, mint hipokriták és farizeusok. És hozzátesszi: „Ha jónak és igazságosnak is nevezik magukat, ne feledjétek, hogy a farizeusságukhoz csak egy dolog hiányzik – a hatalom.” (*Und wenn sie sich selber »die Guten und Gerechten« nennen, so vergeßt nicht, daß ihnen zum Pharisäer nichts fehlt als – Macht!*)<sup>10</sup>

A fejezet címe sem véletlen: *tarantellák*, azok a pókok, akik odújukból előpattanva marják meg az embereket, beléjük oltva gyilkos mérgüket, majd gyorsan visszahúzódnak a rejtekükbe. A hatalom (*Macht*) hiányzik csupán ahhoz, hogy lepereregjen róluk az igazságosság máza, és előtűnjön igazi arcuk. Mert el lehet leplezni empirikus karakterünket. El lehet, ideig-óráig. De az intelligibilis karakter akkor is felszínre tör egyszer<sup>11</sup>. Kedvesnek, aranyosnak mutatom magam, ha a mélyben egy vérnősző barom is lángol a lelkemben. Schopenhauer szerint ezt a lényegi karaktert átmenetileg elleplezhetem, de végleg sohasem, ráadásul – mily kellemetlen! – mindenkinek hazudhatok, önmagamnak nem. Én tudom, hogy ki vagyok. Azt is, ha csupán egy senki és semmi. Ami, lássuk be, roppant kellemetlen is lehet, főleg, ha az ember úgy érzi, ki akar tűnni az arctalan tömegeből. Mit tesz akkor ezért? Ha teljesít-

---

<sup>8</sup> Uo 372.

<sup>9</sup> Uo. 358.

<sup>10</sup> Uo (*Kiem – GyZ*).

<sup>11</sup> „Beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigenthümlicher (ja, wie wir im vierten Buche sehn werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Species, nämlich durch Selbstaufhebung des ganzen Wollens). Was, durch die nothwendige Entwicklung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrücke Kants, der in der Nachweisung dieser Unterscheidung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, d.h. eigentlich zwischen dem Willen als Ding an sich und seiner Erscheinung in der Zeit, sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt.” Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer-ZA Bd. 1, 208. 28.§.

mény szükséges vagy munka, az fáradtságos dolog, és a fáradtság kínos lehet. Mit tegyek hát? Egyek bogarat, lakjak állatkerti ketrecben, mutogassam a főtéren pucér hátsómat – nos, akkor rögtön valaki leszek. Nem művész, legfeljebb olyan mutatványos, mint a lencsedobáló ember, akiről *Hegel* is ír az esztétikában. Meg is kapom a fizetséget: a talmi tündöklés egy véka olcsó lencséjét. És rögtön úgy látszik, olybá tűnik, *mintha a senki valaki lenne*. Pedig csak egy mérges pók által megmárt nyomoronc.

De vissza egy kicsit a szofistákhoz. Nincs mindenki ezen a véleményen, maga a mozgalom sem egységes. *Anonymus Iamblich*<sup>12</sup> például, aki sajátos helyet foglal el a szofista filozófusok között (és nem csupán azért, mert nem tudjuk kicsoda), Antiphonhoz hasonlóan harcol az erősebből szóló tanítás ellen, és etikai álláspontja éppen ellentétes a többi szofistával. Mezítlábas plebejus. Bár igazság szerint az egész mozgalom plebejus, ugyan arisztokratikus szeretne lenni, de mégsem mindenki mezítlábas. Mennyire igaza van Eduard Zellernek, aki felhívja a figyelmet arra, hogy az a kor, mely a szofistákat csodálta, nem (csak) a hanyatlás, hanem Periklész, Thuküidész, Szophoklész, Pheidiasz, Euripidész és Arisztophanész kora (is) volt. Zeller szerint: „a mozgalmat lehet negatívan megítélni, de jelentéktelennek tartani nem”<sup>13</sup>.

A szofisták az egyszerű tapasztalatból kiindulva azt állítják, hogy ha az ember meg tud szabadulni a társadalmi kötöttségektől, akkor nem is látja többé szükségessé betartani azokat. Tegyük fel – mondják –, hogy van igazságos és igazságtalan ember. Ha megadnánk neki azt a lehetőséget, hogy kibújjon a törvény alól, tettének valahogyan nem lenne semmi következménye, akkor vajon melyik útra lépne. Ha azt állítjuk, hogy ilyen lehetőség birtokában is mindenben megmaradunk az „igazságosság” útján, attól jottányit sem térünk el, akkor vagy egyszerűen hazudunk, vagy azt állítjuk, hogy annyira tökéletesen vagyunk, mint egy isten. Megengedem: manapság nem hangzik valóban rosszul, ha valaki istennek képzei magát, ilyet látunk ma eleget, de mégis, mégis: valami szerény distanciát kellene vonni emberlétünk és isteni mivoltunk közé.

Az igazságosság fogalma nem valamilyen egyetemes diskurzus eredményeként alakul ki, és meghatározott tradícióhoz kötött, vagyis nyugodtan mondhatom: az igazságosság mindig viszonyrendszerbe ágyazott, nem abszolút, hanem e viszonyok alapján konstituálódott vonatkozási pontja van. Szemben az isteni igazsággal. Ez az igazság minden esetben valami isteni tudás, ismeret a görögöknél, amelyet vagy az istennő (Diké), vagy az istenvilág (ami lehet akár a túlvilág is) birtokol (Moirák), de az egyes ember léte nem más, mint egy

---

<sup>12</sup> A neoplatonikus Iamblich Protepticusának XX. fejezetében talált írásról van szó, akit azóta sem sikerült beazonosítani. A „névtelen moralistának” nevezik, és ami biztos róla, hogy a Kr.e. V. századhoz tartozik. Vö: W. Capelle: *Die Vorsokratiker*. Berlin, Akademie Verlag 1958. 380.

<sup>13</sup> E. Zeller. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig 1892. 1150.

szakadatlan hozzáközelítés annak reménye nélkül, hogy egyáltalán bárki számára elérhető lenne. Talán ezért váltanak ki a kizárólagos és nem megengedő elméletek visszautkőzést az emberből, talán ezért van elégünk az időről időre megjelenő prófétákból, legyenek azok vallási eszement térítő, a guru kezének érintésétől csekély agyukat is végleg eldobók, vagy politikai megváltók, gazdasági csodatevők – nota bene: ezeket ma közgazdásznak nevezik. Az igazságosság éppen abban áll, hogy jogunk van valamire. Was ich darf, ist mein Recht – mondja Schelling. Amit szabad megtennem, az az én jogom, az az én igazságom. Csak azt áll jogomban megtennem, amit meg is szabad tennem. A „Rechtslehre” ekként a „dürfen” tudománya, amely azt kérdezi: „Was darf ich?” (Mit szabad tennem?)<sup>14</sup> Ha tudom azt, hogy az az én jogom, amit meg szabad tennem, akkor már csak arra kell válaszolni, hogy mit szabad megtennem. A római jog is úgy határozza meg a ius-t: mindaz, ami nem iniuria (sérelem).

## CONCLUSIO

Itt a mit szabad megtennem kérdésénél térjünk vissza a Titus Andronicusra. Azt látjuk, hogy Tamorának igaza (jogossága) van Titus-szal szemben, hisz az etikai (mos) parancs előírja, hogy védje a gyermekét minden körülmények között. Titusnak is igaza van (ius) Tamorával szemben, hisz az állam törvényei megengedik, hogy bosszút vegyen a megölttel szemben: vért a vérért. De semmilyen ius, fas vagy mos nem teszi lehetővé egy nő megerőszkolását, megcsonkítását, a két gyermek ledarálását, péppé törését és pástétomba sütvé történő feltálalását, avagy a főbűnös élve eltemetését.

Lucius, aki törvényt tesz, jól látja ezt: ezek a képtelen szörnyűségek azért történhettek meg, mert mindenki hitt abban, hogy kívül áll az etikai/jogi normarendszeren, nem félt a tett következményétől. (Kivéve Aaront, aki halála előtt is azt mondja: „Ha tettem életemben bármi jót / Teljes szívemből szánom azt.”)

Lucius ugyanis – mintha csak Kantot olvasott volna – azt mondja a legvégén:

„S intézzük úgy az államügyeket,  
Hogy ily dolgok többé ne essenek.”<sup>15</sup>

Vagyis vissza a törvények adta igazságosság (jogosság) közé, mert mindenkinek tudnia kell: nem a büntetés, hanem a tett nyilvánosságra kerülése az, mely magát a tettet visszatartja. Ez a szofisták meglátása is, és ha ennél többet akarunk tudni, próbáljunk szót érteni Nietzsche szűnyogjával.

---

<sup>14</sup> Schelling a *Neue Deduktion des Naturrechts* munkájában foglalkozik ezzel a kérdéssel, míg Kant: *A gyakorlati ész kritikájában*. Vö. Budapest, Gondolat 1991. (ford. Berényi Gábor) 95-104.§.

<sup>15</sup> Shakespeare: *Titus Andronicus*. Ötödik Felv. 3. Szín

AZ IGAZSÁGOSSÁG-ELMÉLETEK KORLÁTAI  
(MEGJEGYZÉSEK THOMAS NAGEL EGYIK PASSZUSÁBÓL  
KIINDULVA)

---

WEISS JÁNOS

**T**homas Nagel a *What Does it All Mean?* című népszerű filozófiai bevezetésében az *igazságosság* címszava alatt a következőket írja: „A világ tele van egyenlőtlenségekkel – az országokon belül és az országok között is. Egyes gyermekek kényelmes és gazdag otthonba születnek, és jó táplálkozási és tanulási feltételek közepette nőhetnek fel. Más gyermekek szegény körülmények közé születnek, nincs elég ennivalójuk, és egyetlen időpontban sincs esélyük említésre méltó iskolázásra vagy orvosi ellátásra. Itt nyilvánvalóan a szerencséről van szó: az emberek nem felelősek azért a társadalmi gazdasági osztályért és azért az országért, amelybe beleszülettek. A kérdés mármost az, hogy milyen súlyosak az egyenlőtlenségek, amelyek miatt az emberek szenvednek, miközben nem is felelősek ezekért. Igaz-e, hogy kormánynak be kell vetnie a hatalmát az ilyen fajta egyenlőtlenség csökkentése érdekében [...]?”<sup>1</sup> Nagel megállapításának gondolatmenetét a következőképpen rekonstruálhatjuk: Az *első lépésben* azt állítja, hogy *egyenlőtlenségek* vannak, valamiképpen keletkeznek, de nem tudjuk, hogy hogyan; ugyanakkor ezek az egyenlőtlenségek megkötik, mintegy bezárják az individuumot egy meghatározott viszonyrendszerbe. A *második lépésben* egy morális ítéletet fogalmaz meg: az egyének szempontjából (vagyis egy antropológiai nézőpontból) ezek az egyenlőtlenségek semmiképpen sem igazolhatók, az ő szempontjukból messzemenően „méltánytalanok”. A *harmadik lépés* jelöli ki a megoldást: *van* egy olyan társadalmi intézmény, amely képes lehet ezen egyenlőtlenségek mérséklésére, és ez a kormányzati hatalom. – De vajon meg kell-e ezt tennie? Mit veszünk és mit nyerünk ezzel? Tulajdonképpen ezeknek a lépéseknek az együttese egy nagyszabású igazságosság-elmélet vázlata, melynek bázisát egy három részből álló társadalomkép alkotja. Lent vannak az individuumok; úgy tűnik, tőlük idegen mindenféle egyenlőtlenség, mégpedig valószínűleg azért, mert Nagel az egyenlőtlenségeket eleve társadalminak tekinti. Aztán következik a társadalom szerveződése; itt születnek az egyenlőtlenségek, amelyek az individuumokat maguk alá igázzák. És végül a társadalmi hierarchia csúcsán áll az állam, amelynek feladata a társadalomban keletkezett egyenlőtlenségek korlátozása és kiegyenlítése. – A Nagel által felvetett

---

<sup>1</sup> Thomas Nagel: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Reclam, Stuttgart, 1990. 65.

kérdés nemcsak alapvetőnek, de rendkívül szuggesztívnek is tűnik: „Méltánytalan-e, ha egyesek szegénynek, mások gazdagnak születnek? És ha méltánytalan, kell-e valamit tennünk ellene?”<sup>2</sup> Kétségtelen, hogy a kérdés szuggesztív ereje elsősorban a nemzetközi viszonyokra való utalásból adódik; de ezzel nem fogok foglalkozni, mert Nagel is viszonylag kevés figyelmet szentelt neki. Inkább a Nagel által felvázolt társadalomképre fogok összpontosítani: ez a társadalomkép ugyanis – véleményem szerint – két problematikus premisszára épül. Egyrészt azt feltételezzük, hogy az individuumok már a társadalmi szerveződések előtt (vagy azokon kívül) is létezhetnek, és másrészt az államtól várjuk a társadalmi folyamatok (egyenlőtlenségeket generáló) hatásainak kompenzációját. (Míntha az egyéntől a társadalomhoz való átmenet konfliktusokat szülne, a társadalomtól az államhoz való átmenet pedig képes lenne a konfliktusok csillapítására. Ezt pedig a kritika sajátos mozgásának vagy önmozgásának is tekinthetnénk.) Az alábbiakban azt szeretném megmutatni, hogy a szóban forgó két premissza az újkori társadalomfilozófiai tradícióban jött létre, de már magában ebben a tradícióban éles kritikába ütközött.

(1. premissza: az ember mint társadalmon kívüli lény) Az újkori gondolkodás egyik alapvető sajátossága, hogy a társadalmi viszonyokat az emberi természet fényében próbálja mérlegre tenni. Ez a tradíció már Montaigne-nél útjára indult. „Ha az embert tesszük a mérleg serpenyőjére, nem furcsa-e, hogy ő az egyetlen, akit nem *saját mértékével* becsülünk fel? A lovat erejéért és kitartásáért, de sohasem hámja szépségéért dicsérik. Az agarat gyorsaságáért és nem nyakörvéért vagy szíjáért, a madarat szárnyáért és nem a csengőért. Vajon miért nem becsüljük az embert egyedül tulajdonáért?”<sup>3</sup> Úgy tűnik tehát, hogy van egy „emberi természet” (az ember legbelsőbb tulajdonságainak összessége), amely megfeleltethető a „lelke tartalmának”. „Vajon miért nem becsüljük az embert egyedül tulajdonáért? Miért csak a kocsijáért, fényes palotájáért, hiteléért, jövedelme nagyságáért, amikor mindez csupán olyan dolog, amely körülveszi és nem lelke tartalmát alkotja?”<sup>4</sup> Montaigne a külsődleges javakat most egyértelműen a gazdasági tevékenységre vezeti vissza. Később azonban ez a kép némileg kitágul: „Ahogy a komédiások egyik percben császári vagy hercegi maszkot öltenek, a másikban pedig már szolgák, vagy szánandó teherhordók, az előírt szerep szerint, a császárral is éppen így áll a dolog. Nyilvános pompája elkápráztat, de a függöny hasadékán át figyelve, igen *közönséges* elme ökelme is; néha még *közönségesebb*, mint legutolsó alattvalója.”<sup>5</sup> Ha az

---

<sup>2</sup> Uo.

<sup>3</sup> Montaigne: A köztünk lévő egyenlőtlenségről, In. *Esszék* Budapest, Kairosz Kiadó, 1996. 117. (Kiemelés tőlem.)

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> I.m. 118. (Kiemelések tőlem.)

idézet végétől haladunk előrefelé, akkor azt láthatjuk, hogy a gazdaság mellé a hatalom is felsorakozik: a külsődleges javak létrehozásával ez olyan különbségeket teremt az emberek között, amit Montaigne a *pompa káprázatának* nevez. Az idézet elején azonban – és ez az egyenlőtlenségek eredetének harmadik eleme – a szerepek különbségéről olvashatunk. Ezt a fogalmat Montaigne a hatalomelmélet függelékeként vezeti be, de alapos érvek szólnak amellett, hogy az ez alá tartozó jelenségeket külön csoportba soroljuk; a szerepek ugyanis túllépik a hatalom által szabályozott kontextust, és a mindennapi érintkezések fontos intézményeivé válnak. A tulajdon, a hatalom és a társadalmi szerepek alapvető társadalmi funkciója abban áll, hogy elfedik a „lelki tartalmak” *azonosságát*. A lelki tartalmakat tekintve ugyanis minden ember egyenlő. „Minden csak dísz és sallang. *Valóságos különbség nincs közöttünk.*”<sup>6</sup> Montaigne így végső soron a valóságos egyenlőséget és a látszólagos különbséget állítja egymással szembe. Mindenek előtt azt kellene közelebbről megnéznünk, hogy mit ért Montaigne „lelki tartalmak”-on. De mielőtt erre a kérdésre válaszolni próbálnánk, azt még meg kell jegyeznünk, hogy Montaigne a különbségek által generált látszat-világ legfőbb képviselőjének a királyt tartja. A király a látszat-világ tipikus alakja, talán még azt is mondhatnánk, hogy igazából a látszat-világ ura. A király alakja szélsőségesen képviseli a gazdasági, a hatalmi és a szerep-mozzanatok jelentőségét. Ezért szereti Montaigne ezeket a mozzanatokot a királlyal szemléltetni, ami beszűkíti az említett összefüggések magyarázat-értékét. „[A király] is meghunyászkodik, bosszús, irigy, mint akárki más, gondok és félelmek szorongatják a torkát, ha seregei közepén halad.”<sup>7</sup> Ez az utolsó kép azonban érdekes irányba mutat: a seregei közepén haladó, félelmeiktől gyötört király képétől Montaigne a hatalom és a magány gondolatának összekapcsolásához jut el. A magány abban ölt testet, hogy az alapvető egzisztenciális problémákat senki sem veheti át a királytól, sőt még az elviselésüket sem könnyítheti meg senki. „Vagy azt hiszed, hogy őt kevésbé kerülgeti a guta, mint téged? Lázás fájdalmai különbek és királyibbak, mint a tiéd?”<sup>8</sup> – Rousseau már elismeri, hogy vannak *természetes* egyenlőtlenségek is, és ennyiben az egyenlőtlenségek kialakulását nem lehet kizárólag a társadalom nyakába varrni. „Kétféle egyenlőtlenséget látok az emberi fajban. Az egyiket természetinek vagy fizikainak nevezem, mert a természet hozta létre; ide tartoznak az életkornak, az egészségi állapotnak, a testi erőnek, valamint a szellemnek vagy léleknek a különbségei. A másikat morális vagy politikai egyenlőtlenségnek nevezhetjük, mert egy bizonyos közmegegyezéstől függ,

---

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Uo. – „És ha öregség hajlítja meg a hátát, megszabadítják-e testőr íjászai ettől a tehertől? Ha borzong a halálfélelemtől, megnyugtattja-e majd az udvari emberek jelenléte? Ha féltékeny, ha dühöng, megszelídíti-e a mi hízelgésünk?” Uo.

és az emberek közötti egyezés hozta létre, vagy legalábbis szentesíti.”<sup>9</sup> Rousseau ezzel egy rendkívül komplex kérdést vetett fel: hogyan alakulnak és transzformálódnak az emberek közötti *természetes* egyenlőtlenségek az együttélés egy meghatározott konstellációjában? De végül is Rousseau érdeklődése is a társadalmi egyenlőtlenségek felé fordul. Ezért – tulajdonképpen ugyanúgy, mint Montaigne – ő is az ember alapvető antropológiai tulajdonságaiból indul ki. Ezek az antropológiai tulajdonságok azonban számára már nem pusztán egzisztenciálisok, vagyis nem pusztán az emberi élethez, annak fenntartásához kötődnek. Rousseau első megközelítésben két antropológiai tulajdonsággal számol: (1) Az ember elsődlegesen abban különbözik az állattól, hogy képes a szabad cselekvésre. „A természet minden állatnak parancsol, s az állat engedelmeskedik. Az ember ki van téve ennek a hatásnak, csakhogy olyan lénynek tudja magát, akinek szabadságában áll belenyugodni vagy ellenállni [...]”<sup>10</sup> (2) Az ember abban különbözik az állattól, hogy képes a tökéletesedésre. „Ez a képesség, a körülmények közreműködésével, sorjában kifejleszti az összes többit, és mind a fajban, mind az egyedben benne lakozik, az állat viszont már néhány hónap múltán azzá válik, ami egész életében lesz [...]”<sup>11</sup> E kettő együttes következménye, hogy az ember és a társadalom – és számunkra most az utóbbi a fontosabb – *alakítható*. Ezzel természetesen szembekerülünk a Montaigne által felvázolt ünnepélyes építő-vigasztaló perspektívával. A Rousseau-nál megjelenő ember azonban már nem teljesen magányos: már mindig is benne áll egy bizonyos állapotban, még akkor is, ha az a természeti állapot. A természeti állapot egy pre-társadalmi konstellációt jelöl; de ennek bemutatása a rousseau-i koncepció legtöbbit kifogásolt része. Rousseau gyakran úgy beszél róla, mintha itt egyedülálló, teljesen *magányos* emberekkel találkozhatnánk. „A vadember magányosan él, alig dolgozik, és mindig veszély leselkedik rá; így hát feltehetően szeret aludni és könnyű álma van, miként az állatoknak: mert ezek keveset gondolkoznak, és amikor nem gondolkoznak, úgyszólván mindig alszanak. Az önfenntartáson kívül szinte semmi gondja; legtöbbit azokat a képességeit gyakorolja, amelyek kivált a támadást meg a védekezést szolgálják: vagy a zsákmány rabul ejtését, vagy az önvédelmet [...]”<sup>12</sup> Rousseau-nak ez az önértelmezése azonban félrevezető: az *Értekezés* első részét a következő sorokkal kezdi: „Ha helyesen akarunk ítélni a *természeti állapot*ról, a kezdetektől fogva kell szemmel kísérnünk s úgyszólván fajtájának első csírájában kell megvizsgálnunk az embert.”<sup>13</sup> Ez az ember

---

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről* In. úő: *Értekezések és filozófiai levelek* Budapest, Magyar Helikon, 1978. 83.

<sup>10</sup> I.m. 96.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> I.m. 94.

<sup>13</sup> I.m. 87. (Kiemelés tőlem.)

a *vadember*. A „természeti állapot” kifejezés azonban nem egyszerűen az emberi létmód közvetlen környezetének leírására szolgál, bár vannak olyan passzusok, amelyek mintha erre utalnának: „Az emberek szétszórta élnék az állatok között, megfigyelik, utánózzák az állatok iparkodását, és így egészen az állati ösztönök szintjéig fölemelkednek.”<sup>14</sup> Azt lehetne mondani, hogy az ember az állatok között szétszóródva, magányosan él. Rousseau azonban a nyelv kapcsán ezt a képet árnyalni kényszerül:<sup>15</sup> már a vademberek között is kellett, hogy létezzenek bizonyos szociális kapcsolatok; a természeti állapot így már maga is társadalmi szerveződésnek jelenik meg.

(2. Az állam, mint társadalom vagy a társadalom legfelső intézménye) A középkori-újkori társadalomelméleti tradíciónak van egy olyan áramlata, amely az államhoz köti ésszerűség princípiumát. Ez a tradíció tulajdonképpen Dantétól Hegelig ível, bár most csak az utóbbival fogok foglalkozni. A *Jogfilozófiában* Hegel a következőket írja: „Így hát ez a mű, amennyiben az államtudományt tartalmazza, nem akar más lenni, mint kísérlet az államnak mint *magában ésszerűnek* felfogására és bemutatására.”<sup>16</sup> Később Hegel ezt a gondolatot így fogalmazza át: „Az öntudatnak [...] az államban mint lényegében, tevékenysége céljában és eredményében van a *szubsztanciális szabadsága*.”<sup>17</sup> Ami önmagában ésszerű, az csakis az öntudat szubsztanciális szabadsága lehet. Az államban való létezés így az emberi lét végső beteljesedéseként is értelmezhető. És Arisztotelész nyomán Hegel az ésszerűségnek és a szubsztanciális szabadságnak ezt az együttesét vagy összefonódását „az erkölcsi eszme valóságának” nevezi.<sup>18</sup> Ebből már következik, hogy az államban megtestesült ésszerűség minden társadalmi jelenség és intézmény univerzális bírálataát nyújtja, de ő maga nem bírálható: az ész már nem tud felülemelkedni rajta. Ezt a furcsa konstrukciót – azt hiszem – joggal nevezték az állam megdicsőítésének. Csakhogy a társadalmi folyamatok és intézmények ilyen bírálata meglehetősen kockázatos: az állam Hegelnél nem a polgári társadalom immanens bírálata, hanem annak transzcendáló meghaladása. Az állam feladata nem a javak újraelosztása, hanem a termelés és az elosztás szféráján való radikális átlépés. Pontosabban – de mégis némileg kiélezve – azt lehetne mondani, hogy a *Jogfilozófia* tulajdonképpen kiiktatja az elosztás egész problémáját. Ott, ahol ugyanis az elosztás kérdésének fel kellene me-

---

<sup>14</sup> I.m. 88.

<sup>15</sup> „Az első nehézség abban áll, hogy elképzeljük, mi módon válhatott szükségessé a nyelv. Hiszen az emberek nem érintkeztek egymással [...]” I.m. 101.

<sup>16</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983. 21. (Kiemelés tőlem.)

<sup>17</sup> I.m. 261.

<sup>18</sup> Uo.

rülnie (a munka és a rendek tárgyalása után) az elemzés a jogszolgáltatás felé kanyarodik. Hegelnél persze megjelenik a „közös vagyon” fogalma is: „Az általános vagyonban való *részvétel lehetősége* azonban, a *különös vagyon, meg van határozva*, részint egy közvetlen saját alap (tőke) által, részint az ügyesség által; de ezt a maga részéről ismét ama tőke, azután meg azok a véletlen körülmények határozzák meg, amelyeknek sokfélesége létrehozta a *különbözőséget* a már *magáértvalóan egyenlőtlen* természetes testi és szellemi képességek *fejlődésében*.”<sup>19</sup> Hegel a különbségek létét, mondhatjuk úgy is, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek létét nem tekinti a társadalomfilozófia centrális problémájának. Tulajdonképpen nem megoldani akarja ezt a problémát, hanem felülírni egy másik konstrukcióval. Ezt az egész problémát a következőképpen is megfogalmazhatjuk: az állam ésszerűvé nyilvánítása az igazságosság koncepciója alól kihúzza a talajt. Ezért nincs helye Dante *Monarchiájában* sem az úr és a szolga viszonyának, és ezért nem mutat Hegel sem érdeklődést az emberek közötti egyenlőség / egyenlőtlenség iránt. – A fiatal Marx felháborodásának tárgya elsődlegesen nem az egyenlőség / egyenlőtlenség tematikájának háttérbe szorulása volt, hanem az ésszerűség elvének az államra való vonatkoztatása. Az állam ésszerűségét igazolni annyit jelent, mint az államot hozzárendelni egy spekulatív konstrukcióhoz. „[Hegel] nem a tárgyból fejleszti ki gondolkodását, hanem a tárgyat fejleszti ki egy önmagával elkészült és a logika elvont szférájában önmagával elkészült gondolkodás szerint. Nem arról van szó nála, hogy kifejlessze a politikai berendezkedés meghatározott eszméjét, hanem arról, hogy a politikai berendezkedést viszonyba hozza az elvont eszmével, hogy a politikai berendezkedést mint az (eszme) élettörténetének egy tagjaként rangsorolja, ami nyilvánvaló *misztifikáció*.”<sup>20</sup> Ezek a gondolatok Marxnak a *Jogfilozófia* 269. paragrafusát kommentálva jutottak az eszébe; ekkor már túl volt nyolc paragrafus értelmezésén, és szemmel láthatóan elfogyott a türelme, így kimondta az elemzéseinek alap gondolatát. Tulajdonképpen két megközelítés áll egymással szemben: az immanens elemzés, amely „a politikai berendezkedés eszméjének” kifejtésére irányul, és a misztifikáció, amely ezt az eszmét kívülről rávetíti a „politikai berendezkedésre”. Nem nehéz észrevenni, hogy Marx egy olyan elv alapján bírálja a hegeli *Jogfilozófiát*, amelyet még maga Hegel fogalmazott meg a *Fenomenológiában*, mégpedig a formalizmus bírálata kapcsán. „Az ilyen bölcsesség fortélyát olyan hamar lehet megtanulni, amilyen könnyű gyakorolni; megismétlése, ha ismeretes, olyan elviselhetetlenné válik, mint egy átlátott bűvészműtatvány megismétlése.”<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> I.m. 220.

<sup>20</sup> Karl Marx: A hegeli államjog kritikája, In. Marx – Engels: *Művei* 1. köt., Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1957. 213. (Kiemelés tőlem.)

<sup>21</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 34.

Hegel ebben az összefüggésben „egyhangú formalizmusról” vagy egy „táblázat alkalmazásáról” beszél.<sup>22</sup> Amit Schelling a *Logika* kapcsán elmondott, az tulajdonképpen a *Jogfilozófiára* is vonatkoztatható: „Ezeknek a mondatoknak tulajdonképpen nem lehet ellentmondani, nem lehet őket hamissá nyilvánítani; mivel ezek olyan mondatok, amelyek semmit sem adnak a kezünkbe. Ez olyan munka, mintha vizet akarnánk vinni a pusztá kezünkkel [...]. Ez olyan munka, ami valaminek a megragadására irányul, amit pedig nem is lehet megragadni, mert ő maga *semmi*; ez helyettesíti itt a filozófiát. És ezt elmondhatjuk a hegeli filozófia egészéről.”<sup>23</sup> Marx azonban ennél valószínűleg többet szeretne mondani: azzal, hogy Hegel nem az állam logikáját elemzi, hanem a logikából próbálja levezetni az államot, *félreismeri* az állam belső természetét. Az állam Hegelnél egyrészt a társadalmi hierarchia csúcsa, másrészt pedig a társadalom átfogó megnevezésére szolgál. Marx szerint ez a fogalmi konstelláció nem alkalmas a modern társadalom és állam leírására: „A régi államokban a politikai állam alkotja az államtartalmat a többi *szféra* kizárásával, a modern állam a politikai és a nem-politikai állam alkalmazkodása egymáshoz. – A demokráciában az [...] állam megszűnt az uralkodó mozzanat lenni.”<sup>24</sup> Marx ugyan még szigorúan ragaszkodik a hegeli fogalmakhoz, de már valami újat szeretne mondani. A politikai állam a társadalom minden intézménye fölött álló intézmény; a nem-politikai állam pedig a társadalmat jelenti. „A tulajdon, a szerződés, a házasság, a polgári társadalom itt [...] mint *különös* létezési módok jelennek meg a *politikai* állam mellett, mint az a *tartalom*, amelyhez a *politikai állam* mint az *organizáló forma* viszonyul, voltaképpen csak mint meghatározó, megszorító, hol igenlő, hol tagadó, önmagában tartalmatlan értelem.”<sup>25</sup> Az állam tehát nem fog át mindent, hanem a tulajdon, a szerződés, a házasság stb. mellett áll; az, hogy az állam képes ezeket alakítani-formálni, még nem jelenti azt, hogy ezek az állam alkotórészei lennének. A modern államban (és elsősorban a demokráciában) a politikai és a nem-politikai állam egymástól függetlenné váltak, de ugyanakkor kialakították az egymással való együttélés és az egymáshoz való „alkalmazkodás” játékszabályait. Néha azonban Marx egyenesen a politikai államnak a társadalomba való visszavételét követeli: „A demokráciában a politikai állam – ahogyan e mellé a tartalom mellé áll és tőle megkülönbözteti magát – maga csak *különös* tartalma, mint ahogy *különös létezési formája* a népnek.”<sup>26</sup> (Csak halkán szeretném megjegyezni: mintha Marx maga is a politikai állam és a társadalom viszonyát

---

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie* Reclam, Leipzig 1984. 152-153.

<sup>24</sup> Karl Marx: *A hegeli államjog kritikája* i.k. 232-233.

<sup>25</sup> I.m. 232.

<sup>26</sup> Uo.

egy logikai kategóriapáros, a tartalom és a forma kapcsolataként értelmez-  
né.) Mindenesetre Marx időnként már-már megközelíti Schiller tézisének  
radikalitását: „Az állam, ahogy most létezik, létrehozta a bajt, és az állam,  
ahogy az ész az eszmében önmaga előtt látja, nem képes a jobb emberiség  
megalapozására, hanem őt is erre kellene ráépíteni.”<sup>27</sup>

(3. *Egy igazságosság-elmélet feltételei*) A Nagel által felvázolt igazságosság-  
elmélet alapjául szolgáló, három részből álló társadalomkép így tarthatat-  
lannak bizonyul. A társadalomból sem lefelé (az individuum), sem fölfelé (az  
állam) irányába nem lehet kilépni. Azt is láttuk, hogy ennek a két kilépésnek  
nagyon fontos funkciója volt: az individuum felé való kilépés egyfajta kritikai  
mérceét nyújtott a társadalomban keletkező egyenlőtlenségekkel szemben, az  
állam pedig e kritika gyakorlati megvalósításának intézményeként jelent  
meg. Ezzel az elméleti konstrukcióval azt lehetne szembeszegezni, hogy a  
társadalom, mint univerzális vonatkoztatási rendszer, *nem* léphető át. Nem  
lehet belőle lefelé kilépni, mert az individuum (még a magányos individuum  
is) a társadalom terméke; még az antropológiainak tekintett síkon is műkö-  
dik egyfajta társadalmi integráció. Ezzel persze elveszítjük a kritika kényel-  
mesnek tűnő mércejét. És nem lehet a társadalomból fölfelé sem kilépni: az  
állam a maga problémamegoldó képességét és potenciálját csakis a társada-  
lomból mérítheti. Ezért új választ kell adnunk a Nagel által felvetett kérdésre:  
„Méltánytalan-e, ha egyesek szegénynek, mások gazdagnak születnek? És ha  
méltánytalan, kell-e valamit tennünk ellene?”<sup>28</sup> Össze kell szednünk a bátor-  
ságunkat annak a tézisnek a kimondásához, hogy ugyan a társadalom *hossa  
létre* az emberek közötti egyenlőtlenségeket, de sem ezek kritikai felismeré-  
séhez, sem ezek valóságos korrekciójához nincsenek, és nem lehetnek társad-  
almon kívüli támpontjaink. A másik oldalról ezt úgy is megfogalmazhatjuk,  
hogy a társadalom szerveződését úgy kell megkonstruálnunk, hogy ne csak a  
társadalmi egyenlőtlenségek kialakulására adjunk magyarázatot, hanem ezek  
felismerésének és bírálatának feltételeit, valamint a meghaladásukra vonat-  
kozó lehetőségeket is fel tudjuk tárni. Ez a program azonban – véleményem  
szerint – elkezd távolodni az igazságosság elméletétől. Az igazságosság ugyan  
a társadalom működésének és értelmezésének fontos kategóriája, de talán  
nem a legalapvetőbb kategóriája. (Thomas Nagel – sokakkal együtt – úgy  
gondolta, hogy a társadalmi lét legalapvetőbb kérdése az igazságosságra  
vonatkozik.) Egy ilyen előzetes kategória vagy kérdés helyett a társadalom *szerve-  
ződésének mechanizmusait* kellene megragadnunk. Ennek az előadásnak a

---

<sup>27</sup> Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* VII. levél, Reclam  
Stuttgart, 1995. 26.

<sup>28</sup> Uo.

végén természetesen nem vállalkozhatom e mechanizmusok még jelzésszerű felvillantására sem. A fentiek alapján e mechanizmusok (melyek tartalmi meghatározását most szeretném üresen hagyni) legfontosabb funkcióit mégis szeretném röviden áttekinteni. (1) A társadalmi mechanizmusok egyenlőtlenségeket generálnak, ezek az egyenlőtlenségek időnként a természetes különbségekre épülnek, de néha semmi közük sincs hozzájuk. (2) A társadalmi mechanizmusoknak kell, hogy legyen egy olyan dimenziójuk, amely a reális egyenlőtlenségek mellett létrehozza azokat a morális értékeket, amelyek kritikai tükröt tartanak a kibontakozó egyenlőtlenségek elé. (3) Létezniük kell olyan társadalmi intézményeknek (és ez nem kizárólag – vagy talán nem is elsősorban – az állam feladata), amelyek a morális potenciál alapján képesek a mechanizmusok korrekciójára. – Az igazságosságról szóló beszéd így már feltételezi a társadalmi mechanizmusok átfogó elméletét.

## A XIX. SZÁZADI MAGYAR BÖLCSELETI LÍRA IGAZSÁGLÁTÓ ÉS 'IGAZSÁGTÉVŐ' FILOZOFIKUMA

---

MÁTÉ ZSUZSANNA

**A**XVIII. és a XIX. század fordulójától kezdődően a hazai társadalmi, politikai és filozófiai élet általános elmaradottságából következően, a magyar irodalom egésze majdnem egy évszázadon keresztül szükség-szerűen felvállalt nem jellegzetesen esztétikai funkciókat is: az irodalmi fiktitivásba bújtatott, mégis nagyon is valós társadalmi és szellemi eszmecekerét, másrészt egy politizáló funkciót, valamint egyfajta bölcselekedő és életfilozófiai jelleget is, s mindezt sokkal határozottabban és erőteljesebben, mint a nyugat-európai irodalom. Magam is megdöbbsentem, milyen gazdag az a verstár, melyet a versbe szőtt igazság/osság problematika valamint annak lehetséges realizálása, az igazságtéves gondolkörre ihletett. A XVIII. század utolsó harmadától, *Bessenyei Györgytől Ady Endréig* ívelően, mintegy huszonegy költeményt értelmezve és összehasonlítva egy aspektust emelek ki tanulmányomban, azt, amelyben az igazságlátás és/vagy az igazságtéves alanya és tárgy értelmezhetővé válik; konkrétan *Bessenyei György: Magához* (1777), *A lélekrül* (1772); *Batsányi János: Serkentő válasz* (1789), *A látó* (1791), *Bartsaihoz* (1792), *Levél egy régi várból* (1792); *Virág Benedek: Mesék Phaedrusként XLI Igazság és költemény* (1799), *A táborból megtért hazafiakhoz* (1798), *Az Igazsághoz* (1806); *Csokonai Vitéz Mihály: Gróf Károlyi József úrnak* (1794), *Az estve* (1794–95), *Az igazság diadalma* (1799); *Kölcsey Ferenc: Igazság* (1824); *Vörösmarty Mihály: Guttenberg-albumba* (1839); *Bajza József: Fohászkodás* (1849); *Vajda János: Megnyugvás (Egy költő monológja.)* (1883); *Reviczky Gyula: Hazugságot sosem irtam...* (1883), *Az utolsó költő* (1883); *Komjáthy Jenő: Lelkemből zengem...*(1893); *Ady Endre: Misztérium* (1903), *Hiszek hitetlenül Istenben* (1910), című költeményeket hasonlítva össze. Így e körülbelül 130 év alatt eljutunk az Egy Szent Igazságtól az 'igazság lekacagásáig'; az igazság egyetemes és abszolútizáló felfogásától annak individuális, szubjektív és relativisztikus szemléletéhez. Összehasonlító olvasatomban e költemények lassan változó, mégis karakteres tendenciát mutató igazság/osság-látásának bemutatása egyszerre hordoz két hermeneutikai dimenziót: „*a valamit-mint- valamilyen megértés*” filozófiai és a „*magát-valamin-megértés*”<sup>1</sup> irodalmi dimenziójának elemeit,

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer: *Filozófia és irodalom*. In. *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* Válogatta: Bacsó Béla. Ikon Kiadó, ELTE Esztétikai Tanszék, Budapest, 1995. 45.

így különös módon vegyül a versbe szőtt filozofikum a poétikai megformáltsággal. Jelen tanulmányomban nem foglalkozom az összehasonlító versolvasatok esztétikai igazságvonatközásaival, így a klasszicista esztétikai hagyományon belüli – *Boileau* esztétikai tankölteményének sorát idézve jelzésszerűen – „*Széppé a szépet az igazság teszi csak*” gondolatkör magyar poétikai változástörténetével. Nem foglalkozom a szép és igaz relációjának másik oldalával sem, *Martin Heidegger A műalkotás eredetének* klasszikussá vált kijelentése nyomán közelítve – ‘a szépség az egyik mód, amelyben az igazság, mint el nem rejtettség létezik’ illetve azt a heideggeri kérdést sem teszem fel e költeményeket vizsgálva, hogy ‘miként lép működésbe az igazság’. Valamint a területi korlátok miatt a lírai tragikum katartikusságának megszépítően igazságtévő mechanizmusával sem foglalkozom. Ugyanakkor alapállásponthoz e verseket analizálva heideggeri szemléletű: az igazság lényege a leg-egyszerűbben a művészetben keresztül hozzáférhető, ez a lényeg, amennyiben világlik, a művészetben és a művészet által világlik.<sup>2</sup> Tanulmányomban az ‘igazság lényegének világlását’ annak direkt tárgyiségében, az igazság/osságról való megszólalásban kereselem.

A XVIII. század utolsó harmadának kiemelkedő életművében – *Bessenyei György* (1747–1811) lírájában, mely a magyar felvilágosodás-korabeli irodalom kezdetét jelzi – az igazságtévés ontológiája alapvetően transzcendentális: a tényleges földi lét mulandó, változó törvényeivel és ítéleteivel szemben valamint az Isten által teremtett ember felett a legfőbb igazságtévő és ítélkező maga Isten, aki az Örök Igazsággal egyenértékű, legalábbis a költő, mint az igazság/osság meglátója szerint. Az Egy Igazság és az igazságosság ontológiája itt transzcendens alapú.

*Bessenyei György: Magához (1777)*  
(Részlet)

*„Minden semmivé lesz, látom e világban,  
S elmúlok magam is, jól érzem, voltomban.  
Csak az Isten maga örökös igazság;  
Többi mind szenyvedés, árnyék s mulandóság.”*

---

<sup>2</sup> *Martin Heideggert* interpretálja *Heller Ágnes*. V. ö. *Heller Ágnes: Költészet és igazság*. In. *Heller Ágnes: Költészet és gondolkodás. Múlt és Jövő* Kiadó, Budapest, 1998. 108–109.

*Bessenyei György: A lélekrúl (1772)*  
(Részlet)

*„Nevetem az egész világ ítéletét;  
Ismérem voltomnak szabad lett részét.  
Ki ítél a földön halhatatlan lelket?  
Ki hozza így alá közülünk az eget?  
Mocsokkal illetném dicső Istenemet,  
Ha itt ítéletre bocsátnám lelkemet.  
Csak aki teremtett, az olyan méltóság,  
Kiből megítélhet egy Örök Igazság.  
Nem vetem halandó alá itt magamat,  
Isteni Igazság ítélje dolgomat.”*

Az igazságosság és az igazságtevés evilági összefüggésekből, alapvetően az ember és a közösség összefüggéseiből megragadható, immanens volta *Batsányi János* (1763–1845) lírájával veszi kezdetét a magyar irodalomban – meglátásom szerint. Az igazságtevő Isten helyébe az igazságos világot megvalósítani akaró ember ideája lépett ekkor, a francia forradalom hatásának is köszönhetően. *Serkentő válasz* című versének idealizált jövőképe: ahol művészet és béke van, ott az igazság is realizálódik, s azt erőssé a törvény és a szabadság teszi. Boldog az a közösség, az az ország, melyben a törvény ténye és az értéke, legalitása és egalitása nem szakadt ketté, ahol a törvényt az igazság hozza és – visszafelé – a törvény erősíti meg az igazságot a szabadsággal együtt. Filológiai szempontból kideríthetetlen, hogy vajon *Arisztotelész Nikomakhoszi etikájának* gondolata hatott-e *Batsányira*, vagy a magyar költő hasonlóan gondolkodott az igazság/osságról, mint – *Arisztotelészt* idézve – a „*tökéletes erényről*”<sup>3</sup>, mely minden más érték feltétele és amely nélkül semmiféle boldogság nem létezhet.

*Batsányi János: Serkentő válasz (1789)*  
(Részlet)

*„Boldog az az ország, melynek kebelében  
Múlatnak a múzsák békesség ölében.  
Ott van az igazság teljes mértékében,  
S törvény és szabadság egész erejében.”*

---

<sup>3</sup> *Arisztotelész: Nikomakhoszi etika.* 1129 b. Fordította: Szabó Miklós. Budapest, Európa, 1971.

*Batsányi János A látó* (1791) című verse indítja el azt a költői magatartásformát, mely szerint az igazság/osság meglát(tat)ója, tudója és az abban való hit éltetője valamint szószólója a költő és ez a profetikus tendencia egészen a XIX. század végéig ível a magyar lírában. A 'költő, mint az igazság/osság meglát(tat)ója' magatartásforma változása abban áll, hogy a lírai alany mit lát igazság/osságnak és milyennek láttatja azt. A költői 'igazságtevés' gesztusa pedig a kimondáson keresztül értelmezhető:

*„Zengj, hárfa! Hallgasson ma minden reája,  
Valakinek kedves nemzete s hazája”*

*Batsányi* lírájában visszaköszönnek a korábbi transzcendens narratíva elemei: a költő által megláttatott igazság axiológiai megemeléséhez szüksége van egyfajta morális-etikai transzcendentális jellegű megalapozottságra, melynek révén így az egyetemessé és ugyanakkor immanenssé is tehető:

*Batsányi János: A látó (Részlet)*

*„Álljon fel az erkölcs imádandó széki!  
Nemzetek, országok, hódoljatok néki!  
Uralkodjék köztünk ész, érdem, igazság,  
Törvény s egyenlőség, s te, áldott szabadság!”  
A föld kerekége megrendül e szóra,  
S látja, hogy érkezik a régen várt óra.”*

Az egyetemes igazságtevés konkrétuma a jövőbe helyeződik. Az igazság, mint egy valaha befejezett folyamat feltételei között a lehangsúlyozottabb „*az áldott szabadság*”.

A törvényes igazság léteztetője – a „*nagy egész hasznát kereső*” folyamatos melléknévi igenéssel hangsúlyozott jellege – ugyanakkor mégis az igazság állandóan alakuló mivoltára is utal *Batsányi* lírájában:

*Batsányi János: Levél egy régi várból* (1792)  
(Részlet)

*„(...) diadalmaskodni fog egykor  
A nagy egész hasznát kereső törvényes igazság,  
Mellyet minden nyelv, minden szív, minden erő véd,  
S mellyet az ész, mint bölcs kalauz, vígyázva vezérel.”*

A kronologikus sort most megtörve, ezt a jövőbe helyezettséget folytatja majd *Vörösmarty Mihály* (1800–1855) a közismert *Guttenberg-albumba* című klasszicista és a romantikus stílusjegyeket egyaránt hordozó epigrammájában, mely egyetlen többszörösen összetett alárendelt mondat, és melynek felfüggesztett szerkezete feszültséget kelt. Az első tizenkét sor időhatározói feltételes mellékmondataiban a felvilágosodás eszméi, gondolatai fogalmazódnak meg újra, az igazság egyetemes, földi megvalósulásának a feltételeiként. Azonban az igazságot transzcendens narratívába bújtatja, hiszen egy 'égi követ'-ről van szó, melynek földi létezését a következő feltételekhez köti: a szellemi felvilágosodáshoz, az erőszak és az egyenlőtlenség megszűnéséhez, az értelem és az érzelem ellentétének feloldásához, a népek megbékéléséhez, végül nagy közös akaratum, az igazság-akarásának a kinyilvánításához. Az 'igazság mint égi követ' metafora szinte abszolút érvényűvé emeli. Ugyanakkor e feltételek indirekt módon két egyetemes értékre vezethetőek vissza: a szabadságra és a humánus életre. Úgy, hogy *Vörösmarty* feltételként az elnyomás, a kényszerítés, az uralom, az erőszak, az egyenlőtlenség megszűnését tételezi, annak szellemi, társadalmi, politikai vagy lelki jellegű formáinak az eltűnését. Másrészt nem az igazságosságból vezeti le a valamely igazságos világ megvalósulását, hanem fordítva. Az indirekt módon megfogalmazott szabadságot és emberhez méltó életet – ötször ismételve a 'Majd ha megszűnnek' formulát, melyben tagadja az erőszak, az elnyomás, az uralom különböző formáit –, mint a két egyetemes értéket, axiomatikus jelleggel, az igazság előfeltételeiként, annak egyetemes akarásához vezető útként foglalja össze, a haladás perspektívikusságában. Ez a költemény is egy példája lehetne *Heller Ágnes* dinamikus igazságfogalmának, aki szerint az újkorban, és ennek későbbi modern változataiban e két szubsztantív értékben, a szabadságban és az élet tiszteletében gyökerezik az etikai-politikai igazságosság-fogalom.<sup>4</sup> *Vörösmarty* az igazság akarását és vágyát az egész emberiségre kiterjeszti, mely egyrészt tulajdonítható egy romantikus stílusjegy, a monumentális-képalkotás eredményének, másrészt értelmezhetjük filozófiai gondolatként is: az egész emberiség szintjén létrejövő igazság-akarásnak. Százötven év múlva *Heller Ágnes* *Az igazságosságon túl* című könyvében e szubsztantív értékek akarásáról így ír: „*Hogy az emberiség olyan mindent átfogó (lényegi) csoportosulás legyen, amelyre bizonyos normák érvényesek s hogy ezeknek a normáknak arra kell ösztönözniük bennünket, hogy kultúrájuktól függetlenül minden emberi lény életét és szabadságjogait tiszteljük – mindennek a vágya és akarása valóban létezik, még ha nem minden ember osztozik is benne.*”<sup>5</sup> *Vörösmarty Mihály* és *Heller Ágnes*, a költő és a filozófus másfél évszázad távlatából hasonló következtetésre jut(ott).

---

<sup>4</sup> *Heller Ágnes: Az igazságosságon túl.* Gondolat, Budapest, 1990. 138-139.

<sup>5</sup> *Heller Ágnes: Az igazságosságon túl.* Gondolat, Budapest, 1990. 62.

Vörösmarty Mihály: *A Guttenberg-albumba* (1839)

*Majd ha kifárad az éj s hazug álmok papjai szűnnek  
S a kitörő napfény nem terem áltudományt;  
Majd ha kihull a kard az erőszak durva kezéből  
S a szent béke korát nem cudarítja gyilok;  
Majd ha baromból s ördögből a népszaroló dús  
S a nyomorú pórnép emberiségre javúl;  
Majd ha világosság terjed ki keletre nyugatról  
És áldozni tudó szív nemesíti az észet;  
Majd ha tanácsot tart a föld népsége magával  
És eget ostromló hangokon összekiált,  
S a zajból egy szó válik ki dörögve: „igazság!”  
S e rég várt követét végre leküldi az ég:  
Az lesz csak méltó diadal számodra, nevedhez  
Méltó emlékjelt akkoron ad a világ.*

Batsányitól elinduló, a költő, mint az igazságosság látnoka és szószólója hagyományt folytatja *Virág Benedek* (1754–1830) a *Mesék Phaedrusként XLI Igazság és költemény* című allegorikus tankölteményében, melyben a költészet és az igazság együvé tartozását valamint a 'jóra való intést', így az igazságosság etikai jellegét narrativizálja a klasszicista ízlésnek megfelelően didaktikus, tanító céllal.

*„Jer, mond egykor az igazság, te ruhás költemény,  
Födözz be, látod, rongyos, meztelen vagyok:  
Szállást hiába keresek, tőlem az emberek  
Irtóznak. Így szólt, s őtet a költemény  
Jól felruházá; sőt barátjának vevé.  
Azulta szeretik egymást; kedvesek; szegény,  
És dús előtt; beszélnek és tanítanak  
E nagy világban, mert járnak fel és alá:  
Nem sokra, de jóra minden embert intenek.”*

A táborból megtért hazafiakhoz című versében (1798) – idézve két sorát: „A törvényt a bűn letapodta; böcsület, igazság / Számkivetésre szorult: az erőszak uralkodik;” az igazság/osság hiányát panaszolja fel. Az *Igazság* (1806) című allegorikus költeményében a költő, mint a lényegi igazság látnoka és egyben tökéletlen megvalósulásának (látszat-valóságának) kritikusa is: az igazság pártatlansága helyett annak 'vak' mivoltát, így a pénzzel való befolyásolhatóságát, erőtlenségét, gyávaságát és 'fénytelen elméjét' kritizálja.

*Virág Benedek: Az Igazsághoz (1806)*

*Vond le már egyszer, sanyarú Igazság!  
a' setét fátyolt bekötött szemedrűl,  
mellyel a' Bölcsék csöcsömös korodban  
felpiperéztek.*

*Azt akarták ők, hogy itéletidben  
a' gonoszának ne tekintsd személylét,  
és hogy a' dúznak ragyogó arannya  
meg ne vakítson.*

*Ám de már tudgyuk, hogy ezen hibáktúl  
meg nem ó téged' szemeid' homályja,  
sőt hogy a' vakság iszonyú dühökre  
készti az embert.*

*Láttya nyílt ésszel szemesebb világunk,  
mint nyomod nyelvét gonoszok' javára  
serpenyőidnek, fenekénn az érczet  
pengeni hallván.*

*Láttya, mint sínlik remegő kezedbűl  
a' kivontt pallos, mikor a' hatalmas  
büszke bosszúját füleidbe súgott  
fennyel igéri.*

*Láttya, hogy lelkét bekötött fejeddel  
a' szabásoknak soha fel nem érvén,  
csak setét testénn tapog a' betűknek  
fénytelen elméd.*

*Vesd el a' fátyolt! Kiderűltt egűnkönn  
felviradt a' nap. Szemeit törűlvén  
látni kezd minden; 's te magad maradhatsz  
ősi homályban?*

Csokonai Vitéz Mihály (1773–1805) szintézissteremtő költészetében az eddigi tendenciákat folytatja: ő is visszacsempészi a transzcendens narratíva elemeit, a földi igazságtevés tökéletlenségét annak égi származására (lényegiségére) hivatkozva bírálja. Hasonlóan folytatja a költő, mint az igazság látnoka toposzt: egyrészt a verset az igazság ihletettségében fogja fel, másrészt önmagát jelöli meg az igazság papjának, de ez a költő, mint az igazság látnoka – már egy kritikus látnok, hasonlóan kortársához, Virág Benedekhez illetve a későbbiekben Kölcseyhez:

*Csokonai Vitéz Mihály: Gróf Károlyi József úrnak (1794)*  
(Részlet)

*„Legszentebb igazság! hagyd el az egeket!  
Szállj le s újjajiddal illesd ez éneket!  
S engedd, hogy a költő véknyan szőtt meséje  
Lehessen ártatlan fejed piperéje.”*

*Csokonai Vitéz Mihály: Az igazság diadalma (1799)*  
(Részlet)

*„[Hatalmas Igazság! tekints le papodra,  
Ki szent borzadással hág fel óltárodra.  
Itt van a jót s gonoszt megmérseklő fontod,  
Itt a pallos, mellyel az embervért ontod.]*

*Igazság! ki bírod hazául a mennyet  
S a földön sem vehetsz szűz orcádra szennyet,  
Ki előtt reszketve állnak a vétkesek,  
Sőt a jámborok is mintegy félelmesek!  
Még minekelőtte a halandó néked  
Nevet adott volna, állt királyi széked;  
És hogy a gonoszság a földet eltelte,  
Csak diadalmadat s erődöt nevelte.  
Óh, örök valóság! engedd, hadd tiszteljünk  
S néked ma innepet és óltárt szenteljünk.  
Mi ugyan, megbocsáss, már azt hittük vala,  
Hogy számkivetve van a törvény anygala;  
Mivel szent templomid földre dönttettenek,  
Feldúlt óltáridon meghültek a szenek,*

*Birodalmát a bűn büntetlen tartotta,  
Az égre pökdösvén neved káromlotta.  
Kijött az álnokság virtus lárvájába  
S szelíden csúszott bé trónusod jussába;  
Bár a fanatismust ő mondta, hogy úzi,  
Orrán füstölgött a fanatizmus bűzi.  
Magát a népeknek szívébe bétolta,  
Az igazság kardját, fontját bitangolta.”*

Majd hosszasan sorolja a vers címével ellentétben a világ pontjain fellelhető, az égi Szent Igazság nevében elkövetett földi igazságtalanságokat, konkrét történelmi eseményekkel és személyekkel. A bölcséleti és kritikus alapállású gondolatiság kapcsán *Az estve* című költeményét emelném ki. *Csokonai* korának filozófiai műveltségében igen tájékozott volt, eredetiben olvasta *Rousseau* és *Voltaire* főbb műveit, tanulmányozta *Helvetius* és *Diderot* írásait, s lefordította d’*Holbach*: *A természet rendszere* című művének „*A természeti morál*” című fejezetét. *Az estve* című verse, a klasszicista normáknak megfelelően, szerkezetében *pictura-sentencia-pictura* felépítésű. Az első rész, a *pictura* hangulatteremtő tájleírás: a vizuális, auditív és az illatérzékek felvillantásával egy vonzó, szép, harmonikus, idilli természetbeni létezést és annak melankolikus örömét jeleníti meg. A sentencia, a „*Késsél még, setét éj*” kezdetű második rész a *rousseau*i felfogásra épülő társadalombírálat és kora igazságtalanságainak összegzése, illetve ok-okozati megjelölése. E két elütő, ellentételező *pictura-sentencia* részt az a *rousseau*-i gondolat köti egybe, hogy a természet harmóniáját, a természetes ember létörömét – a szabadság és az ősi egyenlőség helyébe lépő, a magántulajdonra épülő civilizáció örökös viszályal és igazságtalansággal, az embert állattá süllyesztő hatással, romlottsággal és rútsággal zavarta meg és tette diszharmonikussá. A sentencia a magántulajdon és az arra épülő civilizáció több szempontból történő kritikája: először is elítéli a magántulajdonra építő civilizációt, mivel az megfosztja az embert eredendő szabadságától – „*Bódult emberi nem, hát szabad létedre / Mért vertél zárbékót tulajdon kezedre? / Tiéd volt ez a föld, tiéd volt egészen, / Mellyből most a kevély s fősvény dézmát vészen. / Mért szabtál hát határt önjaiad között; / Ládd-é már egymástól mind megkülönböztött.*”. Ez a magántulajdon-alapú társadalom alakítja ki az egyenlőtlenségeket, ebből következően az emberek és a nemzetek közötti örökös viszályt, valamint a jogi igazságtalanságokat (‘*koldusait*’ az emberi törvényeknek): „*Az enyim, a tied mennyi lármát szüle, / Miolta a miénk nevezet elüle./ Hajdan a termő föld, míg birtokká nem vált./ Per és láрма nélkül annyi embert táplált./ S többet: mert még akkor a had és veszettség/ Mérgetől nem veszett annyi sok nemzetség./ Nem volt még koldusa akkor a törvénynek,/*

*Nem született senki gazdagnak, szegénynek.*” Az eredendően jó embert gonosszá e magántulajdon alapú civilizáció teszi –*„Akit tán tolvajjá a tolvaj világ tett, / Mert gonosz erkölccsel senki sem született”*. A bölcséleti költemény tézise rousseau-i közvetett hatást mutat: a civilizáció, s annak eredete és alapja, a magántulajdon megrontotta az embert és ez a tulajdon általi megrontás számtalan további igazságtalanságok okozójává lett.

Csokonai e versében a magántulajdon által kialakított egyenlőtlenségek válnak az igazságtalanságok okaivá. Emellett azt is láthattuk, hogy a magántulajdon-alapú egyenlőtlenségek kialakulását egyetlen pontban jelöli meg: az eredendő szabadság elvesztésében: *„Bódult emberi nem, hát szabad létedre / Mért vertél zárbékót tulajdon kezedre?”*. Tehát az igazságosság az egyenlőség igényének, az pedig a szabadság igényének van alávetve. Itt ismét eljutottunk az újkorra jellemző igazságosság-felfogás egyik egyetemes értékéhez (az élet mellett) és egyben axiomatikus előfeltételéhez: a szabadsághoz.

Virág Benedek és Csokonai kritikusai attitűdjét folytatja Kölcsey Ferenc (1790–1838). Az *Igazság* (1824) című versében a költő (a lírai én) a bekötött szemű márványszoborral, az allegorizált Igazsággal folytat párbeszédet, a valahai igazságosabb múlttal szembeállítva a jelen tökéletlen helyzetét, mely szintén egy újabb romantikus ellentétre épít: az Igazság lényegi valója égbe költözésének és a földi márványszobor némaságának, 'holt vonásainak', hidegségének, 'lelketlen kép'-iségének az ellentétére, az igazság/osságot etikai jellegében értelmezve. (Az utolsó versszakokat idézem.)

*„Hát befátylozott szemével,  
Kinn e pompás kapunál,  
S rosszra fordúlt mértékével  
Istenséged őrt mért áll?  
Ah, benn ültem hajdanában,  
S szózatom zengő hangjában,  
Fennálló székem körül  
Megcsendült sok gyáva fül!*

*S már itt állok elnémítva,  
Bús orcámon zápor s szél;  
S a Gonosz nem háborítva  
Benn veszélyes kénynek él.  
Zúg csapása villámának,  
S romján más boldogságának,  
Melyet rogyini vígan lát,  
Alkot márványpalotát.”*

*Szent Igazság, és honodnak  
Hol vagynak határai?  
Szenvedsz, s vissza nem ragadnak  
Hú szerelmed szárnyai?  
„Jámbor, fenn hazám az égben,  
Mondhatatlan messzeségben,  
A csillagpályák között,  
S már valóm felköltözött.*

*Ám tekintsd e hidegséget  
Arcom holt vonásain;  
És tapintsd e keménységet  
Testem márvány tagjain:  
S ím befátylozott szemével  
Rosszra fordult mértékével,  
S kinn e pompás kapunál-  
Lelketlen kép ami áll!”*

Mindössze három évtized telt el Csokonai felszólításától : „*Legszentebb igazság! hagyd el az egeket!* (Gróf Károlyi József úrnak, 1794), s az Igazság, mint az ég követe ismét elhagyta a földet Kölcsey versében. És Bajza József *Fohászkodás* (1849) című költeményének kiemelt részlete már egy másfajta igazságlátás kezdetét jelzi, az igazság látszatjellegére kérdezve rá:

*„Törvény és igazság  
Tán csak ámulat,  
Mellyel a halandón  
A pokol mulat?”*

Összegezve az eddigieket: a transzcendenciától még nem leválasztódott igazság/osság-látás jellemzi a magyar bölcséleti lírát a XVIII. század utolsó harmadában és a XIX. század első felében. Az igazságlátás ekkor egy örökkévalóra és univerzálisra való irányultsággal bír. Másrészt egy ok-okozati és immanens (az igazságot annak megvalósultságából, a létező erkölcsi, társadalmi, politikai formációk jellegéből kívánja megérteni) nézőpontból szabadság és élet egyetemes értékeinek axiomatikus előfeltételeire építi igazság-felfogását (Csokonai, *Vörösmarty*). A költő, mint az igazság látnoka, papja egy olyan idealisztikus elvárást jelez, mely szerint az irodalom eszmeiségének életvilágba való visszatérítése automatikusan előidézi majd a társadalom jövőbeni igazságosságát, sőt az egész emberiség igazságosabb világának létrejöttét.

Másrészt a költő, mint az igazság látnoka toposznak van egy profetikus jellege is, abban a *Heller Ágnes*-i értelmezésben, mely szerint az „*igazsá-*

*gosság profetikus eszméjének alapja a hit, amelyben egybeolvad a tudás és a bölcsesség*”<sup>6</sup>. E korszak elemzett verseiben az igazságosság etikai, társadalmi és politikai normáinak axiológiája transzcendensen megalapozottak. A felvilágosodás és a reformkor költőinek tudása az igazság/osságról itt még egybeolvad azzal a költőien profetikus bölcsességgel, mely szerint az igazságosság eljövételében hinnünk kell és vágyunk kell rá és ennek a vágyott eljövételnek a reményét tartja életben a látnok-költő. Egyben megfogalmazza az igazság eljövételének a feltételeit is: a látnok-költő, mint ezek tudója, többnyire indirekt módon feltárba veszi a valóság igazságtalanságait. A látnok-költő az univerzális és egyetemes igazság-akarásnak egyben a legfőbb kimondója, emellett az igazság ’égi származásának’, – a transzcendens narratívába bújtatott – lényegiségének a meglátója és a megláttatója is. E költői látnoki-profetikus attitűd végső fokon egy olyan messianisztikus szemléletet mutat, mely – zsidó-keresztény mintát követve – a valamilyen értelemben fölöttük lévő korszakokat (e versekben pozitív dicsőséges múlt, vagy igazságtevő jövő), vagy világot (itt az isteni ítélkezés világát) nyilvánították jobbnak, tökéletesebbnek, „megváltást hozónak”. E szemlélet a modernitás létrejöttének első jelentős történeteire jellemző *Heller Ágnes* és *Fehér Ferenc* szerint<sup>7</sup>. A XVIII. század utolsó harmadának és a XIX. század első felének igazságlátó profetikus költői hasonló narratívában szólaltak meg.

Ahogy az irodalom fokozatosan veszít az univerzálisra, az abszolútra, az egyetemesre irányuló és transzcendens mivoltából, úgy növekedik individualizációs jellege a XIX. század második felétől, és ezzel együtt az igazságlátás és igazságtéves tere is áthelyeződik az egyéni létezés dimenziójába a század utolsó harmadában, *Reviczky Gyula*, *Komjáthy Jenő* és *Vajda János* bölcséleti lírájában.

Ennek az individuális és szubjektivizálódott igazság/osság-látásnak leginkább szemléletes példája *Vajda János* (1827–1897 *Megnyugvás* (1883) című rendkívül hosszú költeménye, melyben életének szinte valamennyi sérelmét, elszenvedett szubjektív igazságtalanságát feltárba veszi, hosszasan sorolva ezen igazságtalanságok érdemtelen és a mában ünnepelt elkövetőit („szellembakók”, „országkerítők”, „népszebvágók”, „Kiváltságolt heresereg”, „fölbérelt becsület-sírások”). Az igazságtéves idejét az utókorba helyezi, igazságtévőinek pedig azokat a fiatalokat jelöli meg, akik még képesek az emberi érzésekre, a természet szeretetére és a szerelemre, akik a verseit olvassák, s mint költőt, így – mintegy ’igazságot szolgáltatva’ – halhatatlanná teszik. A változó világ forgása, a jelen látszatigazságai felett lényeginek az ’igazra dobbanó, az igazat felismerő’ emberi érzelmeket véli, akár a természeti jelenségekre, akár a

---

<sup>6</sup> *Heller Ágnes: Az igazságosságon túl.* Gondolat, Budapest, 1990. 74-75.

<sup>7</sup> *Heller Ágnes – Fehér Ferenc: A modernitás ingája.* T-Twins Kiadó, Budapest, 1993. 11.

szerelemre, akár Vajda költői mivoltára, lelki rokonságukra vonatkoztatva. Az utókor fiatal, 'igaz szívű' versolvasói felismerik versei mögött a rokonlelket: 'mint egy láncolatot a szellemlétben, a hangot, mely örök, mert igaz'. Talán nem felesleges hosszabban is idézni néhány részletet e számvető költeményből. *Vajda János* e versében megtörténtté teszi az igazságot, olyan (jövőbeni és a költői halhatatlanságra irányuló) igazságtevést gyakorol önmaga élete felett, ami az 'elátkozott költő' valós életében nem történt meg.

*Vajda János: Megnyugvás (Egy költő monológja. Teljesen önálló része egy nagyobb költeménynek. 1883) (Részletek)*

*„Hogy is kívánod, hogy neked már  
Itt most igazat adjanak?  
A századokba nyúljanak, bár  
Létük forgása pillanat?*

*Van itt igazság e világon;  
Arány mérettel egyező.  
Vegyétek a jelent, nem bánom.  
Enyéem a végtelen jövő.*

*Kik csak azért nem öltök testet,  
Mert nincs reá hatalmatok;  
Mert biztosabb és nektek édesb  
A lelket orgyilkolnotok;*

*A bujdosóvá lett igazság  
Nyomában csaholó kopók;  
A józan ész nyaka csigáját  
Kitekerő szellembakók;*

*Országkerítők, népszebvágók,  
Kiváltságolt heresereg,  
Fölbérelt becsület-sirásók,  
A hazugságban mesterek:*

*Mint déli nap lángözönében  
Fönnebegő kevély sasok,  
Ti mostan úsztok a dicsfényben,  
Dúsak, nagyok, hatalmasok.*

*Arcképetek kirakatokban  
Koszoruzottan tündököl;  
Robogtok címeres hintókban,  
Rám a sarat, port verve föl.*

*Titeket bámul kegysovár nép;  
Nevetek mindenütt ragyog.  
Mellettetek most én csak árnyék,  
Vagy annál is kevesb vagyok.*

*Learattok, habzsoltok mindent;  
Nyomaitokban nő a gaz.  
A szegény, ki nem látja istent,  
Azt képzeli, ti vagytok az.*

*A multakat megtagadjátok  
A jelen örömeiért.  
Ez a ti istentek, bálványtok,  
Az áruló judási bér.*

*De a jövőt bár gunyoljátok,  
Áhítja titkon szivetek.  
Ah, ha megvásárolhatnátok!  
De mind hiába, nem lehet.*

*Ez átkotok, ez büntetéstek.  
Mi nektek elmulás, halál,  
A ponton, hol ti véget értek,  
Kezdetre létem ott talál.*

*Hiába érc, márvány emléktek.  
Lesz rajt irás, fényes-hamis;  
Jó emberek jó pénzért nektek  
Hazudnak még a sírban is),*

*De majd ha az ismerettárból,  
Hová nevetek halni tér,  
A pár sort, mely még rólatok szól,  
Kirágta a könyvtár-egér,*

*S nem lesz e földön semmi többé,  
Se nyomotok, se árnyatok,  
Mi egykor itten azt jelölné,  
Hogy éltetek, hogy voltatok;*

*A messze, mérhetlen jövőben  
Siromon is, rég omladó  
Porom fölött, habos mezőben  
Dús rendet vág az arató;*

*A nap alatt, e szép világon  
Elváltozik sok minden itt;  
(Abroncsszekér), sok ákom-bákom  
Hieroglifjét feledik.*

*Országhatárok összefolyva;  
Sok szer, ma ünneplő divat,  
De míg ez a világ világ lesz,  
Megújul benne a tavasz,*

*Emberkebelben egy szív érez,  
És dobban arra, mi igaz;  
Erdő a visszhangos hegyekben,  
Mezőkön liliom terem:*

*Lesz illat a virágkehelyben,  
És a szivekben szerelem.  
És addig élek én is, ottan  
E hó szivekben lesz sirom,*

*Mint illaté az albumokban,  
Mit ott hagy egy hervadt szírom;  
Mint láncolat a szellemlétben,  
Egy hang, mely örök, mert igaz.*

*És széjjelomló földi lényem –  
Az én lelkemnek része az!  
Majd pázsitos ligetnek alján  
Patak fölött, előtte könyv,*

*Ábrándos ifju, merengő lány,  
Szívébe' kéj, szemébe' köny.  
Velem mulat, rám gondol, lelkén  
Mint a villámlás, átrezeg,*

*Ifjúi kor tavaszlehelten,  
Mit lelkem egykor érezett.  
Oh, sok, nagyon sok, mondhatatlan,  
Mit én e földön szenvedék.*

*S nincs vigaszom, csak e tudatban,  
De legyen! – ez nekem elég. (...)*

A XX. század első évtizedében, „A minden egész eltörött” tényével, a relativizálódás élményével szembesülő és szembesítő *Ady Endre* (1877–1919) egy individuumalapú létértelmezésre törekedett, ennek pozitív hozadéka, hogy mindenféle külső irányító eszmeiség nélkül kísérletet tett az élet értékeinek individuum-alapú megértésére, ugyanakkor mivel ez a megértés a szubjektivitással kapcsolatos kérdéssé vált, így viszonylagossága is hatványozottabb lett, mint negatív hozadék. Például a *Hiszek hitetlenül Istenben* című versének kiemelt részletében éppen ezt a kettősséget ragadhatjuk meg, magába foglalva az Igazság lekacagását és e kacagás megbánását is, a hagyományos értékek és isten létének a megkérdőjelezését, ezzel szembeállítva saját támaszkereső lelki szükségletét.

*„Hiszek hitetlenül Istenben,  
Mert hinni akarok,  
Mert sohse volt úgy rászorulva  
Sem élő, sem halott.  
(...)  
Szépség, tisztaság és igazság,  
Lekacagott szavak,  
Óh, bár haltam volna meg akkor,  
Ha lekacagtalak.  
(...)”*

Hasonlóan a relativisztikus szembeállításokkal feszültséget keltő és egy individuum-alapú, spirituális és ugyanakkor enigmatikus igazság-megértés *Ady Misztérium* (1903) című ars poeticus költeménye. *Ady* az igazság megtörténését a lélekbe helyezi, a műalkotás által közvetítetté és abban megnyilvánulóvá, – *Heidegger* kifejezésével párhuzamba állítja – világlóvá. A paradoxon: a költő (és a vers) végzete a 'soha-meg-nem-értés'; másrészt az, hogy e felismert igazságok ('lelkének minden pillanata', 'ezer, csodás világ')

'világrontó nyilatkozásában', azaz költői kimondásában a lírai alany 'elég'. És ebben az önpusztító folyamatban, azaz a versírás folyamatában a másik paradoxon az, hogy a lírai alany tudja, 'miket leír, elpanaszol, csak szóba ömlő semmiségek'; azonban ezek a versek mégis lelkének 'mély és szent igazságai'.

*Csak az a mély és szent igazság,  
Amit magába rejt a lélek,  
Idétlen semmi, játshiúság,  
Amit leírok, elbeszélék.  
Rendeltetek, hogy néhány ember  
Tépődjék, sírjon mindhiába  
S hogy meg ne értsék... Néhány ember  
Ezernyi éve így csinálja...*

*Rendeltetek, hogy dalba sírja  
Néhány szegény bolond a lelkét  
És hogy úgy sírja mindig dalba,  
Hogy soha-soha meg ne fejtse,  
Hogy amíg jár-kél a világon,  
Álmodozó bolondnak hívják,  
Hogy a lelkét borítsa ködlő,  
Dalokban zsongó, játshiúság.*

*Óh, én tudom, hogy gyöngé szómban  
Csak gyáva vág az, ami vadság,  
Hisz lelkem minden pillanatja  
Romlást hozó, csodás igazság.  
Ködön keresztül, vaksötéten,  
Meg nem fejtett titkokba látok  
S átkozottként kell rejtegetnem  
Ezer csodás, igaz világot.*

*Nagy éjeken szeretnék szólni:  
Nem, nem bírok tovább bilincset,  
Nem, nem bírok tovább titkolni  
Ennyi világot, ennyi kincset...  
Világrontó nyilatkozásnak  
Égből lopott lángjától égek!...  
...S miket leírok, elpanaszlok –  
Csak szóba ömlő semmiségek!...*

## IGAZSÁGOSSÁG A SZEMÉLYES EVIDENCIÁTÓL A TÁRSADALMI IGAZOLÁSSZINTEKIG

---

GARACZI IMRE

Az összes erény közül talán az igazságossággal állunk a legjobban hadilábon. Ugyancsak különleges abból a szempontból is, hogy ehhez érzetünk is fűződik (igazságérzet), míg az összes többi racionális értékelés tárgya. Ha végiggondoljuk Platónról napjainkig e fogalom tartalmainak történetét, a legkevésbé sem lehetünk nyugodtak, hiszen a legtöbb dolgot, amely körülöttünk történik, igazságtalannak tartjuk. Lehetetlen megállapítani a valódi igazságot azért is, mert különbözőek vagyunk, különféle érdekekkel, eltérő látószögökből tekintünk a világ dolgaira. Az igazságelméletek ugyan megpróbálták rendet teremteni, és nyújtanak is támpontokat, de természetesen csak azok számára, akik képesek megérteni és elfogadni bizonyos igazságok érvényét.

Platón a legfontosabbnak tartotta az igazság értelmezését, az igazságossághoz való viszonyt. Fő művének, az *Allamnak* a fő vonala az igazság, s ezt egyszerűen így definiálja: „az, ami a legjobb állam érdekében áll.” Természetesen a platóni direktíva nem ismeri el az *egalitarizmust*, pedig ezt már korábban Periklész több szónoklatában is vázolta. Thuküdidész például így örökítette meg az egyiket: „A magánügyekben a törvény mindenkinek egyenlő jogot biztosít, ami pedig a tekintélyt és azt illeti, hogy egyesek hogyan érvényesülhetnek a közéletben, a megbecsülés nem a közéletben elfoglalt helyzetüktől, hanem érdemeiktől függ, a szegénységük pedig nem lehet akadály...”

Arisztotelész a politikai élet középpontjaként határozta meg az igazságosságot, és többször is kijelenti, hogy azok a poliszok, társadalmi csoportok, politikai társaságok, amelyek nem képesek először egyetértésre jutni az igazságosság alapelveivel, nem tekinthetők valódi politikai közösségnek.

Kant szerint az igazságosság belátás kérdése, önmagában vizsgálandó, és bárki által gyakorolható. Legfőképpen a jóakarathoz kötődik: „Semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívül sem, amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk – az egyetlen kivétel a jóakarata. Az értelem, a szellem, az ítélőerő, bárhogy nevezzük is a szellem *adottságait*, vagy a bátorság, az eltökéltség, a szándék szilárdsága, mint a *vérmérséklet* tulajdonságai, mindezek kétségkívül sok tekintetben jók és kívánatosak; ám rendkívül rosszak és károsak is lehetnek, ha nem jó az akarat, amely felhasználja e természeti adottságokat, s amelynek sajátos minőségét ezért *jellemnek* nevezzük.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991. 20., fordította: Berényi Gábor (a továbbiakban: *Az erkölcsök...*)

Természetesen az igazságosság erényét erénytelen ember is gyakorolhatja, hiszen egy bűnöző vagy egy zsarnok is lehet igazságos. Tehát az igazságossághoz vezető út a kötelességgel van kikövezeve; ez követelmény és kényszer. Ugyancsak Kant mondja: „Ha elvész az igazságosság, nincs többé értéke az ember földi életének.”<sup>2</sup> Ha Kant eme rigorózusságát komolyan vennénk, akkor el kéne ismernünk valójában, hogy az igazságosság már tényleg végleg elveszett.

Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Comte-Sponville, hogy „A haszonelvőség itt ér el korlátaihoz. Ha az igazság csupán hasznossági szerződés, mint például Epikurosz szerette volna, csupán az össznépi jó közérzet maximalizálása, mint Bentham vagy Mill akarta, igazságos lehetne majdnem minden ember boldogsága érdekében föláldozni néhányukat, beleegyezésük nélkül, akkor is, ha tökéletesen ártatlanok és védtelenek. Az igazságosság azonban épp ezt tiltja, vagy tiltania kell. Rawlsnak itt igaza van, Kant nyomdokán: az igazság többet ér és jobb, mint a jólét vagy a hatékonyság, s nem szabad – még a túlnyomó többség érdekében se lenne szabad – ezeknek föláldozni. Minek a kedvéért is lehetne egyébként jogszerűen föláldozni az igazságosságot, hiszen nélküle nem lehetne se jogszerűség, se jogszerűtlenség? S minek a nevében tehetnénk meg, amikor igazságosság nélkül még az emberiségnek, a boldogságnak, a szeretetnek se lehetne abszolút érvénye? Szeretetből igazságtalannak lenni: igazságtalanság – és a szeretet ekkor már csak kivételezés vagy részlelhajlás. Igazságtalannak lenni, akár a magunk, akár az emberiség boldogulása érdekében: igazságtalanság – e boldogulás pedig csupán önzés vagy kényelem. Az igazságosság az, ami nélkül az értékek megszűnnének értékek lenni (csupán érdekek vagy mozgatók lennének), vagy nem érnének semmit. De hát mi ő? És mit ér?”<sup>3</sup>

Ha megpróbáljuk megválaszolni e kérdést, egyértelmű feleletet lehetetlen megfogalmazni. Pedig milyen egyszerű és tökéletes, ha az igazságot egy lexikoncikkben írjuk le: „Az igazságosság erkölcsi, jogi és politikai fogalom, amely normatív leírást ad egy személyeket és cselekvéseiket érintő helyzetről a tekintetben, hogy azok bizonyos szabályoknak és értékeknek való megfelelésük szerint „igazságosak” vagy „igazságtalanok”.<sup>4</sup>

Ha az igazságosság történetére gondolunk az európai kultúrában, akkor a legfőbb alap az lehet, hogy valamely állítás, tett, esemény, folyamat megfeleljen tényszerűen a valóságban elfoglalt helyének viszonyával. Eleve nagy nehézségekkel nézünk szembe már egy hétköznapi beszélgetés során, hiszen ha felidézünk egy korábbi eseményt, különféle véleményeket alkotunk róla, s önmagában az emlékezetünkre hagyatkozni nagy veszéllyel jár. Amikor a

---

<sup>2</sup> In. *Az erkölcsök...* 438.

<sup>3</sup> André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*. Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 79-80., fordította: Saly Noémi (a továbbiakban: Comte-Sponville)

<sup>4</sup> <http://tarstudszotar.adatbank.transindex>. (a továbbiakban: szótár)

dolgok igazságértékére gondolunk – érzeteinkben is, de logikailag is – az arányosság elvét alkalmazzuk, hiszen ez az érzékünk veti fel számunkra azt, hogy egy kérdéses dolog megfelel-e a hozzárendelt igazságkritériumnak. A másik forma, amit használunk az igazság-diskurzusokban, az *egyenlőség*, egyenlő bánásmód elve. Ha gyermekkorunkban barátunkkal ketten vettünk egy zacskó cukrot, vére menő komolysággal számoltuk meg és osztottuk el egyenlő arányban. Ha véletlenül páratlan számú cukor volt a zacskóban, azt kettévágtuk. Tehát az igazságra való hajlam mélyen beleivódott az egyéni és közösségi együtthatókba. Ugyancsak igazságtalannak tartottuk, ha valaki – szerencséje vagy akarata révén – az átlaghoz képest túl sok jó dolognak lehetett részese. Ez nem igazság! – mondtuk.

Természetesen már felnőtt korunkban tudtuk meg, hogy itt az igazságosság két típusáról van szó: az *elosztó* és a *kiigazító* igazságfogalomról. S erről ismét a szótár tárgyilagos leírása: „Az első típus bizonyos dolgok (javak és kitüntetések) elosztására vonatkozik egy politikai közösség tagjai között, míg a második a polgárok közötti aktusok helyességére vonatkozik. Ugyanakkor mindkettőt az arány (ratio) és a matematikai arányok határozzák meg. Az elosztó igazságosság két személyre és két dologra vonatkozik. A két dolog elosztása a megfelelő személyek között csak akkor nevezhető igazságosnak, ha az érintett személyek érdemeinek megfelelő arányok szerint járnak el. A kiigazító vagy korrekciós igazságosság szándékos (mint amilyen az eladás vagy a kölcsönzés), illetve a nem szándékos (pl. lopás) tranzakciókra vonatkozik, amennyiben az egyenlőséget helyre kell állítani, ha sérelem érte egy ilyen aktus során. Mint általános elvet nem lehet az erkölcsi alaptól vagy a társadalmi szokásoktól kiszakítva tárgyalni.”<sup>5</sup>

Természetesen a mindennapi élet embere számára jóval prózaibb történetekben merül fel az igazságosság jelentése és jelentősége. Sokak számára e fogalom haszonelvű értelmezése természetes dolog (lásd az iménti példát a zacskó cukorral). A működő igazságosságérzet indíték- és motívumrendszere szorosan kapcsolódik az ember társas lény mivoltához. Általában igen nagy hatással vannak ránk azok az igazságok, amelyeket szűkebb közösségünktől, csoportunktól stb. vállalunk fel, és az összetartozás-érzet miatt soha nem kérdőjelezünk meg. Fontos tisztázni itt azt, hogy mondjuk egy barátunk bizonyítottan igaztalan dolgokat követ el, s ezért őt a jogrend vagy a társadalmi igazságosság helyreigazítja, s mégis kiállunk mellette, azaz a közöttünk lévő alapvető emberi kapcsolatot nem rúgjuk fel, esetleg többre értékeljük a több évtizedes barátságot, a közös élményeket és az esetleges korábbi segítséget, amit tőle elfogadtunk. Ilyenkor a *körülmények hatalmára* hivatkozunk, és azt a negatívumot, amit a nyilvánosság előtt elszenvad a barátunk, mi is

---

<sup>5</sup> In. szótár

elviseljük, izoláljuk. Természetesen ebben az esetben jogosult a kritika, ami a legnehezebb: a velünk egy ívású kritizálása. „Érted haragszom, nem ellened”, mondta erről a költő.

Máig élen él emlékezetemben gyermek- és ifjúkorom otthoni légköre, és felhangzik egy mondat, amit anyám oly sokszor intézett hozzám, s közben mindig fölemelte kezét intó módon: – Fiam, ezt a témát csak itthon szabad így megbeszélniünk, sem az iskolában, sem a barátainknak, senkinek nem szabad ezt így elmondanod, mert különben bajba kerülhetsz. Jegyezd meg, hogy az igazságot csak mi, itthon, családi körben mondhatjuk el egymásnak. Természetesen kellemetlenül érintett az anyai intelem, és sokáig nehezen is dolgoztam fel azt, hogy bizonyos dolgokról nem beszélhetek őszintén a barátommal. (Például arról, hogy otthon gyakorta hallgattuk a Szabad Európa Rádió adásait.) Anyámnak azért mégis jobban hittem. Ezt a tendenciát aztán később, már a 80-as években tartott egyik konferencia előadásomban, *kettős tudatúságnak* neveztem.

Ugyancsak a 60-as évekhez kötődik másik emlékem, amit mai felnőtt fejemmel úgy hívok: értelmiségi numerus clausus. Ez azt jelentette, hogy az általános iskolai tanulókat megkülönböztették származásuk szerint: munkás, paraszt, értelmiségi. Ez a „pozitív” diszkrimináció még erősen magán hordozta az 50-es évek osztályharcos hangulatát. A marxi-lenini terminológia alapján az első *kettős osztály*nak minősült, míg a sor végén kullogó értelmiség mindössze *rétegek* nyilvánult. De sokszor hallottam: értelmiségi réteg. Erről nekem mindig a réteges sütemény jutott eszembe, hiszen anyám, amikor éppen nem engem óvott az igazság nyilvános kimondásától, süített süteményeket is. És ha véletlenül a baracklekvárból keveset tett bele, akkor keveselltem ezt a réteget.

Hogy mennyire komoly dolog volt az általános iskolai tanulók származás szerinti megkülönböztetése, az is mutatja, hogy a naplóban külön rovatba kellett beírni, hogy valaki munkás, paraszt, vagy értelmiségi. Mivel értelmiségi származásúnak minősültem, több hátrány is ért emiatt. Például nem vehettem részt a délutánonkénti korrepetálásokon, hiszen az csak a szegény sorsú gyerekeknek járt. Ezért anyám fogadott mellém egy fiatal matematika tanárnőt, aki életében az első komoly hölgy volt, akivel közelebbi kapcsolatba kerülhettem, természetesen csak szellemileg, és a tanárnő talán észre sem vette vágyakozó tekinteteimet, hiszen ebben az évben robbant be a divatba a miniszoknya, és a legtöbb pillantásom, a két- és több ismeretlenes egyenletek megoldása közben, bizony a mini szoknyára esett. Később úgy tekintettem vissza a tanárnővel való kapcsolatomra, hogy ő volt életében az első rendkívül csinos, fiatal hölgy, akit érlelődő kamaszként közelről megfigyelhettem.

Természetesen más diszkrimináció is ért, ami szintén fájdalmas volt az akkori igazságérzetem számára. Az osztályunkban is megalapítottuk az úttörő örsöt, s elérkezett az örsvezető választás ideje. Nekem jól esett, hogy

sokan szavaztak rám, s már majdnem megnyertem a választás, amikor az osztályfőnök bejelentette: értelmiségi szülők gyermeke nem lehet őrsvezető. Azt is elmondta még a tanár néni, hogy őrsvezető csak munkás származású gyerek lehet. Ilyen pedig az osztályban csak egy volt. Így ő lett az őrsvezető, s azzal kezdte az őrsvetetői szűzbeszédét, hogy ő valójában nem akart őrsvezető lenni. Erre az osztályfőnök bevetette a végső fegyvert: – Ez politikai munka, csak munkás származású tanuló töltheti be. Így már belenyugodott, vállalta a küzdelmet, hiszen érezhette ő is, hogy „a nemzetközi helyzet egyre fokozódik”. (Mellékesen ez az eset a *Tanú* című film elkészítésének évében történt.)

E történetek számomra azért is fontosak, mert hiszen minden ember ilyen módon találkozhat a saját életében az igazságkritériumokkal. Természetesen már felnőttként szembesülünk e fogalom rendkívül szerteágazó, és ugyanakkor rendkívül összetett érvényeivel. S ezzel kapcsolatban köszön vissza szintén az elmúlt 40 esztendőből az *objektív igazság* fogalma, ami a német idealizmus logikájának egyik gerince volt. Ugyancsak visszaköszön az első nagy rendszerező filozófus, Arisztotelész mondata is: „Igazságtalannak tartjuk egyfelől a törvényszerető, másfelől a kapzsi és az egyenlőtlenkedést kedvelő embert, nyilvánvaló tehát, hogy az igazságos ember is kétféle: törvényszerető és egyenlőséget kedvelő.”<sup>6</sup>

Természetesen Arisztotelész legfőképpen a polisz keretei között gondolkodott, és az *egalitást* és a *legalitást* szorosan összekapcsolta. Az is fontos itt, hogy a törvénykezés megfelelő legyen, hiszen a törvény önmagában képviseli az igazságot. Igazságosság és törvényesség. Arisztotelész szinte evidenciaként kezeli azt, hogy „a törvény szabta dolog bizonyos értelemben mindig igazságos és jogos.”<sup>7</sup> Nagyon fontos ennek a mondatnak az értelmezése, hiszen egy kemény ellentmondás feszül benne. Egyrészt Arisztotelészt jellemzi a definitív típusú megfogalmazásmód, s ebben törekedett a *teljes érvényűség*-re. Ezt jelzi a *mindig* kifejezés. Természetesen egy törvény lehet igazságtalan, helytelen, tévedésen vagy önző érdekeken alapuló is. Ezt nyilvánvalóan érzékeltetni akarta, s ezért tette a teljes érvényűség időhatározója elé a *bizonyos értelemben* szókapcsolatot. Ez a kettősség rámutat az igazságosság fogalmával kapcsolatosan jelentkező történelmi relativizmusra, s érzékelhető is mindvégig az európai római-zsidó-keresztény kultúrkörök jogrendjeiben, illetve társadalmi mentalitástörténeteiben. Ezt azért fontos itt megjegyezni, mert a mentalitások mind-mind feltételeznek követendő, vagy éppen elvetendő igazságtartalmakat. Az igazságérzet, az igazságosságra való reflektálás,

---

<sup>6</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa, Budapest, 1971. V, 2, 1129a 34., fordította: Szabó Miklós (a továbbiakban: *Nikomakhoszi etika*)

<sup>7</sup> In. *Nikomakhoszi etika* V, 3, 1129b12.

ha nem tudományosan vizsgálom, hanem egy élethelyzetben, egy dilemma után érvényesíteni akarom, igen gyakorta az uralkodó mentalitások masszájából tűnik elő.

Van-e ekkor türelmem, időm és felkészültségem arra, hogy az alkalmazandó igazságkritériumot plauzibilis módon juttassam érvényre? Megvan-e éppen az általam alkalmazandó igazságérvény legalitása és legitimitása? Vagy pusztán a mentalitásomba befészkelődött alapokat alkalmazom; különösebb kritika nélkül? Lépten-nyomon szembesülnünk kell azzal a klasszikus szentenciával, amit Hobbes a *Leviatán*-ban elemez: „Auctoritas, non veritas facit legem”, azaz a törvényt a tekintély hozza, nem az igazság.

Hogyan is lehet az igazsághoz közelíteni akkor, amikor társadalmi életünk mechanizmusai, kereteibe be van kódolva az igazságtalanság, hiszen a demokráciák hatalmi struktúrája a többségi szavazat igazságán alapul. Ám láthatjuk a társadalmak politikátörténetéből, hogy bármely hatalmi kísérlet, ha ügyesen kommunikál, elérheti a győzelmet, s ekkor már semmi más nem kell tennie a többségi szavazatok birtokában, minthogy saját, legszűkebb önös érdekeit teheti társadalmi igazsággá, s ezen lehet rágódní a következő ciklusig. Ezt az állapotot jellemzi Pascal, és nem véletlen, hogy a maró gúny süt át a gondolatán: „Az igazság a fennálló rend; ezért beiktatott törvényeinket mérlegelés nélkül szükségszerűen igazságosnak fogadjuk el, hiszen megvannak állapítva.”<sup>8</sup>

Ugyancsak Pascal mutat rá a széles értelemben vett emberi sors igazságára: „Csak kétféle ember van: az igazak, akik bűnösnek, s a többi, a bűnösök, akik igaznak hiszik magukat.”<sup>9</sup> Ez alapján belátható, hogy az adott igazság bármikor megkérdőjelezhető, és igen erősen kiszolgáltatott az adott szituáció hatalmi viszonyaitól, az éppen jelen levő emberi habitusoktól stb. Ezt a kényelmetlen érzést, rendszeresen jelen levő averziót Pascal kiterjeszti a természet és Isten kapcsolatára is, azaz az igazság arculatát, formáját egy kozmikus képre vetíti: „A természetben található tökéletességek azt bizonyítják, hogy a természet Isten képe, míg a hiányosságok annak bizonyosságai, hogy csupán a képe és nem maga Isten.”<sup>10</sup>

Az igazsághoz való viszony, az igazság keresése, az igazság érdekében való helytállás kedvelt témája az elmúlt évszázadokban a különféle irodalmi műfajoknak. Paradigmatikusan szokták idézni Heinrich von Kleist *Kohlhaas Mihály* című kisregényét, amelynek igazságkereső főhőse tulajdonképpen maga Kleist, aki mindvégig az igazságok között vívódott, többször az örület határáig jutva, majd belátva tehetetlenségét, főbe lőtte magát. Kohlhaas

---

<sup>8</sup> B. Pascal: *Gondolatok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 126., fordította: Pődör László (a továbbiakban: Pascal)

<sup>9</sup> In. Pascal, 205.

<sup>10</sup> In. Pascal, 229.

tragédiáját esszenciálisan, mint egy erkölcsi értékű ítéletet, már tartalmazza a mű első mondata. Olyan hős útját követjük végig, „aki a maga korában a legderekabb és egyúttal a legszörnyűbb emberek közé tartozott”. Kleist előrevetíti így a valódi és a vélt igazság közötti kínzó küzdelmet. A történet egy klasszikus paroxizmussá válik – s ez jellemző Kleist többi munkájára is –, azaz a lócsiszár nem képes kijelölni azt a küszöbértéket, határvonalat, ameddig elmehet igazsága érvényesítésében.

Mire figyelmeztet ez a történet? Ha igazságtalanság ér bennünket, szeretnénk ez ellen fellépni, tisztázni a helyzetet, igazságérvényünket visszaállítani a jogaiba. És ha már megpróbáltuk az összes emberi-etikai dimenziót, valamint az aktuális jogrend nyújtotta lehetőségeket, és mégsem jutottunk előbbre, mit tegyünk? Belenyugodjunk-e ebbe az állapotba, mondjuk azt, hogy ami nem megy, azt ne erőltessük, futamodjunk meg önmagunk elől, vagy hagyjuk azt, hogy a félelem birtokába kerüljünk? Vagy pedig induljunk el a lócsiszár példáját alapul véve, és bízva abban, hogy talán és esetleg különösebben nagy konfliktusok, károkozás és érdeksérelmek nélkül juthatunk igazunkhoz? Kohlhaas Mihály is eleinte a jogi utat választotta lovai visszanyerésére, és van egy pillanat, amikor megérti, hogy a hivatali út már nem segít. Itt már az események menete és dimenziója jóval meghaladja az eredeti célt, a két fekete paripa visszaszerzését. A fordulópontot felesége – aki társa a küzdelemben – halála jelenti, ugyanis a választófejedelem elé szeretne jutni férje ügyével, de egy ajtónálló katona lándzsanyéllel mellbe vágja. Ez a pont az, ahol a lócsiszár tudatosan vállalta sorsa megpecsételését. Sereget gyűjt, harcol, gyilkosságokba, gyújtogatásokba keveredik, és őrzöngve követeli az elégtételt. Paroxizmusa elegyedik már-már vallási misztikummal is, hiszen „Mihály arkangyal helytartójának nevezte magát, aki eljött, hogy a hamis-ságot, amelyben az egész világ leledzik, tűzzel-vassal megtorolja azokon, akik ebben a pörös ügyben az úrfi mellé állottak.”

Önmaga válik így igazságosztóvá, nem képes már rögeszméjéből visszafordulni, nem akar visszaemlékezni arra, hogy ő már a jelen eseményekhez képest sok-sok évvel korábban is bizony tisztában volt azzal, hogy a 16. századi szétaprózott Németországban az igazságszolgáltatás nem arra termett, hogy egyáltalán esélyt nyújtana igaza visszavételéhez. Kleist azt is jelzi finoman, hogy a választófejedelem hajlana egy megbocsátó és megegyező típusú salomoni ítéletre, de az igazságszolgáltatás hatalmi dimenziói, hivatali kötöttségei erősebbek a választófejedelem akaratánál is. A lócsiszár ügyét még Luther is érdeklődéssel követi, közbenjárást ígér az igazságszolgáltatásnál, és a transzcendencia igazságérveit vágja oda a lócsiszárnak: „Tudd meg, hogy a kard, amellyel hadakozol, a rablás és a vérszomjúság kardja; lázadó vagy és nem az igazságos Isten harcosa, és e földi célod kerék és bitófa, s a túlvilágon a kárhozat, amely a gonosztettre és az istentelenségre vár.”

Az iménti példákkal eljuthatunk oda, hogy az igazsághoz és igazságosságához való viszonyokat a közösségi és társadalmi viszonyrendszerek hálózat-szerűségei alapján fogjuk fel. Ennek nagyon sokféle változata létezett és létezik, kezdve a jogi és erkölcsi igazságosságok azonosságaitól és különbözőségeitől, egészen addig, amikor az igazságot, mint tény, vagy mint értéket viszonyítjuk a mindennapokhoz. A tények igazsága, mint legalitást teremtő autoritás, elsősorban jogfilozófiai háttérű, és a törvénykezéshez kötődik. Ha az igazsághoz, mint értékhez viszonyulunk, akkor az egalitás elvében leljük föl az autoritást. Ez pedig az erényesség kérdéseit pásztázza.

Így az igazságosság, mint értelmezhetőség és értelmezhetetlenség közötti határvonal jelenik meg. Ennek kialakításában az egyéni cselekvés – amely lehet szándékolt vagy nem szándékolt – ugyanúgy benne van, mint az adott helyzetben érvényesülő mértékek, elvek, struktúrák, intézmények és mechanizmusok, amelyek eligazodási, viszonyítási pontokat jelölhetnek ki. Hogy a személyes horizontról egy nagyobb dimenzió felé haladjunk, napjaink egyik különlegesen középponti kérdése az igazságosság szempontjából, hogy milyen legyen az az állam, amelyben élünk. Arisztotelész elsősorban a kisméretű városállamot tartotta jónak, s távol állt tőle a birodalmi gondolkodás. Napjainkban a fő kérdés az, hogy melyik állam a jó gazda? Az, amelyik széleskörű intézményrendszerrel rendelkezik, szervezi, irányítja és ellenőrzi az elosztást, erős hatalomként manifesztálja magát és klasszikusan etatista államfilozófiákra támaszkodik? A másik lehetőség, a minimális állam koncepciója, amely azt hirdeti, hogy minek fönntartani ilyen nagy létszámú, sok intézményű, drága államot és különben sem tudjuk ellenőrizni a közpénzek elszívargását, hiszen a demokratikus államok eléggé hézagosak. Nyilvánvaló, hogy nagyon sokféle állam létezik, sokféle igazságelv alapján, és az is fontos, hogy a helyes államreazon meghatározására nem lehetséges receptet adni, hiszen az mindig újabb és újabb választási és politikai szituációk eredményeiben testesül meg.

Az állam és az igazságosság kérdése mögött az az elv húzódik meg, hogy milyen alapokon tekinthető egy igazságosságelv kompetensnek, és egyáltalán mennyiben lehet letéteményese bármely intézmény bármely igazságnak? A klasszikus történelem- és filozófiaelméletekre építve a 20. században elburjánzottak a különféle igazságosságelméletek. Ezek sokféle metszetben dimenzionálják az igazságosság egyéni és intézményi összefüggéseit, a *szabadság* és a *szuverenitás* kapcsolatát. Az igazságosság definitív fogalmi szempontjából abban zömmel megegyeznek, hogy az igazságosság adott szituációkban való megjelenése feltételez valamely normatív elvrendszert, és ehhez képest nyilvánítunk *azonosuló-elfogadó* vagy *kritikai-bíró* magatartást. Abban is nagyjából egyetértés alakult ki, hogy e normát jelentő elvrendszerek tartalmi vizsgálatát az egyenlőség vagy az egyenlőtlenség alapján álló felfogásokra

vetítik. Az igazságosság kérdése a közvetlen, egyéni életszituációkon túl a társadalmi, a politikai és a szociális kérdésekre irányul legfőképpen.

Míndezen szorosan hozzátartozik az igazságelméletek és a politika kapcsolatainak kérdéseéhez. Ezt elemzi Arendt az *Igazság és politika* című esszéjében. „Vajon az igazság leglényege-e az, hogy tehetetlen, s a hatalomé, hogy álnok?”<sup>11</sup> Megkülönbözteti a modern korra vonatkoztatva a tény- és igazságokat, hiszen egy igazság sem eleve adott az ember számára, hanem a világ folyamatainak kölcsönösségei alapján, mint elmélet írható le. Arendt felidézi Plátón gondolatát, miszerint az igazmondó élete veszélyben forog, majd hozzátéveszt Lessing mondatát: „Mondja ki-kí azt, amit igaznak vél, de az igazságot magát bízzuk Istenre.” Ezután modern szerzők érveit felvonultatva bizonyosodhatunk meg arról, hogy az igazság érvénye bármely korban vélekedés kérdése, s ítéletekben fejeződik ki, amelyek adott szituációk körülményei között nyernek elutasítást vagy elfogadást.

A modern kor egyik legfőbb jellemzője, hogy a tényigazságok világa szemben áll a politikával. E tényigazságok a közösséget alkotó emberek vélekedései alapján azonosíthatók, s az élet eseményeire, körülményeire vonatkoznak. A tények és vélemények kapcsolatait érdekek és érzelmek alakítják, s így jönnek létre a vélekedések különbségei. Egy igazság megfogalmazása legtöbb esetben csak közelítés lehet, hiszen a tények ismerete nem biztos, hogy mindenki számára azonos módon áll rendelkezésre. Nehezíti a helyzetet az, ha már magukat a tényeket, vagy akár csak egy részüket is kétségbe lehet vonni. A tények pedig a különféle értelmezések alapján vesznek részt a vélemények formálásában. Ez ahhoz a gyanúhoz vezet – Arendt megfogalmazásában –, hogy a politikum világa, alaptermészete szerint, hadakozik az igazság minden formájával. Ezáltal tűnik a tényigazságok melletti kiállás politikaellenesnek. Arendt álláspontja alapján az igazság, a politika szemszögéből vizsgálva, despotikus jellegű, hiszen a zsarnokság éppen az igazságok kisajátításából áll. A tény alaptermészete az, hogy semmiféle vitát nem enged meg, érvénye megfellebbezhetetlen. A politika számára a tényigazságok esetlegesek, s pillanatnyi érdek teremti meg egy tény politikai érvényességét. Természetesen ennek ellenkezője is igaz. Arendt reprezentatív jellegűnek tartja a politikai gondolkodást. Ez mindig folyamatként írható le, hiszen különféle szempontok egyidejű vagy nem egyidejű figyelembe vétele szükséges.

A 20. századi igazságosság-elméletek közül F. A. Hayek a tényigazságoknak nem tulajdonít alapvető jelentőséget, hiszen nézete szerint rendkívül korlátozott az emberi racionalitás tere. Inkább a tényigazságokat mozgató *normák* és *szabályok* típusait tartja fontosnak. Elméletében az igazság nem

---

<sup>11</sup> Hannah Arendt: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén.* Osiris Kiadó-Readers International, Budapest, 1995. 233., Fordította: Módos Magdolna (a továbbiakban: Arendt)

tekinthető egy konkrét cél megvalósításának, hanem az igazság létrejöttének feltételrendszerét állítja a középpontba. Tehát nem az eredmény elérése jelenti a megvalósulást, hanem azoknak a körülményeknek az összessége, amelyekben lehetővé válik az igazság közelítése. Arra kell Hayek szerint a figyelmünket fordítani, hogy a jogi normák létrehozása során azok tartalmi valóságúak legyenek. Mindehhez a szabályok absztrakt formában jelennek meg, és céljuk az, hogy hosszú távon legyenek hatékonyak. Elméletének fontos alapelve, hogy a társadalom fejlődését spontán körülmények irányítják, és a tényigazságok igazolását az egymást követő nemzedékek hagyományozási rendje teremti meg. Hayek elsősorban a modern piaci rendszer körülményeire keres választ, módszertani háttere pedig játékelméletekre épül.

Ugyancsak átfogó igazságelméletet fogalmaz meg John Rawls<sup>12</sup>, aki a *társadalmi szerződések* gondolatvilágára alapoz, és Kant jogfilozófiáját értelmezi a modernitás körülményei között. Konceptiója a kvalifikált egalitarianizmus, amelyben garantálni kívánja az egyének szabadságát és egyenlőségét, valamint szükségesnek tartja a vagyoni helyzetből fakadó egyenlőtlenségek megszüntetését. A tényigazság nála a racionális önérdeken alapul, ahol a kontrollt a közösség számára biztosított előnyök jelentik. Rendszerének utópizmusa az, hogy feltételezi a tömeget alkotó egyének erkölcsi fejlettségét, és a belátás azon képességét, amelyben megfelelő arányt tudnak kialakítani az egyén és a közösség érdekei között.

„Bármilyen kifinomult vagy jól felépített egy elmélet, ha nem igaz, el kell vetnünk vagy meg kell változtatnunk. Hasonlóképpen van ez a törvényekkel és az intézményekkel is: nem számít, mennyire hatékonyak vagy mennyire fejlettek, meg kell reformálnunk vagy el kell törölnünk azokat, ha igazságtalanok.”<sup>13</sup> Rawls alaptétele a közösséget alkotó minden egyes polgárt felruház a *sérthetatlenség elvével*, s ennél még a társadalom egészének jóléte sem lehet fontosabb. Ebből következik, hogy egyesek szabadságát nem lehet feláldozni mások érdekében, de ugyanúgy a kisebbség sem viselhet szenvedést a többség előnye miatt. Ehhez még hozzáteszi, hogy az igazságosság alapján biztosított egyéni szabadságjogok mindenki számára garantáltak, s nem lehetnek politikai alkudozások tárgyai. Ha mindezt a napi politika tükrében vizsgáljuk, akkor ez a szigorú elmélet erős túlzásnak tekinthető.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997., Fordította: Krokóvay Zsolt (A továbbiakban: Rawls). A mű eredeti megjelenése: John Rawls: *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, 1971. The Belknap Press of Harvard University Press

<sup>13</sup> In. Rawls, 21-22.

<sup>14</sup> „Mindenesetre én azt kívánom megvizsgálni, alaptalanok-e az ilyen és hasonló meggyőződések, és ha nem, hát mi a magyarázatuk. Ehhez az igazságosság egy

Rawls elsősorban az igazságosság elveinek szerepét teszi mérlegre, s ehhez olyan társadalmakat feltételez, ahol a közösség tagjai az egymáshoz fűződő kapcsolataikban önkéntesen betartják a magatartási szabályokat. Az elméletnek az a fő célja, hogy lehetőleg mindenki javát szolgálja. Nyilvánvaló az a tény, hogy a társadalmat alkotó egyének és közösségek reális vagy irreális érdekelletetek alapján működnek. Minden érdekazonosság értelme az, hogy az elfogadott szabályok követése az egyének számára színvonalasabb élet megvalósítását tegye lehetővé, ellentétben azzal, ha mindenki pusztán önmaga próbálna meg érvényesülni. Az egyének szabálykövetésének egyik hátulütője, hogy általában a közösség bármely tagja céljai megvalósításához inkább több lehetőséget és teret kíván, mint kevesebbet. Képletesen szólva az előnyök elérésének lehetőségét kölcsönös akarat alapján kellene felosztaniuk egymás között az adott társadalmat alkotó polgároknak. „A társadalom (...) akkor jól berendezett, ha úgy van kialakítva, hogy nem csupán tagjai javát szolgálja, de hatékonyan szabályozza az igazságosság közös felfogása is. Ez két dolgot jelent: 1. az igazságosság bizonyos elveit mindenki elfogadja, és mindenki tudja, hogy mások is ugyanezt teszik; illetve 2. az alapvető társadalmi intézmények általában megfelelnek ezeknek az elveknek, és ezt általában ugyancsak mindenki tudja. Ebben az esetben is előfordulhat, hogy egyesek túlzott követelésekkel állnak elő, de azt mindenki elismeri, hogy az egyének megítélésének van egy közös nézőpontja.”<sup>15</sup>

Míndez feltételezi azt, hogy a közösség tagjai képesek közös igazságérzetet kialakítani, amely hozzájárul a társadalom megszilárdításához. „Azt is mondhatnánk, hogy a jól berendezett emberi egyesülésnek az igazságosság közös felfogása az alapokmánya.”<sup>16</sup>

Rawls megállapítja, hogy a meglévő társadalmak általában nem olyan jól berendezettek ahhoz, hogy ezek az elvek maguktól értetődő módon juthatnának érvényre. Az egyének saját igazságérzetükre alapozva hozzanak létre közös igazságérzetet úgy, hogy a sajátjukat képesek legyenek a közös igazságérzet kontextusába helyezni. Tehát az esetlegesen eltérő egyéni igazságkritériumok ellenére kell megkeresni a kapcsolatteremtés módjait a közös igazságelv kialakításához.

Arendt ennél jóval szkeptikusabb véleményt fogalmaz meg, amikor a kérdést a hazug és az igazmondó ember viszonyának tükrébe helyezi. Kiemeli, hogy a hazug mindig a tettek embere, az igazmondó pedig nem. „Szinte nincs is a politikának a jogos gyanakvást nagyobb valószínűséggel felkeltő szereplője, mint a hivatásos igazmondó, aki az igazság és érdek valamely örvende-

---

olyan elméletét kell kidolgoznom, amelynek fényében értelmezhetővé és értékelhetővé válnak a fenti kijelentések.” In. Rawls 22.

<sup>15</sup> In. *Rawls*, 23.

<sup>16</sup> In. *Rawls*, 23.

tes egybeesését fedezte fel. Ezzel szemben a hazugnak nincs szüksége semmi ilyen kétes alkalmazkodásra ahhoz, hogy a politika színterén megjelenjen; megvan az a nagy előnye, hogy ő mindig is úgyszólván benne van a politika sűrűjében.”<sup>17</sup> Mindezzel Arendt azt véli bizonyítani, hogy az egyén hazugságra való hajlama szabadságának egyik igazolása. Ebből következik, hogy az igazsághoz való ragaszkodás nem tekinthető politikai erénynek abban az értelemben, hogy valójában kevéssé járul hozzá a társadalom körülményeinek jobbításához. Ha mindenki hazudik, akkor az igazmondó válhat cselekvővé. Bonyolítja ezt az a rendszeresen előforduló körülmény, hogy az igazsággal kapcsolatos tények esetlegesen. Ebből fakad az, hogy a hazug számára mindig nagyobb lehetőségek nyílnak a tények formálásában arra, hogy azokat igaznak állítsa be. Ezáltal érheti el, hogy véleménye az igazmondóénál meggyőzőbbnek tűnjön. Arendt számára ez azért fontos, mert a modern tömegtársadalomban a politika egyik legfontosabb „feladata”, hogy a tényeket és a róluk alkotott véleményeket manipulálja: „... ez történik akkor, amikor a jelenkori történelmet a szemtanúk szeme láttára írják újra, de ugyanez igaz mindenfajta *image*-gyártásra is, ahol ismét csak arról van szó, hogy eltagadható vagy figyelmen kívül hagyható minden ismert és elfogadott tény, ha fennáll a lehetőség, hogy sérti az *image*-et; mivel egy *image*-nek, ellentétben egy régimódi portréval, nem az a dolga, hogy előnyös színben tüntesse fel a valóságot, hanem az, hogy teljes egészében pótolja.”<sup>18</sup>

Ezt a tendenciát korunkban az információs társadalom széleskörű nyilvánossága és a piaci médiatechnikák csak fokozzák. Arendt Trockij esetét hozza fel példaként, aki miután megtudta, hogy kitörölték a bolsevik forradalom történetéből, sejtette, hogy befellegzett életének is: „... a hagyományos és a modern hazugság különbsége többnyire megegyezik az eltitkolás és az elpusztítás különbségével.”<sup>19</sup> A hagyományos hazugság elsősorban az apró részletekre terjed ki, és nem lépett fel azzal az igénnyel, hogy a közösség egészét vezesse félre. Arendt ezt a gondolatmenetét azzal zárja, hogy az igazság általában vereséget szenved a mindenkori hatalommal szemben, ennek ellenére rendelkezik saját erővel, ugyanis a hatalom az igazságot elfedheti, eltitkolhatja, megmásíthatja ugyan, de semmivel nem helyettesítheti. Ennek az állításnak az érvénye egyaránt kiterjed az ész- és a tényigazságokra is. Tehát ha azt választjuk, hogy az igazság bajnokai leszünk, akkor a politika világán kívülre kell helyezkednünk. Ennek a magatartásmódnak természetesen megvannak a maga szabályai és korlátai. „Fogalmilag azt nevezhetjük

---

<sup>17</sup> In. *Arendt*, 257.

<sup>18</sup> In. *Arendt*, 259.

<sup>19</sup> In. *Arendt*, 260.

igazságnak, amit nem tudunk megváltoztatni; egy metaforával szólva pedig az igazság a föld, amelyen állunk, és az égbolt, amely felettünk ragyog.”<sup>20</sup>

Arendt és Rawls igazságosság-elméleteinek fő különbsége, hogy míg az előbbi a politikum világának egészére vonatkozó, addig az utóbbi szigorúan elhatárolt abban az értelemben, hogy az igazságosságnak főleg csak azokat az elveit vizsgálja, amelyek a fejlett társadalmakban valósulnak meg. „Lehet, hogy az igazságosság, mint Hume megjegyezte, óvatos és féltékeny erény, de azért még nem értelmetlen kérdés, hogy milyen lenne egy tökéletesen igazságos társadalom. Én elsősorban tehát azzal foglalkozom, amit majd a szigorú engedelmesség elméletének nevezek, a részlegessel szemben.”<sup>21</sup> Rawls igazságosság-elméletének alapvonalai szoros összefüggésben vannak a szabadság-fogalomról alkotott nézeteivel. Ebben visszatekint B. Constant elképzeléseire, s ezzel kapcsolatosan azt vallja, hogy a fő kérdés nem az, hogy a modernnek szabadsága értékesebb-e, mint a régieké, hanem az, hogy az emberi törekvésekben megfogalmazódó szabadság kritériumai közül, mint a gondolati, lelkiismereti, személyi, nem lenne helyes feláldozni azért a politikai szabadságért, amely a politikai ügyekben való egyenlő részvétel lehetőségét jelenti. Ebből következően a szabadság három alapkérdését állítja a középpontba: *a szabad cselekvők világát, a szabadságot akadályozó és korlátozó jelenségek körét, valamint a szabadon megtehető és nem megtehető dolgokat*. Mindezek alapján az alkotmányos és jogi korlátokkal kapcsolatos szabadságértelmezést tartja a kiindulópontnak. Erre vonatkozóan az intézmények szerkezetét és a jogokat, valamint a kötelességeket biztosító rendszereket vizsgálja.

A közösséget alkotó egyének számára sokféle szabadságeseély létezik. Ennek alapformája az, hogy egy személy mikor dönthet úgy, hogy valamely dolgot megtesz, avagy tartózkodik annak megtételétől. Az egyenlő szabadságok korlátozásában az igazság két elvének figyelembe vételét tartja Rawls szükségesnek: „Először: minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra. Másodszor: a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy *a*) okkal várhassuk, hogy mindenki számára előnyösek, s ugyanakkor *b*) olyan pozíciókhoz és hivatalokhoz kötődjenek, amelyek mindenki előtt nyitva állnak.”<sup>22</sup>

Az első elv két módon sérülhet a gyakorlatban. Az egyik, amikor a szabadság egyenlőtlen módon áll rendelkezésre a társadalom tagjai között, a másik, amikor ennek lehetséges kiterjedése jóval szerényebb a szükségesnél. Rawls intenciója szerint a polgári státust megjelenítő szabadságnak a közösség min-

---

<sup>20</sup> In. *Arendt*, 271.

<sup>21</sup> In. *Rawls*, 27.

<sup>22</sup> In. *Rawls*, 87.

den tagja számára teljes mértékben egyenlőnek kell lennie. Természetesen ez azzal is együtt jár, hogy figyelembe kell vennünk a különféle szabadságok egymással való összefüggéseit, kölcsönös hatásait. Kimondja azt, hogy létezik olyan eset, amikor az egyébként rendelkezésre álló szabadsággal csak korlátozottan vagy egyáltalán nem élnek, mert szegénységből vagy tájékozatlanságból kifolyólag nem tudnak róla, vagy nem értik. Számára itt az a legfontosabb, hogy e két elvből szerveződő szabadságot összhangba hozza az egyenlőséggel. Ennek két oldala van: egyrészt magát a szabadságot a polgári státus egyenlősége alapján garantált rendszer teszi lehetővé, másrészt az egyének és közösségek számára a szabadság érvényessége abban jelenik meg, hogy saját céljaikat e rendszer keretei között hogyan és miként képesek megvalósítani. Természetesen, bármennyire is képes az adott rendszer garantálni a szabadság egyenlő elosztásának módját, ez valójában az egyének szintjén szinte soha nem jelenik meg így. Ennek oka, hogy a közösség tagjai teljesen különböznek egymástól a vagyon, a tehetség, és a rátermettség alapján.

Ezután Rawls az *egyenlő lelkiismereti szabadság* kérdéskörét állítja a középpontba. Ennek alapja, hogy az egyének számára a vallási és erkölcsi szabadság sérthetetlen legyen. Ez a különféle kötelezettségek értelmezésében fejeződik ki. Itt fontos figyelembe vennünk azt, hogy ebben a kérdésben szorosan összefügg a társadalmi érdek latolgatása az egyéni vágyak teljesülésének esélyével. Így lelkiismereti alapon adott a különbség a hasznossági elv alapján gondolkodó és a pusztán morális elveket figyelembe vevő egyének között. Tehát az a lényeg, hogy egy polgár a lelkiismeretére alapozva végzi-e el az *érdekszámítást*, avagy azt teszi meg lelkiismeretével. Ennek sajátos esete az, amikor „...A gazdasági és társadalmi előnyök nagyobb mennyisége nem elegendő indok az egyenlőnél kevesebb szabadság elfogadására. Úgy tűnik, csak olyan kényszer fenyegetésére egyezhetünk bele a nem egyenlő szabadságba, amelynek – maradék szabadságunk érdekében – nem lenne bölcs ellenállnunk. Például ez lehet a helyzet, amikor egy vallást vagy erkölcsi meggyőződést csak addig tűrnek meg, amíg a hívők nem követelnek maguknak egyenlő szabadságot, s amikor e követelésük ennél is nagyobb és gyakorlatilag leküzdhetetlen elnyomáshoz vezetne.”<sup>23</sup>

A lelkiismereti szabadság további fontos eleme, hogy középpontjában a méltányosság eszméje áll, és ez szervezi az érveket az egyenlő szabadság megvalósításához. Ezzel kapcsolatban Rawls megemlíti Mill értelmezését, ami szerint a hasznosság elve bizonyos esetekben a szabadságra apellál. Mill ehhez a szabad intézmények három alapelvét fűzi hozzá: 1. amelyek szükségesek az emberi képességek és indítékok létrehozásához; 2. a szabadság intézményei nélkül az emberi választások nem alapulhatnak az ésszerű-

---

<sup>23</sup> In. Rawls 253.

ségen; 3. a közösség tagjai számára a szabad intézmények által biztosított élet előnyösebbnek tűnik. Rawls számára alapvetően meggyőzőnek tűnnek ezek az érvek, mégsem tartja elégségesnek annak igazolására, hogy mindenki egyenlő szabadságára megnyugtatót jelentsenek. Ehhez szorosan hozzátartozik a *tolerancia* és a *közérdek* problémája. Kifejti, hogy a lelkiismereti szabadság korlátozása a közhatalom által csak akkor elfogadott, ha egyébként a közrend védelme sérülne. Természetesen ennek érvelését a társadalom tagjainak el kell fogadniuk, azaz az egyének és az intézmények közös szerződése azon alapul, hogy a szabadság csak közös világfelfogás alapján korlátozható. Mindebből következik, hogy a lelkiismereti szabadság minden esetben valamilyen igazságosságelv mentén érvényesül. Tehát olyan alkotmányt kell törvénybe iktatni, amely az *általánosság emelt érdek* alapján szabályoz, és korlátozó intézkedést csak a közrend érdekében érvényesíthet. „A szabadságot magának a szabadságnak a szükségszerű feltételei szabályozzák.”<sup>24</sup> Így a tolerancia elve minden esetben csak korlátozott mértékű lehet. Ehhez fűzi hozzá Rawls Rousseau gondolatát, ami szerint teljességgel lehetetlen, hogy a közösség toleranciát gyakoroljon a kárhozottnak tartott emberekkel kapcsolatban, *mivel azok szeretete az őket megbüntető Isten gyűlölete lenne*. Ebből következik, hogy Rousseau számára nem lehetségesek az olyan vallások, amelyek szerint az egyházon kívül nincs üdvözülés.<sup>25</sup>

Ezzel összefüggésben veti fel Rawls azt a kérdéskört, amikor a politikai közösségben megjelenő vagy éppen eluralkodó intoleranciát eltérni szükséges. Példaként említi, hogy előfordulnak demokratikus államokban olyan pártok, amelyek hatalomra kerülésük esetén arra köteleznének, hogy jelentős szabadságjogokat szüntessünk meg, sőt, még ehhez hozzáteszi azt is, hogy van-e joga intoleráns felekezetnek intolerancia esetén panaszt tennie? Rawls szerint ez a jog pusztán azért érvényes számukra is, mert ha az igazságosság kritériumait bármilyen sérelem éri, az ellen bárkinek joga van tiltakozni. Ez a kérdés egy jól szervezett társadalomban akkor jelenhet meg, ha felbukkan a felekezetek között egy intoleráns szekta. Ebben az esetben a polgár elsősorban az intézmények autoritásában bízhat, hiszen az igazságos alkotmány, ha

---

<sup>24</sup> In. *Rawls*, 262.

<sup>25</sup> „Most, hogy nincs és nem is lehet többé kizárólagos nemzeti vallás, minden vallást meg kell térni, ha az is megtéri a többieket, és tantételei nem mondanak ellent a polgár kötelességeinek. De aki azt merészeli mondani: *az egyházon kívül nincs üdvözülés*, azt ki kell úzni az államból, hacsak az állam nem egyház s a fejedelem nem egyházfő. Az ilyen dogma csak teokratikus kormányzatban lehet jó, mindenütt másutt ártalmas. Az az ok, amely állítólag rábírta IV. Henriket a római vallás felvételére, minden becsületes embert, és kivált minden gondolkodni tudó uralkodót arra kellene indítson, hogy elhagyja e vallást.” In. Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. In. Uő.: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest, 1978. 606., Fordította: Kis János

megvédi az egyén szabadságát, és garantálja a számára nyújtott előnyöket, akkor a polgári hűség alapján érvényesül a lélektani elv.

Ez a kérdés természetesen az adott szituáció gyakorlati dilemmáit veti fel. A határt az jelenti, amikor az intoleráns szekta térhódítása már veszélyeztetni kezdi az alkotmányos rend értékeit; ekkor kell a közhatalomnak intézkednie. Rawls felhívja a figyelmet arra, hogy itt a legfontosabb rendelkező elv az, hogy a jól szervezett társadalom polgárainak szellemiségében erős legyen a hit az alkotmányuk szilárdságával kapcsolatban; tehát az intoleráns embereket, közösségeket csak akkor szabad korlátozni, ha azok tettei az alkotmányos rend megsértésére tesznek kísérletet. Magának az intoleráns felekezetenek nincs joga az intolerancia miatt panaszt emelni. Mindehhez szükséges az igazságos alkotmány megléte. Ennek lényege: „... hogy létrehozza a politikai tisztaságért és megbízhatóságért folyó méltányos verseny valamennyi formáját. A versengő pártok, a közjó és a társadalmi célokat szolgáló politika valamely felfogását képviselve, olyan igazságos eljárási szabályoknak megfelelően próbálják elnyerni a választópolgárok támogatását, amelyek háttérben a gondolat és a gyülekezés szabadsága biztosítja a politikai szabadság méltányos értékét. A részvétel elve rákényszeríti a hatalmon lévőket, hogy vegyék figyelembe a választópolgárok kitapintható érdekeit.”<sup>26</sup>

Rawls kiemelten kezeli a választott képviselők jogállását, és ezzel kapcsolatban állítja, hogy az igazságosság alapján kell a képviselőknek választóik akaratát teljesíteniük, és hatékony törvényeket létrehozniuk. Természetesen a politikában a társadalom tagjainak csak egy szűk köre jelenhet meg, s ezért kiemelkedően fontos a részvétel elvének értelmezése. Rawls szerint ez az elv korlátokba ütközik a modern társadalmakban. Mindennek alapja, hogy az alkotmányos biztosítékok hogyan mérsékelik a többség uralmát. Ennek mindig csak az lehet a célja, hogy a szabadságelv érvényesülését szélesítse. Gyakorta előfordul az, hogy a polgár számára a részvétel szűkített szabadsága nagyobb biztonságot jelent, és fokozza a többi szabadság érvényét. Ennek akadálya az lehet, hogy ha az alkotmányos rend eljárási mechanizmusai bonyolultak és bürokratikusak. Így sokkal nehezebb a többség akaratának és döntési folyamatainak működése. Itt ismét a lelkiismereti és politikai szabadság kapcsolatrendszere válik kérdésessé. A polgár számára azonban az a természetes a szabadság teljes rendszerével kapcsolatban, hogy az egyenlő előnyök elvének alkalmazására törekedjen, és mindenekelőtt azt a főhatalmat biztosítja hűségéről, amely a legtöbb egyéb szabadságot is garantálja. Ez pedig felveti annak a kérdését, hogy egy főhatalom szabadsághorizontján belül milyen a különböző szabadságok egymáshoz való viszonya. A mindennapi élet világában ezzel kapcsolatban számtalan módunk van arra, hogy az egyes

---

<sup>26</sup> In. Rawls, 276.

szabadságok autoritásait lelkiismeretünk szükségletei szerint szabályozzuk. A társadalom különböző egyénei számára különböző szabadságelvek elfogadása lehetséges, de mindig tekintettel kell lennünk az egyéni szabadságunk és az adott politikai szabadság közötti kapcsolat mértékére. E kérdésnek az a szakítópróbája, hogy a többségi elvre alapozott uralom mennyiben képes tolerálni a kisebbségek érzelmeit és vágyait.

Rawls tagadja e vágyak jogosságát, hiszen a törvényalkotásban éppen annak az elvnek kell érvényesülnie, hogy az igazságosság alapján épüljön fel a jogrend. Ennek viszont, miután megszavazták, objektiválódnia kell. A többség uralmának sikerességét a társadalom nagyobb részében meglévő *bizalom-elv* segítheti elő. Ennek általános hiánya a politikai érdekek összeütközései során megnehezíti a jogalkotás igazságosságát. Rawls egyértelműen kimondja, hogy bármely alkotmányos berendezkedés csak a társadalmi közbizalomra épülő igazságosság alapján működhet hatékonyan.

Arendt és Rawls gondolatfutamainak párhuzamosságai és különbözőségei alapján megállapíthatjuk, hogy a kommunikatív közösségek jelenkori embe-  
re, mint autonóm egyén egyre távolabb esik az igazságosság elveinek a természetes társadalmi közösségre való alkalmazásától. Ugyanakkor igen erősek a különféle társadalmi csoportok igazságelveinek érvényesítési képességei, s ezen felül és ezen kívül, ami a makrovilágban (például nemzeti és nemzetközi politikai struktúrák) történik, már kívül esik az egyéni kompetencia szintjein. Formabontó módon négy – korunkban is mindenféleképpen tovább gondolandó – szentenciával zárom írásomat:

„A fegyveres próféták mindannyian győztek, a fegyvertelenek pedig elbuk-  
tak.”

(Machiavelli)

„Az igazságosság erő nélkül tehetetlen; az erő igazságosság nélkül  
zsarnoki.”

(B. Pascal)

„Minden igazi uralmi viszonyhoz hozzátartozik az engedelmessé válni akarás-  
nak egy bizonyos minimuma, tehát az engedelmessé válnihez fűződő érdek.”

(Max Weber)

„Igazolásszinteken tehát az indokok elfogadhatóságának formális feltéte-  
leit értem, amelyek hatékonyságot, konszenzusteremtő és indítékképző erőt  
kölcsönöznek a legitimitásnak.”

(J. Habermas)

**H**a megvizsgáljuk az *igazságosság* fogalmát, hamar kitűnik, hogy egyfajta nehezen kezelhető feszültség rejlik a kifejezés bármely eddigi értelmezésének a mélyén. Az igazságosságra, vagy legalábbis az igazságosság iránti érzekre, fölismerésének a képességére úgy tekintünk, mint a *conditio humana* nélkülözhetetlen részére, amely nélkül emberi közösség nem jöhet létre, ugyanakkor azonban elismerjük, hogy a fogalom értelmezésében is, és az emberi cselekedetek igazságosnak vagy igazságtalannak minősítésében is alapvető különbségek állnak fenn közöttünk. Talán csak abban értünk egyet, hogy ezek az alapvető különbségek nem osztályozhatóak a szó egyfajta „népi” értelmezésére és filozófiai terminusként való alkalmazására, mint ahogyan az a „népi pszichológiában”, „népi nyelvészetben” és hasonló területeken megszokott. (E szemlélet sajátos változata, amely egyfajta *common sense* részeként szinte természetadta, intuitív fogalomként bánik az *igazságosság*-gal, és ennek alapján elutasítja a terminus tartalmának teoretikus vizsgálatát, természetesen elképzelhető álláspont, és valószínűleg lehetne is példákat hozni rá a filozófiatörténet régiségei közül, manapság azonban nemigen találkozunk e nézet képviselőivel.) Az *igazságosság* tehát a kérdés szakértőinek diskurzusában jelent egyszerre olyasmit, ami az ember elidegeníthetetlen sajátja, és olyasmit, amiről korántsem tudhatjuk intuitíve, hogy micsoda valójában. Azt az egyet nem kérdőjelezzük meg, hogy valamilyen *igen fontos* dolgról van szó, olyasmiről, amit ugyan nem nagyon szokás a modern politikafilozófia *lényegileg vitatott fogalmai* (essentially contested concepts) közé sorolni, de viszonylag könnyen beláthatjuk, hogy a legkényelmesebben ott tárgyalható. A *lényegileg vitatott fogalmak* jellemzője, hogy vitásuk mind a szakemberek között – itt a politikafilozófiában –, mind a laikusok között – mondjuk, a „népi politikában” – párhuzamosan folyik, és e diskurzusok az esetek többségében nem egymást értelmezik. (Vagyis a politikafilozófia ezzel kapcsolatos feladata nem a „népi politika” vonatkozó vélekedéseinek az értékmentes vizsgálata. Szakember és laikus egyaránt értelmezési nehézségekkel küzd.) A *lényegileg vitatott fogalmak* terminusát persze csak a huszadik század második felétől használjuk, ott is meglehetősen korlátozott körben, kimondatlan konszenzussal csupán a modern liberális demokráciák deliberatív döntési rendszerére érvényesnek tartva. (A bemutatásukhoz használt szokásos példatár is általában a személyes, orákulumként működő autoritásokat nélkülöző demokratikus közösségek tanácskozási dilemmáiból kölcsönöz rendszerint fiktív eseteket.) Az *igazságosság* fogalma ezzel szem-

ben legalább olyan régi, mint a politikafilozófia, és első filozófiai alkalmazásaikor, mondjuk Platónnál, egyáltalán nem a demokratikus berendezkedés terminusa, mégis *lényegileg vitatott fogalom*. Azt gondolhatnánk, hogy az igazságosság mint lényegileg vitatott fogalom, ha nem is a modern demokráciák sajátos kifejezése, legalábbis a dinamikus európai társadalomfejlődés terméke: könnyen hihető lenne, hogy ott kérdés az igazságosság mibenléte, ahol gyorsan és lényegileg változik a társadalmi praxis. Az Európán kívüli filozófia szövegeinek vizsgálata azonban nem támasztja alá ezt a megkülönböztetést. A konfucianus *ji* ugyanolyan változó értelmű, nehezen megragadható fogalom, mint a neki megfelelő görög, latin és angol terminusok, és körülbelül ugyanolyan típusú értelmezései is léteznek, mint emezeknek. (Amennyire tudom, a párhuzam kimutatható a kortárs kínai nyelvű filozófiákból is. A *ji*-nek és az igazságosságra vonatkozó nyugati fogalmaknak, mondjuk a reform-konfucianus *ji*-fogalomnak és Rawls *justice*-terminusának az összehasonlítása például kézenfekvő témának számít ebben a kultúrában, természetesen inkább a Kínai Népköztársaságon kívül.)

Ennek ellenére mind a közpolgárok, mind a politikafilozófusok gyakran kötik saját közösségük éppen megragadni vélt sajátos igazságosság-fogalmát bizonyos kultúrtörténeti meghatározottságokhoz. Ennek karakteres példájára emlékszem a kilencvenes évek elejéről, amikor egy jeles román értelmiségi azt az ötletet vetette föl, hogy a románoknak az igazságossággal kapcsolatos felfogása a bizáncias múlt révén a római jog magántulajdoni fundamentalizmusának kikerülésére épül. Szerinte honfitársai nem azt kérdezik, hogy mire van joguk a javakból, hanem csak azt tartják szem előtt, hogyan férhetnek hozzá. „Légy igazságos, adjál nekem is” – foglalja össze egy mondatban az általa feltételezett román igazságosság-felfogást meglehetősen távolságtartással. Ha egy kissé közelebről megvizsgáljuk eljárását, példaszerűen előtűnik minden probléma, ami az igazságosság fogalmának kortárs tárgyalása mélyén rejlik, attitűdjében ráadásul – közép-európai értelmiségiként – némileg magunkra is ismerhetünk. A román kolléga egyszerre föltételezi, hogy egy közös kultúrán alapuló politikai közösség, a román, rendelkezik egyfajta rá jellemző, intuitíve megragadott fogalommal az igazságosságról, és azt, hogy ez a fogalom diszkutábilis: levezethető eszmetörténeti hagyományokból, összehasonlítható más, tőle eltérő fölfogásokkal – leginkább a nyugat-európaival – és a közösség egyes tagjai, például maga a szerző, kívül is helyezkedhetnek rajta. Egyszerűnek látszó, de nagyon is összetett kijelentése alapján bármely nyomon indulunk el, az igazságosság felfogásának karakteres, védhető, de a többi, hasonlóképpen kapott felfogással összeegyeztethetetlen koncepcióját kapjuk. Az első szerint az igazságosság a politikai közösség által intuitíve megragadott, lényegében megváltoztathatatlan sajátosság, amely képes megakadályozni a más közösségekkel való interakciót (jelen esetben az európai integrációt). A másik szerint ez az igazságosság-fogalom a politikai közösség megvál-

toztatható és megváltoztatandó *konstrukciója*. E második felfogás két alesetre bomlik, az egyik szerint a szükséges változtatás politikai aktus, vagyis az érintett közösség köztanácskozásainak fórumán alakul ki, persze nem egyedi ünnepi aktusok révén, hanem konkrét ügyekben hozott döntések sorozatával, a másik esetben a szerzőnköz hasonló értelmiségiek dolga az új konstrukció megalkotása és beléplántálása a politikai közösségbe. (A két lehetőség természetesen összebékíthető, ha az értelmiség elfogadja a köztanácskozásban résztvevő csupán egyik, bár mégoly befolyásos szereplő pozícióját.) A harmadik felfogás szerint a politikai közösség igazságosságfogalma nem pusztán e közösség konstrukciója, hanem ettől függetlenül is létezik valamiképpen. Ezt elfogadva csupán *föl kell ismernünk, és magunkévá kell tennünk* az igazságosság valamely fogalmát. A továbbiakban itt is több eset lehetséges. Ezen belül az egyik felosztás az igazságosság fogalmának számosságán alapul. Az egyik lehetséges vélemény szerint csupán egyetlen helyes fogalma létezik az igazságosságnak, és ezt vagyunk kötelesek megtalálni és magunkévá tenni, míg a másik szerint szabadon választhatunk bizonyos alternatívák között valaminek – észérveknek, kulturális preferenciáinknak, érdekeinknek vagy bármi másnak – az alapján. A másik felosztás hasonló az előzőhöz, és azt mondja, hogy akár egy, akár több lehetséges igazságosságfogalom létezik, elsősorban azt kell eldönteni, hogy az egyetlenre való rátalálás, illetve a nekünk kedves kiválasztása vajon az egész közösség köztanácskozásának fóruma elé tartozik, vagy jobb, ha szakemberekre, „bölcsekre” bízunk ezt a feladatot. Láthatjuk, hogy már egyetlen, az igazságossággal kapcsolatban könnyű kézzel megfogalmazott politikafilozófiai esszé, sőt, egy esszének néhány mondata is szinte szükségképpen föl kell vesse mindazon ontológiai, ismeretelméleti és antropológiai kérdések összességét, amelyeket előadásom következő részében tárgyalok.

Vegyük hát sorra ezeket. Először az igazságosság különböző fogalmi létezésének lehetőségfeltételeit, az igazságosság egyfajta metafizikáját vizsgáljuk meg. Ezen belül lehetőségként föltételezünk, hogy az igazságosságnak egy, majd azt, hogy több lehetséges fogalma van, és megkíséreljük föltárni mindkét föltételezésünk következményeit. Ezután mindezen lehetséges igazságosságfogalmaknak a politikai közösség általi felismerését, elfogadását vizsgáljuk meg, mint az igazságossággal kapcsolatos ismeretelméleti és antropológiai problémát. Ezen belül elsőként azt föltételezzük, hogy az egyetlen lehetséges igazságosságfogalom a politikai közösség köztanácskozásában bukkan föl. Ez lehetséges akár úgy, hogy ezt az eleve létező fogalmat a közösség fölismeri, akár úgy, hogy ő maga konstruálja, esetleg oly módon, hogy a szellemi elit „szakértői véleményeként” fogadja el. Majd megvizsgáljuk azt a feltevést is, hogy több, akár eleve létező, akár konstruált igazságosságfogalom közül hogyan dönt a politikai közösség köztanácskozása akár önmagában, akár szellemi elitjének „szakértői véleményét” elfogadva. Végezetül nekünk is le kell tennünk a garast az igazságosság számunkra elfogadható elmélete mellett.

AZ IGAZSÁGOSSÁG EGYETLEN, ILLETVE KÜLÖNBÖZŐ; ELEVE LÉTEZŐ,  
ILLETVE KONSTRUÁLT FOGALMAI

Az igazságosság fogalmának eleve létező vagy konstruált volta azon kérdések egyike, amelyek értelmesek az elmefilozófiában és a metafizikában, és lehetnek akár még humánetológiai összefüggései is, a politikafilozófia számára azonban, legalábbis első megközelítésben, kevésbé termékeny vizsgálódások kiindulópontja lehet csupán. Ebben hasonlít a politikai gondolkodás néhány más, igen régi toposzához, amelyek közül elég itt a hatalmi legitimitációra vonatkozó legfontosabb kínai fogalmat, az *égi megbízatást*, illetve ennek megváltozását említenünk. Az elképzelés szerint az Ég megvonhatja az égalatti kormányzására vonatkozó megbízását a császári dinasztiától, és egy másikra bízhatja. Az égi megbízatás megváltozásának az egyetlen biztos jele az, ha később a dinasztia valóban megbukik. A régi dinasztia megbuktatása körüli valóságos és eszmei harcok során persze mindenki abban a fogalmi keretben fogalmazza meg mondanivalóját filozófiai traktátusok és napiparancsok formájában, amelyben magától értetődő az Ég akaratának létezése, ezen akarat megismerhetősége, és az az emberi kötelezettség, hogy az Ég jól fölismert akarata szerint cselekedjünk. A későbbi megfigyelő azonban nehezen szabadul attól az érzéstől, hogy valójában a politikai közösség nehézkesen kibontakozó döntési mechanizmusát látja. Mindenki azt igyekszik eltalálni, hogy két, magát legitim császárnak tekintő személy közül kié valójában az Ég akarata, de igazából ők maguk teszik császárrá egyiküket azzal, hogy többségükben mögé állnak, akár akar valamit az Ég, akár nem. Az, hogy az Ég akarata az Égben létezik, vagy csupán a politikai közösség elméjében, természetesen csak a politikafilozófia szempontjából közömbös: a kínai vallásfilozófia, metafizika és más diszciplínák története szempontjából éppen ez a fő kérdés. (A politikafilozófia metafizikai közömbösségét több kortárs, köztük maga Konfucius is hangsúlyozta különböző kontextusokban. Kung mester a halottak szellemének létezésére vonatkozó kérdésre adta azt a furcsa választ, hogy fogalma sincs, léteznek-e a halottak szellemei, a tanítása révén össznépvivé vált őskultusz viszont hasznos az alattvalói lojalitás szempontjából. Az ő kérdései pedig éppen effélékre vonatkozó, vagyis politikafilozófiai, és nem metafizikai kérdések voltak – teheti hozzá évezredek múltán a filozófiatörténész.)

A régi kínaiak Égi megbízatás-fogalmához hasonlóan az igazságosság fogalmának konstruált, vagy valamilyen módon eleve létező volta sem lehet politikafilozófiai kérdés. Egészen egyszerűen nincsen módunkban eldönteni, hogy akkor, amikor a politikai közösség éppen megállapodik az igazságosság valamely fogalmában, mi történik valójában: rátalál erre a már azelőtt is létező fogalomra, vagy éppen a vita során konstruálja meg. A politikafilozófus

dolga itt csupán a megállapodási folyamat módozatainak rögzítése lehet, a metafizikai háttér föltárása – amellet, hogy valószínűleg lehetetlen – számára közömbös is. (Más kérdés az eleve létező igazságosságfogalom feltételezésének szerepe a viták retorikájában és egyes politikai közösségek önértelmezésében. Az igazságosság fogalmának transzcendens, néhány esetben humánológiai, olykor ökológiai, de mindenképpen embertől független eredetének a hangsúlyozása azt jelenti, hogy a megszólaló képviselte fogalom *evidencia*: másként nem is lehet, ezért különösebb vizsgálat nélkül el kell fogadni. De ennek figyelembevétele sem módosítja a politikai közösség döntéséről mondottakat: amit evidensként fogadnak el, az is csak azáltal és addig evidens, amíg a politikai közösség elfogadja; így számunkra továbbra is elég e közösség döntési mechanizmusát és a meghozott döntéseket figyelni.)

#### EGYETLEN LEHETSÉGES IGAZSÁGOSSÁGFOGALOM FELTÉTELEZÉSE

Az egyetlen lehetséges igazságosságfogalom föltételezésével kapcsolatos legfontosabb ellentmondás az, hogy miképpen létezhet a rá vonatkozó sokféle emberi vélekedés. Minthogy az igazságosságra vonatkozó több elmélet is létezik, amely önmagában koherens, és több, különböző igazságosságfogalmat alkalmazó társadalom is működésképesnek bizonyult már az emberiség eddigi történetében, nem olyan egyszerű a miénktől eltérő igazságosságfogalmakat tévesnek nyilvánítani. Helyzetünk nem analóg a természettudósokéval: még ha elfogadnánk is igazságosságfogalmunk preegzisztens voltát, akkor sem volnánk képesek ezt valamilyen mindenki számára elfogadott módon, például ismételhető mérésekkel megismerni, és ezt a tudásunkat közölni. Annak a feltételezése, hogy csupán egyetlen igazságosságfogalom létezik, implikálja azt az antropológiai vélekedést is, hogy e fogalom minden ember számára evidens kell legyen. Mivel ez a feltétel látványosan nem áll fönn – hiszen, ha fönnállna, nem lennének lehetségesek viták, véleménykülönbségek sem az igazságosságról –, az egyetlen lehetséges igazságosságfogalom képviselői az eltérő véleményeket, vitákat kénytelenek az azokat valló emberek valamiképpen megromlott természetével magyarázni, amelynek következtében képtelenek fölfogni azt, ami a „normális” emberek számára evidencia. Khushwant Singh *Át, Pakisztánba* című regényének, és a belőle készült filmnek (*Vonat Pakisztánba*) módos pandzsábi szikh parasztjai példázzák ezt a legkarakteresebben, amint lóra kapva, puskával a kezükben indulnak muzulmán- és hindu-vadászatra, miközben sűrűn üdvözlik egymást egyházuk hivatalos köszöntésével: *Az igazság örök*. (Nyilván nem a logikai igazságot értik ez alatt, és nyilván azt gondolják, hogy hindu és muzulmán szomszédaiik valamiféle defektus következtében képtelenek fölfogni ezt az igazságot.) Kevésbé militáns módjai e vélekedés megjelenítésének

Anselmus *insipientis*ének mintájára működnek: aki valamilyen értelemben nem „közülünk való”, az „balgatagként” képtelen fölfogni azt, aminek léte számunkra evidencia: Anselmusnál ilyen az (egy) Isten léte, másoknál az igazságosság egyetlen lehetséges fogalma. (Filozófiailag kevésbé reflektált, de a kinyilatkoztatott vallásokban annál elterjedtebb formája e vélekedésnek az, amely a „pogányt” felfogóképességében, és főként erkölcsi érzékében korlátozott lénynek tekinti. Itt talán a legkarakteresebb az iszlám *dzsáhilijja*-fogalma, amely az arabok Mohamed előtti pogány őskorát a *tudatlanság*, és az *ebből eredő vadság* korának tekinti. Pogányság és tudatlanság összekapcsolásának népies formája mutatkozik meg a történelmi regényekből ismert *ostoba gyaur* kifejezésben. A gyaur ugyanazért ostoba, amiért Anselmus *insipientis*: képtelen fölismerni, hogy Allah az egyetlen isten.) Az eddigiek fényében nem meglepő, hogy az egyetlen, evidens igazságosságfogalmat hirdető vélekedés, bármilyen gyakori is a különböző fundamentalista ideológiákban és a mindennapi politikai retorikában – nem csupán a fundamentalistákban –, igen ritkán fordul elő magát komolyan vevő szerző filozófiai érvelésében. Ebből az következnek, hogy kénytelenek vagyunk plurális igazságosságfogalmakkal dolgozni. Ilyenek föltételezése azonban szintén súlyos problémákat hordoz magában.

#### LEHETSÉGES-E EGYSZERRE TÖBB IGAZSÁGSSÁGFOGALOM?

Az igazságfogalmak pluralitását hajlamosak vagyunk a *jó életre* vonatkozó különböző elképzelések egymás mellett élésének a mintájára elképzelni. A *jó életre* vonatkozó elképzeléseink azonban jellegzetesen abba a fajtába tartoznak, amelyek ugyanazon politikai közösségen belül is konfliktus nélkül lehetnek eltérőek. (Attól teljesen függetlenül, hogy a jó életre vonatkozó egyes, egymástól eltérő nézeteket, például felekezeti alapon, hányan vallják magukénak, végső soron egyéni választásokról, személyes életutakra való törekvésekről van szó.) Az igazságosság azonban fogalmából eredően a társas cselekvés fogalma, amely – minél integráltabb társadalomról van szó, annál inkább – megkívánja a rá vonatkozó egyes elképzelések ütköztetését, és időről időre döntéseket kényszerít ki valamely igazságosságfogalom mellett. (Abban az értelemben legalábbis, hogy a társas cselekvés valamely konkrét aktuusa mindig megfelel az adott társadalomban föllelhető egyik konkurens igazságosságfogalomnak.)

A különböző igazságosságfogalmak állandó kollízióját jellemzően két módon lehet tartósan megszüntetni. Az egyik föltételezi a társadalom egyneműsítését, amely – egy kivételével – a konkurens igazságfogalmaknak a kiirtásával jár. (Legjobb példa erre a kora újkori államok vallási egyneműsítésre való törekvése, melynek talán a legtisztább esete az inkvizíció Spanyol-

ország.) A másik a „szelíd” fundamentalizmusok stratégiája, amely igen szűkre szabja a másfajta emberekkel – például a „pogányokkal” – való kapcsolattartást, az emberi együttélés szabályait pedig csak az egy nézetten lévő – általában ugyanazon felekezeten belüli – emberekre vonatkoztatja. Ez a megoldás nem agresszív ugyan a más nézetten lévőkkel szemben, de ennek az az ára, hogy valójában nem tekinti őket embernek. Voltaképpen a természeti környezet, a táj részének gondolja őket, akikkel szemben nem állnak fönn az embertársainkkal szembeni kötelezettségeink. E megoldás minimális következménye még annak legszelídebb megfogalmazásában is az, hogy az azonos igazságosságfogalmat vallók közössége – legtöbbször egy vallási kisebbség – áttételes módon kivonul a politikai közösségből. Gondoljunk például a régi keresztényeknek arra az apostoli levelekben is dokumentált törekvésére, hogy kikerüljék a pogány bíróságok előtti pereskedést. Az ezzel kapcsolatos megnyilatkozásokból nem nehéz kiolvasni, hogy megfogalmazóik valójában nem tekintik magukra érvényesnek a birodalom polgári törvényeit, következképpen lépésükkel a politikai közösségből való kivonulásukat demonstrálják.

A különböző igazságosságfogalmak állandóan kollízióban vannak, minden társadalmi cselekvési aktussal kényszerűen döntünk valamelyikük mellett, ugyanakkor nagyon is úgy tűnik, hogy nem lehetséges végérvényesen döntününk egyikük mellett. A kollízió végleges, vagy legalábbis tartós fölszámolására irányuló kísérletek ugyanis valójában nem azt kívánják, hogy segítségükkel döntsünk valamelyik alternatíva mellett, hanem éppen ellenkezőleg: olyan helyzetbe akarják hozni a közösség tagjait, amelyben nem léteznek alternatívák, tehát a döntés egyszerűen értelmetlen. Több igazságosságfogalom egymás mellett létezése egy politikai közösségen belül továbbra is önellentmondó, de létező jelenségnek tűnik, és ennek az önellentmondásnak a föloldására még kevesebb esély kínálkozik, mint vizsgálódásunk kezdetén. Úgy tűnik, több eredménnyel kecsegtet, ha a lehetséges igazságosság-fogalmak helyett inkább azt a döntési folyamatot kutatjuk, amelyben a politikai közösség időről időre eldönti, hogy melyik igazságosságfogalom alapján cselekszik, tekintsük ezt akár az egyetlen igazságosságra való rátalálás folyamatának, akár a különböző igazságosságfogalmak közötti választásnak; akár a közösség számára egyedül lehetséges igazságosság-fogalom megkonstruálásának, akár pedig az elgondolható igazságosság-fogalmak egyik, szabadon választható változata megkonstruálásának.

## DÖNTÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG FOGALMÁRÓL A FILOZÓFIÁBAN ÉS A KÖZTANÁCSKOZÁSBAN

Vizsgálódásunk kezdetén beláttuk: a politikafilozófia szempontjából érdektelen, hogy az éppen szóban forgó igazságosságfogalom preegzisztens, vagy általunk konstruált, de még az is kívül esik érdeklődésünkön, hogy – amennyiben konstruálnak tartjuk – determinált-e igazságosságfogalmunk megkonstruálása. (Például gazdasági, illetve a társadalmi presztízshöz fűződő érdekeink által, vagy az evolúciós biológia által meghatározott módon tételezhetjük föl fogalomkonstrukciónk determináltságát.) Mindezen kérdésekben nem kell állást foglalnunk, sőt, nem is kell rendelkezniük róluk semmilyen tudással ahhoz, hogy a politikai közösség döntési mechanizmusát és az eldöntött igazságosságfogalom társadalmi működését vizsgálni tudjunk. Ennek előrebocsátásával megtakarítottuk a szóba jöhető, gondolatmenetünk elején fölvezetett logikai lehetőségek jó részének az elemzését. Az imént azt is megmutattuk, hogy az egyetlen igazságosságfogalom érvényre juttatását célzó törekvéseket is figyelmen kívül hagyhatjuk. Fönnmarad tehát annak a vizsgálata, hogy a politikai közösség miképpen dönt időről időre a kollízióban lévő igazságosságfogalmak között, és ezt vajon köztanácskozás révén teszi, vagy a „bölcsek” szakértői véleményét elfogadva.

Ha közelebbről megvizsgáljuk, értelmezzük a „bölcsek” lehetséges szerepét ebben a folyamatban, akkor újabb, a dolog természetéből adódó belső ellentmondásra bukkanunk. Bárhogyan is érveljen, bármely igazságosságfogalom mellett álljon is ki „szakértői véleményével” a filozófus, nem kerülheti el, hogy valamely igazságosságfogalom mint egyedül helyes mellett érveljen. (Relativistaként persze éppen minden lehetséges igazságosságfogalom egyedülként választása mellett érvel, ekkor viszont a választás elkerülését teszi meg *egyedül lehetséges fő szabálynak*.) A filozófus e magatartása természetesen nem valamiféle diktatórikus hajlamból, vagy a filozófiai gondolatok gyakran emlegetett zsarnoki természetéből ered. Inkább arról van szó, hogy olyan ellentmondás feszül a filozófiai érvelés és a köztanácskozásban szokásos meggyőzési stratégiák között, amelyet rendszerint mind a filozófusok, mind a filozófusokra (néha) hivatkozó politikusok figyelmen kívül hagynak. A filozófiai szöveg érvelése révén igyekeznek zárttá, koherenssé, és minél több jelenséget magyarázni képes elméletté válni, míg a köztanácskozás, legyen bármennyire előkészített, vegyenek benne részt bármennyire felkészült és előrelátó tanácskozó felek, mégiscsak aktuális kérdésekre kíván aktuális, rögtön tettekben realizálódó választ adni, és a legtöbbször nem zavarja, ha válaszaiból nem olvasható ki koherens rendszer.

A filozófiai beszédmód szerepének, legitimitásának régi kérdéséhez jutottunk el ezen a ponton. Úgy tűnhet, hosszú és fölösleges utat tettünk meg

annak az egyszerű tételnek a kimondásához, hogy a filozófiai érvelés semmit sem segíthet az igazságosságfogalmak közötti választásaink során, hiszen azok úgyszólván köztanácskozásaink más logika szerint szerveződő fórumain dőlnek el, ahol a filozófus szava is csak annyit számít, mint bármely más polgáré. A problémának ez a megfogalmazása azonban – akár keserűen, a „rossz világ” iránti haraggal eltelve, akár fölszabadultan, a köztanácskozás szabadságát, a filozófiától való emancipálódását ünnepeelve öntik formába hívei – alighanem maga is a filozófusszerep és a filozófiai beszédmód félreértéséből ered. E megközelítés szerint ugyanis hol egyetlen filozófus, sőt, egyetlen filozófiai szöveg érvelésének menetét vetjük össze a köztanácskozásban megjelenő vélekedések ütköztetésének egész mechanizmusával, hol pedig a filozófus érvelési rendszerét a köztanácskozás egyik szereplőjének meggyőzési eljárásaival, vagyis egy politikus retorikájával. Egyetlen összehasonlítási lehetőséget szoktunk itt figyelmen kívül hagyni: az elméleti igazságosságfogalmakról szóló filozófiai diskurzusoknak és a közös cselekvés elvéül szolgáló, implicit igazságfogalmakról szóló köztanácskozásoknak a párhuzamát. Ha ebből a szempontból közelítjük meg a kérdést, akkor nem is tűnik már annyira eltérőnek a kétféle diskurzus szerkezete. Egymással kollízióban álló igazságosságfogalmakról folytatunk vitát mindkét esetben, és legfőljebb saját magunkkal juthatunk csak tartós egyetértésre itt is, ott is. E párhuzam más fénybe állítja mind a filozófus részvételét a köztanácskozásban, mind a filozófiai hivatkozások fölhasználását ugyanott. Fogalmazhatunk úgy, hogy egyetlen – bármilyen jól megértett – filozófiai szöveg érvelésének az átvitele a köztanácskozásba a filozófiai diskurzus természetének meghamisítása, a lehető legfilozófiátlanabb dolog. Ez azt jelenti, hogy a filozófus nem takaríthatja meg magának a köztanácskozásban való kifejezetten filozófusi részvételt, de általában a politikai közösség tagjai sem takaríthatják meg maguknak köztanácskozásaik minél színvonalasabb végigvitelét, azt egy-egy filozófiai „szakvélemény” pusztá alkalmazásával helyettesítve. Klasszikus filozófiatörténeti példával élve: Ne a *Szümposzion*ban leírt valamely vélekedésből akarjuk megtudni, hogy mi a szerelem természete, de tanuljuk meg a *Szümposzion*ból, hogy miként beszélhetünk a szerelemről egyáltalán.

***„Az igazságosság hatalom nélkül gyenge.  
A hatalom igazságosság nélkül zsarnoki.”***



## LEIBNIZ AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL\*

---

BOROS GÁBOR

Leibniz filozófiájának egyik sajátos jegye, hogy nem elégszik meg absztrakt gondolatmenetekkel, hanem módszert próbál adni gyakorlati problémák megoldására is. Így nem elég számára annyit rögzíteni, hogy életünk etikai végcélja a lélek megnyugvása az Istent adekvát módon megismerő emberben felébredő istenszeretet révén. A megoldásra váró mindennapi morális kérdésekről gondolkodók számára ez nyilvánvalóan kevés. Olyan cselekvési keretet próbál kidolgozni, amely rokon a manapság racionális döntéseméletnek vagy cselekvéseméletnek nevezett diszciplínával. Ezek a megfontolások alkotják az *Elementa juris naturalis* (A természetjog elemei) című írás egyik fennmaradt vázlatának fő témáját.<sup>1</sup>

A természetjog Leibniznél racionális jog. Hobbes és Pufendorf nyomán próbálkozik azzal, hogy egy „Elemek ...” című, Euklidészt módszertani mintául választó műben tárgyalja. Bármilyen tárgyról legyen is szó benne, az „Elemek ...” címkezetű mű két alapvető részből kell, hogy felépüljön, a bizonyítatlan alapelvekből és a bizonyított tételekből. Leibniz-nél az egyik részt az alkalmazandó terminusok megvilágítása, vagyis a definíciók alkotják (*partitiones juris*), amelyekből legszívesebben táblázatokat formálna, s az így megvilágított terminusokból alkotott tételeket, előírásokat (*praecepta*) hoz létre a komplikatória szabályai szerint a második rész. Amikor Leibniz a természetjog formális, a módszertan felőli meghatározását materiális, tartalmi meghatározással egészíti ki, természetes módon megjelenik az igazságosság fogalma:

„A jogbölcsség a cselekedetek tudománya, amennyiben igazságosnak vagy igazságtalannak nevezzük őket. [...] A moralitás pedig, azaz a cselekedetek jogos vagy jogtalan volta, a cselekvő személynek a cselekedetre vonatkozó minőségéből keletkezik, amely a megelőző cselekedetekből jött létre s morális minőségnek neveztetik. S amiként a valós minőség a cselekedet vonatkozásában kettős: a cselekvés képessége és a cselekvés szükségszerűsége, úgy a morális képességet jognak nevezzük, a morális szükségszerűséget kötelezettségnek.”<sup>2</sup>

---

\* E tanulmány némiképp átdolgozott változata megjelenik a szerző *Leibniz gyakorlati filozófiája* című könyvében (Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2009.).

<sup>1</sup> Az *Akademie-Ausgabe* hatodik sorozatának első kötete (rövidítése: A 6/1), hat különböző jellegű töredéket közöl ebből a sosem publikált írásból (lásd 431-487.).

<sup>2</sup> *Jurisprudentia est scientia actionum quatenus justae vel injustae dicuntur. [...] Moralitas autem, seu Justitia, vel Injustitia actionis oritur, ex qualitate personae*

A definíciók vagy felosztások sorában mindjárt rábukkanunk egy nagy fontosságú elvre is, amely meghatározza a cselekvéslehetőségek mérlegelése során alkalmazandó hierarchiát:

„Igazságos illetve igazságtalan mindaz, ami a köz számára hasznos vagy káros. A köz számára, azaz elsődlegesen a világ, vagyis a világ kormányzója, Isten számára; ezt követi az emberi nem, végezetül az államközösség szempontja. Ennek az alá-fölrendelésnek az értelmében, egymásba ütköző szempontok esetén Isten akaratát vagyis hasznát előnyben kell részesítenünk az emberi nem hasznával szemben, az emberi nemét az államközösségével, ezt pedig a saját hasznunkkal szemben. Ezen az alapon jön létre az isteni, emberi és polgári jogbölcesség. A saját hasznunkról szólni nem a jogtudomány, hanem a politika feladata.”<sup>3</sup>

Ez a hierarchikus elrendezés mint döntési kritérium az igazságos cselekvés tekintetében nyilvánvalóan annak az épületes filozófiai elvnek kifejeződése, mely szerint Isten áll a csúcson, saját hasznunk szempontja pedig legalul kap helyet. Ezt meggondolva akár megdöbbenőnek is nevezhetjük azt a határozottságot, amellyel az *Elementa juris naturae* 1669–1670-ből való első vázlat a állást foglal *A háború és béke jogának* bevezetését író Grotiuszal szemben:

„H. Grotius bevezetőjében Karneadészt idézi, aki szerint »vagy nincs igazságosság, vagy ha van is, a legnagyobb ostobaság, mert ha valaki mások érdekeire van tekintettel, önmagának árt.« Grotius tagadja, hogy ostobaság, ha tekintettel vagyunk mások érdekeire, miközben saját magunknak ártunk. Magam nem kétlem, hogy ez ostobaság, sőt ha ez nem ostobaság, akkor semmi sem az. Mert mi más az ostobaság, mint saját hasznunk elhanyagolása [...]”<sup>4</sup>

E vázlat nemcsak e tekintetben száll vitába Grotius-szal. *A háború és béke jogáról* bevezetésének egy nevezetes helyén Grotius úgy fogalmaz, hogy „amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők [...], hogy Isten

---

*agentis in ordine ad actionem, ex actionibus praecedentibus orta, quae dicitur: Qualitas moralis. Ut autem Qualitas realis in ordine ad actionem duplex est: Potentia agendi, et necessitas agendi; ita potentia moralis dicitur Jus, necessitas moralis dicitur Obligatio.* A6/1, 300. sk.

<sup>3</sup> *Justum autem atque injustum est, quicquid publice utile vel damnosum est. Publice, id est, primum Mundo, seu Rectori ejus Deo, deinde Generi Humano, denique Reipublicae: Hac subordinatione, ut in casu pugnantis, voluntas, seu utilitas Die, si ita loqui licet, praefertur utilitati Generis Humani, et haec utilitati Reipublicae, et haec propriae. Hinc Jurisprudencia Divina, Humana, Civilis. De propria autem utilitate dicere, non Jurisprudenciae, sed Politicae est.* A6/1, 300. sk.

<sup>4</sup> H. Grot. proleg. *Introducitur Carneadem asserentem justitiam aut nullam aut summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens. Grotius negat stultum esse alienis commodis suo damno consulere. Ego non dubito quin hoc stultum sit, adeo ut nisi hoc sit stultum nihil sit stultum. Quid est enim obsecro stultitia nisi negligentia [...] propriae utilitatis.* A6/1, 431.

nem létezik vagy nem törődik az emberek dolgaival.”<sup>5</sup> Leibniz ezt a következőképp adja vissza: „igazságos volna, ami a társadalmi közösség fennmaradását szolgálja, még ha egyáltalán nem léteznék is Isten.”<sup>6</sup> Ezzel semmiképp sem érthet egyet, véli Leibniz, hiszen akkor – általánosan fogalmazva – léteznék igazságosság Isten nélkül is. Mivel azonban az igazságos – azaz jogszerű: *iustus* – cselekedet csak akkor nem ostobaság – vagyis csak akkor nem okozunk kárt önmagunknak jogszerű cselekedeteinkkel –, ha van élet ezen a világon túl is, ezért „még ha nem volna is Isten, az államközösség érdekében állna, hogy úgy higgyük: létezik.”<sup>7</sup>

Leibniz úgy véli, Cicerónak igaza van, amikor „tagadja, hogy a hasznosság elválaszthatatlan a becsületességtől.”<sup>8</sup> Leibniz értelmezésében azonban ez csak úgy lehetséges, ha mintegy posztuláljuk a lélek halhatatlanságát s az ezt a lelket az e világon túli életben jutalmazó illetve büntető Isten létét.

A tulajdonképpeni cselekvésemélet szintjére Leibniz az *Akademie-Ausgabe* kiadói által az *Elementa juris naturae* második vázlataként kiadott szövegben jut. E szöveg arra a kérdésre adott válaszkísérletnek látszik, hogy meddig jutunk el tisztán racionális megfontolások által, vagyis hogy lehetséges-e úgy felépíteni az igazságos cselekvés elméletét, hogy közben nem támaszkodunk a jutalmazó s büntető Isten léteire.

„Most nem foglalkozom azzal, mi van vagy mi nincs [itt közvetve a morális tökéletességgel felruházott Isten léteire vagy nem léteire céloz Leibniz – B.G], hanem ettől elvonatkoztatva érvelek.”<sup>9</sup>

Így tekintve párhuzamos ez a vállalkozás azzal, ahogyan a *Confessio naturae contra atheistas* című írásban, nagyjából ugyanebben az időben, fölteszi a kérdést, lehetséges-e a világ átfogó mechanikai magyarázata egy bölcs, teremítő isten feltételezése nélkül. Maga a vázlat sajnos nem adja meg azt a keretet, amelybe illeszkedik. Így teljességgel lehetséges egy másik olvasat is, amely szerint nem azt kérdeznénk, lehetséges-e a társadalmiság olyan fogalma, amely az igazságosság Istentől független alapjául szolgálna – hiszen ezt a kérdést az első vázlat által már megválaszoltnak tekinthetnénk. A vizsgálódás inkább arra irányulna, hogy milyen típusú, milyen bizonyosságfokkal rendelkező érvelés lehetséges a morális döntési szituációkban. Ebben az esetben a morális döntési szituációkat a mechanikában elemzett ütközések megfelelőinek tekinthetnénk, s azt mondanánk, hogy sem itt, sem ott nem

---

<sup>5</sup> 11. §, a magyar kiadás (Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999.) 11. oldalán.

<sup>6</sup> *Iustum fore, quod societatis conservandae interest, etiamsi nullus esset DEUS.* A6/1, 431.

<sup>7</sup> *[E]t si nullus esset DEUS, interesset tamen Reipublicae eum esse credi.* A6/1, 431.

<sup>8</sup> *Rectius Cicero negat utilitatem ab honestate se jungi debere.* A6/1, 431.

<sup>9</sup> *Ego vero hoc loco non curo quid detur aut non detur, sed abstracte ratiocinor.* A6/1, 437.

érvelhetünk *közvetlenül* Isten céljainak bevonásával, noha egy pillanatig sem kételkednénk abban, hogy vannak ilyen célok. Ez olvasat ellen persze fölhozható az a súlyos ellenvetés, hogy az emberi döntések s cselekedetek vizsgálatakor pontosan azoknak a racionális létezőknek a szférájában vagyunk, akiket az isteni teleológia kitüntet.<sup>10</sup>

Bárhogyan is, ez a második vázlat az analitika módján épül fel: első lépésben (a leírás sorrendje ellentétes) terminusokat definiál, hogy a második lépésben „komplikációkat“ hozzon létre belőlük. A definiált terminusok s definíciójuk a következők:

„Nyereség: távollevő, pozitív jó megszerzése vagy jelenlevő pozitív rossz eltávolítása.

Kár: jelenlevő, pozitív jó eltávolítása vagy távollevő pozitív rossz bekövetkezése.

Kármentesség: kár elkerülése.

Szükség: a nyomorúság elkerülése.

Nyomorúság: az az állapot, amelyben a rossz dolgok összessége túlsúlyba kerül a jó dolgok összességével szemben.”<sup>11</sup>

Az így definiált terminusokból Leibniz a következő „komplikációkat” alkotja meg:

Igazságos [*Justum*]:

- nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki nem jut nyereséghez;
- kármentesnek maradni azon az áron, hogy más kárt szenved;
- nyomorúságom elkerülni más nyomorúsága árán;

Igazságtalan [*Injustum*]:

- nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki kárt szenved;
- kármentesnek maradni azon az áron, hogy más nyomorúságra jut;
- semmi nyereségre sem tenni szert, miközben másvalaki kárt szenved.

Ez a táblázat a Grotius elleni állásfoglalás egy lehetséges formalizálását jelenti: ha egyszer ostobaság elhanyagolni saját hasznomat illetve kárt szenvedni mások javáért, akkor ki-ki jogosult lesz arra, hogy saját javát egy

---

<sup>10</sup> Lásd például a *Metafizikai értekezés* 36. §-át!

<sup>11</sup> *Lucrum voco hic omnem bonni absentis positivi acquisitionem, aut mali praesentis positivi amotionem.*

*Damnum voco omnem boni praesentis positivi remotionem, aut mali absentis positivi adventum.*

*Indemnitatem damni evitationem.*

*Necessitatem miseriae evitationem.*

*Miseriam statum illum, in quo aggregatum malorum praeponderat aggregato bonorum. Quae praeponderationem saepe unius magni mali accessio dare potest. A6/1, 433.*

egységnyire előnyben részesítse másokéval szemben: nyereség nem nyereség ellenében, kármentesség kár ellenében, a nyomorúság elkerülése nyomorúság ellenében. Egy egységet  *meghaladó*  módon azonban már nem részesíthetem előnyben saját javamat máséval szemben. Nem igaz az, hogy nyereség kár ellenében, kármentesség más nyomorúsága ellenében igazságos lehet. Az igazságosság „az a lelkiület, amely senkinek sem akar kárt okozni szükség-telenül.”<sup>12</sup> Ahol is  *sine necessitate*  az egy egység-nél nagyobb szinteltérést jelenti. Az igazságos azonban még ennél is tovább mehet anélkül, hogy ostobának minősülne: azonos szinten állva előzékeny lehet másokkal szemben:

Igazságos:

- ha nyomorúságra jutás nélkül segíthet más nyomorúságán;
- ha saját nyeresége megszűnése nélkül elháríthatja más kárát;
- ha saját nyeresége megszűnése nélkül nyereséghez juttathatja a másikat.

Nyilvánvalóan igazságtalanok volnának a szinteltérés megnövelésével előállított esetek: nyomorúságra jutni, hogy másvalaki ne szenvedjen kárt, vagy kárt szenvedni azért, hogy másvalaki nyereségre tegyen szert.

A cselekedetek igazságosságáról – azaz moralitásáról – szóló ez elmélet nem elhanyagolható kiegészítését jelenti a barátság értelmezése. Az „igaz barátságot” Leibniz olyan kapcsolatként fogja fel, amelyben az azt alkotó emberek számára minden közös – egészen addig, ameddig a nyomorúság lehetősége föl nem merül. Vagyis a barát a barátja – vagyis az értelmezés szerint: a saját – érdekében mindent meg kell tegyen, kivéve azt, ami nyomorúságba döntene. Ebben a baráti kiegészítésben azonban nagy szerep jut a kölcsönösségnek: „Mivel a másik ugyanígy tesz.”<sup>13</sup> Ez az indicativus valójában imperativust rejt magában: „És ha valaki így járt el a másik fél beleegyezésével [vagyis úgy, hogy a másik fél elfogadta a barátság kinyilvánítását a jótétemény elfogadásával], akkor ugyanezzel tartozik neki a másik fél [...]”<sup>14</sup>

Mindebből világosan látszik, hogy Leibniz-nél a megregulázott önszeretet minden igazságosság kiiktathatatlan alapzata. Semmiképp sem szabad azonban elhanyagolnunk azt a körülményt, hogy mindkét mozzanat egyformán hangsúlyos: mind az önszeretet, mind a megregulázás, vagyis a mindenkor másik szempontjainak tekintetbe vétele. Ezzel kapcsolatban fontos adalékokat kapunk a barátság elemzésétől, melyre a későbbiekben kerül majd sor.

Eddig az alapesetről volt szó: két ember viszonyának komplikációiról, amelyet legfeljebb az módosított, hogy fölmerült a barátság szerepe. A továbbiakban azonban újabb s újabb szempontok merülnek fel, amelyekkel Leibniz megpróbálja törésmentesen továbbfejleszteni az elméletet. *Casus belli*,

- ha valaki tudja, hogy szükségtelen, mégis kárt okoz;

---

<sup>12</sup> [J]ustitia sit animus nemini sine necessitate damnosus, [...] A6/1 433.

<sup>13</sup> Quia et alter rursus facit. A6/1, 433.

<sup>14</sup> Et si quis hoc egit altero consciente, debet illi alter tantundem [...] A6/1, 433.

- ha valaki tudatosan, saját java érdekében másnak kárt okoz;
- ha valaki bűnös módon (mert saját java nem játszik szerepet) kárt okoz másnak.

Ezen az úton eljutunk az igazságosról és a kötelességekről szóló tanításhoz, ami nem más, mint annak meghatározása, hogy „ésszerűen mit várhat el egy személy egy másik személytől”, ahol az „ésszerűen” [cum ratione] annyit jelent, hogy alapvetően tekintetbe vesszük az érdekét annak is, aki elvár s annak is, akitől elvár valamit. Mindazonáltal a kérő perspektívája annyiban kitüntetett – sajátunkká tesszük –, hogy csak annyit kell bizonyítani annak, akitől elvárunk valamit, hogy az én javam nem árt neki, illetve, hogy árt neki az én bajom, nem pedig azt, hogy neki is jó az én javam, vagy hogy neki nem jó, ha én kárt szenvedek.<sup>15</sup> Az igazságosság általános meghatározása ezen az alapon a következő:

„Az igazságosság bölcsesség a tekintetben, hogy hogyan tegyünk jót másoknak vagy hogyan ne ártsunk nekik az okból, hogy a lélek e határozata révén jót tegyünk magunkkal avagy ne okozzunk kárt magunknak (azaz jutalmat keressünk vagy kerüljük a büntetést).“<sup>16</sup>

A meghatározásba belekerül a bölcsesség [*prudencia*], s a további gondolatmenetekben rendszeresen felbukkan viszonyítási pontként a bölcs ember [*vir prudens*]. Például a következő esetben (437. o.): valaki halálos mérget fecskendez belém szándéktalanul, akár vétkes hanyagságból, akár nem. Tegyük fel továbbra is, hogy nincs se Isten, se élet e világon túl. Ekkor tehetek, amit akarok, hiszen nincs az a bölcs ember [*prudens*], ki mást tehetne ellenem, mint hogy meggyorsítja végemet. De a dolog nem ilyen egyszerű, mert a bölcs ember természetesen ismeri a *sine necessitate* szabályt, ezért kétféleképp viselkedhet. Ha olyképp támadok az engem megmérgezőre, hogy nyomorúságba döntöm, akkor a bölcs emberek neki fognak segíteni. Ha mérséklem dühöm s csekélyebb mértékben ártok neki, akkor valamennyi bölcs ember engem fog támogatni.

A leibniz-i argumentáció újabb szintjét jelenti, amikor már nem két ember javát s kárát kell mérlegelni, hanem először háromét majd többét. Kezdetben úgy tűnik, a két félre kidolgozott *non sine necessitate* szabály itt is működik. Jogos-e megakadályozni az egyik fél nyereségét, hogy a másik kapja azt? Igen, mert az én nyereségem kedvéért is jogos lenne. Jogos-e kárt okozni az

---

<sup>15</sup>[*E*]et desiderantis et rogati intersit nullo tamen respectu habito utilitatis rogati, nisi ut vel ostendatur ei non nocere bonum meum, vel ostendatur ei nocere malum meum. Non ut ostendatur ei prodesse bonum meum, vel ut ostendatur ei non prodesse malum meum. A6/1, 435.

<sup>16</sup> *Justitia est prudentia in efficiendo aliorum bono aut non efficiendo malo boni sui hac animi declaratione efficiendi, aut mali sui non efficiendi (id est praemii assequendi aut poenae vitandae) causa.* A6/1, 435.

egyik félnek a másik nyeresége érdekében? Nem, hiszen a saját nyereségem érdekében sem lenne jogos. Ugyanígy, könnyen visszavezethető az előbbi sémára s ezzel könnyen belátható, hogy jogos az egyik fél nyomorúságát a másik fél kára árán elhárítani.

Egy ponton túl azonban Leibniz már úgy érzi, a megoldás nem ilyen egyszerű: elháríthatom-e az egyik fél nyomorúságát a másik fél nyomorúsága árán? A klasszikus példa a hajótörés, amikor két fuldokló közül csak az egyiket menthetem meg, s teljességgel rajtam áll, hogy kit emelek ki, s kit hagyok sorsára. Itt bizonytalanná válik a *non sine necessitate* szabály. Vajon jogosan vonna-e kérdőre az, akit sorsára hagytam, ha mégis megmenekül? Az egyetlen biztos pont, hogy joggal vonnának kérdőre, ha mindkettőjüket veszni hagyom. Egyszerű volna az eset, ha csak egy fuldoklóval állnánk szemben, de ha ketten vannak, mindketten egyformán jogot formálhatnak segítségemre, ha egyébként a beavatkozás elvárható tőlem az igazságosság általános szabályai alapján (tehát nyomorúságom árán nem várható el). Itt csupa kérdés sorjázik, s csupán olykor-olykor egy-egy bizonytalan válasz: vajon a sorsra kell bíznom a döntést? Vajon az első indíttatás dönt? Van-e jogom a barátomat előnyben részesíteni? „Úgy vélem, igen.“ Van-e jogom a távolabbit választani a közelebbivel szemben? „Igen fontos kérdések ezek, s amennyire tudom, megválaszolatlanok.”<sup>17</sup> De Leibniz nem hagy fel a kérdezővel, s tovább bonyolítja a gondolatkísérletet. Van-e különbség a között, hogy nem segítünk ki valakit a bajból, vagy hogy kifejezetten kárt okozunk neki. Mit tegyünk, ha valamelyik szülőnk is a fuldoklók között van, vagy testvérünk, barátunk vagy csak ismerősünk. Jogos-e őket kimenteni s az ismeretlen másikat sorsára hagyni? Mit tegyünk, ha a testileg nem oly erős bölcs emberrel szemben egy erős testalkatú gonosz előbb éri el mentőcsónakunkat. Le kell-e taszítanunk? „Az effajta kérdések sokkal nehezebbek, mint első látásra tűnnek.”<sup>18</sup>

Ezen a ponton léphet működésbe az a hierarchikus elv, amelyet a *Nova methodus*ban láttunk: „méltányosnak látszik, hogy a jobbat válasszuk, továbbá azt, aki a világegyetem szempontjából hasznosabb, például akinek sok gyermeke van, kik elpusztulnának nélküle [...]”<sup>19</sup> Ám tovább bonyolódik a kérdés, ha az ismeretlen másik helyébe az ismerősök közül kerül valaki, s a „hála és méltányosság elvének” [*ratio vel officium gratitudinis et aequitatis*] különböző alkalmazásai kerülnek szembe egymással: ha a szülő, a testvér, a barát, a fejedelem szempontja kerül szembe egymással. Vajon rábizhatjuk-e a döntést a sorsra, akár külsődleges értelemben – mondjuk sorshúzással

---

<sup>17</sup> *Sunt hae profecto magni momenti quaestiones, nec quod sciam expeditae.* A6/1, 439.

<sup>18</sup> *Sunt profecto eius generis quaestiones difficiliore quam prima fronte videntur.* A6/1, 440.

<sup>19</sup> *Certe aequum videtur eligi meliorem, item utiliorem in universum, v. g. qui multos liberos sine eius ope prope perituros habeat [...]* A6/1, 440.

döntünk –, akár a körülményekre hagyatkozva – annak alapján döntünk, hogy melyikük van közelebb stb. Nem, mondja Leibniz, mert észhasználó emberekről van szó, nem „ész nélküli elemekről”. Vagy ha ellenséges nyílzáporban a sebesültek testéből kellene hidat építenem a király, a szülő, a barát, a jótévő számára? „Valahogyan mindenképp dönteni kell végül” – azaz nem hagyhatjuk a sorsra a döntést. S ha így áll a dolog, akkor alkalmas szabály lehet, hogy „azt kell megmenteni, akinek halála többek halálával járna együtt.” De ez a szabály is annyira ideiglenes érvényű, hogy Leibniz nem kételkedik benne, hogy választhatja azt, akihez előbb odaér – „de ezt is észérvekkel kell megalapozni. Tehát válassz!”

Újabb nekifutás következik: van-e joga a szülőnek büntetni fiát, ha egy idegent ment ki inkább, mint őt? Nincs joga, ámde a királynak van. Másfelől a barátnak, aki egyszer már áldozatot hozott értem, joga van kikövetelni, hogy őt mentsem ki, sőt pert is indíthat ellenem, ha nem teszem meg, mert „a szerződések [...] olyanok, mint kisebbfajta barátságok, és valamennyi jó ember társasága sokban egyezik az igaz barátsággal. Hiszen ha felbomlik az igaz barátság, mindenki visszakapja azt, amit bevitt [...]”<sup>20</sup>

Kétségtől sajtatos felfogása ez a barátságnak, de annyit mindenesetre elér Leibniz ezzel az értelmezéssel, hogy nem kérdőjeleződik meg alapjában a kalkulációs elv érvényessége: a barátnak is van joga pereskedni ellenem, ha cserben hagyom, s akkor már a szülőt is meg kell hogy illesse ez a jog. De ha ez így van, akkor a királyt sem részesíthetjük egyszerűen előnyben, hiszen az ismeretlent kivéve mindenkinek van valami joga pereskedni ellenem, ha megmenekül, s ha az ismeretlen tagja a jók közösségének, akkor még neki is van joga. Nincs teljesen egyértelmű válasz a kérdésekre. Hasonló a helyzet akkor is, ha nem arról van szó, hogy kit mentsünk ki a bajból, hanem arról, hogy kinek okozunk kárt két vagy több ember közül.

A bizonytalanság tovább fokozódik, ha még több emberről van szó: *Jam ad plures* mondja Leibniz: vessünk számot még több emberrel! Egyértelműnek látszik, hogy egyvalaki kára, vagy akár nyomorúsága árán is elhárítható sokak kára vagy nyomorúsága. De mi a helyzet a fordított esetben: megmenthető-e egy barát több ismeretlen nyomorúsága árán? A szülőt előnyben részesíthetem-e két idegennel szemben, vagy tízzel, netán százszal szemben? „Vajon számítanak-e egyáltalán a számok?”<sup>20</sup> kérdi Leibniz egy helyütt.

Nincs végső válasz e kérdésekre. Úgy tűnik, alapvetően Leibniz sem jutott tovább – minden formalizálás ellenére sem –, mint Descartes Erzsébet hercegnőnek írott, 1645. szeptember 15-i levelében: az egyén s közössége

---

<sup>20</sup> *Contractus enim quod bene notandum est sunt velut parvae quaedam amicitiae. Et societas omnium bonorum cum amicitia vera multum communitatis habet. Nam etiam vera amicitia dissoluta, recipiat unusquisque quod intulit [...]* A6/1, 441.

közi viszony értékelésében nem lehetséges egyértelmű mérce, határozott állásfoglalás.

„[A]rra is gondolni kell, hogy az ember nem lehet meg egymagában, és hogy tulajdonképpen a világegyetem egy része, s még sajátosabban a föld egy része, annak az államnak, társadalomnak, családnak egy része, amelyhez lakóhelye, esküje, születése köti. És az egészet, amelynek része, mindig előnyben kell részesítenie saját érdekeivel szemben; ám mértékkel és elővigyázattal, mert helytelen volna, ha nagy bajnak tenné ki magát, csak hogy valami kis jót szerezzen rokonainak vagy hazájának; és ha egy ember önmagában többet érne, mint egész városa, nem volna helyes, ha a maga romlását keresné, hogy városát megmentse.“<sup>21</sup>

Nem adhatunk hát végérvényes választ. Egy körülmény azonban figyelemreméltó. A király mellett nem hatalmának isteni eredete, vagyis a korábbiakban említett hierarchikus szempont szól, hanem tisztán mennyiségi szempont: „Azt kell választani, akinek halála sokak halálával járna együtt.“<sup>22</sup> Nincs győzedelmes érv, *ennek ellenére* érvelni kell. *Tisztán* evilági szempontok mérlegelése még akkor is, *nolens volens*, egy lehetőségként körvonalazódik a szövegekben, ha Leibniz célja végső soron az lett volna, hogy e lehetőséget kizárja. Csakúgy, mint Grotius esetében, akinek hitét illetően aligha merülhetnek fel kételyek, ám a „ha nem volna Isten“ kitétel mégiscsak megnyitott egy olyan gondolati lehetőséget, amelyen belül nagyon is lehetséges a plauzibilis érvelés.

---

<sup>21</sup> In. René Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Budapest, Osiris, 2000., 162.

<sup>22</sup> *Eligendus utique est cuius exitium cum exitio multorum conjunctum est*. A6/1, 440.

# HATALOM – IGAZSÁGOSSÁG – SZERETET. A TÁRSADALMI REND PASCAL SZERINT

---

PAVLOVITS TAMÁS

A 17. században fellángoltak a viták a társadalmi igazságosság eredetét és természetét illetően. A kora újkor gondolkodói többnyire szakítottak a teológiai magyarázatokkal, és új, természetesebb magyarázatokat kerestek a társadalom kialakulására. Ennek során kénytelenek voltak újraértelmezni a legalapvetőbb etikai és politikai fogalmakat, mindenekelőtt az igazságosság fogalmát. Felmerült a kérdés, ha az igazságosság nem önmagában adott, metafizikailag vagy teológiailag definiálható fogalom, akkor honnan eredeztethető és miként lehet meghatározni? Vajon a természetben fellelhető-e természeti törvények formájában? Vagy a természet közömbös az igazságosság iránt, és ez csupán a társadalmiság produktuma? Ha viszont, Hobbes-hoz és Spinozához hasonlóan ez utóbbi magyarázatot találjuk meggyőzőnek, akkor miként válhat a társadalmi berendezkedés mértékévé az igazságosság? Van-e igazságosabb és kevésbé igazságos társadalom? Miben is áll valójában a társadalmi rend igazságossága?

E tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy felvázoljam, milyen választ ad az igazságosság természetére vonatkozó kérdésre Pascal. Pascal, aki elsősorban nem politikai filozófiájáról vált ismertté. Mégis látni fogjuk, hogy bizonyos politika-filozófia kérdésekben rendkívül kiforrott véleménnyel bírt. Dolgozatomban az igazságosság fogalmának értelmezésére teszek tehát kísérletet a *Gondolatokban*. Azt szeretném megmutatni, hogy Pascal főművében a felbukkanó fogalmak – és így az igazságosság fogalma – milyen rendkívül összetett jelentés-struktúrát zárnak magukba. Az igazságosság fogalmának elemzése ugyanakkor arra a nagyon sajátos argumentatív stratégiára is fényt derít, amelyet Pascal apologetikus gondolkodása során alkalmaz.<sup>1</sup>

## I.

Pascal mindenek előtt tagadja, hogy az ember képes lenne az igazságosság meghatározására. Az igazságosság egy üres eszme, pusztán név csupán, amelyet nem vagyunk képesek szilárd tartalommal megtölteni. Az igazságosság teljesen relatív, lehetetlen megalapozni és egyetemessé tenni. Ennek legfőbb jele az, hogy az igazságosság alatt minden nemzet mást és mást ért.

---

<sup>1</sup> E tanulmány megírását az MTA Bolyai ösztöndíja és az OTKA F49472 számú kutatási programja támogatta.

„Mire kívánja hát alapozni a világnak a rendjét, amelyet kormányozni akar? Az egyének szeszélyeire talán? Micsoda zűrzavar! Talán az igazságosságra? Fogalma sincs róla! Mert ha lenne, bizonyára nem azt tette volna meg a legáltalánosabb emberi szabállyá, hogy ki-ki saját országának erkölceit kövesse. Az igaz méltányosság ragyogása minden népet meghódított volna. A törvényhozók pedig e szilárd igazságosság helyett nem a perzsák és a németek képzelgéseit és szeszélyeit vették volna alapul. Akkor az igazságosság minden korban és a világ minden államában gyökeret eresztett volna, ehelyett azonban egyetlen olyan igazságos vagy igazságtalan dolgot sem lelünk, amely ne változna meg az éghajlat változásával.” (94/294)<sup>2</sup>

Ha az igazságosság megismerhető volna, akkor koroktól és országoktól függetlenül mindenhol érvényesülne – állítja Pascal. Ehelyett azonban azt látjuk, hogy az igazságosság ki van téve a földrajzi és történelmi változékonyságnak:

„Ha három fokkal északabbra toljuk, teljesen felforgatjuk az igazságszolgáltatást. Az igazság egy délkörön múlik. Néhány év hatályosság után a legalapvetőbb törvények is megváltoznak. A jognak megvannak a maga korszakai, a Szaturnusz belép az oroszlán jegyébe: íme egy bűntett eredete. Nevetséges egy igazságosság, amelyet egy folyó határol! Igazság a Pireneusokon túl, tévedés a Pireneusokon innen.” (*ibid.*)

Az igazság relativitásának érve nem csak azt bizonyítja, hogy mindeddig nem sikerült megtalálni az igazságosságot, hanem a jövőbeli kutatást is teljesen elbizonytalanítja. Pascal szerint fölösleges a természeti törvényekre hivatkozni, éppúgy, mint az állam eredetét vagy legelső formáját kutatni:

„[Sokan] azt vallják, hogy az igazságosság [...] azokban a természeti törvényekben rejlik, amelyek minden országban közösek. Bizonyára konokul kitartának e vélemény mellett, ha a merő véletlen szülte emberi törvények között csak egyetlen egyetlen is akadna. A dolog iróniájaként azonban az emberi szeszélyek oly mértékben különbözőek, hogy nincs egy sem ilyen. [...] Azt mondják, vissza kell térni az állam ősi és alapvető törvényeihez, amelyeket egy igazságtalan szokás lerombolt. Ez biztos módja annak, hogy mindent elveszítsünk: ezen a mérlegen semmi sem bizonyul majd igazságosnak.” (*ibid.*)

---

<sup>2</sup> A *Gondolatokat* saját készülő fordításomban idézem. Az új kiadás alapját a Phillippe Sellier-féle számozás fogja adni, ezért elsőként ezeket a számokat adom meg, de másodikként a jelenleg Magyarországon elérhető Pödör-féle kiadás számozását is feltüntettem.

Pascal szerint nem létezik tehát olyan természeti törvény – amilyenről például Locke beszél – amely alkalmas volna az igazságosság egyetemes meghatározására, és soha nem volt olyan állapot a múltban, amely akár csak megközelítette volna az igazságosságot. De az értelmet sem tartja alkalmasnak arra, hogy az igazságosságot meghatározza vagy létrehozza, hiszen – mint mondja – „a pusztá értelemre alapozva semmi sem igazságos önmagában, idővel minden meginog” (*ibid.*).

Pascalnak ez az erősen szkeptikus álláspontja Montaigne-től ered. Az itt idézett passzusok erősen rímelnék Montaigne-nek az igazságosságra vonatkozó fejtegetéseire, amelyekkel a *Raymond Sebond apológiája* című esszéjében találkozunk.<sup>3</sup> Tőle kölcsönzi részben az igazságosság meghatározásának formuláját is: az igazságosság nem másban, mint a szokásokban (*coutumes*) gyökerezik: „Minden méltányosság a szokásból fakad, egyedül ez teszi elfogadottá. Ez tekintélyének misztikus alapja. Ha valaki visszavezetné alapelvére, megsemmisítené” (*ibid.*). Az igazságosság tehát az adott nemzetre jellemző szokásoktól függ, és semmi mástól. Pascal azonban még Montaigne-en is túltesz a szkepszis terén, hiszen a szokást semmi másra nem hajlandó visszavezetni: „Montaigne téved – írja –: a szokást pusztán azért kell követni, mert szokás, nem pedig azért, mert ésszerű vagy igazságos. A nép csak azért követi, mert igazságosnak hiszi. Különben nem követné, jöllehet szokás volt követni. Ugyanis egyedül az értelemnek vagy az igazságosságnak szeretjük alávetni magunkat. E nélkül a szokás zsarnokságnak számítana.” (454/325).

Pascal azt állítja tehát, hogy a társadalmi rend egyedüli alapja a szokás. A szokás pedig sem nem ésszerű, sem nem igazságos. A törvények, amelyek a szokásokra épülnek, szintén nem ésszerűek és nem is igazságosak: „Semmi nem oly vétkes, mint e törvények, amelyek visszaszorítják a vétkeket. Akit igazságos voltuk készlet betartásukra, az egy képzelte igazságosságnak engedelmeskedik, nem pedig a törvény lényegének. A törvény lényege saját maga, pusztán törvény és semmi más” (94/294).

Pascal értelmezésében az igazságosság merő illúzió. Mivel lehetetlen definiálni, ezért lehetetlen politikailag megvalósítani. Nem lehet sem a természeti törvényre, sem az értelemre alapozni. Marad tehát az önkény. Az, amit mi igazságosságnak nevezünk, tehát a társadalmi rend, csak látszólag igazságosság: valójában nem más, mint a népenként és koronként váltakozó szokásokon alapuló önkény, amely sem nem ésszerű, sem nem igazságos. A kérdésre, hogy igazságos-e a társadalmi rend, egyértelmű *nem* a válasz.

---

<sup>3</sup> Magyarul: Raymond Sebond mentsége. *Esszék* I, Pécs, Jelenkor, 1999.

## II.

Ez az erősen szkeptikus, sőt nihilista beállítottság azonban távolról sem meríti ki Pascal véleményét az igazságosságról. Néhány töredéke ugyanis egészen más álláspontot tükröz: „Az ember nagyságát még alantas vágyai uralmának ellenére is jól mutatja, hogy e vágyakból képes volt egy csodálatra méltó szabályozást nyerni, és a szeretet képmását létrehozni” (150/402). Ez a töredék rendkívül tömör és összetett, ezért alaposabb kommentárra szorul. Az a szabályozás, amiről itt szó esik – miként azt más töredékek hasonló szóhasználata egyértelművé teszi –, nem más, mint a társadalmi rend alapját képező szabályozás, tehát a törvények és az igazságszolgáltatás, röviden a társadalmi igazságosság. A töredék tehát az igazságosságról állít három dolgot: 1. A társadalmi igazságosság az ember nagyságát bizonyítja, 2. A társadalmi igazságosság az alantas vágyból (*concupiscentia*) származik, 3. A társadalmi igazságosság csodálatra méltó és képmása a szeretetnek (*caritas*). Ez a három állítás nem áll összhangban azzal, amit fentebb megállapítottunk az igazságosságról, ti. hogy az pusztán illúzió. Épp ellenkezőleg: nagyon is reális jelenségként tűnik fel, amelynek pozitív tartalma van.

Az igazságosság újabb pascali értelmezéséhez a második és a harmadik állítást kell megvilágítanunk. Mit jelent az, hogy a társadalmi igazságosság az alantas vágyból származik, pontosabban, hogy az ember képes volt alantas vágyaiból létrehozni az igazságosságot? Az alantas vágygal a latin *concupiscentia* és a francia *concupiscence* kifejezést adom vissza. Ez a kifejezés keresztény teológiai közegben bukkan fel, először Szent Jánosnál, majd Szent Ágostonnál, és őtőlük veszi át Pascal. Az alantas vágy etikai és pszichológiai jelentősége az ősbűnből érthető meg. Miként Pascal egyik levelében kifejti, az embert teremtése után és az ősbűn elkövetése előtt végtelen istenszeretet és véges önszeretet jellemezte.<sup>4</sup> A bűnbeesés nem más, mint elfordulás Istentől, amelynek következtében a végtelen istenszeretet helyét az önszeretet vette át, amely ettől fogva egyeduralkodóvá vált az emberben. Az ember önszeretete az ősbűn óta végtelen, folytonosságát pedig az alantas vágy uralma biztosítja az emberi természetben. Az alantas vágy, amely nem más, mint saját boldogulásom és boldogságom vágya akár mások kárára is, az egoizmus forrása az emberben. Ennek fényében már jobban érthető az első két állítás: az ember nagyságát bizonyítja, hogy mértéktelen önszeretetéből és önzéséből képes volt létrehozni a társadalmi igazságosságot. Ezzel Pascal nem állít mást, mint Hobbes és Spinoza, ti. hogy az emberre jellemző természetes önzés az értelem segítségével eljut önmaga korlátozásához. Hiszen az ember felismeri, hogy saját

---

<sup>4</sup> Ld.: Levél Périer úrhoz, apja, az idősebb Pascal halálára, 1651. október 17. In: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Budapest, Osiris, 1999. 261-262.

életben maradására és boldogulására irányuló törekvése sokkal hatékonyabban valósítható meg, ha közösségbe szerveződik, és lemond a korlátlan vágyteljesítéséről. Így jönnek létre az államok a maguk törvények által kikényszerített morális értékrendjével. Pascal szerint az embert alantassá teszi önzése, ám nagyságát bizonyítja, hogy képes azt szabályozni és államokat létrehozni, amelyek törvényeik és igazságszolgáltatásuk révén megvalósítják az igazságosságot. Pascal azonban még ennél is tovább megy: a megvalósuló igazságosságot csodálatosnak nevezi, mert képmása az igaz szeretetnek (*charité*). Tudvalevő, hogy az igaz szeretet Pascal szerint nem más, mint a beteljesült keresztény morál, a tiszta önzetlenség, irgalmasság és önfeláldozás. Ennek a képe tehát a társadalmi igazságosság, amely kikényszeríti az önzés korlátozását, és lehetővé teszi a békés egymás mellett élést.

Pascal szerint a társadalmi igazságosság a hatalomnak és az igazságosságnak egy sajátos elegye. Szerinte nem szerződés hozza létre az államhatalmat. A hatalom eleve adott, miként az ember igazságosságra törekvése is. Ez a törekvés azonban képtelen érvényesülni, éppen mert – mint fentebb láttuk – lehetetlen az igazságosságot a természeti törvényekre vagy az értelemre alapozni. Más szóval: az igazságosság természeténél fogva gyenge, szemben a hatalommal, amely természeténél fogva erős. Pascal a következőt írja:

„Igazságos követni, ami igazságos. Szükségszerű követni, ami hatalmas. Az igazságosság hatalom nélkül gyenge. A hatalom igazságosság nélkül zsarnoki. Az igazságosság hatalom nélkül önellentmondó, mert mindig lesznek gonoszok. A hatalom igazságosság nélkül támadásoknak van kitéve. Ötvözni kell tehát az igazságosságot és a hatalmat elvárva, hogy ami igazságos hatalmas legyen, vagy ami hatalmas igazságos legyen.” (135/298)

Az igazságosság gyengeségénél fogva rászorul tehát a hatalomra, a hatalom pedig zsarnoki jellegénél fogva rászorul az igazságosságra. Így jött létre kényszerűségből a kettő ötvözete, mégpedig a következőképpen: „Az igazságosság vita tárgya. A hatalom vitán felül áll, és nagyon is elismertethető. Így nem tudták hatalommal felruházni az igazságosságot, mert a hatalom ellentmondott az igazságosságnak azt állítván, hogy az igazságosság igazságtalan, és kijelentvén, hogy ő maga az igazságos. Képtelenek lévén hát hatalmassá tenni az igazságosságot, azt választották, hogy a hatalmas legyen igazságos” (*ibid.*). Mivel tehát az igazságosság meghatározhatatlan, a hatalom magának követelte az igazságosság meghatározásának a jogát, azaz magára öltötte az igazságosságot. De hogy miért több ez, mint pusztá önkény, és miért nevezhető mégiscsak igazságosnak az államhatalom? Pascal szerint azért, mert a legfőbb jót, nevezetesen a békét szolgálja: „Képtelenek lévén elérni, hogy az igazságosság hatalmának kelljen engedelmesskedni, úgy döntöt-

tek, hogy a hatalomnak való engedelmeskedést teszik igazságossá, azért, hogy együtt járjon az igazságos és a hatalmas, és béke legyen, ami a legfőbb jó” (116/299). E töredék szerint a társadalomban a legfőbb jó a békeállapot, és éppen ez kölcsönöz igazságosságot a békét fenntartó államhatalomnak.

Pascal értelmezésében tehát a törvények egyszerre önkényesek és igazságosak. Önkényesek, mert nem az esszenciális igazságosság fejeződik ki bennük, de igazságosak, hiszen a legfőbb jót, azaz a közjót szolgálják, márpedig igazságos a legfőbb jóra törekedni. Úgy is mondhatnánk, hogy a törvények formálisan igazságosak, de tartalmilag nem azok. „Veszélyes a nép tudomására hozni – írja –, hogy a törvények nem igazságosak, mivel csak azért engedelmeskedik nekik, mert igazságosaknak hiszi őket. Azt kell mondani hát a népeknek, hogy a törvényeknek azért kell engedelmeskedni, mert törvények, miként az előjáróknak sem azért kell engedelmeskedni, mert igazságosak, hanem mert előjárók. Minden felkelésnek elejét vesszük, ha ezt meg tudjuk értetni a néppel, és szigorúan véve ez az igazságosság definíciója” (100/326). Pascal mindezt nem a mandeville-i cinizmusból írja, hanem mert őszintén hiszi, hogy minden áron a békére kell törekedni.

Azt látjuk tehát, hogy az igazságosság nem csak meghatározható és tartalommal tölthető fel, hanem egy csodálatos rendet fejez ki, melynek létrejötté az ember nagyságát bizonyítja. Arra a kérdésre, vajon igazságos-e a társadalmi rend, a válasz tehát egyértelműen pozitív.

### III.

Néhány töredék azonban újra csak ellentmondani látszik a társadalmi rend igazságosságáról tett eddigi megállapításainknak. A 243/451. töredékben ezt olvassuk: „Minden ember természeténél fogva gyűlöli a másikat. Amennyire módunkban állt, felhasználtuk az alantas vágyat, hogy a közjó szolgálatába állítsuk. Ez azonban csak képmutatás és hamis képe a szeretetnek, hiszen alapjában véve ez mégiscsak gyűlölet” (243/451). Néhány fentebb idézett töredék csodálatos rendként jellemezte a társadalmi igazságosságot, itt pedig képmutatásként jelenik meg, amely a gyűlöletre épül. Korábban a szeretet képeként emlegette Pascal, itt pedig a szeretet ellentétéként aposztrofálja. Mindazonáltal nem esünk vissza a legelső megközelítésbe, hiszen e töredék szerint az igazságosság mégsem illúzió vagy pusztán név. Mi az oka ennek a radikális átértékelésnek?

A társadalmi igazságosság csodálatos jellege abból fakadt, hogy az igaz szeretet képmásának bizonyult. A képmáságot azonban kétféleképpen lehet értelmezni: az azonosságjegyek és a különbségek alapján. Pascal elismeri, hogy a társadalmi igazságosság a béke érdekében megköveteli, és bizonyos fokig el is éri az önzés korlátozását. E tekintetben hasonlít az igaz szere-

tetthez, és ezért csodálatra méltó. Ám az igaz önzetlenségig nem jut el, hanem megmarad önzésnek lenni, ebben viszont nem csak különbözik, de ellentétes az igaz szeretettel. „Csodálatra méltó szabályozást nyertünk az alantas vágyból a társadalmi berendezkedésben, a morálban és az igazságszolgáltatásban – írja Pascal. De alapjában véve az emberi természetnek e hitvány magja, ez a *figmentum malum*, nem lett kigyomlálva, csupán elfedve” (244/453). A társadalmi rend csak annyiban igazságos, amennyiben a közjót szolgálja, de nem esszenciálisan. Hasonlít valamelyest az igazságosságra, de lényegét tekintve igazságtalan, mert a gyűlöletre épül és a gyűlöletet csak látszólag számolja fel, valójában eltakarja. Ebből az összehasonlításból azonban az igazságosságnak egy újabb értelme következik Pascalnál: az igazságosság nem más, mint a beteljesült keresztény morál, azaz maga az irgalmas szeretet, a *caritas*. Az igazságosságnak van tehát egy ideális tartalma és jelentése, ami az isteni igazságossággal azonos. Egyik töredékben Pascal így ír: „Sokáig azt hittem, hogy létezik igazságosság – és e tekintetben nem is tévedtem, hiszen létezik, oly mértékben, amennyire Istennek szándékában állt azt kinyilatkoztatnia. Én azonban nem így gondolkodtam róla, és ennyiben tévedtem, hiszen azt hittem, hogy igazságosságunk lényegében igazságosság, és hogy képes vagyok megismerni és megítélni” (453/375). A lényegi igazságosság tehát Istennél van, az ember csak annyira ismerheti meg, amennyire Isten kinyilatkoztatja azt. Alapjában rejtve marad, és a kinyilatkoztatása során is csak részben tárul fel az ember számára. Pascal a fogadás fragmentumban azt írja, hogy „nincs akkora összemérhetetlenség igazságosságunk és Isten igazságossága között, mint az egység és a végtelenség között” (680/233), mégis Isten igazságossága és az emberi igazságosság között radikális összemérhetetlenség áll fenn. Ez nem azt jelenti, hogy az első nem létezik, csak azt, hogy az ember nem képes azt kikövetkeztetni, sem pedig realizálni. Csak annyiban ismerheti meg és élheti, amilyen mértékben Isten kinyilatkoztatja a számára. A lényegi igazságosság viszonylatában az emberi igazságosság nem igazságosság. Ha azt kérdezzük tehát, hogy igazságos-e a társadalmi rend, újra csak nemmel kell válaszolni.

#### IV.

Az igazságosság e három megközelítése alapján azt látjuk, hogy a társadalmi rend igazságosságára vonatkozó kérdésre három teljes mértékben legitim, ám egymásnak ellentmondó válasz adható: 1. A társadalmi rend *nem igazságos*, mert az igazságosság definiálhatatlan. 2. A társadalmi rend *igazságos*, mert a legfőbb jóra, a békére irányul. 3. A társadalmi rend *nem igazságos*, mert nem az igazi igazságosságon, Isten igazságosságán alapul, hanem ellentétes azzal. Miért ad Pascal három ennyire eltérő választ a társadalmi rend igazságosságát firtató kérdésre?

E három választ, illetve az őket alátámasztó érveket figyelembe véve megérthetővé válik az a nagyon sajátos argumentatív stratégia, amelyet Pascal a *Gondolatokban* követ. Ezt ő maga az „érv folytonos ellentétébe fordításának” („*le renversement continuel du pour au contre*”) nevezi.<sup>5</sup> Ez azonban nem egy szofista dialektikus eljárás, amely bármi mellett és annak ellenkezője mellett is képes érvelni. Az érvek folytonos ellentétükbe fordítása a perspektívák különbözőségén alapul. Minden attól függ, hogy az adott kérdésben milyen értelmezői pozíciót veszünk fel, avagy milyen perspektívából szemléljük az értelmezendő jelenséget. Ebben az eljárásban valójában egy perspektivikus igazságfelfogás lép működésbe, amely szerint egy dolog igazsága nem önmagában áll, hanem attól a perspektívától függ, ahonnan a dologra tekintünk. Ez az eljárás azért nem minősíthető szofisztikus dialektikának, mert a perspektívák egy hierarchikus struktúrát alkotnak. Ezt a struktúrát Pascal az okozatok eredetének (*la raison des effets*) nevezi.<sup>6</sup>

Vegyünk erre egy példát. Ha a társadalmi rend igazságossága a kérdés, akkor ez magával vonja azt a problémát, vajon igazságos-e elfogadni e rendet és engedelmeskedni neki. Másként mondva: igazságos-e elfogadni a társadalmi hierarchiát, az intézményeket, igazságos-e a törvények szerint élni stb. E probléma merül fel annak kapcsán, hogy helyes-e az előkelő származásúaknak megadni azt a tiszteletet, amelyet a társadalmi rend megkövetel. Erre a kérdésre Pascal a következő választ adja:

„A nép tiszteli az előkelő származású személyeket. A félig felvilágosodottak megvetik őket mondván, hogy a születés nem a személy tehetsége, hanem véletlen műve. A felvilágosodottak tisztelik őket, nem azért, amiért a nép, hanem egy hátsó gondolat alapján. A vallásosak [dévots], akikben több a buzgalom, mint a tudomány, megvetik őket a felvilágosodottak hátsó gondolata ellenére, mert ítéletüket egy újfajta világosságra alapozzák, amellyel a jámborság tölti el őket. Ám a tökéletes keresztények tisztelik az előkelő származásúakat, még egy ennél is magasabb rendű világosság révén. Így követik egymást a vélemények és ellenvélemények az alapjukul szolgáló világosság szerint.” (124/337)

Az itt felsorolt öt vélemény elsősorban arra a kérdésre vonatkozik tehát, vajon igazságos-e a társadalmi rend tisztelete. Ha alaposabban szemügyre vesszük ezt az öt véleményt, akkor felfedezhetjük bennük azt a három tézist,

---

<sup>5</sup> Ld. a 127/328-as töredéket.

<sup>6</sup> „Az okozatok eredete” külön fejezetcím a *Gondolatokban*, ide tartoznak, a Sellier-féle számozás szerint a 115-136. töredékek. Pódór László ezt a kifejezést a „hatások okának” fordítja, de az általa használt Brunschvicg számozásban ez a fejezet nem különül el.

amelyeket a fenti elemzések során nyertünk a társadalmi rend igazságosságára nézve. Kérdés tehát, igazságos-e a társadalmi rend? A nép szerint, aki teljes tudatlanságban leledzik, *igen*. A félig felvilágosodottak szerint, akik belátják, hogy az igazságosságot nem lehet megalapozni: *nem* (ez volt az első tézisünk). A felvilágosodottak szerint, akik belátják, hogy a közjó, azaz a béke teszi azt igazságossá: *igen* (ez volt a második tézisünk). A vallásosak szerint, akik már képesek összevetni a társadalmi rend igazságosságát az isteni igazságossággal: *nem* (ez volt a harmadik tézisünk). A tökéletes keresztények szerint, akik látják ugyan, hogy a társadalmi igazságosság eltöri az isteni igazságossághoz képest, de akik azt is megértik egyrészt, hogy szükség van a békére, amit a társadalmi rend biztosít, másrészt pedig, hogy a társadalmi igazságosság mégis csak képmása a szeretetnek, megint csak *igen* a válasz. Ez pedig a legmagasabb fokú vélemény, amely a társadalmi rend igazságossága kapcsán kialakítható.

Végezetül fontos megértenünk, hogy az itt ismertetett argumentatív stratégiának – amely a perspektívákon alapul, amely az érveket folytonosan az ellentétükbe fordítja, és amely az okozatoknak nem az okát, hanem mélyebb eredetét kutatja – a valódi alapja az a megkülönböztetés, amelyet Pascal a *Gondolatok*ban a rendek között tesz. A 339/793. töredékben Pascal három rendet különböztet meg egymástól: a test, az értelem és a szív rendjét. A rend fogalmának a jelentése rendkívül összetett, egyszerre hordoz matematikai, antropológiai, értékelméleti, ismeretelméleti, etikai sőt politikai dimenziót. Mivel e jelentésárnyalatok elemzése meghaladná jelen tanulmány kereteit, csak annyit érdemes itt elmondani a rendekről, hogy elsősorban különböző perspektívákat, értékrendeket, gondolkodási módokat jelölnek. Antropológiai értelemben különböző embercsoportokat zárnak magukba: a test rendje a népet és a hatalmasságokat, az értelem rendje a tudósokat, a szív rendje pedig az igazi keresztényeket, azaz a szenteket. E csoportok alapvető értékrendje radikálisan különbözik egymástól, ezért ugyanarról a jelenségről más és más értelmezést adnak. Ilyen értelemben a rendek egymástól teljesen eltérő perspektívákat jelölnek, amelyek különböző értékrendjüknél fogva különböző rálátást adnak a világra. Ezt használja ki Pascal a hatások eredetének feltárása során is, amikor ugyanarra a kérdésre (kell-e tisztelni a fennálló társadalmi hierarchiát?) más-más rendből megfogalmazott válaszokat egymás mellé helyezi. A nép a test rendjét, a félig és a teljesen felvilágosodottak az értelem rendjét, a vallásosak és az igazi keresztények pedig a szív rendjét képviselik. Ráadásul a perspektívák még egy renden belül is megkettőződnek az adott jelenségre vonatkoztatott értelmezési eljárásuktól függően. A rendek megkülönböztetése tehát a *Gondolatok* egészén végigvonuló argumentatív eljárások alapját képezi.

\* \* \*

A fenti elemzésben láttuk, hogy a kérdésre, vajon igazságos-e a társadalmi rend, Pascal szerint legalább öt, egymással ellentétes válasz adható. Észre kell vennünk ugyanakkor, hogy – noha egymásnak ellentmondó válaszok ezek – mindegyiknek megvan a maga igazságtartalma, tehát bizonyos perspektívából igaznak tekinthetőek. A végső pascali választ a társadalmi rend igazságosságára vonatkozó kérdésre így fogalmazhatnánk meg: a társadalmi rend igazságossága nézőpont kérdése. Ez azonban nem azt jelenti, hogy minden válasz ugyanazon a szinten érvényes. A válaszok hierarchiát képeznek, és e hierarchia fokozatain rajzolódik ki a társadalmi rend igazságosságának teljes értékskalája. A kérdésre tehát nem az képes adekvát választ adni, aki lehorgonyoz egyetlen válasznál, hanem az, aki átlátja ezt a hierarchiát, és felismeri minden egyes válasz sajátos igazságértékét.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Pascal: *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1999.  
Pascal: *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat, 1978.  
Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Tímár Andrea és Pavlovits Tamás, Budapest, Osiris, 1999.  
Montaigne: *Esszék*, 3 kötet, Pécs, Jelenkor, 1999.  
Gérard Ferreyrolles: *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984.  
Christian Lazzeri: *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.

# ÉPÍTKEZÉSEK

---

GAUSZ ANDRÁS

**E**lóadásunk három részből áll. Az első rész korunk uralkodó szóhasználatáról, illetve Martin Heidegger 1936 és 1949 között papírra vetett igazságosság-fogalmáról szól. A második rész egy történetet mond el, a harmadik pedig, az első két részből következtetéseket levonva, korunk honi filozofálási szokásairól tár fel néhány jellemző mozzanatot. Mindhárom rész az igazságosság természetét idézi.

## ELSŐ RÉSZ

### FEGYELMEZETLEN GONDOLATOK

#### I.

Amit lerombolnak, újra fölépíthető. Nem szükségszerű az újjáépítés, bár vannak esetek, amikor a pusztaság lehetőség szükségszerűségbe megy át. Ha például egy várost porig bombáznak, a túlélőknek újra föl kell építeniük városukat. A mindig bizonytalan jövő ennek következtében előre látható, megtervezhető, kiszámítható lesz. Az emberi cselekedetek szinte szabályokat, szinte törvényeket követnek. Előre tudható például, hogy a lebombázott városok lakói legelőször a sebesülteket mentik ki a romok közül. Majd halottaikat gyűjtik össze és temetik el. Előre tudható az is, hogy a temetéseket a romok eltakarítása fogja követni. És tudható az is, hogy a romeltakarítások után építkezések kezdődnek. A lebombázott városokban, akár egy feldúlt hangyabolyban, mindig nagy a sürgés-forgás. Aktivizálódik a gazdaság. Teszi mindenki a maga dolgát: dolgozók dolgoznak, a tervezők terveznek, a hitelezők hiteleznek. A napi sajtó pedig, mert ugyebár az emberek gondolkodását is le kell kötni valamivel, igazságosságról kezd el susmogni.

Gondos tervezések előzik meg a susmogásokat, gondos tervezések előzik meg az építkezéseket, és gondos tervezések előzik a bombázásokat is.

#### II.

A „lét” 1936-ban így szólt Martin Heideggerhez: „Heidegger professzor! Martin! Te a lét szószólója, te az én szószólóm vagy! Németország életében válságos időszak következik. Most, ezekben a válságokkal terhes években, Nietzscheből ismerhetsz meg engem. Menj, tanulmányozd Nietzsche-t! Az ő

soraiból tudhatod meg, milyen a lét a hatalom akarásának metafizikai szintjén. Tőle tudhatod meg, micsoda az igazságosság! Olvass Nietzschét! Tarts előadásokat, vezess szemináriumokat róla! Írj Nietzschéről!”

És Martin Heidegger ment, Nietzschét olvasott, majd előadásokat és szemináriumokat tartott róla.

### III.

Igazságról és igazságosságról sokat fecsegnek. A televízió és rádiócsatornának, a napi sajtó a legfőbb fecsegők. Fülünkbe súgják, fejünkbe sulykolják, mik korunk igazságai. És az igazságosság lényegét is a fejünkbe sulykolják. Így aztán, aki szorgalmasan olvassa a napi sajtót, odafigyel a rádió és a televízió csatornáira, először nagy magabiztosságra tehet szert, majd az „igazság” és az „igazságosság” szilárd talajára állhat rá. Fogalmat alkothat mind az „igazság”, mind az „igazságosság” valódi természetéről.

„Igazság!” – mondja néhány újságok élén trónoló, gondosan megválogatott főszerkesztő és szerkesztő. „Igazság!” – vágja rá a művelt intelligencia, vágják rá legjobb fülű, a legkifinomultabban gondolkodó professzorok és akadémikusok. És lassan rendeződni kezdenek a dolgok. Majd rend teremődik. Éber szemek figyelik, ellenőrzik a rendeződéseket.

### IV.

„Az *igazságosság* építő, kiválasztó, pusztító gondolkodásmódként, értékítéletekből kifolyólag, *magának az életnek legfőbb reprezentánsa*” – olvasta Martin Heidegger Nietzsche összes műveiben, a *Großoktavausgabe* tizenharmadik kötetében, a negyvenkettedik oldalon. Majd, Nietzsche sorain fölbuzdulva, így okoskodott. Az igazság a gondolkodás alapvető sajátossága: igaznak tartás, amely közelebről költészetként és parancsolásként határozza meg önmagát. Az igazságosság nem annyira valamilyen szilárd horizonton gondolkodó számító cselekvés, mint inkább egy perspektíva megalapozása, és az így létrehozott állapot fennállásának biztosítása (N I. 639.).

### V.

„Mi vagyunk az igazság és az élet! – mondják, fecsegik a televízió és rádiócsatornának, írják az újságok hasábjai. Amit mi igaznak mondunk, az igaz. Amit mi igazságosnak nevezünk, az igazságos. Mert az igazság önmagában csak egy kimondott szó. Mint ahogyan az igazságosság is csupán egy kimondott szó. Szükség van valakikre, akik, hogy létezzenek, kimond-

ják, s rendre ismételgessék az említett szavakat. Mi médiafecsegők, mi gondosan megválogatott médiaszolgák, mi vagyunk a legtehetségesebb szókimondók és szóismételők. Mi vagyunk többségben. Aki vinni akarja valamire, ránk hallgat! Mi, mindent megtehetünk. Mi, ha akarjuk, a nem létező valóságot is igazzá tehetjük; mi, ha akarjuk, a legnyilvánvalóbb igazságokat is agyonhallgathatjuk. Mindenki ránk hallgat. Még a velünk vitatkozók is csak a mi szavainkat, a mi mondatainkat ismételik. Mi mondjuk meg, micsoda az igazság! Mi mondjuk meg, micsoda az igazságosság! Mert mi vagyunk többségben. Mert mi vagyunk az igazság és az élet!”

## VI.

Martin Heidegger 1936-ban így okoskodott. Az igazságosság funkció. A hatalom akarásának funkciója. Nem individuumok akarataról, vagy valamilyen politikai értelemben vett hatalomról van szó. A hatalom akarása – így a Nietzsche okfejtéseit követő okoskodások – metafizikai fogalom. A létező nevezetük meg általa a maga létében, úgy ahogyan ez a létező az egészben van. Az igazságosság a hatalom akarásában értékállításként szólal meg. Az érték pedig az élőlények lényegi feltételeinek neve, valaminek lehetőségessé tétele, *possibilitas*. Az értékek nem statikus létezését jelentenek, az értékítéletek nem adott értékekből levont következtetések. Az értékelés, az értékítélet folyamat. Értékállítás. Nietzsche bölcelete – állítja Martin Heidegger 1936-ban – megfordított platonizmus. Az igazi világ állandó változásban van, a látszat világ az állandó. Az építkezések a változó világba törnek bele. Állást keresnek, valamit megszilárdítanak.

## VII.

Így van! Az igazság és az igazságosság sorsáról nem individuumok döntenek. Mi, mi gondosan megválogatott médiaszolgák, mi döntünk. Hegel „an und für sich sein”-ként létező, önállósággal bíró öntudata badarság. Hogy az elismertség „an und für sich” lenne? Még nagyobb badarság! Azok elismertek, akiket mi ismerünk el. Akiknek a hatalom, fittyet hányva „für-sich-sein”-jükre, megsimogatja buksi fejüket. Mi, ha akarjuk, a szemtetet is az egekbe emelhetjük; mi, ha akarjuk, a legnagyobb tehetségeket is agyonhallgathatjuk. Mi nagyon jól értünk a szemét magasba emeléséhez, és az agyonhallgatásához is nagyon jól értünk. Mögöttünk komoly erők állnak. Nem metafizikai tényezők. Valóságos erők, építési vállalkozók.

## VIII.

Martin Heidegger 1936-ban így folytatta spekulációit. A gondolkodás építésként olyasvalamit hoz létre, ami eddig nem létezett. A létezés folyamatából valami kiemelkedik és igaznak mondatik, miközben az új „igazság”-nak megfelelően új perspektívák nyílnak meg. A hatalom épül, és épüléséből láthatóvá lesz túlaradása [Übermächtigung], önlegyőzése, az erő [Kraft], és erőszak [Gewalt].

Erőszak lenne minden építkezés? És minden „igazságos” cselekedet? Amennyiben az építkezés nem pusztán valamilyen nem-meglevő [Nichtvorhandene] felhúzását, felemelést [Errichten] jelenti, hanem egy magasság elérése után, valamilyen „irány megszabása”-t [eine Richte setzen], s ennek megszilárdítását, látszólag igen. Nincsenek ártatlan építkezések. Még ha költői módon épül is a horizont (N I. 640.).

## IX.

Valami mindig megtéttetik. Időnként, úgy tűnik, a ténykedések valódi okait is láthatjuk. Máskor azt érezzük, az okokat illetően csak sejtéseink lehetnek. Megint máskor szinte megszólalnak, elélünk tolakodnak az okok. „Én vagyok az ok! Én vagyok az ok! Vegyetek már észre!” – mondják okokról hangoskodó szájak ellenőrzésük alá vont füleknek. A magasabb iskolázottságú, tudományos fokozatokat elért fülek általában azt gondolják, akkor hallanak jól, ha nem vonják ki magukat az okok és okozatok, s az ezeket megszólaltató szavak hangoskodásai alól.

## X.

Arról, hogy az embert valamilyen mindennek fölött álló, mindent magába gyűjtő kíméletlen „be-állító” [Ge-stell], akarja ezt az ember, vagy nem akarja, be fogja állítani, és arról, hogy az emberi lényeg ezt követően valamiféle „beállítás”-ként [Bestellen] fog föltárulkozni, Heidegger 1936-ban még nem sokat sejtett. Azt pedig, hogy ezzel a lét értelmére vonatkozó, az autentikus lét lehetőségét kereső kérdéseknek is bealkonyul, még kevésbé sejthette. Kíméletlen brutalitással jött a „Kehre”.

A Lehrverbot alá beállított Martin Heidegger 1949-ben, egy brémai klubban, kíméletlenül fogalmazott. „Olyasféle ember – mondta –, aki egyedül önmaga által van, nem létezik” (TK 32.). A Bréma városára hullott 25.513 tonna bombáról előadása során szót sem ejtett. Beszélt viszont beállításokról, kérdések letiltásáról, s a „Ge-stell” brutalitásáról. Igazságérzete mégis kérdéseket sugallt. „Mert a kérdezés a gondolkodás jámborsága” (TK 36.).

## MÁSODIK RÉSZ

### A GONDOLATOK MEGFEGYELMEZÉSÉNEK TECHNIKÁJA.

#### EGY ESEMÉNY LEÍRÁSA.

Krisztus után 2007-ben, szeptember tizenötödikén, Magyarország déli részén, egy a Tiszától nem messzi fürdőhely bejáratánál gyerekek és felnőttek gyülekeztek. Az idő szeles volt és hűvös. Senki sem fürdés céljából jött össze a bejáratnál. Belépőt mégis szedtek. Csoportok formálódtak. Sorba álltak a gyerekek, és egy hivatalos regisztráció foganatosítása sorba állította a felnőtteket is. A felnőttek számbavételével trikó járt: a virágkorukban járó hölgyek narancssárga, a férfiak kék trikót öltöttek magukra. Mindegyik trikón ugyanaz a felirat: nagy betűkkel egy pénzintézet, kisebbekkel a fürdőhely neve. Majd alatta, kiemelt vastag dőlt betűkkel az alábbi szöveg: „*Közösségépítő nap 2007*”.

A gyerekek, amíg a „közösségépítők” munkába nem fogtak, a játszótéren játszottak. Pontban 10-kor azonban elküldték onnan őket. A játszótér ugyanis a pénzintézet által lefoglalt területnek bizonyult. A gyerekek tehát odébbálltak, s a közösségépítők egy kihangosított mikrofon utasításaira fileltek. Csapatok alakultak. Pillanatok alatt mindenki megtalálta a maga helyét. Beindult néhány stopperóra.

Az első csapat egyik tagja egy vascsövekből összehegesztett hatalmas nyomtatott nagy „A” betűt emelt kötéllel kezében talpára. Egy másik, a vele ellentétes oldalon, nehogy az A betű előre bukjon, szintén kötéllel kezében, egyensúlyban tartotta az „A” betűt. Egy harmadik felmászott az erős karokkal függőlegesen tartott hatalmas „A” betű átlójára. Lábai, hogy egyensúlyát megtarthassa, egészen a nagy A betű két belső oldaláig szétterpesztette. A csapat többi tagja is kötelet tartott kezében. Ezek a kötelek, különböző magasságokban, az A betű külső oldalaihoz voltak rögzítve. A csapat rövidesen kifundálta, hogyan mozdítható meg gólyalábként, emberrel terhelve az átlón, a hatalmas A betű. Együttműködésre, mindenki közreműködésére volt szükség. Közösség épült. Akik a betű jobb oldalán álltak, és kötelük felül volt rögzítve, kissé maguk felé húzták a szerkezetet, miközben a baloldalon állók, a megemelt lábat az alul rögzített kötelekkel előre húzták. Elindult a fémszerkezet. Az A betű átlóján szétterpesztett ember lábai egy kissé remegtek, de látható megnyugvással vette tudomásul a gólyaláb elindulását. Majd, miután balra döntötték a szerkezetet, a jobb láb lépett előre. Majd újra a bal, és újra a jobb láb, és ez ismétlődött újra és újra mindaddig, amíg az A betű egyik lába át nem lépett egy kitűzött célegyenesen. Az A betű átlóján terpeszkedő ember ekkor, nagyot lélegzett, és látható megkönnyebbültséggel a földre ugrott. Helyét a csapat egy másik

tagja foglalta el. A földre érkezett ember kezébe is kötél került, hogy visszafelé induljon el a játék. Mindenki fegyelmezetten tette dolgát. Az eseményt gyerekjátékokra emlékeztető lelkes kacajok nem kísérték. Egy stopperóra pontosan mérte az eltelt időt.

A játszótér egy másik szögletében egy másik csapat tagjai mintha egy tank vagy lánctalpas traktor kerekei akartak volna lenni, egy végtelenített fóliaszalagba álltak bele. A szalag egyik része a lábuk alatt, míg a másikat kinyújtott karral fejük fölé emelték. A fólia feszességét az egymás közötti távolság szigorú betartásával állították be. Majd egyszerre, fegyelmezetten, nehogy belögjön közöttük a fólia, elindultak. Aki nem lépett pontosan, ott az előmenetel a fólia belögése, vagy túl erős feszessége miatt lehetetlen volt. Szigorú együttműködésre, közösségépítésre volt szükség. A fólia-lánctalp lassan, lassan elindult, majd, mert hibádzott a ritmus, meg-megállt. Egy idő után azonban már beáll valamiféle rend. A lábak, s a magasba emelt kezek egyre fegyelmezettebben és fegyelmezettebben mozogtak. Egyre gyorsabban és gyorsabban haladt a fólia-lánctalp. Stopperóra mérte mozgását.

Egy harmadik csoport magasba nyújtott karokkal nagyságrendben sorakozott fel. A kinyújtott karok egyik vízszintesen fekvő társukat tartották, akit egy magasugróléchez hasonló fémszerkezet elé vittek. Ezen kellett a kinyújtott karoknak társukat átemelniük. A fémszerkezet elé érő első magasba emelt karnak egy rövid időre el kellett engednie a föléje emelt testet, s ehhez a második magasba emelt karúnak, hogy meg ne inogjon a magasba emelt test, egy picit előre kellett jönnie. Mindenki egyetlen dologra, a magasba emelt test biztonságára ügyelt. Közösség épült. A test rácsnon történő átemelésének gyorsaságát itt is stopperóra mérte. Vidám gyermeki kacaj ezt a játékot sem kísérte.

A csapatoktól elkülönülten, a széksorok között ült egy sárgába öltözött magányos hölgy. Közösségépítésről szolt az ő trikója is, de, talán, mert túlsúlyosnak találta testét, talán más okokból, nem vett részt a csapatmunkákban. Ideges mozdulatokat tett, szemében láthatóan félelem ült. Mi okozta idegességét? Hiszen hierarchikusan felépített társadalmakban a főnök, beosztott viszony zökkenőmentes fenntartásához szükség van időnként ilyen játékokra, a beosztottak módszeres megalázására. Így van ez a mindennapokban, így van ez komoly pénzügyi helyzeteknél, de így van ez még a tudományos hierarchia legfelsőbb szintjein is. Természetes dolgokon nem illik idegeskedni, nem illik felháborodni. Miért akkor a szinte szemmel látható idegesség a hölgy szemében? Talán munkahelyét féltette? De hát, amikor kivonta magát a játékból, ezzel is számolnia kellett. Miért idegeskedett tehát? Talán az öntudat önállóságáról, a magán-, és magáértvalóság természetéről szerzett újdonsült ismeretei zavarták meg tudatát; ezek okozták szemének elsötétülését, s az ideges mozdulatokat?

## HARMADIK RÉSZ

### A KEZEK MAGASBA EMELÉSÉNEK MŰVÉSZETE

Micsoda tehát az igazság? És micsoda az igazságosság? Valamilyen individuuum önmagában, illetve valamiben való bizonyossága, és ezen bizonyosság fenntartások nélküli érvényre juttatása? Valami olyan, ami az öntudat magán és magáértvalóságában lelhető föl, és amely meg is hagyja ezt az individuumot ebben a magán és magáértvalóságban? Vagy ne annyira az öntudatban, hanem máshol kutakodjunk? A „lét”, a „hatalom akarása” körül? Kapcsolatok mindenütt. Kapcsolatok, amelyek, bármennyire problematikusak is, egyszerűen elibénk tolatodnak. A hangsúlyt, ha nyitott szemmel járunk, láthatjuk, finoman, szinte észrevétlenül a tudatba helyezik át. Mégis az öntudat lenne igazi forrásuk? Itt lelhetőek föl a kapcsolatok, az igazság és az igazságosság igazi gyökerei is? Ó, nem! Mire is mennének korunk filozófusai azzal, ha valamilyen önálló öntudattal terhelnék meg magukat? Kutakodjunk akkor az individualitást feloldó „das Man” világában, a hatalom akarásaként megnyilatkozó létben? Ó, nem! Mire is mennének korunk jó erkölcsökkel megáldott filozófusai egy olyan léttel, amely a hatalom akarásaként nyilatkoztatja ki magát? Valamibe azonban mindenkinek bele kell kapaszkodnia! Még a filozófusoknak, még a legnagyobb tudású professzoroknak és akadémikusoknak is. Hiszen csak úgy egyedül lenni, maga a magány, az elviselhetetlen. Mibe kapaszkodjunk tehát? Tegyük tisztába tudatunkat, s kapaszkodjunk eredeti appercepciónk szintetikus egységébe, úgy ahogyan ezt, immáron több mint kétszáz éve, Kant Immánuel javasolta? Nem, ez korunk filozófusai számára túl megerőltető lenne. Mibe kapaszkodjunk tehát? Mert hogy valamibe bele kell kapaszkodnunk, az teljesen nyilvánvaló. Kapaszkodjunk abba, ami éppen előttük hever? Ami éppen fölkinálja magát? „Belénk kapaszkodjatok, belénk! Mi, gondosan megválogatott médiaszolgák, majd mi megmondjuk nektek, micsoda az igazság és igazságosság! Belénk egyébként is érdemes kapaszkodnotok! Csak belénk érdemes kapaszkodnotok!”

Vagy, elszakadva a jelentől, kapaszkodjunk bele a filozófia történetébe? Legyen végérvényesen filológia az, ami egykoron filozófia volt?

„A gondosan megválogatott médiaszolgákra oda kell figyelniük!” – mondja néhány megfontolt, sokat tapasztalt tudós professzor. Majd így folytatják: „Meglátjátok, ha mi odafigyelünk médiaszolgákra, előbb-utóbb ők is odafigyelnek reánk! Mit nekünk öntudatunk önállósága, magán-, és magáértvalósága! Figyeljünk oda reájuk! A legtehetségesebb professzorok és akadémikusok, mindig odafigyeltek valamire vagy valakire! Heidegger professzor például a létre figyelt oda. Ha megszólította őt a lét, követte hangját. Lukács akadémikus pedig, senki sem mondhatja, hogy az öntudat

önállóságáról és önállótlanágáról, a magán-, és magáértvalóságáról ne lett volna tiszta képe, a keleti szélre figyelt oda. Korunkban a gondosan megválogatott médiaszolgák mondják meg, mire érdemes, mire kell odafigyelni! Figyeljünk tehát oda reájuk! És tanuljunk! Úgy ahogyan egykoron Lukács akadémikus tanult a keleti széltől!”

„Menj, Lukács akadémikus! Menj! Menj! Hirdesd az ígét!” – fújta a szél minden egykori magyar akadémikus nagy barátjának, vezérének és felszabadítójának, Sztálin akadémikusnak palotája felől. „Menj, mondd el mindenütt – zúgott a szél –, hogy szerte a nagyvilágban veszélyes tömörülések vannak kialakulóban. Menj, mondd el, hogy mindazon tömörülések, amelyek elütnek a miénktől, a fasizmus mételeyének veszélyét rejtik magukban!”

„Valóban! Valóban!” – vágta rá Lukács akadémikus. „A Heidegger professzor körüli tömörülés például maga a parazita szubjektivizmus hamvazószerdája! Maga a megtestesült fasizmus!”

„Menj Lukács akadémikus, menj, menj, szólj tanítványaidhoz! – fújt tovább a szél a népek nagy barátjának, minden egykori magyar akadémikus bölcs vezérének, Sztálin akadémikusnak palotája felől! Menj, mondd el nekik – zúgta a szél –, hogy a fasizmus gyökerei a messzi múltba nyúlnak vissza!”

És Lukács akadémikus ment, és tanítványaihoz érve így szól: „Bizony, bizony mondom nektek, a fasizmus szelleme benne gyökerezik a német múltban. Mindenre oda kell figyelniük. 'Nincs minden csendéletre, vagy szerelmes versre az első ránézésre felismerhetően ráírva: milyen aktív szerepet tölt be a maga társadalmi rendjén belül dúló osztályharcokban.' (Luk. 70.) Bizony, bizony mondom nektek, Friedrich Nietzsche és Arthur Schopenhauer is, mindketten a fasizmus veszélyes előfutárai voltak!”

„Valóban – csapták össze Lukács akadémikus tanítványai kezüket – nincs minden csendéletre, vagy szerelmes versre első ránézésre ráírva”. Lukács akadémikus tanítványai, mintha valamilyen égi szikra érte volna őket, valamennyien megvilágosodtak. Olyan áhítattal néztek föl Lukács akadémikusra, mint amilyen áhítattal nézett föl Lukács akadémikus Sztálin akadémikus nem mindennapi intellektuális teljesítményeire.

De a szél zúgása ezt követően sem állt meg. „Menj, menj Lukács akadémikus! – zúgott tovább a szél, ugyancsak a népek nagy kormányosának, Sztálin akadémikusnak palotája felül – Menj! Menj! És tanulj! Tanulj Sztálin akadémikus alapról és felépítményről szóló tanításából!”

„Igen, igen!” – mondta Lukács akadémikus. „Az alapról és a felépítményről szóló sztálini tanítások valóban számtalan kérdést tisztáznak, és valóban lenyűgözőek!” Majd így folytatta: „A fasizmus gyökereit még messzibb időkre, a Mephistophelest színre vivő Goetheig, s az abszolútról regélő Schellingig nyúlnak vissza!”

Lukács akadémikus tehát szorgalmasan tanulmányozta az alapról és a felépítményről szóló sztálini tanokat. Korunk filozófusai azonban, vala-

milyen oknál fogva, mintha nem akarnának belelátni a Sztálin akadémikus által oly „nagy megvilágító erő”-vel leírt alap természetébe. Fasiszta tömörülésekről korunk filozófusai is beszélnek. Ezek a messihi múltba visszanyúló ideológiai gyökereiről is esik némi szó. Korunk háborúiról, s az ezeket kísérő erőszakról sem teljes a hallgatás. Néhány nagy tekintélynek örvendő filozófus professzor és akadémikus a háborús borzalmak ecsetelése során látványosan, jól megrendezetten föl is szokott háborodni. De gazdasági természetű alapokról nagy a hallgatás. A bombázások gazdaságot, építési vállalkozásokat beindító jótékony hatásáról például alig esik szó. Hiába állította Sztálin akadémikus, hogy a háborús öldöklések igazi gyökereit valahol itt kell keresnünk, korunk filozófusai, professzorai és akadémikusai csak nem állnak rá erre a gondolatmenetre. Pedig Sztálin akadémikus 1942. május elsején teljesen világosan fogalmazott: Hitlert, Göbbelst, Ribbentropot és Himmlert „német bankárok láncos kutyái”-nak hívta. Olyan bűnözőknek, „akik gazdáik érdekeit minden más érdek fölé helyezik”. Korunk filozófusai azonban az építkezések pusztító alapzatát mégsem bankárok, hanem kizárólag az említett „láncos kutyák” nyakába varrják. Hiába hívta Thomas Mann 1944. március 28-án Hitlert és „bandájá”-t „a német és a nemzetközi fináncőke kitarottjai”-nak, gondolkodásunk mégis egyedül a kitarottakon tölti ki bosszúját. Gondolkodásunk, mintha Medúza fejére, a tekergő kígyókra pillantottunk volna, megmerevedett. Korunk filozófusainak körében mintha a szemellenző lenne az igazi módi. Az egyoldalúvá vált szemlélet szinte senkit sem zavar. Azokról az építkezésekről, amelyeknek alapkövét bombázások formájában 1939 és 1945 között rakták le, tudós entellektüelek, médiaszolgák serege közvetít téves, vagy tudatosan hamis adatokat. Nem kicsi, olykor tízszeres a torzítás. Mi történt? A lét hangja változott meg? Az igazságosság természetét értelmezzük másféle módon? Vagy kezünk magasba emeléséhez, végtelenített láncfal-fóliákba, nagy A betűk átlójára való beálláshoz szoktunk túlon túl hozzá?

## IRODALOM

- Martin Heidegger: *Nietzsche I-II*. Neske. Pfullingen, 1961. (Röv. N.)  
Martin Heidegger: *Die Technik und die Kehre*. Neske. Pfullingen, 1982. (Röv. TK.)  
Thomas Mann: *Gesammelte Werke XII*. Aufbau-Verlag, Berlin, 1953.  
*Nietzsches Werke XIII*. Kröner Verlag, Leipzig, 1908.  
Sztálin: *A Szovjetunió Nagy Honvédő Háborújáról*. Idegennyelvű Irodalmi Kiadó. Moszkva, 1946.  
*Sztálin nyelvtudományi munkái és a magyar tudomány*. Magyar Tudományos Akadémia Közleményei. Budapest, 1951. (Röv. Luk.)

Az „igazságosság” önálló problémája egyike a legnehezebb és leg-sajátosabb teoretikus kérdéseknek. Legalábbis *három* olyan szempontot emelnénk ki, amelyek érzékeltethetik az igazság-probléma ezen sajátos státuszát, elhelyezkedését a gondolkodás rendszerei és alrendszerei között.

Az *első* különös sajátosság az, hogy miközben az igazságosság érvényének meghatározása mind absztrakt általánosságban, mind egy adott, konkrét helyzetben rendkívül nehéz szellemi feladvány, a mindennapi tudat, a mindennapi lét tárgyi problémáival küszködő társadalom és egyén szinte elképzelhetetlenül pontos és egzakt képzetekkel rendelkezik arról, hogy adott konkrét (szöveg)összefüggésekben „mi is az igazság”.

A *második* különös sajátossága az igazságosság-problémának az igazságosság a maga módján és egyben a maga szövegösszefüggéseiben *végző érték*, amelynek meghatározó jelentősége van a többi alrendszer és általában a társadalmi praxis összes vetülete számára. Ezzel *egyidejűleg* azonban magának az igazságosságnak is vissza kell utalnia „még végsőbb” alapértékekre, még akkor is, ha ezek a „legvégsőbb” alapértékek sok esetben annyira

---

<sup>1</sup> 1998-ban a *Friedrich Ebert Alapítvány* támogatásával *Dalos* Rimma és e sorok szerzője *Igazságosság* címmel konferenciát rendezett Balatonföldváron, amelynek előadásai még ugyanabban az évben, azaz 1998-ban, *Igazságosság* címmel könyvformában is megjelentek. Sem maga a konferencia, sem a témaválasztás nem volt a véletlen műve. A Friedrich Ebert Alapítvány működésének keretei között *Dalos* Rimma és e sorok szerzője 1996 és 2002 között az interdiszciplináris, problémaorientált szakkonferencia sajátos műfaját szerette volna kidolgozni és valósította is meg tizenkét rendezvény formájában. Az első és az utolsó konferencia anyagán kívül a konferenciák anyaga könyvformában is megjelent. A konferenciák rendezésekor hamar kiderült, hogy a választott témák a legkritikább esetben tartoznak egy szaktudomány kidolgozott területei közé, ezért egy pillanatig sem volt kérdéses, hogy a rendezvények csak interdiszciplinárisak lehetnek. Az 1998-as Igazságosság-konferencián alfabétikus sorrendben a következők tartottak előadást és szerepelnek a kötetben: *Csányi* Vilmos, *Földesi* Tamás, *Gergely* Jenő, *Halmai* Gábor, *Hülvely* István, *Kiss* Endre, *Molnár* László, *Örkény* Antal, *Sós* Vilmos és *Veres* András. Jelen előadásunk az akkori előadás erősen átdolgozott változata, megjelentetésekor el kell mondanunk, hogy az Ebert Alapítvány, tartva magát az alapítványokra vonatkozó előírásokhoz, a konferencia anyagát nem hozta könyv-árusírói fogalomba, ezért az akkori kötet nem tekinthető első megjelenésnek.

triviálisaknak tűnnek, hogy egy adott társadalom már nem is érzi őket alapértékeknek. A társadalmi praxis egészére nem minden célzatosság nélkül aktuálisan kihegyezett hasonlat szerint például nem lehet teljesen „igazságos” az a társadalom, ahol minden második beteg meghal egy kórházban, vagy nem rendelkezik munkával, jöllehet egy kórház vagy egy gazdaság működésének, funkcióinak „igazságosságát”-t nem szokták (az alapérték trivialitása miatt) annak gyógyításban elért eredményeivel mérni (ahogy nincsenek meg egy „jó” vagy „igazságos” társadalomnak a munkanélküliség adatait tartalmazó kritériumai sem).

A *harmadik* erőteljesen sajátos vonása az igazságosság-problémának, hogy *tiszta formában* sajátos helyzetekben kerül csak a teoretikus és a társadalmi diszkusszió középpontjába. Olyan helyzetek ezek, amikor a társadalmi létet vezérlő és a társadalmi teret sajátos horizontális és vertikális hierarchiáik hálójában megszervezett más alrendszerek veszítenek legitimitásukból és valamilyen okból (ezek az okok, természetesen, a lehető legkülönbélebbek lehetnek) a diszkusszióknak mintegy *vissza kell térnie az igazságosság kérdésfeltevéséhez, mint végső alapokhoz*. Nyilvánvaló, hogy a közös tudatosulási folyamat miatt pontosan ez az oka az igazság-probléma már korábban említett egyik fontos sajátosságának, nevezetesen annak, hogy a legmagasabb teoretikus diszkusszió és a mindennapi tudat miért harmonizál itt olyan kivételes mértékben, ami más kérdésfeltevéseknél teljesen elképzelhetetlen lenne. Az igazság-probléma nyílt diszkussziója tehát valamilyen mértékben mindig *kivételes (legtöbbször átmeneti) állapotot (is)* jelez, anélkül nevezük ezt így, hogy e kivételes állapotnak valamiféle pontosabb politikai vagy jogi definíciójával megpróbálkoznánk. Ennek a közelebről meg nem határozott kivételes állapotnak az egyik legfontosabb (és az igazságosság-probléma társadalmi létformája szempontjából gyakorlati szempontból is meghatározó) összetevője az, hogy az igazságosság kérdését mindig *valakinek fel kell vetnie*, fel kell vállalnia és az igazságosság visszaköveteléseként kell a társadalom elé tárnia. Kleist *Kohlhaas Mihály*a az igazságosság felvetésének e klasszikus igazságát örökíti meg (miközben a lócsiszár fanatizmusa és kérlelhetetlensége természetesen a kor német viszonyaira is utal).

Az igazságosságról tehát lehet beszélni meghirdetett, elfogadott és elfogadtatott végső érték nélkül is, miközben az igazságosságról való minden beszéd ezzel mintegy ellentétesen valamilyen mértékben önmagától involválja a végső értékek megjelenését e diskurzus horizontján.<sup>2</sup> Ez a korántsem

---

<sup>2</sup> Jól demonstrálhatja az ebben az összefüggésben lehetségesen felmerülő dilemmák sokféleségét és összeshövdöttségét a következő mű: F.A.Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. A new statement of the liberal principles of Justice and Political Economy. London, 1998. (Routledge&Kegan Paul Ltd.)

áttetszően egyszerű alaphelyzet természetesen nem kis zavart kelt a mindennapi tudat nyilvánosságában, s nem is csoda, ha az igazságosságról való beszéd a legtöbb esetben nyomban áterelődik a lehetséges erkölcsi vagy társadalmi *végső értékről* szóló beszédre, ami ugyancsak az esetek legnagyobb részében szinte kezelhetetlenné teszi az eredeti kérdésfeltevés értelmes további kibontakoztatását.

Az igazságosság mai vizsgálata problémátörténeti szempontból is új helyzetben van. A *nagy átalakulás* új fejezetének érkezünk ugyanis a legelejtére. Az igazságosság-probléma ezt megelőző lehangsúlyosabb és világszerte legelterjedtebb felvetése ugyanis John Rawls nevéhez fűződött, e felvetés azonban minden gyökérszálával a hetvenes-nyolcvanas évek posztmarxista, posztkonzumerista és újkonzervatív-újliberális világából nőtt ki s az igazságosság témáját sajátos (és a szerző által külön ki is hangsúlyozott) *leszűkítéssel* azt az *elosztási igazságossággal* azonosítja. Mindez természetesen a legcsekélyebb mértékben sem jelent explicit kritikát Rawls koncepciója felett, a legnagyobb tudatossággal szeretné azonban felhívni a figyelmet arra az éles korszakhatárra, amit vizsgálatunk szempontjából nagy bizonyító erővel a határ *problématörténeti* indíttatású megerősítése jelent.

Az igazságosság-probléma sokadik paradoxonszerű mozzanata, hogy az igazságosság a kiindulás szintjén elválaszthatatlanul fonódik össze az egyenlőség, az egyenlő jogosultság, az egyenlő hozzáférhetőség vagy éppen az egyenlő igénytámasztás követelményeivel.<sup>3</sup> Ez a kiinduló megfeleltethetőség, netán egyenesen azonosság azonban korántsem jelenti azt, hogy az egyes konkrét összevetésekben az „egyenlőség” álláspontja lenne az igazságosság pozíciójának adekvát manifesztációja. Az igazság és egyenlőség (egalitarizmus) e kiinduló és elvi-teoretikus azonosságának és az igazságosság elve manifesztációjában megjelenő egyenlőtlenségeknek a szükségszerűsége és elkerülhetetlensége valódi nagy probléma minden demokratikus társadalom számára és nyugodt lélekkel mondhatjuk, hogy e dilemma feloldásának képessége egy társadalom kvalitatív demokratikus képességeinek egyik legadekvátabb kritériuma. Arisztotelész egyenesen kivonná a legjelentősebb férfiakat a törvény érvénye alól, de nem véletlen az sem, hogy az a Karl Marx, aki számos későbbi nézettől eltérően, alig fogalmazott meg kézzelfogható meghatározásokat egy *kapitalizmus-utáni* társadalomról, egy későinek tekinthető reprezentatív művében az egyéni tehetség eltéréseiből származó „egyenlőtlenség”-ről, mint az új társadalom egyik várhatóan legnagyobb problémájáról ír.

---

<sup>3</sup> A modern társadalom legelemibb meghatározásai elvileg egy sor kérdésben elfogadják az egyenlőséget, mint kiindulópontot, miközben az igazságosság elveit nem lehet egy problémaösszefüggés összes fő vetületében az egyenlőség gondolatára felépíteni. Ez egy az igazságosság-probléma nagy paradoxonai közül.

*Társadalomontológiai*, azaz minden társadalomra vonatkozó funkcionális okokból az egyenlőség elvének az igazságosság realizációjaként való alkalmazása sohasem lehet maradéktalan. A legkülönbébb *előzetes* különbségekre vonatkoztatott egyenlőség csak növeli vagy konfliktuózus helyzetekbe hozza az egyes tényezőket, arról nem is beszélve, hogy az így értelmezett egyenlőség már a társadalomontológiai általánosság szintjén is *csak növelheti az igazságosság hiányát*. E rendkívül sajátos viszonyoknak (azonosság és nem-azonosság egymásmellettsége) megvan természetesen a másik oldalról is a maga hosszú története, bezárólag napjaink neoliberalizmusának „potyautas” és más nével lerövidített kérdésfeltevéseivel, amelyek révén az egyenlőségben adott esetekben valóban megnyilvánuló igazságot próbálják elrelativizálni az igazságosság mögött álló, láthatatlan egyenlőtlenség-mozzanat felmutatásával. Így manővereznek újabban iskolapolitikusok az ingyenes („igazságos” és „egyenlő”) oktatásügy *ellen* (és nyilvánvalóan a magánoktatásügy mellett) azzal, hogy az a voltaképpeni „igazságtalan” változat, amennyiben ott a „szegények” fizetik meg a tehetősebbek iskolájának ingyenességét. Nos, ebben az érven lehet némi tárgyi igazság, amely azonban semmiképpen sem lehet elég erős egy újabb primér vagy szekundér egyenlőtlenség intézményes és nyilvános beiktatásához. A kritizált helyzet ugyanis még abba a kategóriába tartozik, amelyet az igazságosság egyenlőségként való értelmezése *társadalomontológiai* akadályaként írtunk le, az iskolák nyilvános és intézményszerű magánosítása pedig egy bizonyos konkrét mérték fölött az igazságosság elvének konkrét visszavonását jelentené.

Az igazságosság-problémának *ez a rejtett*, részleteiben még fel-nem-tárt meghatározó *politikai* jelentősége jelenik meg a filozófiai hagyomány két talán legfontosabb meghatározásában. Az egyik *Kant* nevéhez fűződik és azt a megfogalmazást tartalmazza, hogy magához a „Teremtő”-höz fűződő feszült viszonyunk legfőbb eredete a világban feltalálható igazságosság „hiányos” mivolta miatt.<sup>4</sup> Kicsit frivolabban kifejezve, Kant azt sugallja, azért „nehéz a Teremtőt szeretni”, mert állandó feszültségben élünk az „igazságosság” hiánya miatt. Az igazságosságnak ezt a mozzanatát emeli ki vezető definíciójában *Arisztotelész* is, aki szerint „nehéz annak az államnak, aki hosszabb távon ellentétben áll az igazságossággal”.<sup>5</sup> Mindkét fundamentális meghatározás kitűnik abban is, hogy a konkrét meghatározásoknak megfelelően az igazságosság és annak hiánya sajátos állandó feszültségben állnak egymással szemben, ha tért nyernek, egymással szemben nyernek tért, az *igazságosság*

---

<sup>4</sup> Immanuel Kant: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. In: I.K., *Werkausgabe*. Band XI. Szerkesztette Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1977. S.111.

<sup>5</sup> *Platos Hauptwerke*. Szerkesztette Wilhelm Nestle. Stuttgart, 1977. 101.

szerinti társadalom és politikai működés és az *igazságosságnélküliség* (esetleges) realitása nyomban holisztikus teljességben mobilizálódna, ha csak egy lényeges sérelme esik az igazságosságnak. A nagy kérdés ezeket az alapkérdéseket tekintve nem is az, hogy miért következik egyáltalán be az igazságosság hiánya vagy sérelme, de az, hogy miért *következhet be* egyáltalán, ha ilyen erősen kívánjuk az igazságosságot és egyben annak is tudatában lehetünk, hogy milyen nagyságrendű károk származnak az igazságosság sérelméből.

Sokrétű vetülete az igazságosság-problémának az *igazságérzék* kérdésköre. Természetesen az igazságérzék nem feltétlenül minden szempontból a probléma centruma, lehetséges számos olyan összefüggést elképzelnünk, amely az igazságérzék eltérő, akár éppen a legkülönbözőbb meghatározottságai mellett is változatlan és változatlanul döntő marad. Más szóval az igazságosság-probléma *végső meghatározó kritériuma* semmiképpen sem az *igazságérzék*. Mindezek tudatos előrebocsátása azért volt szükséges, hogy világos legyen, az igazságérzék kivételes és elsősorban *tudásszociológiai* szempontból rendkívüli karakteréből *nem* kívánunk közvetlenül meghatározó következtetéseket levonni az igazságprobléma egészére nézve.

Az igazságérzék jelzetten *kivételes* tudásszociológiai sajátossága annak *tökéletes* működése, s e tökéletesség megnyilvánulása mind az egyén, mind a nagyobb csoportok szintjén. Érvényesnek tartjuk e kiváló működés tézisést az egymást követő korok mindegyikében, az egyes felfogások változása természetesen nem érinti magának az igazságérzéknek a működését. Különösen is érdekes, hogy ami a *valóságos* igazságérzékét illeti, e patikamérlegszerűen tökéletes működés a legkülönfélébb értékek képviselőit is összeköti. Ezt a tudásszociológiai szempontból kivételesen precíz készséget tehát ebből következően erendően *konszenzuális jellegűnek* kell tekintenünk.

Az igazságérzék tökéletessége, *perfekt* mivolta tehát *tudásszociológiai* kérdés és nem rendelkezik lényeges meghatározó erővel az igazságosság általános problematikájára nézve.<sup>6</sup> Az lehet legfeljebb elcsodálkoztató, vajon miért nem közismert ez a képesség, pusztá tényszerű fennállása miatt válhat ki

---

<sup>6</sup> Természetesen az igazságérzék terminusa önmagában is inkább köznyelvi, mint valóban tudományos kategória, aligha lehetne egy forgalomban összefoglalni azt a komplex képességet, amellyel a társadalmi lét egy szintjén az egyén az őt körülvevő viszonyok igazságosságát felméri. – Az igazságérzék e perfekciója a másik oldalról nem jelenti, de nem is jelentheti egy-egy egyén igazságérzetének tökéletességét és/vagy kiegyensúlyozottságát, jelenti azonban egy nagyobb társadalmi metszet igazságosságának holisztikus áttekintőképességét, illetve gyakorlatilag kivétel nélkül az egyes interperszonális emberi aktusok „igazságosságát”-nak tökéletes érzékelését.

egyáltalán vitákat. Az igazságossági ítéletekhez közletről-távrolról *hasonló* ítéletek, a helyesnek tartás, a tetszés, az elkötelezettség mérhető mutatói, a közvéleménykutatás megfelelő adatai természetesen színes és plurális képet mutatnak. A *perfekcionista* igazságérzők *tudásszociológiai* tézise a vélemények valóban színes palettájával szembeállítva úgy bizonyítható elsősorban, hogyha megvizsgáljuk, hogy a szóbanforgó érték-és véleménynyilvánítások valójában mire vonatkoznak. E vizsgálat eredménye csak az lehet, hogy a tulnyomóan legtöbb kérdésfeltevés nem közvetlenül az *igazságérzők* működésére vonatkozó kérdést tette fel. Vonzalmak, hajlamok, szimpátiák természetesen e nélkül a szigorú követelmény nélkül az egymástól lehető legeltérőbbek lehetnek. De ugyanez vonatkozik egy sor „*tárgyas*”, egyenesen „*objektív*” ítéletalkotásra is, ahol szintén az egyértelmű és a társadalmilag *minden szinten tolerált* pluralizmus van hegemon helyzetben. Ez azonban még mindig nem szól a *társadalmi igazságérzők* hegemoniájának tézise ellen, hiszen a társadalom a politikai, társadalmi és gazdasági magatartásmódok széles skáláján a legnagyobb egyhangúsággal tolerálja azt, hogy valaki a saját érdekeit és előnyét a társadalmi nyilvánosság előtt képviselhesse. Ez a tény nemcsak ismeretelméleti szempontból érdekes (egy sor, teljes egyhangúsággal tolerált álláspontnak nem kell „igaz”-nak lennie,<sup>7</sup> de az igazságosság problémájának szempontjából is (egy sor, teljes egyneműséggel tolerált álláspontnak nem kell „igazságos”-nak lennie). Nos, ezek azok az álláspontok, amelyek annyira sokszínűek és annyira plurálisak. Ha a kérdések explicit módon valóban az *igazságosság eredeti szféráján* belül vannak feltéve, a sokrétűség hamarosan zsugorodni kezd.<sup>8</sup> Mindezt úgy is kifejezhetjük, hogy a *mindennapi tudat* igazságérzők szinte maradéktalanul tökéletesen működik és épp a mindennapi tudat kétségtelen sokszínűségének, relativizmusának és pluralizmusának az a valóságos oka, hogy az ezekhez a jegyekhez vezető vizsgálatok még akkor sem az igazságosság szférájában folytak, ha egyes esetekben ez a látszat keletkezik. Nem véletlen, hogy az egyes kijelentésformák logikai-tudománylogikai elemzésének a valóságos alrendszerrel, illetve az

---

<sup>7</sup> A saját vagy más érdekeket megfogalmazó véleményeket egyrészt az *intézmények* széles köre ismeri el „igaz”-nak vagy legalábbis legitimnek (példa erre az, hogy senki sem kötelezhető arra, hogy saját családtagja ellen tanuskodjon). Másrészt maga a mindennapi tudat is mind kognitív, mind erkölcsi vonatkozásban elismeri az u.n. „saját előny elvét” (Ld. Kiss Endre: *A mindennapi tudat tizenhárom alapelve*. In. *Valóság*, 1986. 12.).

<sup>8</sup> Természetesen nemcsak egyszerű figyelmetlenség áll amögött, hogy olyan magától értetődőséggel tekintenek oly sok vélemény-nyilvánítást az igazságosság szűkebb értelmében (és értelméről) való vélemény-nyilvánításnak. E tévedésnek nagyon is nyomatékos *módszertani* oka van, hiszen rendkívül nehéz lenne olyan kérdőívet szerkeszteni, ami vegytisztán „izolálni” lenne képes az egyes megítélendő jelenségekben a *csak és kizárólag igazságossági mozzanatot*.

egyres tudásterületekkel való viszonyát a legalaposabban vizsgáló Kant az *igazságossági ítéletek* létrejövetelét, az *igazságérzet* jelentését és működését az *ízlésítéletek* (jóval közismertebb) problematikájával hozza az analógia viszonyába, ami e tudásszociológiai problémafelvetés határain belül összehasonlíthatatlan jelentőségű, hiszen a mindennapi tudat Kant briliáns elemzése szerint tökéletesen képes arra, hogy önmaga minden gyarlósága, konkrét esetlegessége, kulturális meghatározottsága ellenére és azzal együtt, egyszerre individuális és a közösség tagjainak ítéletalkotásának megfelelő módon hozza meg a maga elhíresült esztétikai ízlésítéleteit.<sup>9</sup> Mindez világosan mutatja az analógia fontosságát, majd azon túlmenően másik oldalról az igazságossági ítéletek perfekcionizmusának igazságát.

A mindennapi tudat e tudásszociológiai vonása igazolódik vissza abban a vonatkozásban is, hogy a társadalom megszokáson alapuló gyakorlatában e tudatnak nem okoz gondot az igazságosság-probléma felismerése és az egyes konfliktusoknak és történéseknek az igazságosság szempontjából való besorolása. Emlékeztetni szeretnénk arra, hogy ismét a szűk értelemben vett igazságosságra gondolhatunk csak, hiszen mondjuk egy érdekképviselőnek, politikusnak vagy gazdasági lobbystának korántsem kell kizárólag olyan érdekeket képviselnie, amit ő maga az igazságosság szigorú szabályai és a kant-i analógiában elképzelhető létrehozási szabályai alapján igazságosnak tart. Szép szimbólum, hogy maga a Prométeusz-mítosz, ami „igazságot” (egészen pontosan kifejezve: „*igazságosságot*”) szolgálatot az emberiségnek (hiszen őt a természet az önfenntartásnak a többi élőlényhez viszonyítva kevesebb eszközével ruházta fel) klasszikus tisztasággal tartalmazza ezt a motívumot (ami természetesen a mi különleges érdeklődésünkben erősödik egyáltalán fel). Prométeusz ugyanis egyáltalán *nem akar* igazságot (igazságosságot) szolgálatni az emberiségnek, hiszen a helyzet szemében olyan egyértelmű, hogy nem is válik problémává (s *ebben* mutatható ki a mindennapi tudatnak az előzőekben jelzett valóságos működése és létformája). Ő egyszerűen *segíteni akar* Epiméteusznak és egyszerű *baráti szolgálatot gyakorol a tűz ellopásával* természetesen nem az emberiségnek, hanem Epiméteusznak.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*, Bd. X. Szerkesztette Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1974. 224-226. - Az ezt kifejtő kanti gondolatmenet kivételes kvalitású. Miután megvédi a *sensus communis*-t az esetleges lebecsüléstől, a mindenkiben közös, egyben megbízhatóan egyéni ízlésítélet kialakítását egyszerre vonatkoztatja egy összemberi véleményre és arra a lehetőségre, hogy az összemberi vélemény kialakítása közepette módja van időlegesen *azonosulni* minden egyes ember véleményével is így mintegy folyamatosan tökéletesíteni az ízlés- és igazságossági ítéletet.

<sup>10</sup> *Platos Mythen*. Szerk. Bernhard Kutzler. Frankfurt am Main - Leipzig, 1997. 16-21.

Korunkban a totalitáriánus diktatúrák gyakorlata, a diktatúrák visszaterésétől való félelem, végső kihatásaikban valamelyest diszkvalifikálták a mindennapi tudat tradicionálisan működő igazságérzékét. A mindennapi tudat részben ugyanis képtelen volt „megakadályozni” ezeket a diktatúrákat, részben pedig a diktatúrák *ideológiai* kivételes figyelmet szentelve a mindennapi tudat sajátosságának és „megnyerhetőségének”, nem egy esetben és *átmenetileg* sikerrel is csapták be, illetve instrumentalizálták saját céljaik érdekében a mindennapi tudat igazságérzékét. E kétségtelen tények azonban nem bizonyítják, hogy a mindennapi tudat szemünkben perfekcionizmusra képes működése ne lenne helyreállítható és e rekonstruált formában ne lenne a demokratikus berendezkedés vagy az emancipatív társadalom működésének újra kitüntetett eleme. S ezt nem csak azért gondoljuk így, mert az imént kifejtett módon vélekedünk az igazságérzék perfekcionista képességeiről, de azért is, mert éppen e képessége miatt az igazságosságot a *politikai alrendszer megalapozó és nem egy ebben az alrendszerben funkcionáló* alap-vonatkoztatást értelmezzük. Márpedig, ha ez így van, még egy információs kiépítettségű tömegtársadalom sem létezhet az igazságosság e politikát *megalapozó* funkciójának a mindennapi tudatban teljesen működő integrálása, felhasználása nélkül. Természetesen a modern funkcionális rendszerek világában a mindennapi tudat e perfekt igazságérzéke nem minden esetben találja meg az adekvát artikulációt s természetesen nincs is mindig ellátva a valóban szükséges információkkal. Mindez természetesen valódi elkötelezett és emancipáló magatartást ír elő, bizonyos értelemben a *felvilágosodás* korszerű megfelelésére alapított viselkedési formákat, amelyek természetesen napjaink új politikai miliójében pillanatnyilag aligha elképzelhetőek. A mindennapi tudat perfekt igazságérzetének elhanyagolása a szélesebb értelemben vett politikai intézményrendszer oldaláról azonban nemcsak elvi probléma és a további fejlődés ideális feltétele, de *égető gyakorlati probléma már a jelenben is*. Ebben az összefüggésben ugyanis már lehet értelmet, sőt, új értelmet is adni olyan közismert és mindenki által jól megértett folyamatoknak, mint a *populizmus* vagy a *jelenkori politikai demagógia* összes fajtája. Mindkét jelensége korunknak (s most e kérdéskörök gazdag múltjára még futó említést sem teszünk) pontosan azokból a forrásokból nyeri figyelemreméltó, ha éppen nem egyenesen aggasztó befolyását, hogy a mindennapi tudat igazságérzetének a politikai intézményrendszer részéről figyelembe nem vett tartalmait célozzák meg nemcsak a legnagyobb tudatossággal, de a rendelkezésükre álló legnagyobb társadalmi mediatisztaság csatasorba állításával is. Mindez korántsem azt jelenti, hogy ennek belátása után jobban „értsük” meg a populizmus vagy a politikai demagógia más válfajait. Mindez azt jelenti, hogy ismerjük fel a populizmus vagy demagógia időleges vagy megszilárdulni látszó „sikereiben” a politikai intézményrendszer logikájának és funkcionálásának hiányosságát. Az igazságérzék e

politikai integrációja eredendően demokrácia-*elméleti* kérdés (nemcsak a triviális okok miatt, de az igazságosságnak az összefüggés mélyén meghúzódó a politikát megalapozó szerepe miatt is). A populizmus és a különböző formájú más demagógiák kontextusában azonban már nyomban *gyakorlati* kérdésként is megjelennek.

A valóságos társadalmi és teoretikus jelentőségében értett igazságosság alapvetően oszthatatlan. Ezt abban az összefüggésben is hangsúlyoznunk kell, hogy az egyes társadalmi vagy funkcionális al- és részrendszerek belső „igazságossága” még egyes alrendszerek esetleges kiemelkedő fontossága ellenére sem jelenhetnek meg az igazságosság egész terepeként. Ez a korlátozó feltétel az aktuális diszkusszióban elsősorban Rawls koncepciójára vonatkozik, akinek nagy műve a közelmúlt diszkussziójában mintegy fókusz-ként foglalta össze az igazságosság-vita legfontosabb elemeit. Nos, Rawls maga is elismeri *Bevezetőjében*, hogy jelentős műve korlátozza az igazságosság-problematika eredeti dimenzióit, azaz konkrétan az elosztás igazságossága (eddiggi terminológiánk szerint: *egy alrendszer* belső igazságossága) nem jellemezheti általában Az igazságosság szférájának legfontosabb meghatározottságait.<sup>11</sup> Úgy gondoljuk, hogy jelen korunk (s ebben e tanulmány is) az igazságosság-diszkusszió egy újabb szakaszát jelzi. E szakaszt nemcsak az jellemzi, hogy nem az *amerikai* (vagy más, legfejlettebb társadalmak) egy *konkrét korszakbeli* (hetvenes-nyolcvanas évek, olyan történelmi koordináták között, mint 1968, a neomarxizmus kihunyása, majd a neoliberalizmussá váló neokonzervativizmus felemelkedése) *elosztási* igazságosságának vizsgálatára támaszkodik, hanem globális, jelenkori és a legáltalánosabb értelemben vett (azaz a politikát *megalapozó*) igazságosságot tekint kiindulópontjának. Rawls kérdésfeltevése fölött (jóllehet relevanciája korábban is csak a világ legfejlettebb miliőjére volt érvényes) eljárt az idő, maga az elosztás (mint alrendszer) mára már feloldódott más, átfogóbb alrendszerek működésében, amelyek, s ez ismét fontos vizsgálatunk szempontjából, egyelőre még teljesen *ki is vonják magukat az igazságosság kritériumai alapján elvégzendő megmértetés és leírás alól*.

Az igazságosság legfundamentálisabb modelljei nagy tisztasággal jelennek meg már a probléma filozófiai klasszikusainál, elsősorban *Arisztotelész*nél és *Kant*nál (ami természetesen nem jelenti a filozófia vagy a jogtudomány más klasszikusainak mellőzését). A leglényegesebb mozzanatoknak e korai leírhatósága nyomban mutathatja az *igazságosság*-probléma viszonylagos *állandóságát*, feltételezve a társadalmiasság bizonyos jól körülírható elért szintjét.

---

<sup>11</sup> John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1988. (első kiadás: 1971). 22-23.

Minden specifikus igazságosság-értelmezés *leglényegesebb* kettős perspektívája már Kant leírásában megjelenik. Meghaladhatatlan pontossággal találjuk meg nála a „kiosztó” igazságosság fundamentális meghatározását<sup>12</sup>, amihez a kanti alapokon, ellenfogalomként, a „kiegyenlítő” igazságosság fogalmát tennénk hozzá.<sup>13</sup> A kiosztó igazságosság azoknak az elveknek és szabályoknak a gyűjteménye, amelyek segítségével egy állam, társadalom vagy más közösség meghatározza a gyakorlatnak azokat az elveit és szabályait, amelyek az egyes aktusokat az igazságosság szempontjából minősítik. A kiosztó igazságosság *előidejű*, azaz a konkrét cselekvések *előtt* kerül meghatározásra. A kiosztó igazságosság (amely az esetlegesen félrevezető név ellenére sem azonos a *szociális igazságosság*, netán éppen a *javak elosztásának* igazságosságával, hiszen ezek, mint Rawls példája nyomán utaltunk erre, egy konkrét alrendszer belső igazságosság-problémájával lennének egyenlőek). Ugyancsak a dolog természetéből adódó összefüggés, hogy a kiosztó igazságosság elvei idővel gyakorlatilag ugyancsak perfektté váltak, s maguk is sajátos rejtett dimenzióként a megfelelő aktorok számára konkrét nagyságrendeket kitevő *moratóriumokat* írnak elő, amelyek lejárta után az igazságosság-követelmények benem-tartása már rendszerszerűen szankcionálható. Az is magától értetődik, bár ennek saját szempontjaink alapján nem lehet örülnünk, hogy a *kiosztó* igazságosság fogalma jelenti a közvélemény túlnyomó többségének tudatában az igazságosság teljes fogalmát magát, jóllehet az igazságosság társadalmi létformáját legalább olyan mértékben határozza meg a *kiegyenlítő* igazságosság kérdésköre és jelensége. A kiegyenlítő igazságosságban, javaslatunk szerint, jelenne meg az igazság-problémában lényegileg bennerejlő *konfliktuózus elem*. Az igazságosság ugyanis jóval kevésbé létezik a kiosztó igazságosság pontos és minden szempontból tökéletes előírásainak formájában, mint a kiegyenlítés, az igazságosságot ért sérelem *utólagos* felpanaszolásának és az igazságtalanság állapota *utólagos* korrekciójának a formájában. Csalódunk, ha nyomban sietünk a válasszal és *Kleist* Kohlhaas Mihályának mértéket vesztő igazságkeresésében pusztán a német állapotok valamely szükségszerű torzításának eredményét pillantanánk meg. A német állapotok médiumán keresztül és azoktól el is tekintve, Kohlhaas Mihály az igazságosság-problematikának olyan klasszikusan ideáltipikus megjelenítője, mint Don Giovanni a kierkegaardí elemzésben az érzéki zsenialitásnak. De a kiegyenlítő igazságosság kiemelkedő fontosságát és a kiosztó igazságosság formális és előidejű

---

<sup>12</sup> Főképp a jelen terminológiát szem előtt tartva nagyon fontos mozzanat, hogy a „kiosztó” igazságosság semmiképpen sem azonos a „szociális” vagy „jóléti” igazságossággal, a kiosztás fogalma itt a társadalmi hozzáférhetőséget általában jelenti, azt, amiben az egyén részesül.

<sup>13</sup> Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*. *Werkausgabe*, Band VIII. Szerkesztette Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1977. S. 412.

jellegeivel szembenálló *tartalmi* és *utóidejű* karakterét mi sem emelheti fontosabbá szemünkben, mint a *post festum* jelleg, mégpedig abban a vonatkozásban, hogy az igazságosság gyakorlatilag éppen az igazságosságot *utólag* felvető és problematizáló *kiegyenlítő* igazságosság formájában létezik. A kiegyenlítő igazságosság így az igazságosság *konkrét létformája*. Ez a felvállaló-tevőleges karakter *tevődhet át* a társadalom intézményesülésének fejlődésével a bírói hatalom „igazságosságá”-ra, jelenhet meg *Justitia kardjának* szimbólumában. A kiegyenlítő igazságosságban az igazságkeresés vezető *cselekvésorientáló* motívummá válik. Az igazságosság keresése és megtalálása szenvedéllyé válhat, és ily módon átvezethet a pszichológia, a politikai lélektan vagy a társadalomlélektan területeire. Hiszen a pszichológiai személyiség, a bárhogyan is elnevezett *ego* lélektani szintre is leviszi az őt ért *igazságosságbeli sérelmet*, meglehetősen függetlenül attól, milyen konkrét társadalmi formát öltött ez a sérelem, vagy hogy azt Freud éppen „narcisztikus” sérelemnek, Canetti pedig a személyiséget ért „tűszúrás”-ának vagy „tövis”-nek nevezi-e. Gondolattunkban természetesen nem akartuk *redukálni* az igazságosság-problémát a lélektan síkjára, az igazságossági sérelem, illetve az abból kinövő kiegyenlítő igazságosság problémájának *folytonosságát* azonban mindenképpen jelezni akartuk. A kiegyenlítő igazságosság cselekvés- és személyiségorientáló jellegét kiválóan érzékelteti David Hume, amikor az *erény „féltekenység”*-ről beszél.<sup>14</sup>

A kiegyenlítő igazság fogalmának kibontása új oldalról vetteti fel az *igazságérzék* korábban már több oldalról megvilágított sajátos problematikáját. Megmutatja, hogy a kiegyenlítő igazságosság gyakorlata a *társadalmi létben való részvétel meghatározó feltétele*, valóságos *condition humaine*. Az ebben való részvétel, az igazságosságért vívott állandó harc az evolúció folyamán mintegy triviálisan érthető és magyarázható *alapzatként* alakította az *igazságérzetnek azt a perfekcionizmusát*, ami első pillanatra és (mint kimutattuk) a rosszul feltett kérdés hatására talán váratlanul, netán hihetetlennek tűnt. Éppen a kiegyenlítő igazságosság kiemelkedő fontossága alapján az igazságérzék perfekcionizmusának meglétét egyenesen *különálló szelekciós* tényezőként is célszerű lenne felfognunk, különösen akkor, ha visszafelé is követjük az igazságérzék *előzetes evolúciós formáit* az ingerekre adott megfelelő nagyságrendű válasz, a megtámadtatás megfelelő nagyságrendű megválaszolása, s általában a *kihívás-válasz*-mechanizmusok szükség-szerű és szelekciós kényszer alatt álló végrehajtásának eseteiben. A kihívásra kényszerűen *azzal arányban álló* válasz már az „igazságérzék”-nek a *társadalmi lét előtti megfelelője*.

---

<sup>14</sup> Hume alakja ismét a témában jelző paradoxonhoz vezet. Hobbes-hoz hasonlóan az ő minimalista kritériumai is szerepelnek az újkori kiosztó igazságosság meghatározásaként.

Mind a kiosztó, mind a kiegyenlítő igazságosság már nemcsak a tudományelméleti fundamentumok szintjén (mint az igazságosság-problematika *általában*), de az intézmények szférájában is politikai relevanciára tesz szert, mégpedig elsősorban a *legitimáció* összefüggéseiben. Ahogy a *kiosztó* igazságosság makulátlan szabályainak írott vagy íratlan megfogalmazása szinte azonos a politikai legitimáció egészével, úgy a *kiegyenlítő* igazságosság korrekciós tevékenységének intézményes vagy nem-intézményes lehetőségessé tétele előbb-utóbb ugyancsak *tényezőjévé válik* egy társadalmi berendezkedés *politikai legitimációjának*. Ez egyben tovább is vezet abba az irányba, hogy a kiosztó és a kiegyenlítő igazságosság voltaképpen csak *egymást feltételezve*, egy valóságos *szerkezeti és funkcionális* összefüggésben létezhet. Ha a kiosztó igazságosság jól van felépítve és (kivételes állapotot előfeltételezve) hibátlanul működik, a kiegyenlítő igazságosság funkcióira nem is lenne szükség. Ha a kiosztó és kiegyenlítő igazságosság harmónikusan működik együtt, egy társadalom az igazságosság szempontjából jönak minősítendő. A *kritikai átalakulás* alaphelyzete az, amikor a kiegyenlítő igazságosság saját küzdelme során és annak legitim kiegészítéseként megpróbálja relativizálni vagy teljesen kiküszöbölni azt a legitimációt, ami a kiosztó igazságosság aktuális hordozója mögött, annak megalapozásaként áll.

*Forradalmi* a helyzet abban az esetben, amikor a kiosztó igazságosság elveit vagy *meg sem fogalmazzák*, vagy a kiosztó igazságosság olyan rosszul működik, hogy a kiegyenlítő igazságosság funkciói azt képtelenek korrigálni. Természetesen ez a megfogalmazás kényszerűen tartalmaz valamilyen *teoretikus valóságidegenséget*, hiszen a kiosztó igazságosság ilyen anómiája *politikai anómia*, s egy ilyen fokozatú politikai anómia fennállásakor természetesen a kiegyenlítő igazságosság funkciói már *nem is működhetnek*.<sup>15</sup>

Az igazságosság dolgozatunkban középpontba állított két alaptípusának további elemzéséhez a fogalom pár szélesebb összefüggésekbe való állítása válik szükségessé. E fogalom párok egyike az igazságosság *történeti vagy szisztematikus, illetve diakrón vagy szinkrón* perspektíváinak összevetése. Már most megelőlegezhetjük, hogy e kettős fogalmiság egyes perspektívái ugyan koherens módon elválaszthatóak egymástól az igazságosság elemzésében, korántsem választhatóak el egymástól ilyen egyértelműséggel azonban az igazságossági reflexiók tárgyát alkotó társadalmi közegekben és médiu-

---

<sup>15</sup> Hogy az igazságosság e két fogalom reflexiók viszonyára épített felfogása és a mai gyakorlat milyen mélyen függ össze a demokraciáelméleti alapozással, mutathatja Thomas *Hobbes* lakonikus megfogalmazása: „...a mindenkinek mindenki ellen folytatott háboruságából következik az is, hogy semmi sem lehet igazságtalan” Thomas *Hobbes: Leviathán*. Budapest, 1970. 110.). Az igazságosság-probléma sajátossága, hogy ugyanakkor előszeretettel vonják le *Hobbes*-ből is az igazságosság minimális követelményeit.

mokban. Az igazságosság „genealógiai” dimenziói ugyanis korántsem csak történeti kérdésfeltevésekben jelentenek érvényes heurisztikai dimenziókat, a genealógia termékei a jelen szerves (sőt, éppen a genealógiai leszármazás ténye miatt gyakorta láthatatlan) összetevői is.

Genealógiai (a konkrét esetben: *szociobiológiai* összefüggésben) Csányi Vilmos világos keretbe helyezi az igazságosság fejlődéstörténeti körvonalait („...a csoportok közötti egyezkedési mechanizmusok különböző csapdádba csalták az emberiséget, és a modern társadalmak ennek következményeit szenvedik...”)<sup>16</sup> Az idézet világosan érinti a genealógiai eredmények sajátos létformáját, ezek egyszerre történetiek, de ugyanakkor a jelen alapjaiban is kimutatható szinkrón létezésük. Csányi a maga genealógiai-szociobiológiai alapzatán sok más teória képviselőinél nagyobb alappal hangsúlyozhatja, hogy az igazságosság alapelvei konkrét alkufolyamatok eredményei, azaz az igazságosság alapját képező alapelvek nem feltétlenül racionálisak (vagy a legracionálisabbak),<sup>17</sup> ami természetesen arra is utal, hogy az igazságosság sajátos tárgyi szférája nem illik maradéktalanul sem a diakrón, sem a szinkrón szemléletmódba, hiszen az igazságosságot megalapozó alapelv(ek) racionalitása a szociobiológus-etológus szemében (a diakrón, genealógiai vizsgálat alapján) *nyilvánvaló képtelenség*, egy konkrét közösség aktuális reprezentációinak összefüggésében pedig *majdhogynem követelmény*.

Az etológia és antropológia magától értetődően él a pozitív genealógia eszközeivel, számára a fejlődéstörténetre vonatkozó pozitív kutatások a kérdésre adandó tudományos válaszok egyetlen forrásai. Mielőtt tovább lép-nénk az igazságosságra vonatkozó genealógia egy további fontos összefüggé-sének feltárásában, egyrészt általánosságban kell megjegyeznünk, hogy a *genealógiai* és a *szisztematikus*, a *diakrón* és a *szinkrón*, a *normatív* és az *empirikus* szemléletmódok között nincsenek elvi prioritások, alá- és fölérendelések s ezért az értelmezőnek bizony választania kell, hogy saját koherens értelmezését melyik szemléletmódra építi fel, ami azzal jár, hogy ki kell aknáznia a saját szemléletmódjából származó heurisztikus előnyöket és érdemben kell tudnia megválaszolni a többi kiindulópont felől érkező legitim ellenvetéseket és kiegészítéseket. Meg kell e helyütt jegyeznünk azonban azt is, hogy a genealógiai és a szisztematikus, a diakrón és a szinkrón meg-

---

<sup>16</sup> Csányi Vilmos: Az igazságosság biológiai aspektusai. In. *Igazságosság*. Szerk. Dalos Rimma és Kiss Endre. Budapest, 1998. (A Friedrich Ebert Alapítvány kiadása). 69.

<sup>17</sup> Ezt a felfogást olyan filozófusok is képviselik, akik más oldalról ahhoz is ragaszkodnak, hogy kell lennie az igazságosságot megalapozó végső alapelveknek (pl. von Hayek). Csányi második megjegyzése viszont megfelel a modern igazságosság-elmélet klasszikus megfogalmazásainak („a racionális egyezés következményei az egyezségi konstrukció kialakításakor” nem „beláthatóak”. (Uo. 69.)

közelítésekből származó értelmezések nem oltják ki egymást, az igazságosságról alkotott felfogásunk nem lehet teljesen koherens, nem felelhet meg annak, ami egyetlen kiindulópont koherenciájából feltárul.<sup>18</sup>

Nietzsche genealógiája a modernségben uralkodó vezető értékeket és magatartásokat egy mind történetileg, mind pedig szisztematikusan homogén és koherens perspektíva alá rendeli. Az újkori értékeket és magatartásokat (így például a lelkiismeretet, ld. az *A morál genealógiája*, II/3 §) „késői gyümölcs”-nek tekinti. Genealógiai szempontból Nietzsche számára a vezető értékek és elvárások eredetileg a társadalmi emlékezet-teremtés véres mechanizmusaiból alakultak ki, lényegük (Nietzsche maga is használja ezt a fogalmat) *mnemotechnika*. Az emlékezet társadalmi (érdemileg persze politikai, sőt, *Foucault* terminológiáját használva „hatalmi”) kiépítésének *antropológiai* alapja van: az ember antropológiai megalapozottságú „feledékenysége”, az egyes pillanatokra széteső létezése. Az ember, eredeti antropológiai meghatározásai alapján, nem „emlékező” lény, s mint Nietzsche kifejezi, alig volt az emberiség történetében borzalmasabb processzus-sorozat, mint amelynek során az emlékezésre „érdemes” társadalmi tabukat a társadalom bőrébe (nem egyszer szó szerinti értelemben) beleégették.

A nyáj-morál mindenesetre alapvetően új megvilágításba kerül, mint hatalmas genealógiai örökség, monumentális félelem-potenciál,<sup>19</sup> az így értelmezett nyáj-lét a társadalmi és a történeti félelem létformája.<sup>20</sup> A teljesség igénye vezet minket annak megjegyzésében, hogy nemcsak a „nyáj”, illetve a „nyájerkölcs” képzetköre alakul ki a morál genealógiája e megalapozásakor, de az „erős”-ek felfogása is, akik eredeti és meghatározó meghatározása az az „előjog”, hogy „független”-ek legyenek általában az erkölcs, szűkebben pedig az igazságosság vagy a lelkiismeret belsővé változtatott cselekvési motivációitól.<sup>21</sup> Ebben a felfogásban nem csodálkozunk azon, hogy minden morál lényege a hosszú kényszer,<sup>22</sup> amelyben mind a két elem meghatározó. A *kényszer* elemét a lelkiismeret esetében részletesebben elemeztük – de semmivel sem kevésbé fontos a *hosszútávúság* elemének kiemelése sem. Ennek jelentőségét nemcsak a genealógus Nietzsche érdemeinek méltatásánál kell

---

<sup>18</sup> Erre maga Csányi is mond példát. (uo.69.)

<sup>19</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 201.

<sup>20</sup> Határozottan valószínűsíthetjük, hogy *Bibó* István politikai félelem-fogalma érintkezik Nietzsche ezen úttörő kezdeményezésével. *Bibó* rejtett nietzscheanizmusainak kutatása még ma is a kezdeti stádiumaiban tart, nem felesleges azonban arra emlékeztetni, hogy idősebb *Bibó* István a két világháború között egy sajátos felfogású Nietzsche-monográfia szerzője.

<sup>21</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §, 29.

<sup>22</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §, 188.

fellelnünk. Sokkal fontosabb ennél az átértékelő, a praktikus és pragmatikus Nietzsche ebből kinövő új dilemmája. Ha az erkölcsi attitűdök bármelyike, így a lelkiismeret is, ennyire hosszú távú kijegecesedés eredménye, vajon milyen esélye lehet a modernség (definíciószerűen rövidtávú) spontán vagy éppen akaratos folyamatának ugyanezen attitűdök radikális megváltoztatására. S itt olyan nagyságrendű tényezőkről van szó, mint az emancipáció, az életreform új individualizmusának spontán erkölcsi szükségletei vagy éppen az átértékelő filozófus vagy politikus (!) voluntarisztikusan megújító akarata. A Nietzsche szemében érdemileg már győztes, az emancipáció csodálatos ugrásán keresztül ment emberiség hatalmas harapófogóba kerül. Magatartásorientációját és viselkedési mintáit hosszútávú kényszerek alakították ki, ezzel immár manifeszten is létező valóságos szabadságának ténye is dialektikusan fordul szemben. Ezzel ismét egy lépéssel közelebb kerültünk Nietzsche saját, valóságos filozófiai problematikájához (azaz nem ahhoz, amit *mások* Nietzsche valóságos problémájának tartanak). Valójában nem a múlt kényszerei akadályozzák meg az emancipált szabadság kialakítását. A konfliktus, a törésvonal tehát már nem a múlt és a jelen, mint elnyomás és szabadság között húzódik. Az igazi probléma Nietzsche számára ezek után az, hogy az immár valóságos szabadsággal való „élés” az, ami lehetetlenné válhat a múlt hosszútávú kényszereinek hosszú felezési ideje miatt.

A genealógiai szédítő dimenzióiból s nem a korai modernség emancipatív individualizmusából indul ki tehát Nietzsche a legfontosabb értékek fogalmának rekonstrukciójához. Ennek egyenes következménye, hogy ezek az értékek nem a vallási átélésminták hatalmából kiszabaduló autonómia összefüggésében jelennek meg, de – éppen ellenkezően – mint a *homo religiosus* lelkében visszahúzó erő, fék, az egyes értékek jelenbeli érvényének relativizálása, ezen értékek kizárólagos alapul vételének belső akadálya.

Figyelnünk kell tehát arra, hogy ne keverjük össze ezeket a mozzanatokat: a modernség összefüggésében legfontosabb értékek problémája Nietzschénél mindenekelőtt a genealogikus megközelítés alapján van kidolgozva. Így az erkölcstörténetileg egy korábbi korszak reflexiója, mint amelyekben a modern értékek önálló problematikája megjelenhetett.

Napjaink nemzetközileg is általánosítható alapképlete az igazságosság szempontjából tekintve kivételesnek, ha éppen nem rendkívülinek mondható. Nemrégiben, az 1989-es világtörténelmi fordulattal együttjárva váltak általánossá azok a politikai alapelvek, amelyek a kiosztó igazságosság optimális alapelveit megalapozhatták. Minden eddigi fogalmunk szerint, ugyancsak nemzetközi dimenziókban is, a kiegyenlítő igazságosság funkcionálása elől is elhárult minden szankcionált akadály. Eszerint – elvben – mindkét

dimenziója az igazságosságnak optimálisan működik és működhet. Mégis nemcsak egyre szélesebb körben terjedő tapasztalat, élmény vagy benyomás, hogy a viszonyok „nem igazságosak”, de egyre adekvátábban kristályosodik ki a jelen viszonyoknak az igazságosság szempontrendszer szerinti *artikulálhatatlansága*. A jelen egyre érettebb politikai és gazdasági szerkezetéről leperog az igazságosság szempontrendszere, de úgy, hogy mind a kiosztó, mind pedig a kiegyenlítő igazságosság jól van megfogalmazva, legitimitása megkérdőjelezhetetlen és akadály nélkül funkcionál. Ez a helyzet mindenképpen érdemes a teoretikus kutatásra, az igazságosság-probléma praktikus jelentőségét pedig e gondolatmenet után talán nem kell már hosszabban bizonyítani. Hiszen, mint Arisztotelész megfogalmazta, „nehéz tartósan ellentétbe állni az igazságossággal”.

Ezt a feszültséget (ha általánosságban és nem kizárólagosan is), de magyarázhatja az igazságosság-probléma egy másik alapkettőssége. Jeleztük, hogy több szerző és egyben több iskola is erőteljesen fellép az igazságosság racionális vagy univerzális megalapozásának még a lehetősége ellen is. Ugyanezek mégsem tudták elképzelni az igazságosság diszkusszióját jól körvonalazható, *minimalista* számba menő alapelvek kimondása nélkül. *Miközben tehát az igazságosság alapelvei minimalisták, a viszonyok igazságosságának érzékelése maximalista és nem is lehet más.* Olyan immanens ellentmondás ez, ami egyrészt lefelé utal, a társadalomontológia szférájába, másrészt felfelé széles körben tartja mozgásban a társadalmi folyamatok dinamikáját.

# IGAZSÁGOSSÁG ÉS TRAGÉDIA A POLGÁRI TÁRSADALOMBAN

---

BÁRTFAI IMRE

## I.

Tudjuk, hogy Hegel a polgári társadalomnak, illetve a marxisták diszkuszióban pejoratív jelentéssel megterhelten kapitalizmusnak nevezett társadalmi-gazdasági formációt tartja az egyedüli talajnak, ahol a kiteljesedett szabadság megjelenhet. Ez tehát a legigazságosabb társadalmi rendszer, ha úgy véljük, legalább jogilag és méltóságban egyenlő esélyekkel kell az embereknek indulnia a társadalmi életben.

A polgári társadalom kifejezés kiemeli, hogy egyenlő jogokkal rendelkező, politikai nyilvánosságra épülő társadalmi rendszerről van szó, a későbbi „kapitalizmus” kifejezés viszont azt emeli ki, hogy mindennek alapja a tőke felhalmozására, és ezzel az emberi munka elidegenítésére irányuló gazdasági szerkezet. Azt is mondhatnánk két különböző dologról van szó. Hogy nem így van, annak az a bizonyítéka, hogy polgári társadalom tőkés termelés nélkül soha sehol nem jött létre.

Amikor polgári társadalomról beszélünk, egy dolgot nem hagyhatunk figyelmen kívül. A kapitalizmus világgazdasági rendszer, de a polgári társadalom a maga kifejlett formájában ehhez nem feltétlenül társul. Bevezethetik a parlamentet egy elmaradt távol-keleti országban is, ahol kalasnyikovokkal jelennek meg a tisztelt házban, hogy eldöntsék a fehér vagy fekete turbánosok kapnak-e többséget.

A polgári társadalom minden pozitív tartalma elveszne, ha olyan országokra alkalmaznánk, ahol persze kapitalizmus van, de az állampolgári jogok inkább látszatot, mint valóságot jelentenek.

Amikor tehát azt a kérdést teszem fel *igazságos-e a polgári társadalom*, a kérdés először arra fog irányulni, amit a klasszikus filozófia annak nevezett, a fejlett nyugati berendezkedést, mely először Angliában jelent meg. Nyitva hagyjuk a kérdést, hogy mi az igazi viszony a kapitalizmus és polgári társadalom között. Bár a filozófia politikai elvekhez is vezethet, de szeretném, ha vizsgálódásomat úgy közlitenék meg, hogy egyszerű filozófiai önelemzést látnának benne.

## II.

Azzal a közhellyel kezdeném, hogy Hegel számára az ember fogalma csak a polgári társadalomban nyerheti el jogát, csak itt kerül a szabadság kopulája az ember fogalmához. Míg a görögök szép szabadsága mögött rabszolgáság rejtőzik és ez a poliszok egymás elleni ádáz küzdelmében felemészti magát, addig a kereszténységgel kezdődő hajnalhasadás romboló elvként tör az antik világba. Az igazságosság tragédiaként jelenik meg itt, egymást kioltó ellentétes erők küzdelmeként.

Azt, hogy mi a görög világ problémája, azt provokatív módon nem Hegel elemzéseivel, hanem egy nagyon jellemző Herbert Marcuse-idézettel szeretném megvilágítani. Marcuse szerint Platón Theaitétoszában tanúja lehetünk annak, hogy a filozófus a rabszolgát is rávezeti annak belátására, hogy vannak olyan igazságok, amiket nem érint meg az idő pusztító hatalma.<sup>1</sup> A rabszolga nem láthatná be az igazságot, ha lelkében nem volnának meg az ideák őslenyomatai. Az ideák pedig köztudomásúlag a Jó ideája felé vezetnek, mely az igazságosság alapja is. Csakhogy a rabszolgának nem áll módjában igazságosnak lenni, hiszen másvalaki tulajdona. Ugyanakkor ontológiai jellemzője, hogy lélekkel bír, s ez önmagában tagadja rabszolga létét. S ki vezeti rá a geometriai összefüggésre?

A rabszolgatartó.

Platón igazsága tehát bármily örök és általános mégis a rabszolgáság sivár valóságához kötött. A szubjektivitás elve, az, hogy a szellemnek önmagát kell meghatározni, Szókratészszel, majd a kereszténységgel jelenik meg. Az úgynevezett germán világ hivatott Hegel elemzése szerint elhozni a beteljesült szabadságot. De a középkori kereszténységben még szemben áll elmélet és gyakorlat. A szellemi állam, az egyház viaskodik a világi állammal. Kettőjük harcát a reformáció megjelenése oldja meg. A reformáció megszünteti az egyházon belüli hierarchiát és beolvasztja az államba az egyházat. A polgár lelkiismerete, világi kötelességei és céljai nem állnak már ellentétben egymással.

Így elmondható, hogy *„objektívává lett az igazi kibékítés mely az államot bontakoztatja ki az ész képévé és valóságává”*<sup>2</sup>

Hegelről tudjuk, hogy mindig az államról beszél, mint a történelmi fejlődés céljáról. Úgy tűnik a polgári társadalom másodlagos az államhoz képest, holott az állam hegeli eszméje olyan fejlődést feltételez, amelyet fel foghatunk egyedül a polgári társadalom kialakulásaként. Hegel államának

---

<sup>1</sup> Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*. ford. Józsa Péter, Kossuth, Bp. 1990. 151. (Továbbiakban: Egydimenziós ember)

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. 1971. 363. (A továbbiakban: Jogfilozófia)

nyilvánvalóan a polgári társadalom talaján kell felépülnie, és az államot a liberalizmus például szükségállamként fogja fel, valami építményként, mely csak megkoronáz egy olyan szinte tökéletes társadalmi rendszert, amelynek alig van szüksége rá. De miért nem elég Hegelnek maga a polgári társadalom, melyben minden ember már egyúttal polgár is, azaz szabad?

### III.

Lássuk, Hegel hogyan írja le a polgári társadalom lényegét. Ez a társadalom különös egyénekből, individuumokból áll, akiknek léte vonatkozás a másokra.

Bár az egyén önmaga célja és „*minden egyéb neki semmi*”<sup>3</sup> de azért az egyén valóságos létében nagyon is függ a többi egyéntől. A polgári társadalom a szükségletek rendszere, melyben az egyének munkájukkal elégítik ki szükségleteiket, s ezáltal mások szükségleteit.

Az egyén, mint a természeti szükségszerűség és önkény keveréke a polgári társadalom egyik elve. Az egyénekből álló társadalom a természetből jövő szükségletek, és az önkény, egyéni esetlegességek kielégítésekor tulajdonképpen általános vonatkozásba lép más egyénekkal. Ez alapvetően két dolgot jelent: az egyik az, hogy az egyén nem marad meg elszigetelt létében, hanem gazdasági alapon társadalmi kapcsolatokra kényszerül, és hozzájárul a közjóhoz anélkül, hogy feladná egyéniségét.

Hegel úgy fogalmaz, hogy ebben a rendszerben felszabadul mindaz az esetlegesség, amivel az egyén rendelkezik, a születés, a képességek esetlegessége, és ezt a rendszert a „*beléje világitó ész kormányozza*”<sup>4</sup> Ezt tulajdonképpen Adam Smith optimizmusa.

Hegel kiemeli, hogy a különösség az egyedüli mérték, amely a különösség javát előmozdítja, de csak az általánosság által. A polgári társadalom, mint a szükségletek rendszere egy ilyen általánosság, melyben az egyén elnyeri jogát, de ugyanakkor korlátozódik az általánosság által. Az egyénnek döntenie kell saját magáról, mint ahogy a reformáció döntésre kényszeríti a vallással való kapcsolatában, megalapozva ezzel szabadságát. De ugyanakkor az egyén önmagában az általánosság fenntartó ereje nélkül igencsak ingatag lábakon áll.

Hegel ugyanis nem áll meg a szükségletek rendszereként felfogott polgári társadalomnál.

Mi jellemző ugyanis a polgári társadalomra? Az, hogy az egyén kiszakad természet összefüggéseiből, de ugyanakkor rászorul a többi egyénre. Ez a „*mindenoldalú függőség rendszerét*”<sup>5</sup> vonja maga után egy olyan függőségét,

---

<sup>3</sup> Jogfilozófia 207.

<sup>4</sup> uo.

<sup>5</sup> Jogfilozófia 208.

már a közvetlen életszükségletek tekintetében is, amelyet a történelem eddig nem ismert.

Tehát az egyén szabad és különös, de totálisan függ a többi egyéntől. Mivel az egyénben benne van a természeti szükségszerűség, és az önkény az önmeghatározás mellett, ezért az egyén itt megint kapcsolatba lép a már meghaladott természetivel, sőt a korlátlan önkénnyel is.

A másik jellemzője a polgári társadalomnak, hogy a munkára épül. A polgári szubjektum elsősorban dolgozó szubjektum, önmagát munkája révén valósítja meg. A létezés idegenségét és irracionálisát a szellemi és fizikai munka győzi le, ez vezet be a társadalomba és az öntudatot ez emeli arra a szintre, hogy megérthesse és elfogadhassa a szabadságot. A munka, mint Bildung, azaz művelődés, a polgár sajátos feladata és önértéke is.

Csakhogy Hegel látta, hogy a gépesítés oda vezethet, hogy eltűnik az ember, és helyébe lép a gép.<sup>6</sup> A munkához kötött osztály esetleges nyomoráról beszél. A munka tehát elidegenedhet, és önmegvalósítás helyett átmehet önelvesztésbe.

A polgári társadalom „*gazdagsága nem elég ahhoz sem, hogy eltüntesse a nyomort*”.<sup>7</sup> Vagy ellátják a munkanélkülieket, akik ezzel megszünnének tényleges polgárok lenni, és parazitákká válnak, vagy pedig munkát adnak nekik, és ezzel növelik a már amúgy is létező túltermelést, ami miatt munkanélküliek vannak.

Ugyanakkor a bőség is problémát okoz. A vallás, a társadalmi konvenciók ereje nem korlátozza többé a szabad egyént. Előfordulhat, hogy a beteljesülését a rossz végtelenben keresi. A javak végtelen felhalmozásában, a birtoklásban véli megtalálni saját célját. Az egyén legvégső valóságát így a társadalom által megtermelt, és végtelen sokféleséggé fokozott természeti szükségletekben leli meg.

Hegel a szabadságot mindig szembeeszegette az önkénnyel, amely lényegileg az embert szétszaggató, identitását megszüntető ösztönök és hajlamok egymással is konfliktusban álló csapatából áll.

Így tehát a rossz végtelenség keresése, az önkény istenítése az egyén számára önmagának pusztulásával egyenlő. „*A polgári társadalom a kicsapongás, a nyomor s a mind kettőben közös fizikai és erkölcsi pusztulás színjátékát nyújtja*”.<sup>8</sup> Ezzel a kör bezárult, az abszolút szabadság visszatért a determinált természetbe.

Hegel egyetlen megoldást lát arra, hogy a polgári társadalom, amely még csak a szabadság lehetősége valódi szabadsággá lehessen, és ez az állam, mint a polgári társadalom felett álló politikai közösség, és a rendek, amelyek szintén meghaladják a polgárok tisztán gazdasági érintkezési körét.

---

<sup>6</sup> Jogfilozófia 219.

<sup>7</sup> Jogfilozófia 254.

<sup>8</sup> Jogfilozófia 209.

Tudjuk, hogy Marxnál nyitott fülekre talált mindaz, ami rosszat Hegel is meglát a polgári társadalomban. Marxnál a polgári társadalom az elidegenedés és eldologiasodás társadalma, épp fejlettségénél fogva. A gazdasági viszonyok azok, amelyek elsődlegessé lépnek a társadalmi viszonyok közt, és benne a megtagadott természet egyfajta új természetet hoz létre.

A huszadik században ezzel úgy tűnik, a történelem diadalútja új természethez vezet. Horkheimer úgy írja le a kapitalizmust, mint amiben „egyik oldalon anyagi és szellemi tehetetlenség, a másik oldalon ázsiai dinasztiákra jellemző vagyonok halmozódnak fel”.<sup>9</sup>

A polgári egyén végül szembekerül azokkal az önálló életre kelt társadalmi struktúrákkal, amelyeket elszigeteltségében nem lát át, és amelyek a weberi bürokratizmust hozzák elő. Tökéletes szabadságában árvábnak és erőtlenebbnek érzi magát, mint valaha.

Joachim Ritter úgy véli, ez az idegenség és ez a rémület talán a szabadság velejárója.<sup>10</sup> Talán a polgári társadalom második természeté válása maga a szabadság birodalma. Mindenesetre Hegel hiányolná a legfontosabbat, a kibékülést, amely nélkül talán ez a szabadság megáll annál az **abszolút rémületnél**, amit Hegel a jakobinus terror kapcsán jellemez. Ezért van az, hogy korunkban Habermas nem nyugszik meg ennél a felfogásnál.

#### IV.

Tudjuk, hogy Hegel az antik polisz konfliktusainak lényegét Antigoné tragédiájával tárja fel. Antigoné megsemmisül, mert olyan erkölcsi erők küzdelmében vesz részt, amelyek kioltják egymást. Mindkettőnek megvan a legitimitása, de csak az ellentmondások adott, e társadalmon belül feloldhatatlan alapján. Ellentétüket az oldja meg, hogy átmennek egy magasabb társadalmi formába.

Vajon beszélhetünk e modern Antigonéről? Van-e a polgári társadalomnak is szimbolikus hőse? Hiszen ellentmondások itt is vannak, sőt itt a legkifejlettebbek.

Erre Herbert Marcuse adja meg a választ, felhozva egy Berchtold Brecht figurát, aki formálisan a harmincéves háború korában élt, de nagyon aktuális a náciizmus és a hidegháború korának realitásában is.<sup>11</sup> Ha a polgári egyén egyszerre kell, hogy szembenézzon az elidegenedett társadalmi struktúrákkal és az azok által létrehozott igazságtalansággal és rémülettel, valamint saját

---

<sup>9</sup> Max Horkheimer: Hagyományos és kritikai elmélet (In. *Tény, érték, ideológia*. szerk. Papp Zsolt, Gondolat, Bp. 1976. 43-117.)

<sup>10</sup> Joachim Ritter: Szubjektivitás és ipari társadalom. (*Szubjektivitás*. ford. Papp Zoltán, Atlantisz, Bp. 2007. 57-81.)

<sup>11</sup> Herbert Marcuse: *Das Permanenz der Kunst*. Hanser, München, 1976.

önkényével, mely a rossz végtelenbe vezeti, akkor itt, a polgári társadalomban is lehet tragédia.<sup>12</sup>

Kurázi mama lánya a tragikus hős, aki megveri a dobot, tudván tudva, hogy a zsoldosok, bár a városba már nem jutnak be, de ő még áldozatul esik dühüknek. Marcuse azt sugallja, hogy ez a lány, aki a maga gyenge védtelen hősiességét szegezi szembe a társadalmi eldologiasító struktúrák által teremtett eszközemberek, a zsoldosok instrumentális brutalitásával, nem más, mint a modern társadalom Antigonéja. Anyja a háború hasznából etette, de őt magát épp ez a személytelen háború öli meg.

Az a fajta hős ő, akinél már a magányos emberi szegül szembe a racionálisnak álcázott irracionális Egésszel, a csupasz, az erőtlen, a hatalom és igazgatás valaha létezett legfejlettebb és leghatékonyabb gépezeteivel. Itt nem az istenek moralitása csap össze a polisz erkölcsiségével, hanem az egyén az elidegenedéssel, az érték azzal az értékhiánnyal, ami egyúttal lehetővé teszi saját létét is.

Lehet tehát, hogy az erkölcsi tragikum nem oldódik fel a polgári társadalomban sem, amely igazságosabb, mint az antik városállam. A nagy kérdés: vajon feloldódhat-e?

A tragédia csak egy lehetőség. A polgári társadalomban a szabadság olyan foka jött létre, mely meghaladja – minden ellentmondása ellenére – a történelem összes eddigi formációját.

Ez valóban az a társadalom, amelyben felszabadulnak a megkötöttségek, és elméletileg lehetővé vált az emberi képességek harmonikus kifejlesztése. Csakhogy a gazdaság dinamikája, melynek az alapján ez a társadalom áll, ingatag, és a polgári társadalom teljes fejlettségében nem terjedt el a világ egészében. Áldásai egylőre csak egy nagyon kis területen léteznek. A tömegkultúra pedig, mely a magaskultúrát háttérba szorította, a szórakoztatás standardjait pedig folyton csökkentve új, bizarr „abszolútummá” lesz nem éppen Humboldt ideálját követi az emberi képességek és moralitás harmónikus kifejlesztéséről.

A történelemben számos egymás melletti lehetőség létezik. Ezek beteljesüléséről nem lehetséges biztos tudás, de maguk a lehetőségek számos esetben jól láthatóak.

Így tehát talán a polgári társadalom szabadsága a jóléti társadalom valósága lesz, de benne van a lehetőség arra, hogy a „*barbárság második periódusa*” maga legyen „*a civilizáció fennmaradó birodalma.*”<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Mielőtt félreértésekbe esnénk, a szovjet társadalom sem lépett túl az államkapitalizmuson, bár a *homo sovieticus* nem volt polgár, de mégsem volt fejlettebb szint, és Marcuse a Szovjet marxizmusban kellően bírálta azt is.

<sup>13</sup> Egydimenziós ember 281.

## AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL\*

---

TÓTH OLIVÉR ISTVÁN

**A**KÖVETKEZŐKBEN NIETZSCHE AZ *ANTIKRISZTUS*ÁNAK továbbgondolásán keresztül, az abban és életműve más könyveiben kibontott „kettős-társadalom” elméletének továbbfejlesztésével szeretném bizonyítani, az igazságosság fogalmának általános meghatározására irányult kísérletek hiábavaló voltát. Mindezt azzal a kitételrel, hogy – állításom szerint – az igazságosság kizárólag a társadalom részeinek, egyes kisebb közösségek paradigmájában, de nem az egész emberiség egyetemes fogalomkörében értelmezhető. Ehhez először Nietzsche *Az Antikrisztus*ának rövid áttekintését szeretném adni az általam a későbbiekben felhasznált szempontok alapján, majd az ebből továbbfejlesztett két paradigmát szeretném meghatározni, és történelmi keretbe helyezni. Mindezt azért, hogy Nietzsche a modernitás „kialakulásában” betöltött szerepének bemutatása után megkísérleljek a paradigmákból származó konfliktusra valamilyen megoldást találni, és olyan igazságosságfogalmakat adni, amelyek valamilyen megoldást kínálnak az emberiséget több mint kétezer-öt száz éve szétfeszítő feszültségre.

Nietzsche alapvetően három szempontból kritizálja a kereszténységet: egyrészt a részvét, másrészt a hamis értékek létrehozása, harmadrészt a „csandala-bosszú” volta miatt. Ezek közül az utóbbi kettőről később lesz szó a kettős-társadalom történelmi áttekintésénél, hiszen ezeket én jobbra kritika nélkül el tudom fogadni, míg az elsőt diskurzus tárgyává próbálom tenni az esszé utolsó harmadában.

Nietzsche alapvetően két fogalmat használ az emberek (emberi létmódok) leírására, amelyek lényegüket tekintve az *Übermensch* és a csorda különböző szinonimáiként funkcionálnak. Azonban én mégse ezeket a fogalmat használnám, ugyanis Nietzsche terminológiájában nincs egyértelműen elkülönítve, mikor beszél az *Übermensch* fogalommal a „jólsikerültekről” és mikor a majdani „kitenyésztenő” ember feletti emberről; vagyis nem tiszta, a fogalom mikor a kortárs szellemi nagyságokra és mikor a jövőben létrejövő új ember-típusra (létmódra) vonatkozik. Mivel Nietzsche szóhasználatának átvételével én tovább fokoznám ezt a kétértelmőséget, így az „individualista” és a

---

\* A Magyar Filozófiai Társaság 2007 őszi esszépályázatát írt ki *'Az igazságosság'* címen középiskolás diákok számára. Az eredményhirdetésre 2008 júniusában, a szegedi Filozófus Diákalkalmozó (FIDI) keretei között került sor. Az esszépályázat nyertese Tóth Olivér István, a budapesti Fazekas Mihály Gyakorló Gimnázium diákja lett. Az esszépályázat kiírásának megfelelően a nyertes dolgozatot jelen kötetünkben közöljük.

„kollektivista” kifejezést használok a jövőben, amelyek mellett a későbbiekben a második értelemben megtartom az *Übermensch* kifejezést.

Az individualista kifejezésen a továbbiakban nagyjából azt értem, aki (1) önmagára irányuló filozófiát követ, (2) így képes az önreflexióra, (3) és képes a premisszák nélküli gondolkodásra.<sup>1</sup> A kollektivista kifejezésen azt értem, akit Nietzsche a „hívó” illetve „keresztény” terminológiával jelölt, vagyis aki (1) nem önmagára irányul,<sup>2</sup> (2) önreflexióra *jobbára* képtelen, vagy ha mégis (3) akkor azt egy előre felállított paradigmában, gondolatrendszerben teszi. Ahogyan Nietzsche is kifejti, alapvetően a kettő *létmód* között nem lehetséges a választás,<sup>3</sup> de a magatartásformák között létezik választás: egy individualista hozhat ilyen-olyan okból kifolyólag kollektivista döntést, ahogyan egy kollektivista is hozhat individualista döntést, de csak a kollektivista paradigmán belüli, relatív individualizmust értve ezen.

A következőkben megpróbálom bemutatni e két paradigma fejlődését, kölcsönhatásait és következményeit az emberi történelemre, hogy ezen keresztül bizonyítsam, hogy (1) az individualizmus és a kollektivizmus valóban létező, releváns fogalmak *történelmi keretek között* is, (2) hogy az individualista és a kollektivista létmód káros, illetve jótékony oldalait megpróbáljam bemutatni.

Az emberiség történelme ott kezdődik, ahol a filozófia története kezdődik, és ott fog végződni, ahol a filozófia története végződik. Mindaz, ami ezen intervallum előtt és után történt és történni fog, nem tartozik az emberiség, csupán az emberi faj történetéhez. Hiszen az ember ember volta abban és majdnem csak abban fejeződik ki, hogy képes az önreflexióra. Így amíg nem alakult ki a bölcsélet, és miután már eltűnt az, nem beszélhetünk történelemről, emberiségről, csupán egy faj, az emberi faj evolúciós fejlődéséről. Azonban mikor kialakult a filozófia, és az ember emberré lett, akkor egy tisztán individuális filozófia emelkedett ki a történelem kódéből. Hiszen bár a preszokratikusok még a létező problémájával foglalkoztak, de mindezeket a vizsgálódásokat, ahogyan a későbbi filozófusok is tették, az egyén szempontjára levetített „receptek” előállítására használták. Vagyis mindegyik ókori filozófus arra a kérdésre kereste a választ: „hogyan éljek?”, „hogyan lehetek boldog?” (hogyan kerülhetek az *eudaimonia* állapotába?). Még a sztoikusok is, akik azt

---

<sup>1</sup> Nagyjából megfelel az *Übermensch* nietzschei első jelentésének.

<sup>2</sup> „A hit embere – mindenféle „hívó” szükségképpen függő ember – olyasvalaki, aki nem képes arra, hogy önmagát tegye meg céllá...” - Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Az Antikrisztus. Atok a kereszténységre*. Máriabesenyő-Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2007. 54 §, kiemelés az eredetiben

<sup>3</sup> „nem áll szabadságukban az, hogy másodikkok legyenek” - Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 57. §; „senkinek sem áll szabadságában az, hogy keresztény legyen...” - Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 51. §

tanították, hogy minden egy,<sup>4</sup> és az egyének a társadalom hasznos részévé kell válnia, mindezt azzal a céllal tették, hogy az egyén lelki békéjét (azaz *eudaimoniáját*) biztosítsák. Ezek a filozófiák teljes mértékben az egyén ön-reflexiójára, tudatos döntésére, önmeghatározó választására épültek, hiszen a sok felkínált „boldogságformula” közül kellett kiválasztania az illetőnek a megfelelőt, amely neki a legjobban megfelel. Erre vonatkozott a delphoi jósva ma már közhelyszámba menő felirata: „ismerd meg önmagad”.<sup>5</sup>

Azonban ebbe az önreflexív világba meteorként csapódott be egy keleti bölcs alakja: a Názáreti Jézus. Ő volt az, aki – elsőként a nyugati gondolkodás történetében – végrehajtott egy, utána sokszor megismételt, vagy megismételni próbált „radikális fordulatot”, mely az egész ókori világot kollektivisták irányába fordította, ahonnan megközelítőleg ezerháromszáz évig nem, és mind ez ideig eredményesen soha nem tudott kitörni. Mert mit tett Jézus? Felismerte, hogy a kollektivisták emberek tömegei képtelenek a görög filozófiák befogadására, nem képesek önmaguk megismerésére, és így ebben a paradigmában a teljes életre se. Így Jézus új paradigmát állított fel a rómaiak katonáállamának terhét viselő elnyomott népek és osztályok számára.<sup>6</sup> Ő, egyfajta korai Schopenhauerként és Kierkegaard-ként felismerte, hogy az élet a maga valójában („a halálhoz való lét”) elviselhetetlen terhet ró az emberek nagy tömegeire („szorongás”), a kollektivistákra, és azt egymagukban elviselni képtelenek, így vagy összeroppannak alatta,<sup>7</sup> vagy valamilyen öncsalásba kénytelenek menekülni. Ezt az „öncsalást”, a mindennapi élet gyógyszerét próbálta megadni nekik Jézus,<sup>8</sup> mint látható még teljes mértékben az individualista paradigmán belül mozogva, hiszen a cél a nagyobb tömegek egyéni boldogsága (*edaimóniája*) volt. De a rendszer, amit létrehozott: elszabadult.

Hiszen mi volt ez a rendszer valójában? Hamis konstrukciók általi „élet-cél” biztosítása minden ember számára. Ez az, amit Nietzsche is kifejtett *Antikrisztusban*: azáltal, hogy az élet értelmét az életen kívülre helyezte, és létrehozott olyan fogalmakat, mint a „hit”, „remény” és „szeretet”: az életet

---

<sup>4</sup> „a világ mint egyetlen élőlény, egyetlen anyag, egyetlen lélek” - Marcus Aurelius: *Elmélkedései*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1974. 48.

<sup>5</sup> Az individualizmus és kollektivizmus fogalom pár nem egyezik meg, sőt, nem is azonos paradigmában mozog, mint a Nietzsche által *A tragédia születésében* kifejtett dionüszoszi és apollói – amelyek mellesleg megfeleltethetők a freudi felettes-énnek (*Über-ich*) és ösztön-énnek (*Es*) –, ám amelyek – Freud által részletesen elemzett – kölcsönhatásaival jól leírhatóak egyes az emberi viselkedés és bölcsélet olyan mozgatórugói, amelyek teljesen függetlenek az itt elemzett dichotómiától; antagonizmustól.

<sup>6</sup> „Reményt és jövőt adok nektek!” - Jeremiás (29, 11)

<sup>7</sup> Ahogyan teszi azt sok individualista is. ld.: *Pi* (1998, R.: Darren Aronofsky)

<sup>8</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 29-30. §

megfosztotta valódi jelentőségétől. Hiszen ettől kezdve az embereknek nem kellett elviselniük az élet nyomasztó valóságát, ha mindent megadással és beletörődéssel fogadtak, akkor egyrészt a lehető legkevesebbet ártottak a környezetüknek, másrészt abban a boldogító hitben éltek, hogy van értelme az életüknek, megkapják jutalmukat a túlvilágon. Élesen fogalmazva ez azt jelenti, hogy önmagukat a schopenhaueri „életakaratot elutasító” halálstratégián keresztül *de facto* kioltják, élőhalotti létmóddal megvásárolják a boldogságot: innen a megváltás: a Megváltó visszavezeti a Föld népeit a paradicsomba, a boldog tudatlanság állapotába.<sup>9</sup>

Nem kételkedhetünk benne, hogy a történelmi Jézus ezt a megoldást a jó szándéktól vezérelve nyújtotta az embereknek. Sőt: abban sem kételkedhetünk, hogy ez a válasz rossz válasz volt, ha a gondolkodás történetére vetítve vizsgáljuk hatásait; hiszen igaz ugyan, hogy kulcsot adott a boldogság eléréséhez, méghozzá nagy méretekben (az utilitaristáknak így nyilván tetszik ez a megoldás), de cserébe az emberiség történelmét az állati létbe való visszahanyatlás pályájára állította. Hiszen ennek az „életstratégiának” a tömeges alkalmazása, és az egyház, amelyet a tanítványok létrehoztak, olyan „mellékhatásokkal” járt, amelyek örökre megváltoztatták mind az emberiség, mind az egyes emberek történelmét.

Ahogy Nietzsche is írta, egyfajta „életvesztéssel” járt ez a filozófia.<sup>10</sup> Vitára adhat okot, hogy ez filozófiának neveztetik. Az élőhalotti létmód sok minden, de nem önreflexió. Ám meg kell jegyezni, hogy Jézus részéről, aki vallásalapítóként hivatalból kinyilatkoztatott kész rendszert adott,<sup>11</sup> ez egy filozófiailag teljesen korrektül végiggondolt rendszer volt, csupán a követők birkanyája az, amely ezt a totális alvajárássá változtatta.<sup>12</sup> Másrésztől nincsen kizárva a kollektivistá filozófia, amely azonban nem önmagára irányult, nem premissza nélküli stb.; vagyis pszeudo-filozófia: van ugyan mögötte egy gondolat, de alapjait tekintve nem emberi, nem emberhez méltó,<sup>13</sup> nem tekinthető igazi filozófiának, de *gondolatoknak* igen. Tehát mikor itt azt írom „ez a filozófia”, akkor egyrészt Jézus filozófiájára gondolok – amely önmaga jogán teljes jogú filozófia –, másrészt abban a köznapi értelemben használom, hogy „viselkedés”, „stratégia”, „életfelfogás”, mint ahogyan azt szoktuk mondani, amikor valaki átszalad piros lámpánál az úton, hogy „ezzel a filozófiával nem viszi sokra”. Ami azonban az életvesztésnél is súlyosabb következmény, és amely részben elkerülte Nietzsche figyelmét: a korai kereszténység létre-

---

<sup>9</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 33-35. §

<sup>10</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 43. §

<sup>11</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 57. §

<sup>12</sup> Id.: „Az eleveneknek megvannak az alvajárói, ahogyan a halottaknak is” - Rescue Dawn (2006. R.: Wim Wenders)

<sup>13</sup> Id.: Kant, Rousseau stb. - Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 10-11 §

hozott egy mozgalmat, a kereszténység mozgalmát, amely szent feladatának tekintette az evangélium eljuttatását minden emberhez. Ez a mozgalom jelleg újra és újra megújuló hullámokban, de legintenzívebben a kereszténység korai szakaszában, amikor még az egyház az Utolsó Ítéletre mint hamarost bekövetkező eseményre tekintett, egy eszkatológikus időfelfogást adott az embereknek: úgy érezték, a történelem lezárul, és valami egészen új jön el, amelyért itt és most lehet tenni: most a történelem fordulópontján minden egyének beleszólása van a történelem menetébe.

Ezzel létrehoztak egy fiktív létezőt, a „katolikus (vagyis egyetemes) anyaszentegyházat”, amely a későbbi nemzetek és osztályok mintájára, mint egy egységes, organikus egész funkcionált. Ez három fontos következménnyel járt az egyének létmódjára: egyrészt a tömegeket fanatizálta, másrészt atomizálta, harmadrészt alternatív értékrendet (valóságot) teremtett. Fanatizálta a tömegeket, hiszen azt hirdette, hogy kizárólag azok látják helyesen a világot, akik együtt gondolkodnak,<sup>14</sup> és mindenki más téved. Így egy éles elkülönülést hozott létre azok között, akik a közösség (egységes létező) részei, és mindenki más között, a „pozitív”, „progresszív” és a „negatív”, „retrográd” erők; a jó és a rossz, Krisztus és Antikrisztus között. Atomizálta a társadalmat, hiszen a nagy célt csak az embernél nagyobb létező, test<sup>15</sup> érthette el, így mindenben a „szervezettel” kellett dolgozni, hogy a gonosz erői legyőzethessenek. Így tehát a korábbi egyének közti kommunikációt felváltotta az egyén és a szervezet közti kommunikáció: a problémák elintézése, az ügyek intézése, a mindennapi élet egy tekintélyelvű hierarchiába tagozódott be, ahol a tekintélyt a szervezet reprezentációja adta, hiszen ezek a méltóságok az egyház helytartói voltak valamekkora területen. Alternatív értékrendet hozott létre, hiszen a kereszténység teljesen új értékeket hozott be a köztudatba:<sup>16</sup> addig minden filozófus megegyezett nagyjából bizonyos alapigazságokban, isteni/természeti törvényekben, amelyeket *belátással* vitán felül állónak tekintettek.<sup>17</sup> Azonban jött a kereszténység, és létrehozott egy olyan értékrendet, amiben minden addigi érték mintegy visszájára fordult: ami eddig hősies tett volt, az most bűn, ami eddig bűn, az most erény: egy új logikát hozott, amely az embereket egyfajta „csandala-sunyiságra” készítette, hiszen azt kellett látniuk, hogy semmi sem biztos, aki egyik nap gonosztevő, az a másik nap szent, aki egyik nap hős – a másik nap az Antikrisztus. És mire volt jó mindez? Arra, hogy azoknak, akik

---

<sup>14</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 32. §, 52-54. §

<sup>15</sup> Id.: Jézus-teste

<sup>16</sup> Nietzschei terminológiával „minden érték átértékelését” hajtotta végre, csak nem úgy, ahogy ő szerette volna.

<sup>17</sup> Pl.: négy fő erény, transzcendens jelenléte az emberek életében, az ember tisztelete, a rabszolgaság magától értetődő intézménye, a világ megismerhetőségének egyetlen kizárólagos tudományos útja, sors létezése stb.

a világban nem értek el semmit, és akik számára a világ csak fájdalmat és szenvedést tartogatott, a vesztesek és középszerűek számára „menekülési utat” nyújtott: a közösség értékformálásában a legfontosabb szempontot a közösséghez tartozás jelentette; aki belépett a közösségbe és *kritikátlanul* elfogadta annak értékeit, azt a közösség *kritikátlanul* elfogadta.<sup>18</sup>

Az ez utáni történelem gyakorlatilag nem áll másból, mint a kollektivista létmód hódításából és radikalizálódásából. Hiszen mi más a lovagi embereszmény, mint a kollektivizmus egyik formája? A lovag, egyedül (atomizáció) küzd a jóért (fanatizmus) – legyen az a sárkány elpusztítása, a kereszténység terjesztése, a gyengék védelme stb. –, szerelméért epekedik az ablaka alatt, és énekel neki (életvesztés), amelyért elnyeri méltó jutalmát akár az imádott hölgy kendőjének, akár egy hősi ének és nem múló hírnév, akár az üdvösség formájában (alternatív értékrend). Ez ellen az életből kiszakadt földi siralomvölgy ellen lázadt fel a reneszánsz, amely valójában nem maga a hit és az aszketizmus ellen lázadt fel, mint azt Nietzsche írja,<sup>19</sup> hanem az ellen a felfogás ellen, hogy az élet értelme valami magasztosabb jóban lenne keresendő. A XIV. század dekadenciája a reneszánszban öltött testet, Machiavelli és Pico della Mirandola reneszánsza ez, amely egyrésztől nem akar a fentebb „jóért”, az „erényért”, az „üdvösségért” harcolni, hanem az életet veszi alapnak, másrésztől nem kér a fanatizmusból és a kérlelhetetlenségből: nem „testeket” lát, hanem egyéneket, nem egyházakat, hanem embereket, nem „jókat” és „rosszakat”, hanem esendőket.<sup>20</sup> Ezt a fordulatot – ahogyan Nietzsche is írja – megíhűsította a reformáció – amely – ahogyan Erik von Kuehnelt-Leddihn írja az *Szabadság vagy egyenlőség?*<sup>21</sup> című könyvében – ugyanazt a mintát, sablont követte, amelyet később a *belőle táplálkozó* fasizmus.

Ami ez után következett az, ami igazán közveszélyessé tette a kollektivizmust: szekularizálódott, amelyet a későbbi korok a felvilágosodás jelzővel illettek, amelynél kevés hazugabb elnevezést ismer a történelem. Ekkor ugyanis a már meglévő kollektivista értékrend alól „kirántották” azt, ami a Megváltó üzenetéből még megmaradt; a hit – remény – szeretet hármásából csupán a hit, a legveszélyesebb maradt. Vagyis már elviekben se maradt meg a közösségen kívüliek szeretete, a tolerancia és a megértés, már elviekben se maradt meg a remény a jövőben, az isteni gondviselésben, az embertől független eseményben (Utolsó Ítélet), hanem kíméletlen és emberi tevékenység által elérhető jövőképet alkottak.<sup>22</sup> Ekkor Kant, Rousseau és a

---

<sup>18</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 43. §

<sup>19</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 61. §

<sup>20</sup> ld.: II. Frigyes alakja – Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 60. §

<sup>21</sup> Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Liberty or Equality?* Front Royal, Virginia, Christendom Press, 1993.

<sup>22</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 11. §

többiek olyan értékrendet alakítottak ki, amely 1793-ban kulminált, és amely egyenesen vezetett a szekuláris nemzetállam nemzetvalláson alapuló tébolyáshoz; a Felsőbb Lény kultuszához, a haza oltárához, az arisztokraták koncepciósi pereihöz, „A köztársaságnak nincs szüksége sem tudósokra, sem vegyészekre”<sup>23</sup> mentalitáshoz, a francia hadüzenethez és *Vendée*-hez. Ez az értékrend, amely fogja a kereszténységet, eltávolítja Istent, beteszi a helyére a „közjó” fogalmát, elveti az egyházat, és beteszi a helyére az államapparátust: egyszóval a szekularizált egyház a nemzetállam lesz. A kollektivistá létmód legszebb megvalósulása: bürokrácia (atomizálódás), nemzeti lét (életvesztés),<sup>24</sup> nacionalista világszemlélet (alternatív értékrend).<sup>25</sup>

A népek tavasza után, amely tulajdonképpen a Nagy Francia Forradalom utórezgésének is tekinthető, az emberek kezdtek egyfajta kiábrándultságérzetet érezni, amit sokan sokféleképpen hívnak, Nietzsche például *décadence*-nek, én pedig modernitásnak. Ez valójában annak a következménye volt, hogy a felettes-én – vagy az apollói – drasztikusan megváltozott, és míg addig összeegyeztethető volt az ösztön-énnel – a dionüszoszival –, addig a kollektívizmussal annak ellentétévé vált – világméretű neurózist, a modernitást okozva. Ez lehetőséget teremtett volna arra, hogy kilábaljunk a kollektívizmus mocsarából, ahogyan Kierkegaard is rámutatott az egyház elleni heves támadásával, és a választás, a választáson keresztüli önmeghatározás fontosságának hangsúlyozásával. Ez volt az a pont, ahol a reneszánsz után ismét az egyénre terelődött a figyelem, ezért ha Nietzsche a „modern kor Jézusa” – már pedig reményeim szerint a későbbiekben sikerül e mellett érvelnem –, akkor Kierkegaard a „modern kor Keresztelő Szent Jánosa”. Hiszen nagyjából minden fontos problémát felvetett, amellyel Nietzsche a későbbiekben foglalkozott, de ezeket nagyjából megválaszolatlanul hagyta, hiszen a végső megoldást a vallásos stádiumban találta meg, ami nem jelent mást, mint a Megváltó útjához, a kollektívizmushoz való visszatalálás, csupán immár egy tudatos út után. Mind az etikai, mind a vallásos stádium kollektivistá létmódot feltételez: egyik se önmagára irányult, sőt, a kettő egymás felett álló volta jól példázza a modernitás hatását: míg az etikai stádiumban még nyílt sisakkal a közösségre irányul az egyén, addig a vallásos stádiumban már a modernizáció (kollektívizmus) hatásaként elveszett az eredeti közösségi szellem, és a „mellékhatások” következtében szélsőségesen atomizálódott formulát hoz létre, ahol nem csak hogy minden ilyen stádiumú kizárólag Istennel tart fenn valamire való kapcsolatot, de az ő döntéseit kritika nélkül elfogadja. Éppen ez a modernizmus Janus-arca: itt az egyén egyedül áll Isten

---

<sup>23</sup> Marczali Henrik: *Nagy Képes Világtörténet*. Budapest, Franklin Társulat, Révai Testvérek, é. n. 420.

<sup>24</sup> ld.: Victor Hugo: *A nyomorultak* Enjolras alakja.

<sup>25</sup> ld.: Saint-Exupéry, Antoine de: *A kis herceg* török csillagásza.

előtt, és azért, hogy amit Isten „parancsol” azt feltétel nélkül követi; úgy irányul a közösségre, hogy közben önmagára tekint. Hiszen Isten akaratának hordozói: a próféták és egyházatyák mi más célt tűztek ki maguk elé, mint az emberiség üdvének szolgálata Isten nevében? De honnan tudták, hogy mit mond Isten, ha nem önmagukból/önmaguktól? Ugyanez jelenik meg a modernítésre adott válasz modernizmusban is, ahol saját értékeinket (intuícióinkat) a közösségre vetítve érzük el a kollektívizmus olyan atomizálódott fokát, hogy már a közösségi magatartás szikrája se lelhető fel. Kierkegaardnál tehát teljes mértékben hiányzik az individualitás, csupán három receptet ad a *meglévő problémák felismerése után* az „élhető” kollektívizmusra.

Kierkegaard által megkezdett úton indult tovább Nietzsche, a „modern kor Jézusa”, akinek életműve kísérteties hasonlóságot mutat *Az Antikrisztusban* felvázolt Megváltó-képpel: egész életműve a kollektívizmus, és az általa előidézett modernitás elleni harc része, és életművének nagy részét az utódok betagolták a kollektívista hagyományba. Hiszen hiába bújtunk ki mindannyian Nietzsche köpönyege alól, mégis, a kollektívizmus éppen az ő gondolataiból kapott új erőre, az ő nevében próbálták leküzdeni kollektívizmussal a modernitást, ami a posztmodern kor többszörösen is tudathasadásos társadalmához vezetett, hiszen a „baj” forrásával próbálták a bajt magát kezelni. Mert a kollektívizmus volt az, ami a fenn elemzett „mellékhatásai” miatt a társadalmat a modernitásba sodorta: a kollektívizmus okozta a „történelem vége” életérzést, az elidegenedést (atomizálódás), az élet értelmetlenségének érzetét (életvesztés), a fragmentálódás érzését (alternatív értékrendek tömegeinek jelentkezése) stb..<sup>26</sup> Ez volt az, amit Nietzsche a *décadence* fogalmában kárhóztatott: a határozatlan, elbizonytalanodott, ugyanakkor élni akaró embert, az „utolsó embert”.

Erre a problémára Nietzsche adott egy szélsőségesen individualista választ, az *Übermensch* választ, a fejlettebb, a „*hyperboreiosz*” választ a csürhével szemben, akik csak az ember feletti ember kiszolgálói. Mi értjük Nietzschét, tudjuk, mi vezette ezekre a gondolatokra, és megvan bennük a ráció. De a kortársak közül alig voltak, akik szintén megértették. Ő tisztában is volt ezzel, nem véletlenül hangsúlyozta gondolatai korszerűtlenségét. Azonban ahogyan *Az Antikrisztus* tanítványai azzá változtatják az evangéliumot, amit ők felfogtak belőle, úgy a kollektívista ideológusok is úgy alakították Nietzsche gondolatait, hogy azt a maguk szája íze szerint olvashassák. Így született meg minden nagyobb „modern”<sup>27</sup> gondolatrendszer Nietzsche örökében.

Végezetül: mi tehát a helyzet az igazság kérdésével? Nietzsche radikálisan szociál-darwinista válasza lenne a megoldás? Nietzsche válasza a végső

---

<sup>26</sup> ld.: Griffin, Roger: *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>27</sup> kb. 1914-1968., az első világháború nagy társadalmi átalakulásaitól a posztmodernig.

igazság? Számomra nem. Nietzsche bizonyos szempontból maga se tudott szabadulni a kollektívizmus csapdájából: programadó lendülete azonos a felvilágosodás prófétáinak lendületével, mindannyian egy új világot akarnak felépíteni, és implicite mindannyian „nagyban” gondolkodnak: az *Übermensch*-csűrhe ellentét legalább annyira inhumánus (a humanizmus 'emberközpontúság' jelentésében), mint a kereszténység hívő-hitetlen, a nacionalizmus mi-ők, a náciizmus árják-egyéb ellentétei. A „magasabb rendűek” (akármit is jelentsen az) diktatúrája helotizmushoz, elnyomáshoz, eugenikához vezet. Ezek a maga logikáján belül is igazságtalan következmények, mint az Manu törvénykönyvéről írottakból is kiderül, ahol részletesen kifejti, hogy az uralkodó kaszté a jóság előjoga. Hiszen „a jóság csak az ő esetükben nem gyengeség”,<sup>28</sup> ami a könyv elején adott jóságdefinícióval – *mindaz, ami az emberben növeli a hatalom érzését, hatalom akarását, növeli magát a hatalmat*<sup>29</sup> – értelmetlen, hiszen ez a fajta jóság senkinél nem gyengeség, viszont ha a hagyományos értelemben vett jóságot használja, azzal ellentmond önmagának (mint oly sok más helyen is). Hogyan lehet tehát igazságot szolgáltatni ebben a kérdésben? Hogyan lehet individualista és kollektívista igazságosság formulát adni, illetőleg lehet-e olyat, amely mind a kettő esetében igaz?

A kérdés nehéz, hiszen a kollektívizmus – ellentétben az individualizmussal – nem egy passzív létmód: olyat még senki nem látott, hogy valakit rákényszerítettek volna az önreflexióra, de olyat igen, hogy valakit „megtörték”. Ha megnézzük *A vadkacsát*, akkor se azt látjuk, hogy Gregers rákényszeríti a gondolkodást az *Ekdal* családra, hanem olyan helyzetbe hozza őket, ahol a kollektívista gondolkodás csődöt mond. Megpróbálja ráébreszteni őket etikájuk képmutató voltára, de valójában csak új elemekkel gazdagítja az ő kollektívista értékrendjüket. Mikor Hjalmar megtudja, hogy felesége az öreg Werle szeretője volt, akkor minden önreflexió nélkül eltaszítja magától. Ahogyan gyermeke is, mikor szíven lövi magát, nem azért teszi azt, mert azt hiszi, hogy az apja *őt* nem szereti, hanem azért mert nem képes feldolgozni azt a szituációt, hogy az apa nem szereti a lányát: ha lenne benne egy cseppnyi önreflexió, azonnal átlátná, hogy nem *ő* az, akit az apja nem szeret. Természetesen mivel Ibsen megrögzött pesszimista (schopenhaueri értelemben), így a jó karakter itt Hedvig és Gregers az Antikrisztus.<sup>30</sup> És valóban, Gregers pontosan azokkal az értékekkel érkezik, amelyeket Nietzsche képvisel, a dráma tétje éppen az, hogy ezeket az értékeket nem lehet sikerrel alkalmazni – kollektívista alapon: másokra ráerőltetve azt. Relling doktor híres rezonőri mondatában fogalmazza meg azt, hogy az individualista

---

<sup>28</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 57. §

<sup>29</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* – 2. §

<sup>30</sup> vö.: Wass Albert: *Az Antikrisztus és a pásztorok*. Pomáz, Kráter Kiadó, 2003.

létmód akkora teher, hogy az átlag-ember azt elviselni képtelen. Ugyanakkor Ibsen pesszimista következtetésében *mindenki* kollektivista: Gregers ugyanúgy élet-hazugságban él, ahogyan Hjalmar.

Mit kellett volna tehát tennie egy igazi, individualista Gregers-nek? Hiszen ha elfogadja apja ajánlatát, akkor el kell fogadnia a kollektivista értékrendet is, nyárspolgári középszerűségben kell leélnie napjait. És ebben rejlik a kollektivizmus veszélyes volta: a kollektivizmus terjeszkedése egy olyan erő, amellyel igazságosságelméletünk felépítésekkor számolnunk kell, és amelyet igen találóan jellemezett Nietzsche a csandala-bosszú kifejezéssel, és mindazzal, amit ezen értett.<sup>31</sup> Ugyanakkor véleményem szerint a kollektivizmus egyszerű másodrendű létezővé minősítése inhumánus.

Hiszen ez egy döntés kérdése, amelyet soha racionális alapon eldönteni nem lehet. Nietzsche jogosan mondja azt, hogy a kollektivizmus az emberiség egy alacsonyabb szintje, amely nem lehet releváns a magasabb szintűekhez képest. Én azonban azt gondolom, hogy az ember, akármilyen is az: érték. Így olyan igazságosságot nem tartok, nem tarthatok igazságosnak, amely az emberiség 99%-át csupán „zsákmányállatnak” tartja. És azért nem, mert nem gondolom, hogy ez egy *emberhez méltó* választás volna. Hiszen, ahogyan Schopenhauer írja *A halálról* című esszéjében: „*a szabadság valójában a létezésben és nem a cselekvésben van.*”

Az ember tehát igazából nem cselekedeteiben, hanem létezésében fejezi ki önmagát, tudja magát meghatározni, van szabadsága arra, hogy válasszon. Azonban nem gondolom, hogy az egy emberhez méltó létmód volna, hogy embereket semmibe vesszünk. Vagyis egyfajta – Nietzsche-től merőben idegen – sztoicizmussal oldanám az ő brutális *Übermensch*-ét. Alapoznám ezt arra, hogy az individualista előtt két út áll: az egyik a kísérlet arra, hogy egy magasabb szintre emelkedjék, hogy a valódi, második értelemben vett *Übermensch* szintjét elérje, elérje azt a létmódot, amelyben sikeresen *felülemelkedik* az individualista-kollektivista dichotómián, és egy új filozófiai diskurzust képes megnyitni, és kivezeti valamilyen módon az emberiséget abból a devalválódásból, amelybe belekerült. A másik út választható, vagy egyenes következménye lehet a kísérlet bukásának: a visszasüllyedés az állati lét-szintre, a kollektivizmusba, és a bukás. A kollektivizmus elleni harc azonban *nem egy opció*, hiszen ez nem csak embertelen, de értelmetlen is: mivel a két létmód (de nem a magatartásforma, ami a döntés kérdése) születés kérdése, így nincs értelme ellene küzdeni, és merőben igazságtalan, tekintve, hogy önhibájukon kívül kerültek az emberek ebbe vagy abba a kategóriába – ha azonban az individualista mégis megpróbálja: sorsa a bukás, mert kollektivistákkal harcolva kénytelen azok szintjére süllyedni.

---

<sup>31</sup> Nietzsche, F. W.: *Az Antikrisztus* 5-8. §, 43-44. §, 58-60. §

Összességében tehát mi az igazságosság? Ilyen jelenleg nem létezik. Hiszen a kollektivizmus számára mindaz igazságos, ami a középszerűséget és az életvesztést erősíti, a kollektivizmus igazságossága a *Szép új világ*, hiszen számukra egy *alapvető emberi jog*, az élethez való jog implikálja a hazugsághoz, a hazugságban való élethez való jogot. Ez a jog azonban az individualistának büntetés, halálos mérég, amely lassan elpusztítja. Az individualista számára az igazságosság az egyéni fejlődéshez, az *igazsághoz* való jog. Az individualista számára minden, ami személyiségét, őt magát, *akaratát* korlátozza: a legszörnyűbb zsarnokság. Ezért van igaza Max Stirnernek és Spinozának, Nietzschének és Rousseau-nak egyszerre, ugyanakkor egyiknek se. Döntés kérdése, hogy mit tekintünk fontosabbnak: a tömegek boldogságát, vagy a kevesek kiválóságát; én az utóbbira szavazom; – megszorításokkal. Nem azért, mintha azt gondolnám, az *Übermensch* létszint elérhető, hiszen ez ugyanolyan struktúra *lehet*, mint a Mennysország vagy a világbéke, hanem azért, mert azt gondolom, hogy „*bölcs belátással*”<sup>32</sup> és mély empátiával egy individualistáknak álló világ élhető a kollektivistáknak is, és a legkiválóbbak szabad fejlődési lehetőséget kapnak. De ezt a döntést semmilyen racionális érveléssel nem lehet alátámasztani, így igazságosság fogalmat, amely mindenkire igaz, adni nem lehet.

---

<sup>32</sup> Az *Antigoné* történetében az individualista, de doktriner Kréon, és a kollektivista Antigoné harcol egymással, ahol a tragédia forrása éppen Kréon intoleranciája: igaz ugyan, hogy tudja, neki van igaza, az ő értékrendje a magasabb rendű, a filozofikus; de nem látja be, hogy van, amikor az emberi nyomor és ostobaság keveréke kompromisszumra kényszeríti a legnagyobbakat is. Érdekes felfigyelni Iszméné és Antigoné kettősére: mindkettő a kollektivista létmódot képviseli, de míg Iszméné az individualista magatartásformájú kollektivizmust, vagyis önmeghatározás nélkül hoz egyes szám első személyű döntéseket, addig Antigoné a kollektivista magatartásformájú kollektivista, aki nem is gondolkodik önmagában, csupán a „felsőbb törvényeket” követi – jobbjára vakon.



***„Igazságot, igazságot kövess, hogy élhess,  
és örökségül bírhasd azt a földet, a melyet  
az Úr, a te Istened ád néked.”***



# IGAZSÁGOSSÁG ÉS EGYENLŐSÉG MAIMONIDÉSZ FILOZÓFIÁJÁBAN

---

BALÁZS GÁBOR

Ahhoz a kérdéshez jutottam [...]: Vajon a [bibliai] vers 'az útjai kellemmel teliek' (Péld 3,18) azt jelenti-e, hogy az utak<sup>1</sup> a maguk természetéből fakadóan-e a kellem, az igazság, a béke és a nyugalom, csak nem ismertük a természetüket, és az Örökkévaló felfedte azokat előttünk, vagy a kellem és az édesség csak azután lett a részük, hogy parancsba kaptuk őket?"<sup>2</sup>

Ez a két XX. századi rabbi levelezéséből származó részlet azt a kérdést veti fel, amelyet minden normatív tartalommal rendelkező kinyilatkoztatás létét feltételező vallásnak illik megválaszolni: „Milyen viszony áll fenn az isteni és az erkölcsi parancsok között?”

Egy korai platóni dialógusban Szókratész hasonló kérdést tesz föl, amelyet a következőképpen parafrázálhatunk: „Vajon az istenek azért szeretik az erkölcsi szempontból jó dolgokat, mert azok erkölcsi szempontból jók, vagy attól lesznek erkölcsi szempontból jók a dolgok, mert az istenek szeretik őket?”<sup>3</sup> Az e kérdés alapján megfogalmazható két lehetőséget szokás Euthüprón dilemmának nevezni.<sup>4</sup>

Az Euthüprón dilemmát képező első lehetőség a következőt állítja: az erkölcsi imperatívuszok és tilalmak attól függetlenül is hatályosak, hogy Isten elrendelte-e azokat, vagy sem, hiszen az erkölcsi szempontból releváns cselekedetek morális értéke önálló és független az isteni parancstól. Az

---

<sup>1</sup> Azaz a tórai parancsolatok.

<sup>2</sup> A Jeruzsálemben élő Mose Chárláp rabbi (1883-1951) levele, egy kortársához Chayim Hirschensohn (1857-1935) rabbihoz. Lásd: Hirschensohn, Chayim: *Seélot utsovet máli bákodes*, St. Louis, 1919-1920. 4. rész, 164.

<sup>3</sup> Lásd: Euthüprón 9e-10a. (Magyarul: Platón: *Euthüprón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2005. 33. Mogyoródi Emese fordítása. Ebben a fordításban az „istenes” szó szerepel, és lásd hozzá a kommentárt, u.o. A korábbi magyar fordítás a „jámbor” szót használta. (Platón: *Összes művei*, Európa Kiadó, Budapest, 1984. I. kötet, 118. Kerényi Grácia fordítása. )

<sup>4</sup> A dilemma újabb elemzéseit lásd: Sagi, Avi - Statman, Daniel, *Religion and Morality*, Rodopi, Amsterdam, Atlanta, 1995. A könyv a dilemmára vonatkozó részletes bibliográfiát is tartalmaz. Kifejezetten zsidó kontextusban tárgyalja a könyvet: Sagi, Avi, *Jáhádut: bën dát lemuszár*, Hakibutz hameuchád: Tel Aviv, 1998. Jelentősen más szemlélettel ugyanerről a kérdéstről lásd: Harris, Michael J.: *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*, London and N.Y., 2003.

emberi cselekedetek önálló erkölcsi értékéből következően, még Isten sem tehet egy önmagában igazságtalan cselekedetet igazságossá. Amennyiben Isten olyan cselekedet megtételét parancsolja meg, amely az erkölcsi elvekkel ellentétben áll, akkor komoly, az adott helyzetben releváns és a konkrét cselekedetet igazoló erkölcsi indokokra van szükség az erkölcsi igazoláshoz, az tehát nem lehet elegendő **erkölcsi** indok, hogy „Isten így akarta”<sup>5</sup>. Ebből a szempontból tehát Isten nem különbözik lényegesen minden más erkölcsi ágenstől. Amennyiben igaznak fogadjuk el ezt a lehetőséget, meg kell válszolni legalább két további kérdést: vajon e lehetőség nem szünteti meg Isten, mint legfőbb erkölcsi autoritás státuszát, és vajon nem csorbítja-e az isteni mindenhatóságot?

A dilemmát képező második lehetőség szerint csak az isteni parancs tehet érvényessé egy erkölcsi parancsot vagy tilalmat, mivel az emberi cselekedetek önmagukban erkölcsi szempontból semlegesek. Egy cselekedetet kizárólag az tesz erkölcsileg értékesé, hogy Isten parancsolta meg, tehát bármi, amit Isten megparancsol, azonnal és további igazolások nélkül erkölcsössé válik. A kijelentésnek hogy „X cselekedet erkölcsös”, gyakorlatilag nincs más tartalma, mint: „X cselekedet Isten parancsa”. A dilemmának e lehetősége meghagyja Isten korlátlan és abszolút szabadságát (feltéve persze, hogy a tökéletes szabadságot minden racionális és logikai korlát hiányaként definiáljuk), viszont felveti annak lehetőségét, hogy Isten önkényesen rendelte el a jelenlegi erkölcsi rendet, és ha akarja, a jelenlegi normáinkat bármikor ellenkezőjére változtathatja, és ha az új törvény érvénybe lép, akkor például a jelenleg nyilvánvalóan igazságtalannak tekintett dolgok azonnal igazságossá válnak.

Mivel írásom tárgya a zsidó bölcséleti hagyományban létező egyik igazságosságfogalom, a bevezetőben mintegy viszonyítási alapként érdemes a Biblia igazságosság szemléletének összefoglalásával kezdeni a vizsgálatot. Fontos azonban leszögezni, hogy filológiai szempontból ez nem könnyű feladat, hiszen még az sem egyértelműen megállapítható, hogy melyik bibliai terminus felel meg egyes, az igazságosság ma is használatos fogalmainak. Valószínűleg az „igazságosság és jogosság”-nak fordítható fogalom pár együttes jelentése áll a legközelebb a napjainkban elfogadott igazságosság értelmezések egyikéhez.<sup>6</sup> Moshe Weinfeld szerint a legvalószínűbbnek az tűnik,

---

<sup>5</sup> Természetesen az „Isten így akarta” indoklás vallásilag továbbra is érvényes marad, hiszen ennek a lehetőségnek a lényegéhez tartozik, hogy elfogadja a vallástól függetlenül is az erkölcs érvényességét.

<sup>6</sup> A fogalom pár ókori keleti kontextusba helyezéséhez és a héber Szentírásban betöltött jelentésének rekonstruálásához értékesen járul hozzá Weinfeld, Moshe: Justice and Righteousness – משפט וצדקה – the Expression and its Meaning, *Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series 137.*, 228-246. című tanulmánya.

hogy amikor a próféták a „igazságosság és jogosság” elvei követésének fontosságát hangsúlyozták, akkor a társadalmi igazságosság céljának megvalósítását tartották szem előtt. A prófétai irodalomban tehát az „igazságosság és jogosság” szabályai elsősorban a szegények helyzetének javítását és az elnyomáshoz vezető rendelkezések ellehetetlenítését szolgálták.

Szintén a bibliai igazságosság fogalom összetettségét és ellentmondásosságát támasztja alá Leroy H. Pelton tanulmánya<sup>7</sup>, amelyben a bibliai igazságosság három fő megjelenési formájának megkülönböztetésére tesz kísérletet: a közösség érdemei szerinti igazságosság, az egyéni érdem alapú igazságosság, és az élethez való feltétel nélküli jog<sup>8</sup>.

A bibliai igazságosság fogalmainak<sup>9</sup> részletes elemzése nem célja írásomnak, de feltétlenül szándékomban állt annak tisztázása, hogy a tudatlanság ékes bizonyítéka lenne megpróbálni olyan általánosító kijelentéseket tenni, amelyek az igazságosság fogalmával kapcsolatban „a Biblia” vagy „a judaizmus” szemléletét kívánják bemutatni, hiszen mind a zsidó Szentírásban, mind a posztbiblikus zsidó hagyományos irodalomban egymástól gyakran különböző, sőt egymással antagonisztikus ellentétben álló véleményeket találunk az igazságosság mibenlétéről.

Az alábbiakban tehát pusztán példát kívánok hozni a héber Szentírásban létező egyik igazságosság eszményre, amelyből egyértelműnek tűnik, hogy a Bibliában is létezik a szemlélet, mely szerint az igazságosság egyes kritériumaira még az isteni akaratnak is tekintettel kell lennie. Az alábbi szövegrészlet Ábrahám vitáját rögzíti Istennel:

„Akkor az Örökkévaló így szólt: „Titokban tarthatom-e Ábrahám előtt, amit tenni készülök? Ábrahám ugyanis nagy és erős néppé lesz, s általa nyer áldást a föld minden népe. Arra szemeltem ki, hogy fiainak, majd pedig háza népének megparancsolja: Járjatok az Örökkévaló útján jogot és igazságosságot gyakorolva, hogy az Örökkévaló megadhassa Ábrahámnak, amit ígért neki.” Ezért az Örökkévaló így szólt: „Szodoma és Gomorra miatt tetéződött a panasz, és bűnük nagyon súlyos. Lemegyek hát és megnézem, hogy mindenki

---

Weinfeld szerint a bibliai szóhasználatból is világosan látszik az 'igazságosság' [cedek – צדק], mint elvont elv (amelyet gyakran megszemélyesített entitásként ábrázolnak: Zsolt 85,11) és az ehhez mind fogalmi, mind nyelvi szinten közel álló 'igazságosság elveinek gyakorlása konkrét cselekedeten keresztül' [cádáká - צדקה] közötti distinkció megléte.

<sup>7</sup> Pelton, Leroy H.: „Biblical Justice”, *Journal of the American Academy of Religion*, 71/4, 2003. 737-765.

<sup>8</sup> Ez utóbbi főleg az evangéliumokban található meg, de Pelton szerint a gyökerei a héber Szentírásban vannak. Ld. Uo. 746-748.

<sup>9</sup> E kérdéshez lásd még például: Berkovits, Eliezer: „The Biblical Meaning of Justice”, *Judaism*, 18/2,1969. 188-209.

úgy viselkedett-e vagy sem, ahogy az ellenük szóló panasz szava felhatolt hozzám, tudni akarom.” A férfiak Szodoma felé indultak, de Ábrahám megállt az Örökkévaló előtt. Azután Ábrahám közelebb lépett és megszólalt: „Valóban el akarod pusztítani az igazakat is a gonoszokkal? Talán ötven igaz is akad a városban. Igazán a vesztüket akarod, nem kegyelmezel meg inkább a helységnek az ötven igazért, aki ott lakik? Távol legyen Tőled, hogy az igazakat megöld a gonoszokkal együtt, s így egyenlő legyen a sorsuk az igazaknak meg a gonoszoknak. Távol legyen ez Tőled. Az egész föld bírāja ne járna el igazságosan?!” (1Móz 18, 17–25.)

Három következtetés is indokoltnak látszik e szövegrészlet alapján: 1. az igazságosságnak vannak objektív, ha úgy tetszik a világ természetéből fakadó, Istenre is érvényes kritériumai („Az egész föld bírāja ne járna el igazságosan”). 2. Ábrahám szerint az igazságosság az, hogy mindenkinek megadjuk, amit megérdemel (bűnösnek büntetést, az ártatlannak a büntetéstől való mentességet – „Távol legyen Tőled, hogy az igazakat megöld a gonoszokkal együtt”). 3. Bár Szodomában az érdemek alapján működő szigorú igazságosság elvei szerint a gonoszoknak pusztulniuk kellene, és az igazaknak meg kellene menekülniük, de Ábrahám szerint kevés igaz egyén érdemei is indokolhatnák a gonoszak számára a kegyelmet, tehát az igazságos bírónak nem pusztán az egyéni érdemekre kell tekintettel lennie („nem kegyelmezel meg inkább a helységnek az ötven igazért”).

A fenti idézet jó alapul szolgálhat arra, hogy egy magát a Bibliára alapozó vallási/erkölcsi teória azt a nézetet hirdesse, hogy az ember evilági cselekedetei és/vagy hitbéli meggyőződése befolyásolják evilági és/vagy túlvilági sorsát, hiszen a jó cselekedetek (helyes hitelvek) jutalmat, míg a gonoszítottak (helytelen hitelvek) büntetést érdemelnek. Mivel a jutalom és büntetés elvében az isteni igazságosság nyilvánul meg, ezért e teória könnyen arra a következtetésre juthat az *imitatio dei* elv alapján, hogy a földi igazságosságnak is hasonló mintát kell követnie.

A klasszikus rabbinikus gondolkodás többnyire híuen tükrözi a bibliai szemlélet szellemét, és feltételezi, hogy jók jutalomban, a gonoszak büntetésben részesülnek, ha nem is mindig a földi létezésük alatt, de legalábbis az „eljövendő világon”. A talmudi bölcsek például bizonyos váratlan szerencsétlenségeket és haláleseteket egyes bűnök elkövetésével magyaráznak, és hasonlóképpen széles körben elterjedtnek tűnik a rabbinikus világban az elképzelés, hogy a halál után az igazak az Édenkertbe jutnak, míg a gonoszok a pokolra szállnak le.<sup>10</sup> A túlvilági büntetés gyakran a földi jogi eljárások torzított tükörképének tűnik, ahol változatlanul érvényes a *lex talionis* elve,

---

<sup>10</sup> Lásd pl. Babilóniai Talmud, Sábát 152b-153a, Midrás Tánchumá, Vajikrá 8.

pl. egy korai rabbinikus forrás szerint a pokolbéli szenvedés azzal a testrésszel kezdődik, amelyik elkövette a bűnt.<sup>11</sup> A meglehetősen plasztikusan leírt pokolbéli büntetések elképzelésére bizonyára hatottak a rómaiak által gyakorolt kivégzési módok, noha mondjuk a forró ürülékben fővés, amely szintén szerepel a repertoárban, valószínűleg túlmegy ezen is.<sup>12</sup>

Az első vizsgálandó kérdés, Maimonidész<sup>13</sup> igazságos jutalomról és büntetésről alkotott nézetei mennyiben állnak összhangban ezzel a most ismertetett bibliai és rabbinikus gondolkodásban létező szemlélettel.

A második kérdés, amelyet vizsgálni szeretnék, az, hogy Maimonidész elképzelései az igazságosságról feltételezik-e, hogy minden ember egyenlő értékű-e, illetve ha nem, akkor az egyenlőtlenségnek vannak-e normatív következményei, azaz megengedhetőnek tartja-e az alacsonyabb értékűnek tartott emberekkel való egyenlőtlen bánásmódot.

Maimonidész fiatalkori munkájában, a zsidó jog egyik legalapvetőbb forrásához, a Misnához<sup>14</sup> írt kommentárjában mintegy mellékesen rögzítette azt a tizenhárom alapvető hitelt, amelynek elfogadása – sokak szerint – később az ortodoxiához tartozás kritériuma lett.<sup>15</sup> E hitelvek között szerepel a jutalom és büntetés elve is:

A tizenegyedik alapelv, az hogy Ő – áldassék – megjutalmazza azt, aki megtartja a Tóra parancsolatait, és megbünteti azt, aki megszegi a tilalmait. A legnagyobb jutalom az eljövendő világ, a legnagyobb büntetés pedig a lélek elveszejtése. Erről már elegendőt mondtunk eddig. A bibliai vers, amely erre az alapelvre utal: „Mégis, bocsásd meg vétkeiket, és ha nem, törölj ki köny-

---

<sup>11</sup> Lásd pl. Toszeftá Szotá 3:2.

<sup>12</sup> Megnyugtató azonban, hogy a büntetések minden szigorúsága ellenére azért szombaton még a pokolban is pihenőnap van (lásd: Berésit rábá 11:5). A rabbinikus büntetés és jutalom elvéről, illetve a túlvilágról szóló elképzelésekről lásd pl. Urbach, Efraim: *The Sages*, Magnes Press, Jerusalem, 1975. Volume II, 15. fejezet.

<sup>13</sup> Rabbi Mose ben Maimon, azaz *Rámbám* a 12. századi zsidó jogalkotás és filozófia kiemelkedő egyénisége.

<sup>14</sup> Az Izraelben az i.e. 3. század – i.sz. 3. század elejéig élt bölcsek tanításainak gyűjteménye.

<sup>15</sup> A maimonidészi hitelvek elfogadása mint az ortodoxiához tartozás kritériuma egyértelműen megfogalmazódik pl. Parnes, Yehuda: *Torah u-Madda and Freedom of Inquiry*, *Torah u-Madda Journal*, 1. 1989. 68-71. Ennek az állításnak komoly cáfolatát adja: Shapiro, Marc B.: *The Limits of Orthodox Theology*, Littman Library: Oxford, 2004. (Továbbiakban: Shapiro.) Más kutatók pedig azt is megkérdőjelezik, hogy bármilyen hittétel elfogadásának döntő szerepe van-e egyáltalán az ortodoxiához tartozás kérdésében: Kellner, Menachem: *Must a Jew Believe Anything?* Littman Library, Oxford, 2006. (A továbbiakban: Kellner 2006.)

vedből” (2Mózes, 32,32), együtt az Ő erre adott válaszával: „Csak azt törölöm ki a könyvemből, aki vétkezett ellenem.” (2Mózes 32,33). E versek tanúsítják, hogy mind az engedelmes, mind az engedetlen ember eljut abba a helyzetbe, hogy Ő megjutalmazza ezt, amazit pedig megbünteti.<sup>16</sup>

E korai írása alapján feltételezhetnénk, hogy Maimonidész egyszerűen követte a bibliai és a talmudi tradíciót az isteni igazságosság tárgykörében, és elfogadta, hogy az isteni jutalom kiérdemlésének kritériuma a vallási parancsolatok megtartása. Ezt az első benyomásra nyert képet azonban jelentős mértékben módosítják Maimonidész későbbi írásai.

Maimonidész filozófiai főművét a *Tévelygők útmutatóját*<sup>17</sup> annak a bibliai versnek az értelmezésével kezdi, miszerint Isten a maga képmására (*celem*) és hasonlatosságára (*demut*) teremtette az embert (1Móz 1:26). Maimonidész a képmás és a hasonlóság szavakat nem fizikai, hanem szellemi értelemben magyarázza, és Isten képmását az absztrakt gondolkodás és az elvont igazságok megismerésének képességével azonosítja<sup>18</sup>, rögtön meg is állapítva, hogy ez a tulajdonság a természetes formája<sup>19</sup>, azaz a *differentia specifica* az embernek, és ennek hiányában nem beszélhetünk valódi emberi lényről. Maimonidész szerint a fizikai jegyek tehát önmagukban nem elegendőek ahhoz, hogy valaki teljes értékű emberi lénynek legyen tekinthető.

Maimonidész az Útmutató második fejezetében azt is leszögezi, hogy Isten úgy teremtette meg az első embert, hogy „születésétől fogva” rendelkezzen az elérhető emberi tökéletességgel, ami nem másban, mint a metafizikai igazságok, azaz az igaz és a hamis dolgok közvetlen ismeretében nyilvánult meg – nem pedig az erkölcsi tudásban (azaz a jó és rossz mibenlétének tudásában).<sup>20</sup>

Az ember „intellektuális evolúciójában” két fázist kell megkülönböztetni: Ádám a bűn előtti állapotában rendelkezett – a vele teremtett – intellektuális tökéletességgel, amely megsérült a bűn következtében, és innentől kezdődött

---

<sup>16</sup> Maimonidész: *Kommentár a Misna Szanhedrin traktátusának Chelek c. fejezetéhez*. Maimonidész szövegeit saját a héber és az angol kritikai kiadások alapján készített fordításomban közlöm. A 13 hitelv egyik legelfogadottabb angol fordítását lásd: Blumenthal, David R.: *The Commentary of R. Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*, Brill, Leiden, 1974.

<sup>17</sup> A műnek létezik ugyan magyar nyelvű kiadása (Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*, Logosz Kiadó, Budapest, 1997.), ám a reprintben, szerkesztetlenül megjelent fordítás annyira elavult, hogy lényegében hasznavehetetlen. Éppen ezért a magyar olvasó számára talán legkönnyebben elérhető angol kiadás oldalszámait fogom idézni.

<sup>18</sup> Maimonides, Moses: *The Guide of the Perplexed*, I. Rész 1. fejezet, The Chicago University Press, Chicago and London, 1963. (Shlomo Pines fordítása), 23. (a továbbiakban: *The Guide*).

<sup>19</sup> u.o. 22.

<sup>20</sup> u.o. I:2, 24.

a második fázis, amikor az intellektuális tökéletesség Ádám utódai számára csak megszerezhető, megvalósítandó, de csak potencialitásban létező, és nem velük született tulajdonsággá vált. E potencia aktualizálása az egyéni erőfeszítések függvénye.<sup>21</sup> Az intellektuális küldetésüket megvalósító egyének lesznek a szó valódi értelmében vett emberek, tehát csak róluk mondható el, hogy isteni képmásra teremtettek. Az emberiségnek arra a részére, amely olyan egyedekből áll, akik képtelenek elvont metafizikai igazságok megértésére, mindez nem igaz. Az emberek közötti hierarchia egyéni. Az egyének tagsága a különféle etnikai vagy vallási közösségekben irreleváns annak szempontjából, hogy teljes értékű emberi lénynek tekinthetőek-e, hiszen ez kizárólag a megszerzett intellektuális ismereteik függvénye.<sup>22</sup>

Noha az egyének képességeit nem az etnikai hovatartozásuk determinálja, de mégsem beszélhetünk minden egyedre kiterjedő természetes egyenlőségről, hiszen Maimonidész készségesen elismeri, hogy például az öröklött tulajdonságok jelentősen befolyásolják az egyes emberek intellektuális önmegevalósításának lehetőségeit.<sup>23</sup>

Maimonidész szerint az evilági, testi létezés alatt adatik meg az embernek a lehetőség, hogy összegyűjtse az ismereteket, amelyeknek köszönhetően osztályrészévé válhat az öröklét. A helyes sorrend az ismeretek megszerzésében a világ működésének megismerése – többek között az arisztotelészi fizika és a morális normák elsajátítása által – majd ezt követően válik lehet-

---

<sup>21</sup> u.o. III:8.

<sup>22</sup> A radikális intellektuális elitizmus a modern olvasó számára lehet ellenszenves, viszont a modern eszménnyel összhangban áll, hogy Maimonidész elutasítani lát-szik azt a lehetőséget, hogy az „üdvözülést” kizárólag saját népe és vallása számára tartsa fent. Erről lásd a legutóbb megjelent szakirodalomból: Kellner, Menachem: *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Littman Library, Oxford, 2006. 250-264. (A jelzett helyen részletes bibliográfia található Maimonidész univerzalizmusáról s annak korlátairól.)

<sup>23</sup> A *Tévelygők útmutatója* I. részének 34. fejezetében Maimonidész hosszan részle-tezi, hogy milyen akadályok hátráltathatják a metafizikai ismeretek megszerzését (*The Guide* I:34, 72-79.). Egyéb „természetes korlátok” létét is elfogadta: korának általánosan tudományosnak elismert teóriája volt az ún. klímateória, mely szerint csak a mérsékelt égövben élők képesek számottevő intellektuális teljesítményre. A *Tévelygők útmutatójában* Maimonidész több helyen is utal a klímateóriára, például a III. rész 51. fejezetének híres palota-hasonlatának magyarázatában a következőket írja: „Akik a város falain kívül vannak, azok olyan emberi lények, akiknek nincsenek sem elmélkedés, sem hagyományos autoritás elfogadásán alapuló hitelveik, ilyen a legtöbb török a távoli északon és a távoli délen található négek, ... ezek státusza az irracionális állatokéval egyezik meg. Belátásom szerint ... a létezők láncában az emberek alatt, de a majmok felett helyezkednek el...” (*The Guide* III:51, 618.). A középkori zsidó filozófiában a klímateória helyéről lásd: Melamed, Abraham: Erec Jisraél vehatéorijá hááklimit bámáchsává hájehudit, In: Chalamish, Moshe - Ravitzky, Aviezer (szerk.): *Erec Jisraél báháqut hájehudit bejáme hábénájim*, Jád ben Tzvi: Jerusalem, 1991. 52-79.)

ségessé a spekulatív ész által a legmagasabb szintű metafizikai ismeretek megszerzése, mígnem az ember képes lesz rá, hogy minden lelki faktorával az Isten szeretetére (azaz a tisztán szellemi tudásra) koncentráljon. Valójában az isteni Tan, a Tóra kinyilatkoztatásának is az az értelme, hogy elvezesse az embereket az emberi létezés téloszához, az isteni képmás megvalósításához, azaz a lehető legtökéletesebb fizikai és szellemi állapothoz, hiszen az intellektuális tökéletesség megszerzése a legfőbb jó megszerzésének *sine qua non*ja:

„[Az ember] végső tökéletessége a megvalósult [*in actu*] racionalitásban van, azaz az aktuálissá tett intellektusban, amely magába foglalja az emberileg megszerezhető összes ismeretet, amely összhangban van a végső tökéletességgel. Világos, hogy ez a beteljesült emberi tökéletesség nem a cselekedetekben és nem az erkölcsi erényekben van, hanem kizárólag azokban a kontempláció által megszerzett helyes gondolatokban, amelyeket a vizsgálat szükségszerűnek talált [...] Miután az első teljességet [t.i. a testi] sikerült megszerzeni, lehetővé válik a kétségtelenül nemesebb végső teljesség megszerzése, amely az egyedüli oka a [lélek] végső megmaradás[á]nak. Az is világos, hogy ez a nemes és végső tökéletesség csak az első teljesség<sup>24</sup> megszerzése után lehetséges.”<sup>25</sup>

A lélek végső – azaz a testi halál utáni – megmaradása a középkori zsidó filozófia arisztoteliánus irányában az elérhető legtökéletesebb állapot (bizonyos értelemben e fogalom körülbelül megfelel a keresztény hagyomány üdvözülés fogalmának), a legnagyobb büntetés pedig a lélek megsemmisülése. A jutalom és büntetés ilyen értelmezése érthető, ha tekintetbe vesszük Maimonidész alapfeltevését, miszerint Isten a szükségszerű létező az abszolút jó, és amikor a létet adja a teremtett lényeknek, akkor jót ad nekik.<sup>26</sup>

Abból a felfogásból, hogy a létezés önmagában a pozitívum,<sup>27</sup> és a létnek az ellentéte a nemlét, az következik, hogy a nemlét a negatívum, és nem pedig a létezésben található rossz. Maimonidész értelmezésében így aztán a bibliai büntetés, a lélek elveszejtése, azt a jelentést kapja, hogy a bűnös lelke megszűnik létezni.<sup>28</sup> Aki élete során potenciális szellemi képességét nem aktualizálja, az nem lesz ember a szó teljes értelmében, szelleme tehát nem

---

<sup>24</sup> Azaz: a fizikai és morális erények.

<sup>25</sup> *The Guide* III:27, 511.

<sup>26</sup> *The Guide* III:12

<sup>27</sup> *The Guide* III:25, „a létrehozásunk a legnagyobb és az abszolút jó” érték és cél, nem szükséges a létezők további célját keresni (TU 3,13 – lásd ehhez Goldman, Takhlit hameciut)

<sup>28</sup> Maimonidész: *Misné Tórá, Hilkhot tsuva* 8:5

lesz alkalmas arra, hogy a testi halál után, bármi is maradjon belőle.<sup>29</sup> Mivel a büntetés a megsemmisülés, a szellemi tökéletességet el nem érőkől nem marad lélek, amely megbűnhődhetne a Pokolban.<sup>30</sup>

Maimonidész tehát az igazi jutalmat azonosította a kizárólag a filozófiai kontempláción (és nem a cselekedeteken, azaz a parancsolatok megtartásán) keresztül megszerezhető intellektuális tökéletességgel.<sup>31</sup> Talán fölösleges is megjegyezni, hogy mennyire zavarba hozta ez az értelmezés azokat a magyarázókat, akik Maimonidész tekintélyét elismerték ugyan, de igyekeztek őt a tradicionális fogalmak szó szerinti értelmezésével összhangban magyarázni<sup>32</sup>, hiszen Maimonidész vallási szempontból igencsak radikális álláspont mellett köteleződött el, amikor a vallásgyakorlat szerepét a túlvilági jutalom megszerzésében szükséges, ám nem elégséges feltételnek minősítette. Egy olyan praktikum orientált hagyomány esetében, mint a klasszikus judaizmus, ahol az isteni parancsolatokhoz való hűséges ragaszkodás számít a vallási ideálnak,<sup>33</sup> enyhén szólva a határokat feszegető álláspontnak minősül a neoplatonikus-arisztotelianizmus metafizikájában járatlan, de különben buzgó vallásos hívektől elvitatni a legnagyobb jutalmat. Ez a meggyőződése annyira fontos volt Maimonidész számára, hogy az Útmutató zárófejezetében – ha lehet még félreérthetlenebbül – leszögezte:

---

<sup>29</sup> David Bleich magyarázata szerint, ahhoz hasonlítható az igaz hitet – azaz a megfelelő szellemi szintet – elsajátítani nem tudók „bűnhődése” (avagy: a halál utáni sorsa), mint amikor egy diák önhibáján kívül nem tudja elvégezni egy kurzus első részét, amely a szükséges alapok elsajátítását biztosítja a kurzus második részének megértéséhez. Nem büntetésből nem veheti fel a haladó kurzust, hanem mert úgysem látná hasznát. (Bleich, David J.: *With a Perfect Faith*, New York, 1983. 180.)

<sup>30</sup> „Az igazak jutalma, hogy részesülnek ebben a megnyugvásban (ti. az eljövendő világban) és léteznek ebben a jóban, a gonoszok büntetése, hogy nem érdemülnek erre az életre, hanem lelkük elvész és meghalnak. Aki nem lesz érdemes az örök életre, ő igazán halott, mert nem él örökké, hanem gonoszságában elbukik és baromként hull el. Kiirtás az osztályrésze. Erre vonatkozik a gyakran hangoztatott bibliai fenyítés: „Irtva irtassék ki az a lélek!” (4Móz 15,31) ... Mídon e lélek elválik az evilági testtől, a lélek nem lesz érdemes a létezésre az eljövendő világban – onnan is kiirtják.” Maimonidész: *Misné Tórá, Hilkhot tsuva* 8:1.

<sup>31</sup> Így érték Maimonidész jutalom és büntetés felfogását többek között: Kasher, Chana: *Cedek bigvulot hátámric bilvád, Iyyun*, 41, 1992. 371-382., valamint: Kellner: 2006. 149-163. E két írás alapvetően befolyásolta az én értelmezésemet is.

<sup>32</sup> Lásd pl. Jozsef Káro: *Keszef misné* c. kommentárja ad loc: „Ezek nem a Tórának vagy a bölcsek szavainak megfelelő dolgok...ez tehát nem lehetett Mesterünk (t.i. Maimonidész) véleménye.”

<sup>33</sup> Példának itt elég a már idézett bibliai szakaszra hivatkozni, Isten nem filozófiai eredményeinek köszönhetően választja ki Ábrahámot, hanem: „Arra szemeltem ki, hogy fiainak, majd pedig háza népének megparancsolja: Járjatok az Örökkévaló útján jogot és igazságosságot gyakorolva”. (1Móz 18:19)

„az igazi emberi tökéletesség, mely a racionális erények megszerzését tartalmazza – azaz azoknak a tanoknak a felfogása, melyek igaz metafizikai ismereteket közölnek. Ez a végső cél és ez viszi el az embert a valódi teljességhez, amely csak az övé. Ez adja meg az embernek az öröklétet és ettől ember az ember... és a Tóra minden cselekedete, azaz az Istenszolgálat különböző formái, valamint az erkölcsi előírások, amelyek sokban segítik az embert a többi emberrel való érintkezésben, mindezek együttesen adják ki ezt a végső teljességet, és nem érnek fel vele, hanem csak előkészítéséül szolgálnak.”<sup>34</sup>

Maimonidész tehát itt is megkülönböztette a két fajta „emberi teljességet”, melyek közül a megszerzés sorrendjének szempontjából az első a fizikai erényeket foglalja magába, és ennek megszerzéséhez a Tóra parancsolatainak megtartása a(z egyik) leghatékonyabb eszköz. A második és magasabb rendű teljesség, mely az igaz metafizikai ismeretek megszerzésével azonos, biztosítja a lélek számára a megmaradást. Maimonidész ezt az álláspontját valószínűleg nem forradalmi újításnak tartotta, hanem valóban mélyen meg lehetett róla győződve, hogy Izrael ősi prófétáinak és a Talmud bölcséinek helyes értelmezését adja,<sup>35</sup> és éppen ezért gondosan alátámasztotta szavait bibliai és rabbinikus idézetekkel.<sup>36</sup> A látszólag neki ellentmondó, tehát a helyes cselekedeteket – többnyire fizikai jutalommal – vallási ideálként tekintő hagyományos forrásokot kizárólag allegóriaként tudta értelmezni, hiszen – szerinte – e szövegeket a tudatlan tömegben kívül senki sem érti szó szerint.

A jutalom keresését Maimonidész jogos emberi igénynek tekintette, hiszen a világ felépítését teleologikus rendben képzelte el, amelyben minden létező – így az ember is – a saját létezése céljának megvalósítására vágyódik. Vitathatatlan, hogy nem minden ember képes felismerni a valós célt, a tömegember céljai alacsonyabb rendűek (pl. fizikai öröm, gazdagság stb.), azonban a bölcs számára a tudás megszerzése a cél. A megszerzett tudás pedig: maga a jutalom, hiszen a tudás birtoklása jelenti az emberi teljesség elérését. A jutalom tehát valójában a megszerzett ismeretben, illetve a lélek belőle fakadó öröklétében van, és nem pedig a lét minőségéhez hozzáadott „ráadás”. E jutalom nem egy külső forrásból érkező adomány, hanem a természetes gyümölcse a befektetett energiának. Miután a bölcs megszerezte a kellő ismereteket és ezzel már kiérdemelte lelke megmaradását, a továb-

---

<sup>34</sup> *The Guide* III:54, 635-636.

<sup>35</sup> Maimonidész valódi nézeteinek helyes értelmezéséről és az ortodox hitelvekhez való viszonyáról könyvtárnyi szakirodalom született; az egyik legsikeresebb összefoglalás: Ravitzky, Aviezer: „The Secrets of the 'Guide of the Perplexed' - between the thirteenth and the twentieth century”, In: Tversky, Isadore (szerk.): *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990. 159-207.

<sup>36</sup> Lásd *The Guide* III:54, 636.

biakban nincs szükség isteni kegyelemre ahhoz, hogy ezt megkapja, hiszen már eljutott abba az állapotba, amikor a jutalom – a „megvalósult [*in actu*] racionalitás” – már a tulajdona.

Maimonidész az Útmutató utolsó előtti fejezetében<sup>37</sup> három fogalmat tárgyalt, a kegyelmességét, valamint az igazságosság két különböző fogalmát. A kegyelmesség (*cheszed*) lényegét Maimonidész az érdemektől független jótettekben látta.<sup>38</sup> Az „érdemek szerinti igazságosság” (*cedek*) fogalmának definíciója: „akinek joga van valamihez, annak megadni azt, és minden létezőnek azt adni, amit megérdemel. ... amikor az erkölcsi erények szerint viselkedsz, az érdemek szerinti igazságosság szerint viselkedsz a rációddal, mert azt adod neki, amit megérdemel.”<sup>39</sup> Az igazságosság másik fogalma az „ítélkező igazságosság” (*mispát*): „az ítélet, amely a megítéltet megilleti, jótétemény vagy büntetés.”<sup>40</sup> Mint az Útmutató korábbi fejezeteiből<sup>41</sup> kiderült, ez a három fogalom Istenre csak cselekedeteinek – azaz a világ működtetésének és a világban érvényesülő törvényszerűségeknek a – leírásaként vonatkoztatható, és jelentésük a következő: „mivel ő hozott létre mindent, kegyesnek nevezik. A gyengék felé megnyilvánuló könyörület miatt, azaz azért, mert az élőlényeket a képességeik szerint vezeti – igazságosnak nevezik. Bíró a neve<sup>42</sup> a világban történő viszonylagosan nagy jó események és a viszonylagosan nagy csapások miatt, amelyek megtörténte szükségesen következik a bölcsességéből.”<sup>43</sup> Úgy tűnik tehát, hogy az isteni kegyelem maga a teremtés, amely értelemszerűen független volt a – még meg nem – teremtettek érdemeitől. Az isteni igazságosság két fogalma pedig a teremtés művében megnyilvánuló, az isteni bölcsesség szerinti törvényszerűségeket jelenti. Az igazságosság tehát a valóság, a világ, mely működik a maga szükségszerű rendje szerint, nem pedig valami kívülről a világ rendjébe beavatkozó (újra)elosztó, jutalmazó, büntető tevékenység.<sup>44</sup>

Noha kritikusaiknak egy része éppen azt hányja Maimonidész szemére, hogy érzéketlen az isteni igazságosság kérdése iránt, és megengedi, hogy a

---

<sup>37</sup> Ennek a fejezetnek az értelmezéséhez különösen hasznos szakirodalom: Goldman, Eliezer: *Mechkárím vejünim*, Magnes: Jerusalem, 1996. 79-82., és Klein-Braslavy, Sara: *Perus hárámbám lászipur briát háólám*, Jerusalem, 1978. 74-78.

<sup>38</sup> *The Guide* III:53, 630.

<sup>39</sup> *The Guide* III:53, 631.

<sup>40</sup> u.o.

<sup>41</sup> *The Guide* I:53-53.

<sup>42</sup> A „Bíró” név törói forrásaként Maimonidész a korábban idézett 1Mózes 18:25-öt adja meg.

<sup>43</sup> *The Guide* III:53, 632.

<sup>44</sup> A szükségszerűség, a természet és az isteni gondviselés kapcsolatáról lásd pl. Funkenstein, Amos: *Tádmít vetodáá hisztorit bájáhádut uvászvivátá hátárbutit*, Ám oved, Tel Aviv, 1991. 119-128.

gonoszok elkerüljék a büntetést, valójában Maimonidész szerint éppen a legszigorúbb, kizárólag az érdemek szerint járó „ellenszolgáltatás” elve érvényesül. Sem a tudatlannak, sem a bölcsnek nem lehet más a sorsa, mint az, ami végül is osztályrészéül jut. Isten igazságossága tette lehetővé az ember számára, hogy intellektuális kapacitáit megvalósítsa, a bölcs, aki élt a lehetőséggel, nem különös isteni kegyből kifolyólag érdemesül a lelke megmaradására, hanem egyszerűen eljutott abba a természetes állapotba, amikor a lélek nem semmisül meg. Hasonlóképpen a tudatlanok teljes pusztulása (azaz létük megszűnése, ami a legnagyobb rossz) is csak a természeti törvényszerűségek érvényesülését, és nem Isten „lesújtó haragját” mutatja.<sup>45</sup>

Maimonidész tisztában volt vele, hogy a társadalom egészére nézve beláthatatlan következményekkel járhatna amennyiben a tömegek elvesztenék a hitüket abban, hogy az evilági és a túlvilági jutalmat cselekedeteikkel érdemelhetik ki (azaz ha megismernék az igazságot). Maimonidész azt is pontosan látta, hogy e tétel elfogadásához magas szintű érettségre van szükség, éppen ezért írásaiban több helyen is kitért a helyes pedagógiai módszerekre. A korábban már idézett Misna kommentár bevezetőjében leszögezi, hogy a gyereket ajándékokkal kell rászoktatni a tanulásra és a parancsolatok megtartására. A gyerek eleinte a jutalomért tanul, de később rájön (vagy legalábbis rájöhethet), hogy a tudás nem eszköz egy másik cél megszerzése érdekében, hanem önmagáért való cél. A tanár természetesen tudja, hogy a gyerekek nem a jutalomért kell tanulnia, de amíg a pedagógiai folyamat tart, addig egyszerűen haszonelvű alapon teljesen indokolt ajándékokat osztogatni. Ugyanez a nevelő szándékú, félrevezetési elv követendő társadalmi szinten is:

„Annak érdekében, hogy a tömegek hűségesek maradjanak és megtartsák a Tóra előírásait, szabad azt mondani nekik, hogy jutalmat remélhetnek, és szabad a büntetéssel való fenyegetéssel elijeszteni őket a parancsolatok megszegésétől... hasonlóan a gyermekek példájához.”<sup>46</sup>

Noha a hatalmas méretű maimonidészi opusban vannak részek (főként az exoterikus jogi írásokban), ahol Maimonidész határozottan állítja<sup>47</sup>, hogy a parancsolatok megtartásáért jár a jutalom és nem a megszerzett metafizikai ismeretekért, de e részeket valószínűleg az előző idézettel összhangban álló pedagógia hazugságként kell értelmezni, amelyek a tömegek számára

---

<sup>45</sup> Hasonló következtetésre jut pl. Kasher, Chana: ‘Torah for its Own sake’, ‘Torah not for its Own sake’, and the Third way, *Jewish Quarterly Review*, 79, (1988.-9) 157.

<sup>46</sup> *Hákdámot háRámám lámisná* (szerk. és ford: Silát, Jichák), Mááljot, Jeruzsálem, 1992. 132-133. (A továbbiakban: *Hákdámot*)

<sup>47</sup> Maimonidész: *Misné tórá, Hilkhót tsuva* 9:1, és uo. *Iszuré bíá* 14:3.). A gondviselésről vallott nézetekben a legélesebb az ellentét Maimonidész különböző írásai-ban: *The Guide* III: 16-18 és *Misné tórá, Hilkhót tsuva* 3:3-5.

szükséges, de nem feltétlenül igaz véleményeket tartalmazzák. Maimonidész tehát – vitathatatlanul paternalista módon – nemcsak megengedhetőnek, de egyenesen helyesnek tartotta a tömegek – a közjó érdekében történő – félrevezetését. Mivel a Tóra bizonyos nézeteket azért tanít, mert azok elfogadása biztosítja a politikai jólét előfeltételeit<sup>48</sup>, Maimonidész is legitim eljárásnak tartja, hogy egy tényszerűen helytelen véleményt tanítson, ha ennek segítségével egy társadalmi veszélyforrást csökkent, vagy elősegíti az erény uralmát.<sup>49</sup>

Választ adva az írás elején feltett kérdésre, azt mondhatjuk, Maimonidész két értelemben beszélt a Tóra parancsolatainak megtartása és az ezért járó jutalom összefüggéséről. Az első értelmezés szerint az isteni igazságosság azt jelenti, hogy direkt és automatikus korreláció áll fent a törői parancsolatok megtartása, valamint az ember túlvilági sorsa között. Maimonidész szerint ez egy pedagógiai szempontból szükséges hazugság.

A második – és Maimonidész szerint a helyes – értelmezés viszont az, hogy az értelmes ember felismeri: számára hasznos és – a létezésben betöltött célja elérésének szempontjából kötelező – a törői parancsolatok megtartása, hiszen ez számára a legkomolyabb segítség ahhoz, hogy sikeresen felkészülhessen a végső tökéletesség elérésére. Akinek sikerül elérnie ezt az intellektuális állapotot, annak a testi halál nem szünteti meg a lelke létezését, tehát a bölcs valóban a parancsolatok megtartásának segítségével jutott el a lélek megmaradásának állapotába.

#### ZÁRÓ JEGYZETEK MAIMONIDÉSZRŐL ÉS AZ EMBEREK KÖZÖTTI EGYENLŐTLENSÉGRŐL

„Amikor az ember emberi mivoltában tökéletesíti magát, és a szó teljes értelmében emberré válik, olyankor már valóban elkülönül az állatoktól. Ennek az állapotnak a jellemzője, hogy semmilyen külső erő nem akadályozhatja a lelket abban, hogy az általa felfogott kognitív tartalmakban létezzen – ez maga az eljövendő világ.”<sup>50</sup>

Ebből és a hasonló szellemben íródott korábbi idézetekből világos, hogy Maimonidész szerint a lélek megmaradása csak kevesek osztályrésze lehet, hiszen az ehhez az állapothoz vezető út nehéz és hosszú. Valódi embernek Maimonidész csak az emberiség szűk elit rétegét tekintette, míg a nagy többségről igen lesújtó véleménye volt:

---

<sup>48</sup> *The Guide* III:28, Maimonidész példának itt azt hozza, hogy a tömegeknek hinnük kell, hogy Isten haragszik, a gonosztettek miatt, ami viszont nyilvánvalóan nem igaz.

<sup>49</sup> Pedagógiai célú hazugságnak értelmezi a látszólag a tradicionális értelmezéssel egybehangzó nézeteket hirdető forrásokat pl. Kellner 2006. 160-163. és Shapiro is 136-7.

<sup>50</sup> *Hákdámot* 139.

„Átvitt értelemben mondatott Ádámról, hogy „Ádám élt 130 évig és nemzett [egy fiút] hasonlóságára és képmására” (1Móz 5:3). A hasonlóság és a képmás szavak jelentéséről már volt szó. Az eddig [ti. Sét születése előtt] nemzett gyermekei u.i. valójában nem részesültek Ádámnak abban az igazi emberi formájában, melyet isteni képmásnak és hasonlóságnak nevezünk. Sét, miután [Ádám] tanította és elvezette a megértéshez, eljutott az emberi tökéletességnek arra fokára, hogy ezt mondták róla: [Ádám] a hasonlóságára és képmására nemzette. Tudod, hogy aki nem rendelkezik ezzel a formával, amit elmagyaráztam, az valójában nem ember, hanem emberi alakot és külső jegyeket viselő állat, akinek van azonban ahhoz tehetsége, hogy olyan károkat is okozzon, amelyekre a többi állat képtelen. Ő ugyanis eszét és kognitív képességeit, az általa el nem ért tökéletesség keresése helyett mindenféle cselre, bajkeverésre és károkozásra használja fel.”<sup>51</sup>

Maimonidész nemcsak elvi szinten különböztette meg az „igazi embereket” az emberformájú állatoktól, hanem normatív konzekvenciákat is levont: igazságosnak találta az eljárást, hogy a bölcs eszközként kezelje a tanulatlan tömegembereket.<sup>52</sup> Az emberiség ilyesformán történő részekre osztása a modernitás értékei iránt elkötelezett olvasó számára könnyen lehet mélységesen ellenszenves, de nehéz vitatni, hogy a Maimonidész képviselte szellemiség nem idegen a Bibliától, a Könyvek Könyvétől, azaz az európai kulturális örökség egyik legfontosabb forrásától. A Szentírásnak ugyanis éppúgy része a – bálványimádás és a bálványimádók elleni totális háború keretében – a népirtás parancsa, mint az Isten vagy a felebarát szeretetére vonatkozó előírás.<sup>53</sup>

Abban valószínűleg egyezik Maimonidész és a modern ember tapasztalata, hogy az emberek között nyilvánvaló, empirikusan észlelhető különbségek vannak, amelyek egyrészt öröklött egyenlőtlenségekből fakadnak (egyesek tehetségesebbek, szebbek, kevesebb rossz tulajdonságuk van, mint másoknak), míg más különbségek oka az emberi erőfeszítések közötti eltérésekben

---

<sup>51</sup> *The Guide* I:7 p.73. A Misnához

<sup>52</sup> A Misnához írott bevezetőjében Maimonidész a tanulatlanok létezésére mindössze két racionális indokot tud elképzelni: az első, hogy szolgálják a bölcseseket, és a második, hogy biztosítsák, hogy a bölcsök társadalomban élhessenek. Lásd: *Hákdámot* 59-60.

<sup>53</sup> Igaz, a rabbinikus kultúra már jelentősen „megszelídítette” a népirtás parancsát, és a Talmud olyan jogi feltételeket szabott, amelyek mellett az eredeti parancs gyakorlatilag kivitelezhetetlenné vált. Jogi szempontból Maimonidész sem különbözött a poszt-biblikus zsidó tradíciótól és a Szentírás – adott részének – „szellemével” teljesen ellenkező módon, az eredetinel sokkal humánusabb bánásmódot biztosított az ellenséges népeknek. Erről lásd részletesebben például: Korn, Eugene: „Moralization in Jewish Law: Genocide, Divine Commands and Rabbinic Reasoning”, *The Edah Journal* 5:2, 2006.

keresendő. E második ok egyszerűen azt jelenti, hogy vannak, akik szorgalmasabban törekszenek az erényekkel összhangban álló életmód folytatására, a szellemi produktumok létrehozására, és az értékek megvalósítására. Maimonidész etikájának és politikai filozófiájának talán legvitathatóbb és ugyanakkor egyik legérdekesebb állítása az, hogy az emberek közötti nyilvánvaló egyenlőtlenségek léte igazolja normatív szinten is az egyenlőtlen bánásmódot. A modern olvasó számára természetesen felvetődik a kérdés: vajon a maimonidészi örökségnek ebből a részből lehet-e egyáltalán tanulni valamit?

Az elutasító álláspont véleményem szerint közel sem magától értetődő.<sup>54</sup> Az egalitarizmus hívei körében népszerű állítással, miszerint legalábbis az alapvető emberi (és politikai) jogok kérdésében minden ember értéke egyenlő, erkölcsi teljesítményétől függetlenül, az egyik legkomolyabb probléma az, hogy jóformán semmilyen ésszerű érv nem támasztja alá. Nehéz megindokolni milyen értelemben lehet például egy öngyilkos terrorista és az általa megölt rákkutató orvos egyenlő értékéről beszélni. Valóban komoly dilemmának kell tekinteni, hogy amennyiben az erőforrások szűkössége okán csak egyetlen adag életmentő gyógyszerrel rendelkezünk, és két rászoruló beteg közül csak az egyiknek tudjuk beadni, akkor egy idős kábítószerfüggőt, vagy egy fiatal, több gyermekes anyát kell-e megmenteni? Az egalitarizmust hirdető elméletek egyik legnagyobb hiányossága, hogy nem képesek megmutatni, mi az a nagy közös nevező, amely alapján minden ember – például: egy dühöngő pszichopata, egy kegyetlen emberáldozatot bemutató vadember, Teréz anyja és mondjuk Nietzsche – egyenlő értékűnek tekintendő, és aminek alapján az egyen vagy az állam köteles lenne pártatlan elbánásban részesíteni őket.

Ha másban – például napjainkban felvetődő konkrét dilemmák megoldásában – nem is, de mindenestre abban azért sokat segíthet Maimonidész intellektuális alapú, erkölcsi és politikai elitizmusának tanulmányozása, hogy ismételten felülvizsgáljuk, valóban az-e az igazságosság, hogy legalább *prima facie* mindenkinek egyenlő értéket tulajdonítunk, vagy pedig ezt a tételt nem a tapasztalat és az érvek támasztják alá, hanem csak egyes gondolkodók érveikkel megingathatatlan intuíciói.

---

<sup>54</sup> Az alábbi részben következő gondolatokat régóta vallom, ám megfogalmazásuk formájában kétségtelenül jelentős mértékben hatott rám John Kekes filozófiája, különösképpen pedig *Az egalitarizmus illúziói* (Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004.) c. könyve. Természetesen nem képzelem, hogy féldalalon fogom megoldani az emberi egyenlőség nagy kérdéseit, pusztán jelezni kívánom, hogy a premodern európai filozófiai tradíció markánsan antiegalitárius (minőségben és mennyiségben is többségi) részét napjainkban sem lehet automatikusan idejétmúltnak tekinteni, pusztán azért mert nem fogadja el a minden ember egyenlő értékét hirdető dogmát.

**T**anulmányomban először az elosztandó dolog sajátosságait, majd az elosztásban érintett szereplők viszonyát elemzem; s mindkét részben különös figyelmet fordítok a környezeti javak elosztásának a problémáira.

## 1. AZ ELOSZTANDÓ DOLOG SAJÁTÓSÁGAI

Hume úgy vélte, hogy az igazságosságos elosztásról csak bizonyos objektív és szubjektív körülmények fennállása esetében beszélhetünk.

„Mint korábban megállapítottam, az igazságosság emberi megállapodásokból ered; a megállapodásnak az a célja, hogy segítsenek bizonyos bajokon, amelyeket szellemünknek bizonyos *tulajdonságainak* és a külső tárgyak sajátos *helyzetének* a találkozása okoz. A szellemi tulajdonságok közül az *önzésre* és a *korlátozott nagylelkűségre* gondolunk; a külső tárgyak helyzetét pedig az jellemzi, hogy *könnyen gazdát cserélnek, s ritkák* az emberek vágyaihoz és kívánságaihoz képest.”<sup>1</sup>

Az objektív feltételek közé tartozik az elosztandó jószág *mérsékelt szűkössége* (moderate scarcity), mivel az abszolút bőség állapotában szükségtelen, míg az abszolút szűkösség állapotában lehetetlen az igazságos elosztás. Vitathatatlan, hogy ha egy erőforrás a szükségletekhez képest végtelen bőségben áll rendelkezésre, akkor nincs szükség annak társadalmilag szabályozott elosztására.<sup>2</sup> Egy sziget, amely kedvező életkörülményeket biztosítana, javakban olyan bőséges lenne, hogy az éhes embernek csak el kell menni a legközelebbi fáig és levenni egy

---

<sup>1</sup> David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Akadémiai Kiadó, 2006. Budapest (Ford.: Bence György) 489. (III. kötet, II. rész, 2. szakasz)

<sup>2</sup> „A folyókban bor és tej folyt, a tölgyek mézet adtak, a természet magától teremtte meg a legfinomabb ínycfalatokat.... Az *enyém* és a *tied* megkülönböztetése is ki volt rekesztve a halandók e boldog nemének gondolataiból, s vele együtt magának a tulajdonnak a fogalma, a kötelezettség, az igazságosság, és az igazságtalanság.” (Hume i.m. 489.)

érett gyümölcsöt, vagy könnyen meg tudna fogni bármilyen vadat vagy halat, ott a legtöbb társadalmi intézményre és koordinációra – termelés, tulajdon, piac, technika stb. – egyszerűen nem lenne szükség.<sup>3</sup>

A modern nyugati gondolkodás főáramlatának egyik fontos sajátossága, hogy a természeti-környezeti javakat végtelen bőségben rendelkezésre álló javaknak tekintette. E nézetet először Locke vázolta, s kiegészítve a munkaértékelmélettel, meggyőzően tudott érvelni a magántulajdon szentsége mellett.<sup>4</sup> Adam Smith pedig a természeti javak bőségéből arra következtetett, hogy ezen javaknak nincs gazdasági értéke.

„Semmi sem hasznosabb a víznél, de vásárolni vagy cserébe kapni jóformán semmit sem lehet érte. A gyémántnak viszont alig van használati értéke, általában mégis nagyon nagy mennyiségű áru kapható érte cserébe.”<sup>5</sup>

Míg Locke és Adam Smith a természeti javak bőségét és így gazdasági értéktelenségét hangsúlyozta, addig a kartézianus gondolkodás nemcsak a természet alacsonyabb státuszát, hanem annak szubsztanciális jellegét is állította. E felfogás szerint a természet, mint kiterjedés mindig jelenvaló, megváltozhatatlan adottság.<sup>6</sup> S világos, hogyha valami szubsztanciálisan adott, akkor nincs értelme annak védelmét szorgalmazni. Tehát az újkori filozófia mindkét nagy irányzata (angolszász és a kontinentális) úgy vélte, hogy a természet, illetve a természeti javak társadalmilag szabályozott elosztására nincs szükség. Az egy másik kérdés, hogy az angolszász filozófusok számára ez inkább egy konklúzió volt, amely a fentebb említett empirikus jellegű megfigyelésekből származott, míg Descartes és általában a kontinentális filozófia számára ez inkább egy metafizikai jellegű előfeltevés volt.

A környezeti-ökológiai válság éppen abból adódik, hogy egy törekeny és szűkös természeti rendszerben a bioszférában élünk, miközben úgy viselkedünk, mintha ez a rendszer elpusztíthatatlan és kimeríthetetlen lenne. Kor-

---

<sup>3</sup> McLean, I. (1987): *Public Choice*. An Introduction. Basil Blackwell. Oxford and New York; 9.

<sup>4</sup> John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986. V. fejezet §25-30.

<sup>5</sup> Adam Smith: *A Nemzetek Gazdagsága*. E gazdagság természetének és okainak vizsgálata. 1959. Budapest, I. kötet. 77.

<sup>6</sup> „Mert minden, amit egyébként tulajdoníthatunk a testnek, már föltételezi a kiterjedést, s csak függvénye annak, ami kiterjedt.” René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Osiris, Budapest, 1998. 53. § 52. (Szerkesztette: Boros Gábor, fordította: Dékány András)

ten éppen ezt az ellentmondást ragadja meg a *cowboy gazdálkodás* fogalmával.<sup>7</sup> S talán az sem véletlen, hogy a természet kizsákmányolásában éppen az az ország jár az élen, ahol ez a mentalitás kialakult. Világos, hogy egy véges és sérülékeny bioszférában a cowboy mentalitás rendkívül egyenlőtlen és méltánytalan eredményhez vezet a természeti-környezeti javakhoz való hozzáférésben. A fentiekkel összhangban a jelenlegi generáció nem a környezeti javak méltányos elosztására törekszik, figyelembe véve a jövő generációk igényeit, hanem arra, hogy e javak olyan nagy részét használja fel amekkorát csak bír. Ez az elosztás a jelenlegi és a jövőbeli emberiség viszonyában lényegében a *sic volo, sic jubeo* (így kívánom, tehát így legyen”) elvnek felel meg, vagyis a jelenleg élő emberiség önkényesen és így igazságtalanul jár el a jövőbeli emberiséggel szemben.

A másik végletet az abszolút szűkösség jelenti, ahol Hume szerint az igazságos elosztásra szintén nincs mód. S ennek több oka is lehet. Egyrészt ilyen sanyarú körülmények között az osztóra olyan nagy nyomás nehezedik, hogy végképpen nem tud igazságos döntést hozni, másrészt azok a potenciális részesedők, akik az osztás következtében nem jutnak annyi jószághoz (víz, élelem, pénz, föld stb.), hogy biztosítsák a fennmaradásukat, azoknak semmi okuk sincs arra, hogy tiszteletben tartsák az adott elosztást.

Feltehetően Malthus volt az első, akit a természeti javak abszolút szűkössége foglalkoztatott, s ezzel kapcsolatban a népesség szabályozása mellett érvelt.<sup>8</sup> Egyik modern követője Hardin szintén úgy látja, hogy a harmadik világra még mindig jellemző exponenciális jellegű népesség növekedés egy olyan új helyzethez vezet, ahol már nincs lehetőség a javak igazságos elosztására. Szerinte a gazdag nemzeteknek tartózkodnia kell attól, hogy bármilyen segítséget adjanak a szegényebb nemzeteknek. Nemcsak az élelmiszer segélyt ellenzi, hanem a segítség mindenfajta formáját, beleértve a nyomor elől menekülőket befogadását is. Hasonlata szerint az egyes országok olyan tengerjáró hajók, amelyek csak akkor maradnak fenn, ha fenntarthatóak. A túlnépesedő hajók azonban fenntarthatatlanok és elsüllyednek, s a kérdés az, hogy mi történjen a vízbe esett hajótöröttökkel? Ezzel összefüggésben fogalmazta meg az ún. „*mentőcsónak etikát*” (Lifeboat Ethics).<sup>9</sup> Tegyük fel, hogy 50 ember ül egy mentőcsónakban, amelyben még 10 hely van, vagyis a mentőcsónak befogadóképessége 60 fő. A csónakban ülők látják, hogy 100 ember úszik feléjük, akik természetesen szintén be akarnak

---

<sup>7</sup> David C. Korten (1996): *Tőkés társaságok világuralma*. Kapu Kiadó, Budapest, 2. fejezet

<sup>8</sup> T. R. Malthus: *An Essay on the Principle of Population*. 1798. 2 vols. London: J. M. Dent

<sup>9</sup> Hardin, Garrett (1985) „Lifeboat Ethics”. In. *Psychology Today* (1974) Reprinted in VanDeVeer, Donald and Christine Pierce eds.

szállni. Ha a csónakban ülők a keresztényi erkölcs szerint minden bajba jutott embertársukon segítenek, vagy ha a marxi idea szerint az emberek szükségleteiből indulnak ki, akkor minden fuldoklót fel kell venniük. Így hamarosan 150 ember lesz a 60 főre tervezett mentőcsónakban, amely gyorsan elsüllyed és mindenki meghal. Tökéletes igazságosság és tökéletes katasztrófa, mondja Hardin.

Teoretikus szinten bármennyire is különbözzék egymástól Descartes és Locke illetve Malthus és Hardin nevével fémjelzett természetfelfogás gyakorlati következményeikben megegyeznek. Az abszolút bőség körülményei között szükségtelen, míg az abszolút szűkösség körülményei között lehetetlen a természeti javak igazságos elosztása. Tehát mindkettő a jelenlegi, környezeti szempontból rendkívül aránytalan és méltánytalan elosztás fenntartására ösztönöz.

## 2. AZ ELOSZTÁSBAN ÉRINTETT SZEREPLŐK VISZONYA

Az értelmező szótár az 'oszt' ige vonatkozó (nem-matematikai, hanem társadalmi) jelentését a következőképp határozza meg: „*Valamit részekre tagol, és ezeket többeknek egyenként tulajdonává tesz.*” Például földet oszt; vagy „*Több személynek egyenként ad, juttat.*” Például ajándékot ad.<sup>10</sup> E meghatározás szerint az osztásban szerepet játszó három elem a következő: (i) az *elosztandó dolog*, (ii) az *elosztást végző személy* vagy *mechanizmus* nevezzük őt *osztónak*, s végül (iii) az *elosztásban érintett személyek*, nevezzük őket *részesedőknek*. Az 'oszt' ige fogalma nemcsak azt előfeltételezi, hogy létezzenek ezek az entitások, hanem azt is, hogy részesedők elfogadják és tiszteletben tartják az osztás eredményét. Vagyis az osztás fogalma egy stabil társadalmi rendet előfeltételez, ahol egyáltalán lehetséges gyakorolni az osztó hatalmat. Logikailag a legegyszerűbb elosztási mód az osztó korlátlan hatalmára épül.

„A tirannus nemcsak bizonyos normák és szabályok alkalmazása elől tér ki, hanem olyan személynek tekinti magát, aki minden effajta szabályozás fölött áll. Az önkényuralom az *abszolút igazságtalanság* állapota.”<sup>11</sup>

Gyerekként többször hallottam, hogy 'anyai ágon az egyik dédnagyapám, Gémes Ferenc a dinnyét körbevágta, vagysis megfelezte, s az egyik felét megtartotta, a másik részét pedig meghagyta népes családjának, hat gyereké-

---

<sup>10</sup> Értelmező szótár: Budapest 1992. II. kötet 1046. <oszt>

<sup>11</sup> Heller Ágnes: *Az igazságosságon túl*. Gondolat, Budapest, 1990. 27.

nek meg a feleségnek, hogy osszák el.' E történetben megkülönböztethető az elosztandó dolog (a dinnye), amely szűkösen állt rendelkezésre, az osztást végző személy (a dédnagypapa), aki a nyilvánvalóan abszolút tekintély a családban, s a részesedő személyek (a családtagok), akiknek el kellett fogadni a patriarcha döntését. Nyilvánvaló, a dinnyének ez az elosztása sem a tartalmi (szubsztantív), sem az eljárási (procedurális) igazságosság elvének nem felel meg, vagyis igazságtalan. „A családfő önkényuralma a részleges abszolút igazságtalanság tipikus formája.”<sup>12</sup> Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a neoliberalizmus álláspontja szerint családfő döntése nem tekinthető igazságtalannak, hiszen a tulajdonos – s az apa nemcsak jogos tulajdonosa, hanem termelője is volt a dinnyének – elvileg korlátlanul rendelkezik a tulajdona felett. Mégis úgy érezzük, hogy a tulajdon intézményének a logikája érvényét veszti a család keretein belül.

Persze nehéz kérdés, hogy az apának hogyan kellett volna elosztania a dinnyét. Ha egyenlően akarja elosztani, akkor mindenkinek 1/8 részt kell kapnia, de az egyenlő elosztás nem azonos az igazságos elosztással. „A szokásos definíció szerint igazságosnak lenni annyit tesz, mint *állandóan és folyamatosan akarni, hogy mindenkinek megadjuk, azt ami őt megilleti.*”<sup>13</sup>

Azonban az egyes családtagok érdemeit a külső szemlélő nem ismerheti, ezt az osztónak kell megítélni. S ez arra utal, hogy egy aktuális osztás igazságosságáról mindig csak konkrétan lehet beszélni. Ugyanakkor ez a történet a korlátlan osztói hatalom három strukturális problémája is rámutat, amit viszont már általában is lehet tárgyalni: (i) az osztó szuverén módon dönt, az egy másik kérdés, hogy ezt a hatalmat jól (méltányosan, pártatlanul stb.) vagy rosszul használja, nevezzük ez utóbbit önkénynek; (ii) az osztó önmagának is oszt, s így hajlani fog arra, hogy önmagának kedvezzen, (iii) a közösség tagjai (osztó(k) versus részesedők) formálisan egyenlőtlenek. A (ii) sajátosságot nevezzük az osztó önreflexív sajátosságának, ami mint tudjuk russelli és gödeli tulajdonság. Érdemes felhívni rá a figyelmet, hogy ez a probléma a büntetések elosztásakor, vagyis a megtorló (retributive) igazságosság esetében nem merül fel, hiszen az osztó, ez esetben a bíró nem akar részesedni olyan rossz dologból, mint a büntetés. Azonban a jó dolgok esetében, legyenek azok gazdasági vagy természeti javak, az osztó is részesedni akar. S az osztó kizárása a javakból nemcsak életszerűtlen, hanem igazság-

---

<sup>12</sup> Heller Ágnes: *Az igazságosságon túl*. Gondolat, Budapest, 1990. 27. „Azok az emberek, akikre nem vonatkoznak normák és szabályok, úgy is dönthetnek (noha nem szükségszerűen tesznek így), hogy nem alkalmaznak normákat és szabályokat egyetlen társadalmi csoportosulás tagjaira sem, hanem *sic volo, sic jubeo* („így kívánom, tehát így legyen”) maximája szerint cselekednek. Ezek az *önkényurak*.” (i.m. 27.)

<sup>13</sup> Hume i.m. 518. (Harmadik könyv, II. rész, 6. szakasz)

talán is lenne mind tartalmi, mind procedurális szempontból. A fent említett tulajdonságok – szuverenitás, önreflexió, és formális egyenlőtlenség – egymást felerősítve gyakran vezetnek tartalmi szempontból is igazságtalan osztáshoz. A kérdés tehát, amit a következőkben vizsgálok, hogy hogyan küszöbölhető ki a korlátlan osztói hatalom fentebb említett problémái?

– Az önkény elkerülésének szükséges, de nem elégséges előfeltétele, ha minden döntési helyzettel kapcsolatban elfogadott szabályok és normák léteznek. További előrelépést jelent, ha az osztó tudja, hogy döntését ellenőrzi, de hogyan lehet ellenőrizni az osztókat? Az önkény és az önreflexió problémája mérsékelhető úgy, ha az osztókat (mint tisztségviselőket) egy *piramisszerű hierarchiában* rendezzük el, persze ez a megoldás csak kellően nagy létszámú közösség esetén alkalmazható. Ez a hobbesi illetve russelli intenciókat tartalmazó megoldás ráadásul összhangban van a tradicionális közösségek hierarchikus jellegével is. Ekkor az (elsődleges) osztók felett állnak a másodlagos osztók, akik egyrészt ellenőrzik az osztók döntéseit (pl. szabálykövető jellegüket), másrészt meghatározzák, hogy az elsődleges osztók mennyit kapjanak az elosztandó dologból, illetve, hogy mennyit oszthatnak el a saját hatáskörükben. Így az elsődleges osztók részesednek, ugyanakkor a részesedésükről nem maguk döntenek. Az önkényesség és az önreflexivitás problémája ekkor a másodlagos osztók esetében merül fel. Persze a másodlagos osztók fölé helyezhetünk újabb osztókat. Nevezzük őket harmadlagos osztónak, akik hasonlóképpen ellenőrzést gyakorolnak a másodlagos osztók felett és megállapítják azok részesedését. Az önkényesség és az önreflexió problémája ekkor a harmadlagos osztók esetében merül fel. Világos, hogy ezzel a módszerrel jelentős mértékben mérsékelhető, bár végső soron nem küszöbölhető ki a tradicionális osztás önkényessége és önreflexív sajátossága, hiszen a legfőbb osztóra (vagyis a szuverénre) továbbra is igaz, hogy nemcsak önkényesen meghatározza a többi osztó részét, hanem a saját maga részét is ő határozza meg. Itt érdemes megjegyezni, hogy ez a rendszer teljes mértékben ki van szolgáltatva a legfőbb osztó (a szuverén) személyiségének. Ha a szuverén igazságos, vagyis a saját részét korlátozza, miközben mások igényeit elismeri, s keményen ellenőrzi a többi osztót, akkor a rendszer materiális szempontból gyakorlatilag akár igazságos is lehet, ellenkező esetben viszont a procedurális igazságtalanság materiális szempontból is nagyon igazságtalan osztást fog eredményezni.

– Az önkényesség és az önreflexivitás elvileg teljes mértékben megoldható, ha a korlátlan osztói *hatalmat megosztják*. Ez formálisan már két osztóval, A-val és B-vel is megvalósítható. Például ha A ellenőrzi B-t és meghatározza B részét és fordítva, majd a maradékot egyikük vagy együttesen elosztják a többi részesedő között. E séma szerint az osztók ellenőrzés alatt állnak és nem döntenek saját részesedésükről, vagyis az osztás russelli problémája így kiküszöbölhető. Ez az elosztási séma azonban egyéb nehéz-

ségeket eredményezhet. Nagy a valószínűsége annak, hogy A és B szembe kerül egymással, s mindkettő a teljes szuverenitásra tör, ami – a hobbesi logika szerint – polgárháborús állapotokhoz vezet. Elvileg lehetséges a másik véglet is, nevezetesen az, hogy A és B egymással szemben kölcsönösen elnéző lesz és egymásnak igazságtalanul nagy részt határoznak meg. S ennek következményeként a közösség egyszerű tagjai (a részesedők) lényegesen rosszabbul járnak, mintha csak egy uruk lenne. Tehát önmagában az osztó hatalmának a megosztása sem tekinthető tökéletes megoldásnak, hiszen az vagy polgárháborúhoz, vagy az osztók korrump együttműködéséhez vezet (Bár 3 osztó segítségével elkerülhető az a pszichológiailag nehezen fenntartható állapot, hogy az osztók kölcsönösen egymást ellenőrizzék. Pl. A ellenőrzi B-t, B ellenőrzi C-t és C ellenőrzi A-t. De a fentebb említett problémák többi része ekkor is felmerül.)

– A közösség tagjainak a formális egyenlőtlensége csökkenthető, ha részesedők felhatalmazást kapnak arra, hogy rendszeresen újraválasszák az osztó személyét. Bár ebben a struktúrában megmarad az osztó és a részesedő közötti éles különbség, mégis a rendszer nagymértékben *demokratizálódik*. Egyrészt elvileg mindenkiből lehet osztó. Másrészt ezzel a módszerrel az érintettek közvetve, az osztó személyének a meghatározásán keresztül beleszólhatnak a döntés folyamatába is. Harmadrészt a demokratikus választás arra ösztönzi az osztót, hogy próbáljon igazságos lenni, hiszen csak ebben az esetben választja újra a közösség.

– S persze létezik egy olyan megoldás – nevezhetjük ezt *közvetlen demokráciának* (vagy Rousseau-i megoldásnak) –, amely az osztás viszonylatában teljes mértékben felszámolja a közösség formális egyenlőtlenségét, mert minden különbséget megszüntet az osztó és a részesedő között. Ez akkor következik be, ha az adott közösség minden tagja részt vesz magában az osztási folyamatban, épüljön az konszenzusra vagy éppen többségi szavazásra. Azonban ez az elosztási rendszer sem mentes a problémától. Először is nyilvánvaló, hogy a konszenzus kényszer nagy valószínűséggel döntésképtelenséghez, míg a többségi elv a többség kizárólagos javadalmazásához vezet.

Itt érdemes megjegyezni, hogy a környezeti igazságosság képviselői a participáció jelentőségét hangsúlyozzák. Az USA-ban a 90-as évek végén ismerték fel, egy konkrét ügy kapcsán, hogy a környezeti javak elosztásában igen nagy különbség található.<sup>14</sup> Megfigyelték, hogy a befolyásos és gazdag fehér közösségek, elsősorban a természeti és környezeti javakból, míg a hátrányos helyzetű és szegény feketék és színesek elsősorban a környezeti terhekből részesednek. Ezért a környezeti igazságtalanság fogalma szorosan kapcsolódik a környezeti diszkrimináció, rasszizmus, sőt fasizmus problémá-

---

<sup>14</sup> Wikipedia <Warren County PCB Landfill>

jához. E felfogás szerint a környezeti igazságosság előfeltétele, a participáció, vagyis az érintettek, különösen a hátrányos helyzetű érintettek bevonása a döntési folyamatba.<sup>15</sup> A participációra épülő elosztás során szintén merülnek fel problémák. Egyrészt ebben az esetben nagyon fontos, hogy mindenki, akit érint a döntés képviseltesse magát a döntéshozatalban. Ugyanis a participációs döntéshozatal természetéből adódik, hogy aki nincs jelen a döntési folyamatban, az nem részesedik a javakból. A modern gazdaság és technika azonban olyan természetű, ahogy arra Hans Jonas is rámutatott, hogy térben és időben távoli embereket is érint, sőt állatok és növények sorsát is befolyásolja. Ezek participációja azonban nem, vagy csak nagyon nehezen oldható meg a döntési folyamatban. Ráadásul ezek között az érdekcsoportok között érdekellentétek is lehetnek, gondoljunk csak biodízel problémájára, ahol szembe kerül egymással a jövő emberiségének az érdeke a jelenlegi szegények érdekeivel. Másrészt a participációra épülő döntéshozatal csökkentheti a döntések iránti tisztelet. Hiszen kevés ember teszi meg azt a distinkciót, hogy mint döntéshozó mindent megtesz egy számára kedvező kimenetelért, majd mint részesedő tisztelettel elfogad egy számára kedvezőtlenebb döntést.

– A korlátlan osztói hatalom mindhárom problematikus vonása végérvényesen és radikálisan felszámolható, ha a közösség kiküszöböli a személyes osztó pozícióját és az osztás folyamatát valamilyen személytelen automatizmusra (pl. tulajdon intézménye, piacgazdaság, pénzhasználat stb.) bízza. Ebben az esetben megszűnik az osztó szuverenitása (s persze önkényessége is), hiszen a javak szétosztását nem egy személyes osztó határozza meg, hanem a tulajdonviszonyok és a piacgazdasági relációk. Megszűnik az osztás gödéli problémája is, hiszen ha nincs egy személyes osztó, akkor eleve fel sem merülhet az önmagára referáló osztás problémája. S végül megszűnik a közösség tagjainak a formális egyenlőtlensége is, hiszen ekkor mindenki a részesedő pozíciójába kerül, azaz formálisan mindenki egyenlővé válik.

Persze a fenti problémák kiküszöbölése, vagyis a procedurális igazságosság megteremtése önmagában nem garantálja, hogy a rendszer materiális szempontból is igazságos osztást eredményezzen. Ha a közösség az osztó személyét valamilyen automatizmussal helyettesíti, akkor egyúttal ki is szolgáltatja magát ennek az automatizmusnak. Ekkor azonban felmerül az az alapvető kérdés, hogy igazságosnak tekinthető-e az alkalmazott automatizmus? Sokan rámutatnak arra, hogy a magántulajdon és a piacgazdaság intézménye igazságtalan elosztást eredményez. Általános tapasztalat, hogy e rendszer úgy osztja el a javakat, hogy a javak 80% az érintettek 20%-hoz kerül és fordítva. S ez annak ellenére így van, hogy a nyugati világban a társadalom

---

<sup>15</sup> Robert Figueroa & Claudia Mills: „Environmental Justice” In. *The Blackwell Companion to Environmental Philosophy* 2001.

jelentős erőfeszítéseket tesz annak érdekében, hogy a piac működéséből származó igazságtalanul nagy aránytalanságokat kompenzálja. A piaci automatizmus materiális igazságtalansága jól illusztrálható az ún. monopoly játékkal. Ez a játék formális szempontból igazságos, hiszen kezdetben mindenkinek ugyanaz a pozíciója, mégis a játék általában úgy végződik, hogy minden vagyon egyetlen személyhez kerül.

Egy másik kérdés, hogy a piacgazdaság automatizmusa (de ez érvényes bármely automatizmusra) képes-e reagálni a megváltozott körülményekre és fejleményekre? Ezzel kapcsolatban csak két egymáshoz szorosan kapcsolódó új problémát szeretnék megemlíteni: a jövő emberiség szempontjait és érdekeit, másrészt a bioszféra védelmét. Korábban a magántulajdon és a piac intézménye a szubsztanciális stabilitással rendelkező bioszféra keretében működött, azzal a feladattal, hogy a szűkösen rendelkezésre álló termelési tényezőkből a lehető legnagyobb hatékonysággal állítson elő gazdasági termékeket. Jelenleg azonban az a paradox helyzet alakult ki, hogy maga a bioszféra is termelési tényezővé vált, s így az önjáró piacgazdaság automatikusan alakítja át a bioszférát gazdasági javakká. Ebben az automatizmusban nincs helye a bioszféra védelmének. A piaci automatizmusok hatalmát mutatja az üvegházhatású gázok növekvő mértékű kibocsátása, amely a globális klíma változás alapvető oka. Noha ma már tudjuk, hogy a globális klímaváltozás alapjaiban fogja megrengetni az emberiség jólétét, úgy tűnik az emberiség még sem tudja leállítani az üvegházhatású gázok növekvő kibocsátását, elsősorban azért mert a döntési hatalmat, teljes mértékben átadta piacgazdasági automatizmusoknak.

### 3. KONKLÚZIÓ

Röviden a következő következtetéseket szeretném kiemelni.

– A környezeti javak mérsékelt szűkösségekben állnak rendelkezésre, tehát elosztandó javak. A modern gyakorlat azt mutatja, hogy az emberiség aktuálisan létező („aktív”) nemzedékei méltánytalanul és igazságtalanul nagy részt hasítanak ki a rendelkezésre álló (elosztható) környezeti-gazdasági javakból.

– Az igazságos elosztás kérdését a szakirodalomban általában pozitív módon közelíti meg. Álláspontom szerint azonban egy aktuális osztás igazságosságáról mindig csak konkrétan lehet beszélni. Tanulmányomban ezért az igazságos elosztás kérdését negatív módon vizsgálom. Azaz a legegyszerűbb (tradicionálisnak is nevezett) elosztás strukturális fogyatékoságait, illetve azok kiküszöbölésének a lehetőségeit tekintem át. Álláspontom szerint a korlátlan osztói hatalom esetében három strukturális probléma is felmerül: nevezetesen az osztó önkénye, önreflexivitása és a közösség tagjainak formális egyenlőtlensége.

– Elemzésem szerint ezen problémákra különböző válaszok (az osztók hierarchikus rendszere, hatalommegosztás, demokratikus választás, közvetlen demokrácia, piacgazdasági automatizmusok), adhatók, de egyetlen válasz (társadalmi intézmény vagy koordináció) sem tekinthető – önmagában tökéletes – megoldásnak. Hiszen minden intézmény vagy koordináció újabb problémákat vett fel. Például a piacgazdasági automatizmusok következménye a materiális egyenlőtlenség, a környezet totális hasznosítása, a bioszféra átalakítása és a jövő emberiség (jó)létének kockáztatása.

– Ugyanakkor a különböző intézmények és koordinációk megfelelő kombinációjával a környezeti-gazdasági javaknak egy a jelenleginél igazságosabb elosztását lehetne biztosítani.

## IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÜNTETŐJOG

---

FÖLDESI TAMÁS

Az igazságosság azok közé az etikai kategóriák közé tartozik, amelynek jelentősége – s ezt már Arisztotelész is felismerte – messze túlnő az etika határain és jelentős szerepet játszik az egyes társadalmi alrendszerekben. Példákkal illusztrálva ezt az állítást, a politikában például nagy jelentőségű az igazságos háború, vagy az igazságos határok, netán az igazságos társadalmi rendszer, vagy politikai rendszer problémája a gazdaságban az igazságos bérezés, az igazságos teherelosztás, teherviselés, stb. E példák ellenére mégis megkockáztatnám azt a feltevést, hogy a társadalmi alrendszerek közül a jog az, amelynél az igazságosság a többi alrendszerénél jelentősebb szerepet játszik. A jogalkotás szférájában alapvető jelentősége van a jog igazságosságának, amelynek – többek között – a jogkövetés szempontjából van kiemelkedő szerepe, amennyiben az igazságos jog, vagy talán jobb kifejezéssel az igazságosabb jog elősegíti a jogsegítést, mint fordítva, igazságtalan vagy úgyszintén az igazságtalanabb jog gátolja a jogkövetést, mert az emberek kevésbé azonosulnak, vagy egyenesen elvetik az igazságtalan jogszabályokat. Gondoljunk arra, hogy a polgári engedetlenség legitimitását nem egyszer éppen az igazságtalan jogszabályok adják, vagy alapozzák meg. És ez még akkor is igaz, ha a természetjogászok és a jogpozitivisták között élénk vita folyik arról, hogy szükséges van-e egyáltalán a jog igazságosságának a vizsgálatára. De nem kevésbé kiemelkedő szerepe van az igazságosságnak a jogalkalmazás szférájában is. Legekleatásabb példája a bírói ítélet igazságossága, amelyről nemcsak az érdekelt feleknek van és lehet véleményük, hanem a hallgatósnak, sőt a média révén a szélesebb közvéleménynek is.<sup>1</sup>

Az előadás címének megindoklását már csak azzal kell kiegészíteni, hogy a jogon belül a büntetőjog az a jogág, amelynél a jog többi szférájánál jelentősebb szerepet játszik az igazságosság, kezdve attól, hogy igazságos e bűnnek minősíteni azokat a magatartásokat, amelyeket a Btk. plőnalizál, folytatva azzal, hogy igazságos-e ezekre a bűnökre a Btk. által előírt büntetést kiszabni, s mi annak tulajdonképpeni célja, egészen odáig, hogy igazságosak-e azok a büntető ítéletek, amelyek számos ember sorsát rendkívüli mértékben befolyásolják.

---

<sup>1</sup> Nem tekinthető véletlennek, hogy a jog igazságosságával egy olyan minisztérium foglalkozik szerte a világon, amelynek Igazságügyi Minisztérium az elnevelése, és ez akkor is az igazságosságra utal, ha nem kis szerepe van az igazság szó másik jelentésének, ahol az igazságosság nem értékítélet, hanem a valóság hű visszatükröződése.

Rátérve a téma érdemi tárgyalására, az első nehézség ott jelentkezik, - mint ismeretes az igazságosságnak nincs általánosan elfogadott koncepciója, ezért első kérdésként azt kell tisztázni, hogy a büntetőjog igazságosságának elemzésénél milyen igazságossági koncepciót használok fel. A XX. században jelentkező igazságossági koncepciók igen széles skálán mozognak, kezdve Kelsennek az igazságosságot alapjában megkérdőjelező és feleslegesnek tartó álláspontjától Perelmannak az arisztotelészi igazságosság jegyében történő koncepcióján át egészen Rawlsnak híres új felfogásáig, amely ismét csúcstra helyezi az igazságosságot. Kelsen koncepciójának lényege „az igazságosság általános fogalma a döntő kérdés vonatkozásában: hogyan bíráljuk el az emberi cselekedeteket, csak teljesen üres lehet” (H. Kelsen: *Tiszta jogtan*, 387.).<sup>2</sup> Kelsen felfogásával – kritikájának egyes részletigazságai ellenére – egy igazságosságot igénylő koncepció nem tud mit kezdeni, ezért az igazságosság büntetőjogi vonatkozásainak elemzéseinél inkább Perelman teóriáját vesszük alapul, aki Arisztotelész időt álló alap gondolatából indul ki, amely szerint az igazságosság „egyenlőség az egyenlőknek, és egyenlőtlenség az egyenlőtlenek” Perelman három féle egyenlőtlenséget tekint olyannak, amely alapul szolgálhat az igazságosságnak, ezek a teljesítmény a szükséglet, és az érdem. Vagyis igazságos a javaknak olyan elosztása, amelynél az illető teljesítményét, szükségleteit, vagy érdemeit veszik tekintetbe, tegyük hozzá arányos mértékben. Továbbá a büntető igazságosságnál Rawls elképzeléseit is figyelembe lehet venni, amely szerint csak az az egyenlőtlenség fogadható el igazságosságnak, amely nemcsak a kedvezményezetteknek juttat, hanem másoknak is.

A két utóbb említett igazságossági koncepció rövid ismertetésével azonban önmagába korántsem tisztázódik azok alkalmazhatósága a büntetőjogra. Nevezetesen azért, mert az igazságosságot a szerzők általában „pozitív” vonatkozásban szokták vizsgálni, vagyis úgy, hogy például Perelman koncepcióját alapul véve valakinek a teljesítménye, szükséglete és érdemei következtében többlet jár a javak elosztásánál, s itt az igazságos elosztásnál alapul az szolgál, hogy az illető – leegyszerűsítve – valami plusz hasznot hozott a társadalomnak, ez jelentkezik a teljesítmény és az érdem elvénél, vagy pedig társadalmilag jogos igénye van, szükségletei figyelembe vételére. A büntetőjog esetében azonban az alap negatív, amennyiben a bűnelkövető kárt okozott társadalmilag veszélyes magatartást tanúsított, következőképpen az igazságossági elveket lényegük megtartása mellett sajátosan transzformálni kell, ahhoz, hogy alkalmazhatók legyenek. A transzformáció lényege, hogy míg a teljesítmény vagy érdemelv alkalmazásánál legáltalánosabban megfogalmazva az az elv érvényesül, hogy a „jóért plusz jó jár”, addig ennek az elvnek, ennek a

---

<sup>2</sup> Kelsen koncepciójának bírálatával az „*Igazságosság dilemmái*” című könyvemben foglalkozom, Kossuth, 1983. 129-134.

princípiumnak a pandantja az, hogy „a rosszért viszont rossz jár”. Ez utóbbinál azonosítva a bűnt a rosszal, az elv úgy fogalmazható meg, hogy a bűnért büntetés jár, amely elvileg lehet igazságos és igazságtalan.

Ennek következtében az itt jelentkező problémák lényegében két csoportra oszthatók, egyrészt arra, hogy a bűn valóban bűn-e, ténylegesen rossz, mert ennek hiányában a büntetés elveszti alapját. Másrészt a büntetés igazságossága, amely magába foglalja azt, hogy mi a büntetés célja, milyen paraméterek alapján lehet egy büntetést igazságosnak tartani, stb.

Vizsgáljuk meg ezután a büntetés igazságosságával összefüggő két csoportnál jelentkező problémákat. Első tárgykörünk tehát a bűn szerepe az igazságosságában. Itt az adott kérdés tehát az, hogy – leegyszerűsítve - valóban bűn-e a bűn, vagyis olyan negatív magatartás, amely igazságosan büntetést érdemel. Kiindulópontunk itt az, hogy a bűn nem természeti jelenség, az élőlények világában a bűn ismeretlen fogalom, ha egy ragadozó élelmet szerez magának és megöli az élelem tárgyát, akkor nem követ el bűnt, tudat hiányában a bűn ismeretlen fogalom. Ebből azonban az következik, hogy a bűn „emberi találmány”, amelynek gyökerei az emberré válásig nyúlnak vissza, és összefüggenek a természeti vallások szokásnormáinak a közösség, illetve egyéneket illető megsértésével, az azzal összefüggő sajátos károkozással. Az állam és jog kialakulásával annyiban változik a helyzet, hogy az állam büntetőjogi monopóliumra tesz szert, egyedül ő jogosult szervei által büntetni (az önbíráskodás tiltott dolog). Ez azonban szükségszerűen együtt jár azzal, hogy az állam jogosult a bűnné nyilvánításra, tehát annak meghatározására, hogy mi jogosult bűnüldözésre, és mi nem. Ebből azonban levonható egy olyan következtetés is, hogy a bűnökért tulajdonképpen az állam felelős, mert ha az állam nem deklarádálna bizonyos magatartásokat bűnné, akkor azok bűnjellege is megszűnne. XX. század második felében született is egy olyan irányzat, amelyet stigmatizációs koncepciónak hívnak, s amely azt hirdette, hogy a bűnért tulajdonképpen az állam a felelős, amely meghatározott magatartások bűnként való tartásával tulajdonképpen stigmatizálja a bűnelkövetéseket, ezzel rokon az a felfogás, amely azt hangsúlyozza, hogy a bűn nem egy objektív jelenség, hanem hatalom kérdés függvénye. Sajó András szerint „hatalom dolga mi számít tilosnak, s ez nem többségi kérdés, hanem az erőviszonyok függvénye, büntetettnek eszerint az tekinthető, ami a jogalkotást meghatározni képes csoport (réteg, osztály felfogása szerinti normától eltér, mégpedig – .... olyan módon, hogy ezzel a csoport érdekét, helyzetét, hatalmát tűrhetetlenül (elnyomandóan) veszélyezteti..., ezt szokta a büntetőjog általános társadalomra veszélyesség-nek kifejezni” (Sajó András: *Látzat és valóság a jogban*. Közgazdasági és jogi Kiadó, Budapest, 1986. 181.). Ez a koncepció azonban a büntetőjogi normákat relativizálja, és így jutunk el Durkheim híres gondolatához, amely szerint a bűnözés természetes jelenség, és „sokszor a jövő moráljának előlegezése” (Földesi Tamás: *Büntetőjog és*

*igazságosság* Budapest, 1988. 39.). A jövő moráljának előlegezése azt jelenti, hogy Durkheim szerint nem egyszer előfordul, hogy egyes büntetőjogi tilalmazások egy későbbi kor erkölcsében értékes, vagy legalábbis elfogadott magatartásnak számítottak. Ismét más megközelítésben úgy fejezhetnénk ki, hogy a bűnös magatartás társadalmilag deviáns, azonban nincs éles határvonal aközött, hogy valami különbözik az átlagtól, illetve a deviánsnak minősített magatartások valójában nem azok, aminek minősítik őket.

Mindezeknek a megközelítésnek annyiban van jelentősége az igazságosság szempontjából, hogy belőlük azt a következtetést lehet levonni, hogy a jog által bűnnek nyilvánított magatartás nem is igazi bűn, nem is igazán deviáns, és ezért büntetése se lehet igazságos. Úgy gondolom, hogy ezeknek a koncepcióknak vannak ugyan részigazságai, azonban az alapkövetkeztetés mégse fogadható el. Igaz az, hogy az állam nyilvánítja bűnnek az általa deviánsnak nyilvánított magatartásokat, pontosabban azok egy részét), miként igaz az is, hogy a politikának alapvető szerepe van a büntetőjog alakulásában, mivel a törvényeket még a demokráciában is a parlamentek hozzák, és a parlamenti többségnek jelentős szerepe van abban, hogy mi válik büntetőtörvénnyé. Ám mindebből mindezek ellenére sem helyes azt a következtetést levonni, hogy a bűn tulajdonképpen önkényes konstrukció, és ezért a büntetés igazságossága joggal kérdőjelezhető meg. A konklúzióval szembeni ellenérv úgy fogalmazható meg, hogy legalábbis „egy demokráciában” a büntető törvénykönyvnek csak egy kis hányada az, amely rész vagy csoportérdeket fejez ki, ilyenek lehetnek például egyes gazdasági bűncselekmények. Míg a Btk. által bűncselekménynek nyilvánított, vagy vétségnek nyilvánított magatartások messze túlnyomó többsége társadalmilag veszélyes a többség számára. Ennek legfőbb bizonyítéka az, hogy a bűncselekmények túlnyomó többsége alapvető emberi jogokat sért. Ilyenek az emberi életet, testi épséget, szabadságot, méltóságot, tulajdont sértő bűncselekmények, és ezek ennyiben nem szubjektív, hanem objektív jellegűek, objektív értékeket sértenek. Ide sorolhatók azok a nagyszámú bűncselekmények is, amelyek közvetlenül nem az emberi jogokat veszélyeztetik, de ettől még erkölcsileg elítélendők. Ilyenek a hazugságok, a hamisítások, a csalások különböző formái, például a pénzmosás, és az adócsalás, stb., amelyekkel szemben szintén nem merülhet fel az, hogy büntetésük igazságtalan lenne, mert az általuk elkövetett bűn nem valódi bűn.

Mindez nem jelenti azt, hogy egyes magatartásoknál ne lenne vita azon, hogy nem kellene-e őket, vagy azokat bűncselekménnyé nyilvánítani, például a gyűlöletbeszédet vagy az abortuszt, de az igazi igazságossági problémák a büntetés szférájában jelentkeznek. Ebben a szférában az első probléma ott jelentkezik, hogy vajon a büntetésnek alapvető célja-e az igazságtevés, vagy pedig más funkció lép előtérbe. Ezen a kérdésen a római jog óta vita folyik. Már abban az időben kialakult két egymással ellentétes álláspont, s ez a két koncepció máig tartja magát. Az első felfogás hívei úgy vélik, hogy a büntetés

fő célja az, hogy igazságos legyen, míg a másik álláspont képviselői úgy gondolják, hogy a büntetésnek nem az igazságtevés legyen a fő feladata, hanem az, hogy eltanácsolja az embereket a jövőbeli bűnelkövetéstől. Más kifejezéssel a büntetésnek az a fő funkciója, hogy megelőzze a jövőbeli bűnök létrejöttét, ezért nyerte el a prevenció elnevezést.

Az a koncepció, amely a büntetés igazságosságát tekinti annak fő feladatának, alap gondolatként úgy véli, hogy a büntetés akkor igazságos, ha egyenesen arányos a bűn nagyságával, ezt a jogi szakma úgy hívja, hogy a büntetés legyen tett arányos.

A vita többek között azért eldöntetlen, mert mindkét felfogásnak megvannak a maga gyengéi. A prevenció koncepció hibája, hogy ennek jegyében nem egyszer kisebb vagy nagyobb mértékben igazságtalan ítéletek születnek. Az igazságtalanság egyik jellegzetes formája, a statárium, amelynél nyilvánvaló, hogy a büntetés sokkal súlyosabb, mint a bűn, annak érdekében, hogy az embereket visszariassa a bűn elkövetésétől.

A prevenció elméletnek egyébként két válfaja van, az egyik a generális prevenció, amely azt tekinti elsődlegesnek, hogy a büntetés mindenki más elriasszon a bűn elkövetésétől, a másik a speciális prevenció, amely egyénre szabott büntetést tart szükségesnek, vagyis olyat, amely azt a bűnelkövetőt tartja vissza az újabb bűnözéstől, akire a büntetést kirótták. A prevenció elméletnek legalább két gyengéje van, az egyik, hogy lehetőséget ad kegyetlen büntetések alkalmazására, azon címszó alatt hogy azok jobban visszatartanak, amit egyébként a büntetőjogi statisztikák nem igazán támasztanak alá, a másik probléma az, hogy a prevenció felfogás alkalmazásánál a bűnöző tulajdonképpen eszköze lesz egy megelőzési stratégiának. Ezt a gyengeséget már Kant is kritizálta, azon elmélet jegyében, hogy az ember sohasem lehet eszköz, mindig célnak kell tekinteni őt.

De megvannak a gyenge támadható pontjai annak a felfogásnak is, amely az igazságosságot tekinti elsődlegesnek a büntetés kiszabásánál. Az első – és lényegében megoldatlan – probléma a tett arányos büntetéssel függ össze. Itt a legnagyobb nehézség ott jelentkezik, hogy a bűn az esetek túlnyomó többségében nem kvantifikálható, és ezért az esetek jelentős részében rendkívül nehéz megállapítani, hogy az adott magatartásnak tettek milyen büntetés felel meg, amely valóban tett arányos. A kiindulási pont, itt nyilvánvalóan az, hogy minél nagyobb a bűn, annál nagyobb legyen a büntetés. De ezen belül pontosan meghatározni egy bűn nagyságát, rendkívül nehéz, figyelembe véve azt is, hogy tulajdonképpen egyfajta igazságos büntetés létezik csak, minden más büntetés vagy fölfelé vagy lefele aránytalan. Ezen valamit segít, de a problémát teljesen nem oldja meg, hogy a büntető törvénykönyv általában „től – ig” büntetéseket határoz meg, és így lehetőség van arra, hogy egy bűncselekményfajtán belül nagyobb vagy kisebb büntetést szabjon ki a bíró.

További gondot okoz az, hogy szemben az ókori és a középkori felfogással, amely szerint egy bűn esetében egyedül és kizárólag az elkövető a bűnös, az újkori és legújabb kori felfogás – helyesen már nemcsak az elkövetőt, hanem számos esetben az adott társadalmat is felelősnek tartja a bűncselekmény elkövetéséért. A kriminológia (a büntetőjog szociológiája) ugyanis feltárta, hogy léteznek úgynevezett kriminogén tényezők, amelyek jelentős mértékben közre játszanak abba, hogy valakiből bűnöző lesz vagy sem. Ilyen kriminogén tényező például az, hogy valaki egy bűnöző családban nő fel, vagy a családfő netán még a családtagok is alkoholisták, illetve rendkívül szegényes körülmények között élnek, a családi viszonyok rendezetlenek stb. Ennek következtében a XX. században létrejöttek olyan elméletek, amelyek logikája alapján megkérdőjelezhető az eddigi büntetőjogi gyakorlat, beleértve azt, hogy az igazságosságot tartják döntő büntetési célnak vagy a prevenciót. Az egyik ilyen irányzat, amely különösen Skandináviában terjedt el, úgy véli, hogy a bűnöző a társadalom felelőssége következtében tulajdonképpen egy beteg ember, és ezért büntetés helyett gyógykezeleni kell. Ennek logikája alapján a büntetés igazságosságának kérdésfeltevése nyilvánvalóan értelmetlenné válik.

A másik lényegesen elterjedtebb irányzat az úgynevezett „treatment” elnevezést viseli. A treatment irányzat szerint – amely elsősorban az Egyesült Államokban vált népszerűvé, a büntetés fő célja a reszocializáció, vagyis annak elősegítése, hogy a bűncselekményt elkövető ismét a társadalom hasznos tagjává váljék. (Ez nem vonatkozik a gyilkosokra, akikre az USA számos államában halálbüntetést is ki lehetett szabni.) A treatment ideológia szerint a bűncselekmény elkövetőt csak addig kell börtönbe tartani, amíg a pszichológia szakértők meg nem állapítják azt, hogy alkalmas már a szabad társadalomba való visszatérésre. Ennek következtében ez az irányzat azt javasolja, hogy szakítani kell azzal a történelmileg kialakult általános gyakorlattal, amely határozott időtartamú büntetéssel sújtja a bűnelkövetőt, s ehelyett be kell vezetni a határozatlan büntetés intézményét. A határozatlan időtartamú büntetés lényege az, hogy a bíróság csak szabadságvesztésre ítéli az elkövetőt, de nem mondja ki azt, hogy ez a szabadságvesztés mennyi ideig fog tartani. A treatment irányzat azonban nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, a börtönből ily módon kiengedett emberek jelentős része újból bűnelkövetővé vált, mivel ösztönösen magatartást tanúsítottak a minél korábbi szabad lábra bocsátás érdekében, megtevéstve a szakértőket. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a büntetés végrehajtásnak az életfogytiglanra ítélt kivételével továbbra is célja marad a reszocializáció, amelynek különböző eszközrendszere van, kezdve a feltételes szabadlábra bocsátástól egészen addig az intézményig, amely gondját viseli a börtönből szabadulóknak.

Emellett röviden szólni kell arról az igen elterjedt irányzatról, amelynek lényege, hogy a kriminológusok jelentős része meg van győződve arról, hogy a szabadságvesztésnek különböző úgynevezett prionizációs ártalmai vannak,

és ezért szükségesnek tartja a szabadságvesztés büntetések erőteljes csökkentését.

Szólni kell emellett még egy igazságossági problémáról, amely a büntetőítéletek körében jelentkezik. Ez pedig az, hogy az igazságosság szempontjából az lenne kívánatos, hogy ugyanazért a bűncselekményért ugyanolyan körülmények között élő, és múlttal rendelkező vádlottak ugyanolyan büntetést kapnának. Sajnos a helyzet az, hogy ez nem mindig érvényesül, különösen a roma vádlottak esetében jelentkeznek időnként burkolt előítéletek, amelynek következtében hasonló vagy ugyanolyan bűncselekményért ezek a gyanúsítottak súlyosabb ítéletet kapnak. Ez egyébként nem magyarországi sajátos probléma, hanem a világ számos táján küzdenek hasonló problémákkal.

Összefoglalva úgy gondolom, hogy a felsoroltak igazolják a kezdeti feltevéssünket, hogy a büntetőjog telve van igazságossági problémákkal, amelyeknek egy része nehezen oldható meg.

## HIÁNY ÉS ÉLETVILÁG – ETŰDÖK A „NEM-IGAZRA”

---

VERES ILDIKÓ

„A bujkáló hazug önmagát gyilkolja meg”<sup>1</sup>

**T**udománytörténeti- és elméleti evidencia, hogy ha egy problémát mind történeti, mind elméleti értelemben új összefüggésekben, új fogalmi hálóban újra értelmezünk, akkor a rárakódott és megkövesedett üledék, por, hamu kezd lemállani, és kezdi újraéledt életét immár egy teljesen más kontextusban.

A *hiány* kérdéskörének ontológiai elemzése az európai filozófiai kultúrában Arisztotelész értelmezésében kezdi el útját, s a későbbi századokban ismeretelméleti, értékelméleti, etikai problémává növi ki magát, elméleti alapokat adva egyes társadalom-és természettudományok fogalomértelmezéséhez.

A fentiek (hiány, életvilág, nem-igaz) vonatkozási pontjait gondolom át jelen prezentációban a magyar filozófiai gondolkodás két jelentős egyéniségénél, *Böhm Károlynál* (1846–1911) és *Hamvas Bélánál* (1897–1968). Hogy miért az ő filozófiájukban? Többek között arra az igen fontos összefüggésre szeretnék rámutatni, ami az eddigi szövegelemzésekben csak a hamvasi életműben mutatott ki; azt, hogy az ind filozófia mindkettejüknél azt az ősi tudást jelentette, amiből építkezni lehet, és amihez vissza lehet és kell térni. Hamvas írja a Védáról: „Minden metafizika ennek az egynek változata”.<sup>2</sup>

Böhm Az ember és világa című munkájának alapvető hivatkozási forrása az Upanisadok. A hazai filozófia- és eszmetörténeti kutatás régóta tartozik bepótolni többek között azt a hiányt, hogy hermeneutikai elemzésekkel kimutassa a szövegszerűen igazolható hatásokat. Ennek fényében és következtében kiderül, hogy Böhm nem pusztán Kant, Fichte, Schopenhauer és más európai filozófiai hagyomány nyomdokain halad kritikai elméleteiben, hanem az ősi tudást használja ehhez a kritikához. Azt az ősi tudást, aminek értelmezésekor szintén az upanisadokra hivatkozva állítja: én vagyok ő és ő=én, vagyis a Kis Lélek és a Nagy lélek, valamint valóság és igazság egy.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Böhm Károly: *Az ember és világa* / továbbiakban EV /IV. A logikai érték tana. Mikes International, Hága 2006. 186.

<sup>2</sup> Hamvas Béla: *Scientia Sacra*,/ továbbiakba: SS./ Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1988. 92.

<sup>3</sup> Böhm az upanisadokat többnyire különböző német nyelvű kiadásokból idézi.

Ilyeténképpen ez az elméleti alapállás is fundamentumát jelenti a lét, – az ismeret – és az értékelméleti összefüggéseknek.

Böhm az a priori tudást, a dolgok eredeti értelmének tudását igazolja az upanisadok vonatkozó részeivel, Hamvas a történelmi ember „tudás elvesztésének” igazolására használja.

### BÖHM KÁROLY „HIÁNYFILOZÓFIÁJA”

A böhmi gondolkodásban a hiány és ezzel összefüggésben a nem-igaz, a következő vonatkozásokban értelmeződik: logikailag, s ezzel együtt ismeret-elméleti és etikai, ontológiai és metafizikai értelemben.

A megismerés problémájának elemzésekor világossá kell tenni, mondja, hogy mi maga a megismerés fogalma, folyamata, s csak ezen értelmezés után vélekedhetünk az igazság mikéntjéről, amely a tudás „értékjellemzője”. A folyamat két alapaktusa: a *megértés és az elrendezés*.

Amit értékelünk, az mindig saját – a folyamat következtében létrejött – belső állapotunk által meghatározott, egységes élmény, összbenyomás, amelynek eredménye egy egységes kép. Egy „életvilágbeli” szituációról van tehát szó, amelyben a megértő és rendező funkciója működik az intelligenciának, s amelynek ilyenképpen sajátos lételméleti alapja van, s kiindulópont az értékeléshez.

A megismerés így Böhm megfogalmazásában az Én önmegvalósításának „actiója és annak tudata”. A megértés folyamata közben/után, a megismert-megértettnek az elrendezése a „világkonstruáló” folyamat, amelynek folyamán létrejön a jelentés, amelyet nem a szubjektív konstrukciók, nem az életfolyamat szubjektivistikus szituációi hoznak létre, hanem a logikai megismerés, melyet az ún. „Énegész” törvénye hat át, amely uralkodik minden egyes életében, s mint ilyen, elkerülhetetlen törvény. Logikailag és ténylegesen is, ez azt jelenti, hogy egy *másik szellemi világ részeként* a Nagy Lélek részeként, szükségképpen magunkban hordozzuk a teremtő elvet. Mint utaltunk rá, a böhmi koncepció e vonatkozásban is az upanisadokból építkezik – s részleteiben elemzi, hogy a reális világot miként projiciálja rajtunk keresztül az Atman.<sup>4</sup> A megismerő Én (öntudat) tehát eredendően magában hordozza (a priori) azt, aminek később jelentést adva az értelmezés és az értékelés síkjába helyez.

---

<sup>4</sup> Az Atman/atman/ Hamvas Bélánál, mint látni fogjuk, az éberség fogalmának kibontásakor jelenti az ontológiai kiindulópontot, s hasonlóképpen Böhmhöz a tudás-nem-tudás lételméleti paradoxonjaira kérdez rá, és keres magyarázatot.

A *jelentés* tehát egyrészt metafizikai jellegű, amely abszolút és objektív (ideális natura), másrészt pedig a logikai, amely relatív és szubjektív, s mint ilyen, magába foglalja az objektív jelentést. Mint mondja, a jelentésben a „matéria” és az „intenció” együtt működik.<sup>5</sup>

A kérdés ezek után az, hogy mire vonatkozik az *igazság*, illetve a *nem-igazság* problémája?

Böhm e kérdéskör megközelítéséhez a következő szinteket tartja alapvetőeknek a „valami” meghatározásakor: Először a „*valaminek*” *lennie kell*, másodsor „teljesen kell lennie”, vagyis az arisztotelészi értelemben „*hiány-nélkülnek*”, harmadszor: *valahogyan kell lennie*, amely már kifejezetten specifikus értékek meglétét tételezi fel;<sup>6</sup> az igazat, a jót, a szépet, valamint a három „együttlétét” a szentségesben.

*Igazság az egész világ!* – mondja Böhm.

Ennek fényében az igazság mint logikai érték nem a legfőbb érték, hanem a szellem megvalósulásának jelzője, s a szellem megvalósulásának, létbeli kiteljesedésének fokozatai lesznek az igazság fokozatai. Valójában az individualitás szintjén ez azt mutatja, hogy milyen mértékben sikerül kiteljesíteni az Én szellemét, mennyiben sikerül a realitásban, a mindenkori „életvilágban” megvalósítani azt.

Az igazság, az igaz-nem igaz dichotómiájának értelmezésekor is a hiány alapfogalom Böhmnél, s mint ilyen elsősorban ontológiai kérdést jelent, azonban a hiányok kielégítésének mikéntje és értelmezése az értékelmélet terenumába tartozik. Alapvetően az embert, mint „öntétet” hiánylényként fogja fel, hiszen „...az öntét életének kezdete a hiány.”<sup>7</sup>

A *hiány* kérdésköre a filozófia történetében igen gyakran alapvető probléma-komplexum. Arisztotelész és Schopenhauer nézeteiben talált Böhm kulcsokat.

Arisztotelész az *Organon* 10. fejezetében három feltételt szab a hiány „meglétéhez” illetve „működéséhez”, és ezek a következők: „A hiány és a birtoklás ugyanarra a dologra vonatkozik, pl. a látás és a vakság a szemre. Általánosságban mondva: aminek természete a birtoklás, arra vonatkozólag mondható mindkettő. Abban az esetben mondjuk, hogy hiányzik valamije annak, ami birtoklásra képes, amikor egyáltalán nincs abban a részében birtoklás, aminek természete, hogy birtokoljon, és pedig ha akkor nincs, amikor természete volna. Foghíjasnak ugyanis nem azt mondjuk, aminek nincs foga, és vaknak nem azt, ami nem rendelkezik látással, hanem azt, aminek akkor nincs, amikor pedig természete volna, hogy legyen. Mert egyes lények-

---

<sup>5</sup> E vonatkozásban figyelemre méltó Husserl-kritikája az intuíció értelmezésével kapcsolatban

<sup>6</sup> EV/.V *Az erkölcsi érték tana* Mikes International, Hága, 2007. 101. és 105. §

<sup>7</sup> EV/.II. *A szellem élete* Mikes International, Hága, 88.

nek születésüktől fogva (ill. születésükkor) nincs sem látásuk, sem foguk, mégsem mondjuk sem foghíjásnak, sem vaknak.”<sup>8</sup>

Schopenhauer szenvedés-filozófiájának azon része hatott Böhmre, amelyben a boldogságot úgy értelmezi, mint az ösztönök kielégítését, a hiányok megszűnését, amellyel azonban újabb hiányok keletkeznek. A kielégített hiányok, a javak birtoklása, a beteljesülés csupán időleges, az akarat csak ideig-óráig nem talál tárgyat. A folyamatos hiány-kielégítés a szenvedést folyamatossá teszi, s minél fejlettebb egy organizmus, minél tökéletesebbé válik az akarat, annál nagyobb a hiány-lista, annál nagyobb az akarat kielégítő mechanizmusa.

Böhm Károly két vonatkozásban beszél *hiányról*. Egyrészt metafizikai értelemben, amely tulajdonképpen azt jelenti, hogy „... minden defectus, akár testi, akár lelki téren, hiány. Ezt metaphysikai hiánynak nevezhetjük ... a kifejtett ösztönnek aktuális visszaszorítását pszichológiai hiánynak kell tekintenünk, amelynek pszichológiailag a hiányérzet felel meg.”<sup>9</sup> Az előző az arisztotelészi értelemben vett hiányok rendszere, a másik a „társas világfonatokban” keletkezik. Vagyis a moralitás, az Én és a Más-én „közös életterében”, a cselekvések erkölcsi vonatkozásaiban, a lelkiismeret működésében, a szabadság, az akarat birodalmában a hiány lelki defektusokat, *fájdalmat avagy kínt okoz*.

Melyek azok az ösztönök, amelyek a hiányok kiindulópontjaiként szerepelnek a böhmi koncepcióban?

1. fenntartó: egyéni: tápláló, mozgási és nemi ösztönök;
2. kifejtő: felfogó (intellektuális és szenzuális) és alkotó (egyéni és társas „világfonatok”);

Ebből következően rendszerében a hiánynak két alapvető fajtája van: egyrészt a fenntartás hiányai: a táplálkozás, a mozgás, a nemi élet terén keletkeznek, másrészt kifejlés hiányai, amelyek a receptív-érzéki, értelmi, érzelmi, valamint a reactiv-egyéni, társas vonatkozásokat érintik.

Ennek megfelelően alakulnak a pótlékok. A kielégítés annyiféle, ahányféle a hiány. A hiánynélküliség a teljesség; az igazság a teljesség, a nem-igaz ennek következtében a hiány színterére szorul.

A hiányt kielégítő cselekvések során alkotott értékítéletben dől el a preferált értékek világa. Mint látni fogjuk, ez működik az erkölcsi viszonyokban, az Én és a Másik Én viszonyában is.

---

<sup>8</sup> Arisztotelész: *Organon*, Budapest, 1979. 51.

<sup>9</sup> EV/V. 51.

## A MÁSIK ÉS A HIÁNY

Az erkölcs világa, a szocialitás világa, ahol a logikai érték, az igaz, a jó *cselekedetek* különböző formáiban érvényesül, mondja a kolozsvári mester. Hiszen az emberi önérték intellektuális vonatkozásai a logikai és a morális értékek egymásba szövődését jelenti az erkölcs szférájában. Így az erkölcsi értékek megvalósulása tulajdonképpen nem más, mint a Másikkal „belakott” közös térben, közös életvilágban működő morális projekció. E vonatkozásban a Nem-Én nem a tárgyi világ valamely objektuma, hanem egy Másik-Én, akivel eleinte öntudatlanul hatunk egymásra, öntudatlanul vesszük tudomásul egymás világát és projekcióit. Amikor önmagamat „prolongálom” az érzéki világban, akkor azt tapasztalom, hogy a Másik is prolongálja belső világát, s így kerül egy *közös térbe az érzéki síkban* az „Énmagam és a Másén (Ego-Alter)” Ezt Spinoza *contactus*nak nevezte, ami a böhmi felfogásban a következőképpen fogalmazódik meg: „...amennyiben az Én magáról tud, annyiban nemcsak az objektumban, hanem a Subjektumban is keresi ezen *contactust*, melyet magában, mint önelhatározást talál. Az Énnek ezen öntudatos *contactusa* az akarat, mely a tudatba felszállott képek jelentését öntudatos visszahatással a külső érzéki síkba projiciálja a cselekedetben. ... A moralitás ennél fogva az Én legbensőbb pontjában székel; de csak amennyiben cselekedetekben nyilvánul, ítéljük annak.”<sup>10</sup>

Az alanynak tehát *kettős* a viszonya az értékhez: egyrészt megvalósítja cselekedeteiben, ezzel hiányait pótolja az adott folyamatban, másrészt önmagánál és a Másiknál felfogja, és ítéletet alkot. A cselekedet mindenkori centrumát az akarat irányítja, amely az öntét uralma a vágyak felett, a motívált cselekvésben. A cselekedet fő mozzanatai: a motívum, az elhatározás, a cél kitzéése valamint a megvalósítás eszközei.

De mi az erkölcsi cselekedet? Mivel a cselekedet mindenkori domináns eleme Böhm szerint az elhatározás, amelyben az dől el, hogyan ítéltem meg önmagamat egy adott cselekedetben, amely immár nem tartozik a partikuláris vágyak kielégítéséhez (kellemes, hasznos), hanem kifejezetten az *intellektuális érték*, így a jó, az igaz megvalósítását jelenti. A cselekedethez az eredménye csak annyiban tartozik, amennyiben eredetileg feltettem, hogy azt akarom megvalósítani, amely ténylegesen az eredmény lett. Ennek következtében az eszközök sem tartoznak erkölcsi megítélés alá. Végső konklúziója: A cselekedet jósága csak az elhatározás jóságától függ. Itt a kanti etika alaptételei fogalmazódnak át azzal, hogy Böhm szerint az erkölcsi ítéletet az Én minősége felett hozzuk, s nem a cselekedet felett. Nem azt mondjuk valakire, hogy jót cselekedett, hanem azt, hogy jó ember. Az Én szabad elhatározásának eredménye a jó szándékú cselekedet, amelyben az igaznak

---

<sup>10</sup> EV. III. *Axiológia vagy értéktan* Mikes International, Hága, 2006. 148.

mint az Én világában legmagasabb értéknek a megvalósítása történik. Ennek objektív eredménye pedig az „...abszolútum önprojectiójának irányába esik, így örök értéket nyer.”<sup>11</sup>

E vonatkozásokban a böhmi igazságfogalom a *harmadik szint* jelentés-körére így értelmeződik: a Másikkal belakott világban „valahogyan lenni kell”, így a cselekvésháló mindenkor értékhalóval átszótt. A hiányok pótlása meghatározott intencionális cselekvések következtében erkölcsi értékvonatkozásokat is tételez minden döntési folyamatban.

Az igazság megismerése és érvényesítése az „életvilágban” tehát egyben azt is jelenti, hogy *igazzá válni kötelesség*; amely nem külső parancs, hanem a *belső valósága az Énnek*. „S miután e valóságban szellemiségem öntudatát nyerte, azért az igazság az én értékem is. ...Az őszinteség ennél fogva kötelesség magam iránt, erényem másokkal szemben. Igazság nélkül nem is lehetek objective, s annak belátása nélkül nem lehetek subjective....azért értékem a megvalósulásomtól, őszinteségemtől, azaz igaz voltomtól függ. *A bujkáló hazug önmagát gyilkolja meg.*”<sup>12</sup> (kiemelés tőlem – V.I.)

Vagyis az autentikus önértékű Én a Másikkal belakott világban a *nem-igaz* dimenzióit ki kell zárja, különben erkölcsileg megsemmisíti magát. Ez a végső, lírai konklúziója Böhmnnek.

#### HAMVAS KARNEVÁLI „NEM-IGAZ” PROBLÉMÁJA

Böhmnél az igazság tehát az egész autentikus világ lényege, a hamvasi karneváli kavalkádban *hazugság az egész világ*. Böhm még hisz az igazság döntő erejében a mindennapok, az életvilág és a tudományok szintjén, Hamvas elvesztettnek véli a lehetőségét is, illetve csak kivételes állapotban tartja elérhetőnek.

...A karneváli világban a maszk, az álarc, a „nem-igaz” játssza a főszerepet. Több esszéjében is miniatűr megvilágítását adja e kérdéskörnek. A tükör, az Arlequin, a Regényelméleti fragmentum, de A bor filozófiája is ezt járja körül: az igazság hiányát illetve a „nem-igaz” dominanciáját az „életvilágban”.

A Scientia Sacrában magát a történeti emberi és a jelenkori életet úgy értelmezi, mint amit minden *helyzetben hiányként* élünk meg, mert az eredeti alapállásról, az aranykorról, a lét-teljességről van tudásunk, amelynek fényében tudjuk, hogy mi az, ami hiányzik a teljességhez. Így, ebben a nem-teljes, a nem-igaz világban csak a maszkok „igazsága” működik, a kavalkád, amelyben a Másik, a Többiek és az Én álarca kibogozhatatlan szálak sokaságát teremti meg.

---

<sup>11</sup> EV. V. 134.

<sup>12</sup> EV. IV. 186.

Az egyik létmódja *igaz valóságnak* Arlequin valósága. A bolond „valósága”, aki világosan látja és tudja, mi a nem-igaz, és azt is, mi az igaz. Ilyen Don Quijote és Hamlet „életvilága” is. De melyek azok a törésvonalak, amelyek mentén kialakult mindez? Hamvas a *Scientia Sacrában*, amelyhez vezet előző írásainak jó része, s amelynek metafizikai alapállásából kiindul a további művek sorozata, így látja:

„Időszámításunk előtt a hatszázadik év körül Kínától Itáliáig a változást egyértelműen úgy ítélték meg, hogy az emberi történet a sötét korszak végső szakaszába lépett. A lét elveszett; ami maradt csak az élet. Az egész valóság kettészakadt; a teljes nyíltság lezárult; a nagy összefüggések megszakadtak. Egészen rövid néhány év alatt elképzelhetetlen megvakulás és elbutulás következett el. Hérakleitosz haragra lobbant, kesereg és dühöng a „tisztátalanok” ellen, akik vérrel mocskolják be magukat, és vérrel akarnak mosdani; akik, mint disznók, a sárnak örülnek; akik, mint a szamarak, inkább választják a szecskát, mint az aranyat. –Pythagoras felkiált: „A boldogtalanok! Nem látják és nem értik, hogy a jó közvetlenül mellettük van! ... Kung mester így szólt: ...Midőn a Tao a földön volt, a világ mindenkié volt; vezetőnek azt választották, aki arra a legalkalmasabb volt; az igazat mondták, és az egyetértést ápolták... Hazugságot, csalást nem ismertek; tolvaj, rabló nem volt. A házacon nem volt kapu, de senki sem surrant be. Ez volt a Nagy Közösség ideje. De a Tao elrejtőzött, s a világ már nem közös, hanem egyéni tulajdon. Falakat és tornyokat építenek, hogy a városokat biztosítsák... Megjelent a család és a hazugság, és megjelent a fegyver... Ezt az időt úgy hívják, hogy Kicsinyke Jólét.

Lao-ce pedig azt mondja:

A Taót az emberek elhagyták:  
Így támadt az erkölcs és a kötelesség.  
Keletkezett az okosság és az ismerés:  
Így támadtak a nagy hazugságok  
A vérrokonok eltávolodtak egymástól:  
Így támadt a gyermeki kötelesség és szeretet.  
Az államok fölött úrrá lett a zavar és a rendetlenség:  
Így támadtak a hú szolgák.”<sup>13</sup>

A történeti válság szükségképpen szellemi válságot is létrehozott, amely válság folyamatos, s megoldása szinte lehetetlen. Lehetséges néhány „élet-helyzetben” vagy kiváltságosak számára, akik nem szakadtak el a tiszta szellemi világtól, akik „ébernek” tudnak maradni. A lét bezárult a köznapi ember számára. Nyitottságának fő irányai a következők voltak: „... az első, amely a természetén túl fekvő természetfölötti világ felé nyílt; a második,

---

<sup>13</sup> SS. 19-20.

amely az életem túl fekvő túlvilági lét felé nyílt; a harmadik, amely a lélek misztériumai felé nyílt; a negyedik, amely az összes élőlények felé, első-sorban a másik ember felé nyílt.”<sup>14</sup> Mindegyik irányba *bezárult az élet*, megszűnt a közvetlenség, s helyébe a *reflexió lépett*.

Ez a lezárulás történt meg a Másikkal szemben is. Zárt életté vált a lét, s ennek következtében az individuális, önmagába visszaforduló magány világa alakult ki, amely a fenti idézetekben rejlő dimenziók mentén jött létre, s előidézte a becsvágy, a vaulting ambition, az önzés, a tulajdon ösztöne, a *hazugság* és más hasonló „*életvilágromboló*” *tényezők* világát. Ez a *nem-igaz világ*, az igazság hiányának világa, a rejtőzködő, felfedhetetlen fenomenének világa.

A válság előtti idő ereibeinek egy történetük van, mondja Hamvas, a ma emberének kettő, dupla sors jutott: egy hamleti és egy machbetei, egy Arlequin-i, Don Quijote-i és egy SanchoPanza-i; egy privát és egy nyilvános.

Hamvas történetírás-felfogása Vicohoz kapcsolódik, s ennek folyománya-ként beszél kettős történetiségéről. Egyrészt a hivatalos történelem órákon tanított történetről, másrészt az európai regény által elbeszélte történetről, amely Cervantesszel kezdődik. Így jut el végül ahhoz a következtetéshez, – később Kundera is hasonlóan vélekedik e problémáról – hogy „A regény ontológiai koncepciója, hogy az emberi világban az igazsághordozó már nem a közösség, hanem a személy. Ez a személy, bármilyen fonák alakban jelentkezzen is, még ha olyan hőbortos is, mint Don Quijote, ő az igazság hordozója ... ettől a perctől kezdve két eszkatológiánk van, két morálunk, két időnk, két valóságunk, amely egymást nemcsak hogy nem fedte, hanem egyik a másikat áralással vádolta. Ettől a perctől kezdve annak, ami történt, nem egy értelme volt, hanem kettő.”<sup>15</sup>

Az Arlequin-i attitűd egy sajátos törvényekkel működő autentikus világhoz mutat kiutat. Mert mit is mond a bohóc, mi a „léthelyzete”? *Az ő „maszkja” igaz*. Nevet, nem fél, nem tarja be a játékszabályokat, játékon kívül áll, átadja magát a bizonytalannak, vagy, „...ami a lét paradox logikája szerint ugyanaz, a sziklaszilárd fundamentumon áll.”<sup>16</sup> *A létezés logikája paradox, s ezért a közösség, a magány, a nyelv világa is paradox*. De bármennyire is más léthelyzetnek tűnik Assisi Szent Ferenc életvilágbeli státusa, akit Hamvas gyermek-Arlequinnek nevez, ő is kívül áll a hatalmi játszmákon. S mit tanít filozófiájában?: „Ha a sors megbotoz, tórd nyugodtan és ne vess. Tartsd a hátadat és mondd, hamarabb fogsz elfáradni a verésben, mint én a tőrésben.

---

<sup>14</sup> uo. 50.

<sup>15</sup> Hamvas Béla: Regényelméleti fragmentum (1948.) In. *Hamvas Béla Művei* 7. Arkhai és más esszék 1948-1950. Medio Kiadó, 1994. 291-292.

<sup>16</sup> Hamvas Béla: Arlequin In. *Hamvas Béla 33 esszéje* Bölcsész index, Budapest, 1987. 272.

Csak üss. Amíg a sors dühében felkiált, királyokat győztem le, s ezzel a bolonddal nem bírok.”<sup>17</sup>

A világkarneváli maszkok nem-igazak, ügyesen próbálják a titkokat fedni. A *titok*, mint a hiány sajátos dimenziója itt úgy definiálja önmagát, hogy nincs jelen valami az élet-világomban, ami a Másik számára jelen van. A titok-fenomén a megmutatkozás ellentettje, elleplezés, elrejtőzés vagy elfedtettség. Heidegger a Lét és időben értelmezi ezt a problémát; a fenomének oly módon lehetnek elfeledettek, hogy még nincsenek felfedve, létükről nincs tudomásunk. Ugyanakkor, más esetekben a fenomén betemetett, egyszer már felfedett, de feledésben hullt.

A maszk titkai csak akkor fedhetők fel, ha a tükör összetörik, amibe a maszk néz, de a maszk lehullása nem jelenti a valóság tiszta megjelenését. A Tükör című esszéjében így ír: „Az összetörés nem a maszkot éri, hanem azt, ami a maszk mögött van: az igazat. Mert az igaz választotta a hazugságot. Nem az válik semmivé, ami az arcot eltakarta, hanem az arc, ami el van takarva. S ez újra a maszk igazsága: a maszk igaz marad; tovább hazudik. Még akkor is, ha mögötte már nincsen semmi.”<sup>18</sup>

Az életvilág választási- és döntés-mechanizmusaiiban a rejtőzködés, a titok, az elhallgatás, a „nem-igaz” cselekvés-és érvelési technikák domináns tényezők, s mint ilyenek, alapvetőek mind a megtévesztő, mind a megtévesztett pozíciójában. Úgy is tekinthetjük ezt, mint a játékelmélet egyik alappozícióját, hiszen az Én döntési szituációjában mindenkor befolyásoló tényező a Másik (vagy a Többiek) játszmáinak, kommunikációs hálójának ismerete.

Egy lényeges maszk-feloldó életvilág-beli lehetőség az *éberség*, mint sajátos viszonyulás a történeti világhoz, s amely, csak keveseknek adatik meg. Hamvas szerint a könyv a „riasztó kakas”, amely közvetlen kinyilatkoztatása az univerzális viszonyoknak az individualitásban.

A Scientia Sacra egyik kulcsszava az *éberség*. A három lehetséges forrása a következő: első az archaikus szintézis, az univerzális metafizikai jelkép-rendszer, amely az aranykor könyveiben, tanításaiban jelenik meg (Tao, az Upanisadok, a Sankhya, mint univerzális metafizikák, Thalesz, Platon, Homérosz, a Gilgames, a Ramayana); a második a zseniális ember megnyilatkozása az írott szóban, aki rejtélyes kapcsolatban áll a léttel (Nietzsche, Tolsztoj, Kierkegaard); végül a misztikus intuíció (intuition intellectuelle), amely képes arra, hogy az emberi lelket az életből a létbe emelje.

---

<sup>17</sup> Uo. 273.

<sup>18</sup> Uo.161.

A *jövő filozófiájának* is egyetlen lehetősége az *éberség*, hiszen a múlt filozófiái nem foglalkoztak Hamvas szerint a léttel, a valósággal. Aki utoljára az európai hagyományban erre vonatkozóan kérdéseket tett fel, Platon volt.<sup>19</sup>

De mi az éberség, milyen lét-állapot, kik juthatnak el, és hogyan ehhez az állapothoz? Kérdések sokasága vár megválaszolásra. Hamvas válaszait az upanisadokban találja meg. A Veda értelmezésében nemcsak a világ minden dolga felől való tudás, nemcsak a dolgok eredeti értelmének tudása, hanem Hamvas szerint tulajdonképpen jelentése szerint: *éberség* (vidya). Szövegszerűen, saját fordításában az Ísa-upanisad vonatkozó részeit elemzi a *Scientia Sacrában*.

Az *avidya* állapotában az emberi lelkek azt hiszik, hogy „... vágyaik, szenvedélyeik, akarataik, gondolataik, képzeletük, érzékviláguk valóság....(ez) nem vakságot jelent, nem tudatlanságot, hanem kába álmodást. Lefokozott létet. Zárt létet.”<sup>20</sup> Három fokozata van: mély álomnélküli alvás, álom, ébrenlét. *Az éberség a megértéshez vezető döntő és utolsó lépés, amely segít a „nem-igaz” világában eligazodni.*

---

<sup>19</sup> Itt jegyzem meg, hogy Heidegger filozófiáját mint egzisztenciál-filozófiát, a válság termékeként és kifejeződéseként jellemzi, nem pedig mint a válságot megoldani tudó filozófiát. Így ír róla: „Az egzisztencializmus a szcientifizmus egy utolsó kísérlete és végső kinövése: elmúlt világszemlélet és világhelyzet terméke, amely a válság megodásán túl való szellemet még nem jelzi.” In. *Athenaeum-tár*. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1938-1944. Repertórium, Pannon Panteon, Comitatus, 1998. Veszprém, Heidegger egzisztenciális filozófiája, 185.

Ugyanakkor Heidegger megítélve ellentmondásba kerül. Hiszen a hamvasi igaz-fogalom, a korabeli igazi filozófia mégiscsak – többek között – Heideggernél lelethető fel. Ezzel összefüggésben írja: „Egy időben szerették azt hinni, hogy a filozófia művészet. Ez persze csak divatos közhely és általánosság. De aláhúzza azt, ami fontos: a filozófia nem tudomány. A tudománynak nincs stílusa, nincs rá szüksége. Bizonyos tekintetben terhére is van. A tudomány ismeretekkel foglalkozik. A filozófiának ez kevés. Tudásra van szüksége. A tudás pedig csak személyes lehet. Ezért kell, hogy stílusa legyen. A tudomány kérdése a valóság; a filozófiáé a valódiság. A gondolat pedig csak akkor valódi, ha igaz és csak akkor igaz, ha őszinte, szabad és önkéntelen”.

Az epigrammatikus filozófia *Schopenhauernél* jelenik meg. Azóta a filozófusra a stílus kötelező. S már nem terjedelmes műveket keresünk, hanem essay-szerű lényeges hozzászólásokat. *Bergson* legfontosabb műve, a *Bevezetés a metafizikába*, nincs egy ív; *Heidegger* tökéletes megnyilatkozása sem a *Sein und Zeit* vastag kötete, hanem a kis *Was ist Metaphysik?* és *Hölderlin tanulmánya*; *Jaspers* az utolsó szót nem három kötetében mondta ki, hanem a *Descartes-tanulmányában*; *Klages* legértetesebb műve nem testes főműve, hanem a párlapos *Brief über Ethik*. Ugyanez vonatkozik tőle angolokra, franciákra, olaszokra, oroszokra is.

Az emberi Én sem egyéb kísérletnél és töredéknél. Ez bennünk az igaz és valódi. Befejezetlenek vagyunk, nyíltak, megoldatlanok, kérdésszerűek és sorsunk essay-szerűsége bennünk a legigazabb.

<sup>20</sup> SS. 35-36.

Mint mondja: „...a Véda alapszava az *atman*, Az atman az individuális lélekkel szemben az egyetemes lélek...olyan szoros kapcsolatban áll az éberséggel, hogy a Véda nem egy helyen Ébernek mondja....'Csak az éri el, akit ő maga kiválasztott', mondja a Katha-upanisad.”<sup>21</sup>

Az éberség mint lét-állapot kell, hogy jellemezze többek között a jövő filozófusait. Az ébereknek közös világuk van, nyílt létben élnek és a „mindentudás” elérhető számukra a Véda tanításainak értelmében, s ennek következtében felelősek az emberiség jelenkori és további sorsáért.

Hiszen a történeti emberben a tudattalanba zárult be az éberség. Így a tudattalan lesz metafizikaivá, amely az éberség minden jegyével rendelkezik.

*A történeti ember tudata a „kábaság” szerve lesz, amellyel nem lehet a mélybe, a mocsárba süllyedt létet megmenteni.*

---

<sup>21</sup> Uo. 40.

# AZ IGAZSÁGOSSÁG KÉRDÉSE HAMVAS BÉLA SZEMÉLYISÉGETIKÁJÁBAN

---

THIEL KATALIN

Az igazságosság formális fogalma Heller Ágnes szerint<sup>1</sup> olyan empirikus erkölcsi univerzálé, amely egyúttal az igazságosság maximája is. Be nem tartásának következménye önellentmondás. Az igazságosság egy erény megnyilvánulása, a platóni négy fő erény egyike, amelynek háttérében normák és szabályok állnak. A normák és szabályok következetes és folyamatos alkalmazása az adott társadalmi halmaz tagjaiban az igazságosság érzetét keltik, ellenkező esetben az igazságtalanságét.

## 1.

Egy személyiségetika elkötelezettje azonban nem tiszteli a normákat és a szabályokat, az erkölcsi univerzálék – Nietzschevel szólva – csak a „minden érték átértékelése” fényében értelmezhetők számára, kötelező érvényük irreleváns. Nem pusztán a jó és a rossz értékorientációja, hanem elsősorban az autentikus – inautentikus fogalompár vonatkozásában keresi az igazodási pontokat. Az autenticitás tartalma, mint tudjuk a tisztességes ember fogalmát tételezi, s a tisztességes ember – mint morális abszolútum – természeténél fogva képes arra, hogy egy-egy pillanatra létrehozza morál és igazság intim kapcsolatát. Ez a pillanatban realizált kapcsolat, a morál és az igazság találkozása teremti meg a lehetőségét annak, hogy a személyiségetikák esetében is beszélhetünk az igazságosság erényének megnyilvánulásáról. Az igazságosságnak ez a megközelítése azonban túl van az igazságosság formális fogalmának tartalmán. A tisztességes ember fogalma nem egy univerzális felelősségvállalásra utal – mint a kanti kategorikus imperatívusz –, hanem egzisztenciális választás következménye. Az egzisztenciális választással önmagunkat választjuk, önmagunkat, mint tisztességes embereket, de önmagunk választása egyúttal emberi kötelek és együttműködési formák választása is. Nincs értelme ugyanis tisztességről beszélni, ha nincs ott a másik.

A személyiségetika elkötelezettje – miközben érzékenyen reagál a világra és mások gondolkodásmódjára – paradox módon mégis önmagában keresi az erkölcsi támpontot, az igazságosság erényét elsősorban önmagán kívánja

---

<sup>1</sup> Heller Ágnes: *Az igazságosságon túl*. Gondolat, Bp., 1990. 16.

gyakorolni. A normák és szabályok múlandó világában a tisztességes ember maximáját követve egy magasabb minőséget igyekszik képviselni, s úgy gondolja, ha az autenticitás szellemében cselekszik, akkor „automatikusan” eleget tesz az igazságosság kritériumának. A tisztességes embert az „önfelülmúlás” jellemzi, amely igazlelkűségéből fakad. Az önreflexiónak ez a – vizsgált témánk szempontjából egyáltalán nem elhanyagolható – morális tartalma van jelen Nietzschénél, de követőjénél, Hamvas Bélánál is.

Mindennek fényében cseppet sem különös, hogy Nietzsche megírta az Ecce homot, s nagy valószínűséggel e mű hatására írta meg Hamvas – hat évvel halála előtt – az önmagával készített interjút<sup>2</sup>. Hogy ezekben az önreflexív írásokban mennyire sikerült önmagukhoz igazságosnak lenni, ahhoz nincs abszolút mércénk. Az igazságosságnak is és a tisztességnek is csak a többi emberre vonatkoztatottan lehet értelme, az önreflexió morális tartalma csak a másikkal való viszonyban derül ki. Ez az önfeltáró, önleleplező, de egyúttal öngazoló, terápiás jellegű processzus azonban tanulságos lehet, a példa erejével hathat. Erre rá lehet hangolódni, az életmű egészének fényében elemezni lehet, de az igazságosság mértékét nincs lehetőségünk eldönteni.

*A személyiségetikák esetében csak sajátos, inkább szubsztantív értelemben beszélhetünk igazságosságról, hiszen az igazságossággal összefüggő erkölcsi problémák végső soron mégis csak társadalmiak, illetve politikaiak, s mint ilyenek a társadalmi ítéletalkotás és a társadalmi szankciók problematikájával függenek össze.*

A személyiségetika elkötelezettje azonban nincs tekintettel a megítélésre, úgymond „hidegen hagyja” az ítélezés, cselekedeteinek mércéje nem a normákhoz és a szabályokhoz, hanem a tisztességes ember fenti maximájának kritériumához való igazodás.

Nietzsche *A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról* szóló írásában fel is teszi magának az igazságösztön eredetére vonatkozó híressé vált kérdését: Vajon „miképpen támadhatott az emberekben tiszta és valódi ösztön, igény az igazság iránt.”<sup>3</sup> Válasza – mint tudjuk – cseppet sem megnyugtató, ezt az ösztönt első lépésben a szükségre, az unalomra és a nyájban való létezés kényszerére vezeti vissza.

Az igazság destrukciójának nietzschei levezetése így egy minden ízében antropomorf „végeredményt” tételez, amennyiben végeredménynek nevezhetjük azt, hogy a nyájban létezni akaró ember épp azért alkalmazza az önelváltotatás bravúriját, mert az őszinteséget és az igazságot szomjúhozza.

---

<sup>2</sup> Hamvas Béla: Interview In. Hamvas Béla: *Patmosz I.* Szombathely, Életünk, 1992.

<sup>3</sup> Nietzsche: *A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról.* In. Atheneum 1992. I./3 Bp., T-Twins. 4.

A személyiségetikák centrumában azonban az egzisztenciális választás alapjául szolgáló tisztességes ember maximájának követése áll, valamint a Nietzsche által emlegetett „igazságra törő ösztön”, illetve az igazlelkűség.

## 2.

Hamvas etikai értelemben Nietzsche és Kierkegaard nyomdokain halad, ő is egy személyiségetika elkötelezettje. Mindkettőjüket szellemi apafiguralaként tartja számon, sajátos módon szublimálja kettőjük bölcséletének etikai tartalmát. Autoritást és terminológiai előzményeket nem tisztelő életművének egészében a legfontosabb kérdés, hogy miképpen lehet realizálni a „statusz abszolutszt”, a hiteles, normális embert, az autentikus egzisztenciát. Arra a kérdésre, hogy miképpen formálhatná személyiségét a tisztességes ember maximájának szigorú, ámde íratlan szabályai szerint, újra és újra keresi a választ. Meggyőződése szerint a lélek legmélyén elrejtve, elfeledve mindenkiben él a tisztességes ember képe, s ez megteremti a lehetőségét annak, hogy az autenticitásra való törekvés kiben-kiben felébreszthető legyen. Valahogyan úgy, mint ahogy Hérakleitosz hivatkozik a lélek logoszára, amely az ember belső építkezésének és fejlődésének/ „növekedésének” elengedhetetlen előfeltétele. (Hérakleitosz: „A léleknek logosza van, önmagát növelő.”)

Hamvas életművét felfoghatjuk úgy is, mint ami e fenti kérdésre adott többrétegű, sokszínű és összetett válaszkíséret a tisztesség és az igazságosság jegyében. Személyiségetikájának egyik központi fogalma a személyes életgyakorlatra vonatkoztatott realizálás-fogalom. A realizálás, mint „egzisztenciális létfeladat” Hamvas szerint egyrészt reintegráció, azaz összerendezés a szétszórtságból, másrészt renormalizálás azaz az eredeti normális állapot helyreállítása, harmadrészt metanoia, azaz önreflexív visszafordulás önmagunkra. Ez a fő motívuma az egzisztenciális válság gondolatának, illetve a logosz kultuszát őrző hagyományban való lázas keresésnek is.

## 3.

Ha vizsgált témánk, az igazságosság szempontjából vesszük nagyító alá az életművet, különös összefüggéseket és ellentmondásokat találunk.

Egyrészt előttünk állnak azok a kritikai írások, amelyek cseppet sem nevezhetők igazságosnak, az igazságosság formális fogalma szerint, amely írásokat áthat a gunyoros idioszinkrázia, a 20. századi modernitás majd minden megnyilvánulásával szembeni ideges ellenszenv, s bizony esetenként az előítéletesség. Ezekben az esszéikben – a sokszor jogos kritikai megjegy-

zések ellenére is – sok a tisztázatlanság, a kinyilatkoztatás-szerű megfogalmazás, az elhamarkodott ítélezés. Földényi F. László találóan fogalmaz, amikor ezekről az esszékről így ír: „oldalakat töltöttek meg az olyan gondolatok, amelyek mindegyike eltéveszthetetlenül hozzám szólt, és engem talált el, de rendszeresen bekövetkezett egy hirtelen kisiklás, és úgy éreztem, csalóka tévedés áldozata lettem. Szövegében ugyanis a konfessziót egyszerűen elsöpörte az ideológia, a kételyt a hit, az embert a szerep, a gyónást a szónoklat. S miközben újra és újra lépre mentem, s a szellemi tájainkon ismeretlen tudásanyagba és színvonalba beleszédültem, körvonalazódni kezdett előttem egy jellegzetesen közép-európai, magyar gondolkodó, aki úgy veti vigyázó szemét a legtávolabbi horizontokra, s igyekszik azokat gondolatai tükröcserepeiben csorbítatlan egészként felvillantani, hogy közben saját ellentmondásainak is áldozata lesz.”<sup>4</sup> Földényi véleményével egyet lehet érteni, az életmű ebből a szempontból korántsem egyenletes. Amikor például a tudomány szerepéről ír, vagy elemzi a vallásokat, illetve elmarasztaló utalásokat fogalmaz meg általában a pszichológiával, a filozófiával, illetve a filozófusokkal kapcsolatosan, akkor gyakran igazságtalan, túlon túl szubjektív, rendre beleesik a fenti hibákba. Olyan túlzásokba bocsátkozik, amelyek könnyen cáfolhatók, amelyek nyilvánvaló igazságtalanságokat tartalmaznak. Ezek a megközelítések sokszor elhomályosítják a gyakran jogosnak tűnő kritikát is. Ezzel szemben, amikor természetről, tájacról, vagy például a perui cseppekről, az inka szöttesekről, illetve a babérligetről, vagy a jóisten uzsonnájáról ír, akkor szinte eltűnik ez az idioszinkrázia, s nehezen lehet ellenállni a melankóliából táplálkozó derű és a művészien megformált konfesszió vonzásának. Ezt az ellentmondást Hamvas maga is érezhette, s talán épp ezért készített önmagával – mint említettem nem sokkal halála előtt – egy interjút. Ebben az öninterjúban – amelyet szándékosan az önfeltárás és az önleleplezés eszközeként használt –, szinte Nietzschehez hasonlatosan összegzi az életművet, s felteszi önmagának a legkínosabb kérdéseket is. A következőképpen fogalmaz:

„Kérdéseim, amelyeket önmagamnak fel kívánok tenni, realisabbak, mintha azokat újságíró tenné fel. Az interview igazság-műforma, de abban az alakban, ahogy használatos, áldialógus,(...) ügyefogyott és indiszkrét. (...) komolysága csak annak van, amikor valaki érzékeny helyet érint, ahol az ember magát a legkevésbé biztosította.”<sup>5</sup> Ezért a kérdezést nem bizza másra, önmagát kérdezi, mert – mint mondja – az „igazság-ösztön” ezt követeli. Hamvas Nietzschehez hasonlóan kinyilvánítja saját belső szabadságát, magasztosan és szenvedélyesen készíti elő az önkikérdezés procedúráját. Kant ezt

---

<sup>4</sup> Földényi F. László: *A túlsó parton*. In. Jelenkor, Pécs, 1990. 150.

<sup>5</sup> Hamvas Béla: *Interview*. 238-239.

az ítélőerő-koncepció értelmében vett alázatnak, a humilitas moralis mozzanatának nevezi. Ennek a mozzanatnak ugyanis csak akkor van értelme, ha az önkikérdés processzusa a lelkiismeret belső ítéletére hallgat. A lelkiismeret itt affirmatív, s egyben önkritikai jellegű, hiszen minden tanúsítás-megerősítés, minden önigenlés kiegészül öniróniával és azon nyugszik, hogy a lelkiismeret fog mértéket szabni a mondandó igazságának. Hamvas törekvése egyértelmű, s azon az elhatározáson alapul, hogy a „hazugságmentes írás és a hazugságmentes emberi egzisztencia” fedje egymást.

Mindennek szellemében az egyik önmagának feltett kérdés így hangzik:

„Kezdjük az állandó ingerültségen. Mivel indokolja állandó bősziútséget mindenki és minden ellen, akinek és aminek sikere volt és van.”<sup>6</sup>

Már a kérdés is sejtetni engedi – amit az életrajzból tudhatunk – hogy ennek a bosszúvágynak a háttérében személyes okok húzódnak meg, s ez a bosszúvágó akár természetes is lehet, hiszen Hamvast életében súlyos igazságtalanságok érték, amelyeket csak nehezen tudott feldolgozni. Egyetemi állást nem vállalhatott, későbbi könyvtári állásából felfüggesztették, végül B-listázták, majd Tiszapalkonyára, Inotára és Bokodra helyezték raktárosnak és segédmunkásnak. Haláláig igyekezett feldolgozni az őt ért igazságtalanságokat, törekedett a megbékélésre, s a sérelmek ellenére folyamatosan írt, fordított.

A kérdésre adott válaszából egyértelműen kiderül, hogy ez az ingerültség és bősziútság leküzdendő tulajdonság, hogy tisztában van saját ressentiment-jával:

„Hosszú ideig úgy volt, – írja – hogy életem a bosszúra épül. Nem tudom, sikerült-e végképp felszámolnom.” „Pszudoegzisztenciám védelmére építettem ki azt a hazugságszisztémát, amelyben sértődöttségem és féltékenységem eltitkolása érdekében (...) támadó magatartást vettem fel.” „A legjobb úton voltam ahhoz, hogy önmagamot és egész életemet elhazudjam.”<sup>7</sup>

Öninterjújában ezek után sorra leleplezi saját középszerűnek nevezett démonjait, hazugságszisztémájának pilléreit. Az önmagával szembeni kíméletlen igazság- procedura következtében leleplezésre kerül minden sóvárgás és vágy, amelytől meg szeretne szabadulni: „Hataloméhség, vagyonéhség, híréhség, nőéhség, mámoréhség, illetve becsvágy, pénzvágy, szerelemvágy.” Mindez a tisztesség jegyében, annak érdekében, hogy mint ember valódi lehessen, hogy a kimondott szóval lépést tudjon tartani. „Azon a helyen, ahol az ember hazudik, egyedül marad és lezárul. A közösségből kiesik, nem dialogikus személy többé, hanem „én”.”-írja.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Im. 240.

<sup>7</sup> Im. 241.

<sup>8</sup> Im. 243.

Hamvas mesterére, Nietzsche-re is reflektál. Szerinte Nietzsche „ressentiment-kritikát” tanított, ami leginkább valamiféle radikális „egzisztencia-mosáshoz” hasonlítható. A ressentiment az igazságtalanság egy formája, amelyetől Nietzsche szerint bármilyen nehéz, de meg kellene szabadítani a lelkünket.

Az *Ecce homo*-ban a következőket olvashatjuk: „Semmitől sem lehet megszabadulni, semmivel sem lehet megbirkózni, semmit sem lehet visszalökni – sebet ejt minden. Ember és dolog tolakodóan közel férkőznek egymáshoz, az élmények túlságosan mélyre hatolnak, az emlékezés gennyes seb. A betegség maga is egyfajta ressentiment.”<sup>9</sup>

Hamvas tisztában van a nehézségekkel, tudja, hogy a múlttal, illetve a saját démonjaival való szembenézés mind-mind az önleplezés procedúrájának részét képezi, hogy ez az önreflexió nem más, mint a létezésen való töprengés. Töprengés, amely természeténél fogva sajátos logikai körforgást tételez, egy sajátos csapdahelyzetet eredményezve, hiszen a kérdés megfogalmazásakor a kérdező – aki nem más mint önmaga – már eleve egy előzetes létmegértést projektál. Az egész processzus bizonyos értelemben zárt, hiszen szándékosan nincs kitéve a mások általi megítélésnek.

Ezt a paradoxont felismerve Hamvas gyakran fordul az önirónia és a humor eszközhöz, jó érzékkel ismeri fel az önmagával szembeni igazságosság relatív voltát és terápiás jellegét.

#### 4.

Az önmegelőzően Hamvas már korábban is foglalkoztatta annak lehetősége, hogy vajon van-e olyan kifejezési forma, amelyben az igazságosság relatív vonatkozásai a lehető legnagyobb mértékben kiküszöbölhetők, de amely forma megőrzi a személyességet, a nietzschei értelemben vett igazlelkűséget.

1948-ban – pár évvel a *Karnevál* megírása előtt –, a *Regényelméleti fragmentum* című írásában fejti ki ezzel kapcsolatos gondolatait. Ebben az elemzésben arról ír, hogy a regény az a forma, amely nem „énről és individuumból beszél”, hanem személyről, hogy „a regény az ember személyes sorsra való igényét mondja ki.”<sup>10</sup> „A regény ontológiai koncepciója – írja –, hogy az emberi világban az igazsághordozó már nem a közösség, hanem a személy. Ez a személy bármilyen fonák alakban jelentkezzék is, még ha olyan hóbortos is, mint Don Quijote, ő az igazság hordozója.”<sup>11</sup> Hamvas ezt a személyes történetet „hamleti” illetve „szélmalomtörténetnek” nevezi,

---

<sup>9</sup> Nietzsche: *Ecce homo*. Bp., Göncöl, é.n. 31.

<sup>10</sup> Hamvas Béla: *Arkhai* 7. kötet Szentendre, Medio, 2000. 286.

<sup>11</sup> *Im.* 291.

szemben az úgynevezett „reális”, „kollektív” vagy „állami” történettel. Mesteri érzékkel talál rá a regényre, mint egy olyan kifejezési formára, amelyben az igazságosság leginkább érvényre tud jutni. A regényt „igazságműfajnak” nevezi, amely az „igazságszervedély” jegyében áll. Mint írja: „Amit nem szabad feláldozni, az a szubjektív értelem, az igazságszervedély, a tisztaság, a morál és a lelkiismeret.” Hamvas úgy vélekedik, hogy a regény legfontosabb alkotóeleme és alapja a konfesszionális tudat, a személy fedettségének kinyilvánítása. „Ez a konfesszionális tudat – írja –, ez a vallo-más olyan magatartás, amely Szent Ágostontól, az egész középkoron át töretlenül vonul Rousseau-ig, Kierkegaard-ig, Dosztojevszkijig, a skandináv regényig és a huszadik századig, Camus-ig.”<sup>12</sup> A regény szerinte „ítélet, mérleg, vizsgálat”, s akkor hiteles, ha benne a személy vallomást tesz sorsáról, tetteiről, véleményéről, szándékairól, bűneiről, végső soron – Hamvas szóhasználatával élve – „üdvösségszervedélyéről”. A regénynek, mint formának végleges áttörését Kierkegaard-hoz kapcsolja, mert szerinte is ő volt az, „aki a gondolkozást teljes egészében személyessé tette”, ő vezette be a személyességet a filozófiába úgy, hogy onnan azt többé kizárni nem lehet.”

Mindennek alapján a regénynek három történeti szakaszát emlegeti: „az első a cervantes-i, a személy megjelenése, a második az emberi sors feloldása a szubjektumban Lawrence Sterne-nél, a harmadik a regénynek a személyiség formájában való betörése a gondolkodás középpontjába Kierkegaard-nál.”<sup>13</sup>

Hamvas szerint Kierkegaard a modern regény bázisa lett, mert a sors, ha nem is teljesen Kierkegaard hatására, de az ő nyomán válik üdvvé. A konfesszió által az individuuum személylvé alakul át, fejlődik, „nem mitikus metamorfózison esik át”, hanem végigcsinálja saját történeti fejlődését.

## 5.

Ezen a ponton azonban elérkeztünk Hamvas háromkötetes nagyregényéhez, a *Karnevál*hoz. Hamvas a regényelméleti elemzést saját bevallása szerint azért írta, hogy végig tudja gondolni saját fejlődésregényének elméleti vonatkozásait, hogy megalapozza annak fő koncepcióját. A hét részből álló regény nem más, mint egy monumentális vallomás, egy sorskatalógus, ahol Hamvas – aki Bormester Mihály maszkjába bújva –, keresi saját üdvét, keresi önmagát. „A nagy tükör, amelyben a derű és a humor jegyében önmagam teljességét megnézem és lemérem.” – vallja.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Im. 301.

<sup>13</sup> Im. 305.

<sup>14</sup> Hamvas Béla: *Karnevál I.* Szentendre, Medio, 1997.

A regény Hamvas számára egy hatalmas tükörhöz hasonló, amely természeténél fogva olyan, hogy amikor előtte állok, akkor óhatatlanul a másik ember nézőpontja tart hatalmában. Hamvas ezt tudva hármass szerepbe bújik, ő az *elbeszélő*, az *ügyvivő* és az *olvasó* is egyszerre. Szándékosan teszi ezt, mert igyekszik kiküszöbölni, hogy igazságtalan legyen. Mint mondja: „Az alaptétel, hogy a pácban mindenki benne van.” (...) „Ha a regénynek külön elbeszélője és ügynöke van, és a kettő között állandó személyi és tárgyi nézeteltérések tömege merül fel, amely vitára és konfliktusokra ad alkalmat, akkor ezt egyenesen a nyilvánosság elé kell vinnem, különben az egész történet bázisa rejtve marad, és nem is érthető. Az elbeszélő az író reliefje és az író az elbeszélőé, mind a kettő az olvasóé és a kritikusé és viszont. Így az egész történet, már készítése alatt belülről elkezd forogni.”<sup>15</sup>

Mihail Bahtyin ezt a tükörhelyzetet a következőképpen jellemzi: „Bár a világot érintő határvonalon állok, olyannak látom magam, mint aki tökéletesen a világban tartózkodik, olyannak, ahogyan csakis „mások” számára jelenek meg. Azt látom, ami bennem kizárólag mások számára hordozhat értelmet és értéket.” Bahtyin érzékelteti, hogy a személyiség és a „másik” különbsége mennyire viszonylagos, hogy „mindenki, minden egyes ember „én”, és mindenki, minden egyes ember egyúttal a „másik.””<sup>16</sup>

Ez az egybejátszó kiegyenlítődség, ez az inquaieren teremti meg aztán az az etikai szférát, amelyben az igazságosság erénye fontossá válhat, hiszen „éniünk” egyfelől sok tekintetben azonos az összes többi „másikkal”, ugyanakkor nagy mértékben különbözik.

Hamvas ösztönösen érzi mindezt, s a Karneválban szándékosan forgatja a szereplőket. Olyan kavalkádot teremt, amelyben miközben minden szereplőben magára ismer az ember, egyúttal el is távolodik tőlük. Az őrállt forgatag monomániás szereplői egyszerre szálnalmasak és meghatóak, mulatóságosak és bosszantóak. Folyamatosan tesznek–vesznek, látszólag élénken kommunikálnak, de ezek a dialógusok valójában áldialógusok, a szereplők, fecsegnek, elbeszélnek egymás mellett. A cselekmény közben mégis gördül előre, s miközben az élet nagy kérdéseiről szól Hamvas minden történetben finom humorral érzékelteti számunkra, hogy az életnek tulajdonképpen nincsen célja, de az ösztöneink ennek az ellenkezőjét súgják. A Karneválban a paradoxitása a végső szó, a regény nem akar igazságot szolgáltatni, mégis az egész regényt nagyon igazságosnak érezzük, mert a szórakoztató és nyomasztó szituációk nagyok is emberek, és életszerűek.

---

<sup>15</sup> Im. 410.

<sup>16</sup> V.ö.: M. Bahtyin: Az öntudat és az önértékelés kérdéseinek megközelítése... In. M. Bahtyin: *A tett filozófiája. A szó a regényben*. Gond-Cura Alapítvány, Bp., 2007. 368-369.

Hamvas a Karneválban az örök visszatérés nietzschei gondolatát, mint műformát alkalmazza. Teszi ezt egyfelől az örök változás, az örök létesülés, a keletkezés-pusztulás, illetve a kozmikus méretű metamorfózis, másfelől az „igazlelkűség” jegyében. Szereplők és szituációk térnek vissza, a forgatag spirálja vissza-visszavisz az időben, de közben a főszereplő sorsának minden csomója kibontásra kerül. Hamvas a regényben megkülönbözteti a vulgáris időt és a regényidőt. A vulgáris idő irreverzibilis, de a regényidő megfordítható. A regényidő ugyanis sorsidő, belső idő, üdvtörténeti idő. A karneváli regényidő örvényszerű. Nincs fix pont, a paradoxon csak a pillanatban és a humorban oldódik fel. Az idő ilyen felfogása nagyon hasonlít Sterne és Joyce módszeréhez, mert az idő ilyen paradox és abszurd értelmezése a realitás borzalmának ellenszeréhez, a humorhoz vezet. Hamvas az igazságosság jegyében különös módszert alkalmaz, a *zárójelek használatát*. A zárójelekben úgynevezett „hátsó gondolatokat” fogalmaz meg, ahol a ki nem mondott, vagy ki nem mondható gondolatokat írja le. Ezek a hátsó gondolatok nagyon komikusak, s egyben igen hitelesek és drámaiak is.

Hamvas így ír erről: „Azt állítom, hogy zárójelek nélkül az egész obligát giccs. A komédia a zárójelekben van. De kérem, mi a zárójel? A zárójel az, hogy ezek az emberek örjögésük hevében egymásról (mivel egymás valódi lényegéről sejtelmük sincs) mindenféle örültséget össze-vissza gondolnak.”<sup>17</sup> A zárójeleket azonban nem lehet felbontani. Aki ezt megteszi, az szánalmasan komikus lesz. „Az igazi veszély mégis abban van, amit az emberek egymásról feltételeznek.” – vallja Hamvas. Ez ellen nem lehet védekezni.

Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy a Karnevál igazi értéke vizsgált témánk, az igazságosság szempontjából éppen abban van, hogy Hamvas, mint egy személyiségetika elkötelezettje ezt a regényt úgy tudta megírni, hogy az igazságosság formális fogalma értelmében igaznak és igazságosnak érezhetjük. Nem a ressentiment hatja át. Nem valamiféle végső megoldás, illetve abszolúttá válás nyer benne megfogalmazást, hanem épp az élet paradox jellege. Így a mondanivaló nem lett kinyilatkoztatásszerű, a regény nem vált hamissá és ízléstelenné. Az egész regény a *humorisztikai alapállás* jegyében íródott, mert a humor Hamvas szerint „az alapállásról való tudás elveszítetlensége.”<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Hamvas Béla: *Karnevál II*. Szentendre, Medio, 1997. 133.

<sup>18</sup> Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis*. Vigilia, Bp., 1987. 210.

**E**lső látásra nem sok összefüggést remélhetünk a két fogalom között, hiszen az igazság alapvetően logikai, az igazságosság pedig morális, társadalomelméleti kategória. Egy bizonyos dimenzióban mégis összefügg a kettő. Abban a pillanatban ugyanis, amint az igazság metafizikai formájára helyezük a hangsúlyt – a nagybetűs Igazságra, ami hosszú időn keresztül a filozófia szinte egyetlen alapkérdésének számított –, ez nyomban morális jelentőségre is szert tesz, és ily módon egy dimenzióba kerül az igazságossággal. Gondolhatunk számos ókori vagy középkori igazságosság-felfogásra (Platón, Szt. Tamás, stb.), a háttérben mindig ott találjuk az Igazság vagy valamilyen metafizikai szubsztancia végső alapként elgondolt megtestesülését. Ez a tendencia az újkorban és korunkban is folytatódik, bár befolyása egyre gyengül.

E felfogás képviselői adottnak veszik, hogy társadalmi igazságosság kizárólag metafizikai Igazság alapján lehetséges. Egy olyan korban azonban, mint a miénk, a vérvivataros 20. század után, itt a III. évezred elején, amikor a szekularizáció, ha visszaesésekkel, hullámvölgyekkel is, de tendenciájában vitathatatlanul erősödik, a metafizikai Igazság létének – mindig is fennálló – racionális igazolhatatlansága egyre világosabbá válik.

Ha nincs konzisztens metafizikai Igazság, akkor mit mondhatunk az igazságosságról ebben a metafizikai mérce nélküli helyzetben? Mi léphet az igazságosság metafizikailag megalapozott felfogása helyébe? Ha nincs konzisztens metafizikai Igazság, akkor mi marad az ember, mint véges lény számára? Úgy tűnik, nem marad más, mint a szituatív és kontextuális, vagyis egyfajta relatív igazság, amit igazolni törekszünk. Tesszük ezt különös narratíváinkkal, mivel menthetetlenül – ám bizonyíthatóan – radikálisan időbeli és történeti lényként egzisztálunk. Ezért – logikusan gondolkodva – többé nem hihetünk sem a metafizikai Igazságban, sem a világ univerzális, sub specie aeternitatis filozófiai leírásának lehetőségében. A narratív filozófia korában élünk, ami tehát nem jelenti az általános, csak az egyetemes, az univerzális teóriák, Igazságok lehetőségének tagadását.

Ily módon megtettük a logikai utat visszafelé, és ismételten kiindulópontunknál találjuk magunkat: az igazság alapevetően logikai, az igazságosság morális, társadalomelméleti kategória. De itt a III. évezred elején ez már különösen égető gyakorlati, politikai kérdés is: *Miként lehetséges társadalmi igazságosság metafizikai alap nélkül?* Az egyik lehetséges válasz kétségtelenül Richard Rorty filozófiájában találjuk.

## RORTY TÁRSADALOMFILOZÓFIÁJÁRÓL

Rorty neopragmatizmusáról sok minden elmondható, kivéve az, hogy lábjegyzet akarna lenni Platónhoz!<sup>1</sup> Mint közismert, Rorty nem csupán bármiféle metafizikai lényeg létét utasítja el, hanem ezzel összefüggésben az igazság korrespondencia felfogását is. Az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk. Minden emberit társadalmi konstrukcióként fog fel, és világunk – benne önmagunk – minden érdemi interpretációját nyelvnek tekinti.<sup>2</sup> Ebből következően önmagunkról és társadalmunkról is csupán újabb és újabb narratívákat alkothatunk. Az általa szótáraknak nevezett, lényegében a wittgensteini nyelvjáték értelmében vett narratívák sohasem lehetnek végérvényesek, univerzálisak, csak általánosak. A szótárak alkotása – egyre inkább – képzelőerőnk függvénye, de sohasem lehet teljesen önkényes. Az együttélő *public*, azaz közéleti szótárak – legalább relatív – koherenciájának biztosítására folyamatosan törekedni kell, ha ez sokszor nem is vezet eredményre, egyébként működésképtelenné válnának. (Ez nem vonatkozik a *private* szótárakra, hiszen *public* és *private* elméletileg nem, csak gyakorlatilag férhetnek össze.<sup>3</sup>) Rorty – többek között ezért is – az igazság koherencia felfogásának híve.

Ennek lehetünk tanúi társadalomfilozófiájában is. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című, 1989-es művében Rorty liberális ironkusnak<sup>4</sup> nevezett állásponttól választja szét a *public* és a *private* szféráját, és egyértelműen védelmébe veszi a modern liberális tömegdemokráciát:

„Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben, egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Több helyen leírta e gondolatát Rorty, de talán itt a legvilágosabban: Richard Rorty: *Filozófia és társadalmi remény* ford.: Krémer Sándor, Nyíró Miklós, Bp., L'Harmattan, 2007. 7. (Továbbiakban: FTR)

<sup>2</sup> Vö. FTR 81.

<sup>3</sup> Vö. Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* Pécs, Jelenkor, 1994. 12. (Továbbiakban: EIS)

<sup>4</sup> Rorty felfogásában *liberális*, aki úgy gondolja, hogy „a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”, és *ironikus*, aki „szembenéz saját leginkább központi meggyőződéseivel és vágyaival esetlegességével – aki eléggé historicista és nominalista lévén, felhagyott azzal az eszmével, hogy a központi meggyőzések és vágyak valami időn és véletlenül kívülre utalnak vissza”. (EIS 13.)

<sup>5</sup> EIS 14.

A modern politikai tömegdemokráciák messze nem tökéletesek. Számtalan negatívumot elmondtak róluk (a spengleri kultúra civilizációba hanyatlásától, a tömegek Ortega leírta lázadásán keresztül, az Adorno által megénekelt kultúriparig, a fennálló Foucault általi kritikájáig és tovább...), de néhány dolgot nehéz elvitatni. Egyrészt olyan mértékben csökkentette a természet és a társadalom okozta szenvedést, hogy ez kárpótol a megmaradt és az új kényszerekért.<sup>6</sup> Másrészt a legjobb társadalmi formáció, mert nincs nála jobban működő, és azért is a legjobb, mert önmagában hordja saját fejlődésének lehetőségeit, tehát a jövőben még a mostaninál is jobb lehet.

Történelmi tapasztalatai és elméleti megfontolásai alapján tehát Rorty a nyugati demokráciák híve:

„Az olyan emberek (...) mint én, semmi rosszat nem látunk az (...) -izmusokban, és a felvilágosodás politikai és morális örökségében sem – azaz Mill és Marx, Trockij és Whitman, William James és Václav Havel legkisebb közös nevezőjében. Mi deweyánusok, tipikusan szentimentálisan hazafiasak vagyunk Amerikát illetően – hajlandók vagyunk ugyan elismerni, hogy bármikor belecsúszhat a fasizmusba, de büszkék vagyunk múltjára, és megfontoltan reménykedünk jövőjét illetően.

A legtöbb ember a mi táborunkban (...) már feladta a szocializmust, ismerve az államosított vállalatok és a központi tervezés közép- és kelet-európai történetét. Hajlandók vagyunk elismerni, hogy a jóléti államkapitalizmus a legjobb, amit remélhetünk. Többségünk, akit trockistának neveltek most úgy érzi, be kell vallania, hogy Lenin és Trockij több kárt okozott, mint jót, és Kerenszkijt fenéken billentették az elmúlt 70 évről. De továbbra is hűségeseink tartjuk magunkat mindahhoz, ami jó volt a szocialista mozgalomban.”<sup>7</sup>

Rorty szerint a történelem menete esetleges, és a szótárváltás nem akarati aktus, de nem is érvelés eredménye. A véges és radikálisan időbeli, történelmi emberi lény inkább leszokik bizonyos szótárak használatáról, és rászokik bizonyos szótárak használatára.<sup>8</sup> Így történik ez a politikában is, hiszen a nyugati demokráciák képviselői, támogatói és szimpatizánsai számára már világos, hogy az ideológiai és politikai szótárak időről-időre

---

<sup>6</sup> Vö. EIS 81.

<sup>7</sup> Richard Rorty: *Trockij és a vad orchideák*. In: FTR 48-49.

<sup>8</sup> „Európa nem döntött, hogy a romantikus költészet, a szocialista politika, vagy a Galilei féle mechanika idiómáját fogadja el. Az ilyen fajta eltolódás épp annyira nem akarati aktus volt, mint ahogy érvelés eredménye sem. Inkább azt mondhatjuk, Európa fokozatosan elvesztette azt a szokását, hogy bizonyos szavakat használjon, és fokozatosan hozzászokott más szavak használatához.” (EIS 20.)

változnak. Ha azonban fenn akarjuk tartani a demokráciát, akkor bizonyos elvekhez és a rájuk épülő intézményrendszerhez, legalább egy történelmi kísérlet erejéig ragaszkodnunk kell. Ezen elveket azonban két okból sem szerencsés tartalmilag meghatározott értékek, morális alapelvek közül választani. Egyrészt ezek az értékek az első komoly társadalmi válsághelyzetben többnyire felmondják a szolgálatot, másrészt az értékek és alapelvek általánossága és a konkrét, egyedi cselekvési szituációk közötti áthidalhatatlan szakadék miatt mindig nehézkes előbbieik alkalmazása, mely problémát már Arisztotelész is a phronészisz segítségével igyekezett kiküszöbölni az erkölcs esetében. A demokráciát tehát célszerűnek tűnik olyan, a *gyakorlatban már bevált*, formális eljárásokra és hatalmi struktúrákra építeni, melyet az emberek többsége – legalábbis a nyugati demokráciákban – *tapasztalati alapon* fogad el, konkrét tartalommal pedig a mindenkori politikai, ideológiai aréna résztvevői töltenek ki.

## RORTY AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL

Erre gondol Rorty is, amikor liberális utópiájának szótárát fogalmazza. A szövegeiben található leírásokon, valamint számos egyetértő hivatkozásán túlmenően egyik interjújában is világossá teszi, hogy lényegében mit jelent számára a „liberális utópia” kifejezés:

„Az esélyegyenlőség azon szokásos gondolatát értem rajta, amit Rawls ír le *Az igazságosság elmélete* c. könyvében. Egy olyan társadalom eszméjét, ahol az egyenlőtlenségek egyedüli oka csak az lehet, hogy a dolgok még rosszabbul mennének, ha ezen egyenlőtlenségek nem léteznének.”<sup>9</sup>

Mint köztudott, John Rawls 1971-es műve, *Az igazságosság elmélete* és későbbi szerzői értelmezései megkerülhetetlenek a politikai filozófiával ma érdemben foglalkozó kutatóknak. Rawls szándéka világos. Olyan gondolati modellt akar teremteni, amelyben az „eredeti helyzet” (*original position*) és a „tudatlanság fátyla” (*veil of ignorance*) hipotetikus módszertani segéd-eszközeivel ideális nézőpontot konstruálhat a társadalmi igazságosság formális elveinek megalkotásához. A tudatlanság fátyla révén ezen elgondolt ideális kiinduló helyzetből kiiktatásra kerül minden olyan természeti és társadalmi körülmény, ami elfogulttá tehetné a racionális döntésre és együttműködésre, valamint érdekeik képviselőitére képes eszes lényeket.

---

<sup>9</sup> *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. by Eduardo Mendieta, Stanford, Stanford University Press, 2006. 43. (A kizárólag angol címek azt is jelzik, hogy az idézetek saját fordításaim – K. S.)

Nem ismerik sem leendő testi és szellemi adottságaikat, sem társadalmi körülményeiket, de még a későbbiekben általuk preferált jóról sincs tudásuk. Ennek alapján történik az igazságosság Rawls – és természetesen Rorty – szerint helyes elveinek megalkotása. Két ilyen elvet alkotnak az eredeti helyzet résztvevői:

„Az első azt követeli, hogy az alapvető jogokkal és kötelességekkel mindenki egyenlően legyen felruházva; a második pedig azt mondja ki, hogy a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenség, például a vagyon és a hatalom egyenlőtlen megoszlása csak akkor igazságos, ha ez kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, kiváltképp pedig a társadalom legkevésbé kedvező helyzetű tagjainak.”<sup>10</sup>

Rawls tehát kizárólag a társadalmi igazságosságra koncentrál, melynek elsődleges tárgya a társadalom alapszerkezete.<sup>11</sup> E méltányosságként felfogott igazságosság megalkotását a társadalmi szerződés elméletek utódjának tekinti.<sup>12</sup> A „szerződéses” kifejezés érzékelteti a politikai elvek közéleti természetét, valamint a politikai pluralitást és nyilvánosságot. Ezen előnyökön túlmenően hangsúlyoznunk kell, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság első elve lehetetlenné teszi a szabadságjogok későbbi elidegenítését, vagy a róluk való ingyenes lemondást. Az alapvető szabadságjogok tehát minden esetben elidegeníthetetlenek. Az igazságosságnak a döntésméltból ismert „minimax” stratégia révén megalkotott második elve pedig lényegében azt fogalmazza meg, hogy bizonytalan döntési helyzetben mindig azt az alternatívát kell választani, amelyiknek a lehetséges legrosszabb következménye jobb, mint a többi alternatíva lehetséges legrosszabb következménye. E következmények tekintetében mindenekelőtt a társadalom legrosszabb helyzetben lévő tagjait kell figyelembe venni. Rawls tehát egyáltalán nem ragaszkodik az egalitárius társadalom ideáljához, csak a szociológusok sokasága által is valott társadalmi esélyegyenlőséget biztosítani képes olyan társadalomhoz, ahol a társadalmi egyenlőtlenségek egyedüli oka az lehet, hogy más alternatívák esetében mindenki rosszabbul járna.

Rorty valójában kettős módon viszonyul Rawls ezen elméletéhez. Egyrészt egyetért vele, másrészt továbbfejleszti. Rorty ugyanis elfogadja az igazságosság Rawls által megfogalmazott két elvét, és ennek alapján az igazságossággal és a szabadsággal azonosított demokráciát minden filozófia

---

<sup>10</sup> John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997. 34. Az igazságosság e két elvének végleges, elemzéseit alapján pontosított megfogalmazását pedig a 361. oldalon adja Rawls.

<sup>11</sup> Vö. Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 25.

<sup>12</sup> Vö. Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 36.

elé helyezi. Nem pusztán a – már ismeretelméleti, ontológiai megfontolásokból is elutasított – megalapozásra törekvő filozófiákat, hanem saját filozófiájának, individuális önteremtést hangsúlyozó, privát dimenzióját is háttérbe szorítja a demokráciával szemben. *The Priority of Democracy to Philosophy* című, 1991-es írásában Rorty egyértelművé teszi, hogy a

„platóni módon felfogott igazság, mint annak megragadása, amit Rawls 'egy korábbi és számunkra adott rendnek' nevez, egyszerűen nem releváns a demokratikus politika számára. Ily módon a filozófia, mint az ilyen rend és az emberi természet közötti viszony magyarázata, szintén nem releváns. Ha e kettő konfliktusba kerül egymással, a demokrácia elsőbbséget élvez a filozófiával szemben.”<sup>13</sup>

Rorty azonban nemcsak egyetért Rawls számos liberális nézetével, hanem tovább is fejleszti azokat. Teljességgel tisztában van ugyanis az igazságosság inherens paradoxonával. Világosan látja, hogy az egyenlőtlenek egyenlő, azaz formálisan igazságosságos kezelése kifejezetten igazságtalan. Ezért nem pusztán egy bizonyos komunitáriánus irányba, hanem neopragmatikus etikájával is összehangolva finomítja Rawls liberális társadalomelméletét.

A kommunitarianizmus széles körű és nem egységes ideológiai, filozófiai irányzat. Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy* című tanulmányában sorra veszi a Rawlst ért komunitáriánus kritikák fő típusait, és lényegében mindegyiket megcáfolja. Az egyetlen kivétel Charles Taylor, akinek felfogásával viszont messzemenőig egyetért. Taylor – többek között – amellet kardoskodik, hogy a liberális demokrácia elméletének olyan személyiségelméletre volna szüksége, amely egyrészt rendelkezik a személyiség történetisége iránti hegeli és heideggeri érzékenységgel, másrészt konstitutívnek tekinti a közösséget a személyiség szempontjából. Rorty ezzel teljes mértékben egyetért:

„Amellet fogok érvelni, hogy Rawls, Deweyt követve megmutatja nekünk, hogy egy liberális demokrácia miként képes működni filozófiai előfeltevések nélkül. (...) Ezen túlmenően amellet is érvelek majd, hogy az olyan komunitáriánusok, mint Taylor helyesen fogalmazznak, amikor azt mondják, hogy a személyiség olyan felfogása, amely konstitutívnek tekinti a közösséget a személyiség szempontjából, igazán jól illeszkedik a liberális demokráciához.”<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Richard Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. I.* Cambridge University Press, 1991. 191-192. (Továbbiakban: ORT)

<sup>14</sup> ORT 179.

Rorty, *Etika – egyetemes kötelességek nélkül* című írásában mindezt összhangba hozza neopragmatista etikájával. Ez utóbbi etika lényege, hogy Rorty nemcsak a megalapozási igényeket utasítja el (mivel azokat racionálisan lehetetlennek, morálisan feleslegesnek tekinti<sup>15</sup>), hanem az ész kanti primátusát is az érzelmekkel szemben. A nem-viszonyoszerű, hidegen gondolkodó, önérdékű, számító pszichopata mítosza helyett egy összetett, változó személyiségű „én”-t, valódi érző, akaró lényt gondol el Rorty az erkölcsi szituációk alanyaként.<sup>16</sup> Ennek megfelelően a kanti *feltétlen morális kötelességet* a *körültekintés* (prudence) fogalmával helyettesíti, hiszen a „morális kötelességnek nincs a hagyománytól, megszokástól és szokástól különböző természetű vagy forrása. A moralitás egyszerűen egy új és ellentmondást kiváltó szokás”<sup>17</sup> Szerinte a „morális kötelesség” fogalma abban a mértékben lesz kevésbé helytálló, amennyire azonosulunk azokkal, akiknek segítünk: amilyen mértékben megemlíjük őket az önmagunk kiletéről mondott történetekben, amilyen mértékben az ő történetük a mi történetünk is.<sup>18</sup>

Rorty ugyanígy vélekedik az igazságosságról is, és ez már a címéből is látható egyik 1997-es írásának: *Justice as Larger Loyalty (Az igazságosság mint nagyobb lojalitás)*. Ha ugyanis az észnek nincs feltétlen primátusa az érzelmek fölött; ha a morális kötelesség valójában maga is csak egy új közösségi szokás, akkor az igazságosság sem lehet más, mint egy nagyobb közösség iránti lojalitás. Rorty elfogadja a Charles Taylor által is befolyásolt Michael Walzer különbségtételét *vastag* (azaz a tradíciókból, szokásokból, közösségi gyakorlatból kiinduló) és *vékony* (azaz elméletből kiinduló) *moralitás* között, és ennek alapján új racionalitás fogalmat alakít ki:

Ha „racionalitáson egyszerűen olyan aktivitást értünk, amilyenre Walzer mint elvékonyítási folyamatra (thinning-out process) gondol – olyan aktivitásra, ami szerencsés esetben, elvezet egy átfedésségszöveg (overlapping consensus) kialakításához és hasznosításához – akkor azon elgondolás, hogy az igazságosságnak a lojalitástól különböző forrása van többé már nem tűnik plauzibilisnek.

A racionalitás ezen felfogása szerint ugyanis *racionálisnak lenni és rászokni egy nagyobb lojalításra*, csupán két leírása ugyanannak az aktivitásnak. Azért van ez így, mert az individuumok és csoportok közötti

---

<sup>15</sup> Vö. Krémer Sándor: „Arisztotelész neopragmatikus aktualitása, avagy beilleszthető-e Arisztotelész barátság fogalma Rorty etikájába?”. In. *Lábjegyzetek Platónhoz (4.): A barátság*, 291.

<sup>16</sup> Vö. FTR 110.

<sup>17</sup> FTR 110.

<sup>18</sup> Vö. FTR 113.

bármilyen kényszertől mentes megegyezés arra nézve, hogy mit kell tenni, valamilyen közösséget teremt, és – szerencsés esetben – kezdetévé válhat azon emberek körének bővítéséhez, akikre a megegyezést létrehozók mind-egyike korábban mint 'hosszánk hasonló emberekre' tekintett. Ily módon lassan elkezd feloldódni a *racionális érv* és a *rokonszenv, együttérzés* közötti ellentét.<sup>19</sup>

Rorty ezen új megközelítése – Rawls átfedéssé konszenzusát (overlapping consensus) is felhasználva – láthatóan nemcsak az igazságosság nagyobb lojalitásként való értelmezését teszi lehetővé, hanem megoldást kínál az igazságosság paradoxonára is, amennyiben – konkrét közösségek nyilvános véleménycserében elfogadott konkrét feltételei mellett – lehetővé teszi az egyenlőtlenek egyenlőtlen mércével történő megítélését.

---

<sup>19</sup> *Richard Rorty: Critical Dialogues*, ed. by Matthew Festenstein and Simon Thompson, Polity Press, 2001. 233.

# FILOZÓFIÁRÓL, IGAZSÁGRÓL ÉS IGAZSÁGOSSÁGRÓL – RORTY KAPCSÁN

---

NYÍRÓ MIKLÓS

**R**ichard Rorty önéletrajzi írásában ezt olvashatjuk: „abban a tudatban nőttem fel, hogy minden rendes ember, ha nem is trockista, legalább szocialista. [...] a szegény embereket [ugyanis] mindaddig elnyomják, amíg a kapitalizmust le nem győzik. [...] Így aztán – írja Rorty – 12 évesen már abban láttam az emberi lét értelmét, hogy életünket a társadalmi igazságtalanság elleni harcnak szenteljük.”<sup>1</sup> Az érett Rorty persze már elismeri, hogy „a jóléti államkapitalizmus a legjobb, amit remélhetünk”.<sup>2</sup> Ami viszont változatlanul, mindvégig áthatja munkásságát, az a társadalmi igazságosság iránti mély elkötelezettsége.

Sokan, mint például Habermas, Rorty neopragmatista munkásságában olyan filozófiai programot látnak, mely le kíván számolni minden filozófiával. Úgy tűnik, számos mozzanat alátámasztja az effajta vélekedést. A pragmatizmus védelme kapcsán valóban, Rorty is hivatkozik bizonyos „anti-filozófiai” magatartásra, mondván: „annak, hogy a dolgokat összefüggésben lássuk, az a legjobb módja, ha a platonisták és a pozitivisták közti vitáktól távol tartjuk magunkat”.<sup>3</sup> *Philosophy and the Mirror of Nature* című főművében maga Rorty jövendőli meg – ott még egyetértően, később azonban már finomítva retorikáján – „a filozófia halálát”.<sup>4</sup> Másutt e művet olyan „filozófiai terápiának” nevezi, amely „lehetetlenné teszi számos hagyományos filozófiai probléma megfogalmazását”,<sup>5</sup> Németországban pedig a kötet egyenesen a következő alcímmel jelent meg: *Eine Kritik der Philosophie*.<sup>6</sup> Ám ezen túlmenően is, nézeteit összefoglaló módon talán antagonizmusai jellemzik a leginkább: Rorty hangsúlyozottan anti-metafizikus, anti-episztemologista, anti-fundacionalista, anti-essencia-

---

<sup>1</sup> Rorty, Richard: 'Trockij és a vad orchideák'. In. uő. *Filozófia és társadalmi remény*, L'Harmattan, Budapest 2007. 36.

<sup>2</sup> Uo. 49.

<sup>3</sup> Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982. xvii.

<sup>4</sup> Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Blackwell, Oxford (UK) – Cambridge (USA) 1996.

<sup>5</sup> Rorty, Richard: 'Világ – szubsztancia vagy lényeg nélkül'. In. *Filozófia és társadalmi remény*, 101.

<sup>6</sup> Vö. Brandom, Robert (szerk.): *Rorty and his Critics*. Blackwell, Malden (USA) – Oxford (UK) 2000. 53. o. 15. j.

lista, anti-representacionalista, anti-szcientista, stb. gondolkodóként lép fel. Találónak tűnhetnek tehát Habermas szavai, aki szerint Rorty ezen általános elhatárolódásai közepette „az az egyedüli, [számára] fennmaradó lehetőség, hogy dramatizálja a búcsút, melyet általában a filozófiának mond.”<sup>7</sup>

Nem kétséges: Rorty – szinte heideggeri radikalitással mozgósított – kvázi-heideggeriánus destruktív programja nemigen hagy érintetlenül egyetlen hagyományos filozófiai toposzt sem. Ám az sem kevésbé kétséges, hogy mindezen konceptuális destruktív energia *nem* valamiféle fundamentál-filozófia, vagy akár poszt-filozófiai *szabadgondolkodás* szolgálatában áll. Nagyon is jogosan látják tehát benne a „filozófia halálát”, *amennyiben* filozófián a Platóntól a 20. század fordulójáig és tovább ívelő, önmagát valamiféle szupertudományként értő hagyomány valamely változatát, vagy akár bármiféle univerzális, feltétlen, időtől, tértől és esetlegességtől mentes instancia védelmezését értik.

Rorty ugyanis kifejezetten tagadja a racionalitás általa bevettnek tekintett három fő előfeltevését: hogy egyetemes lenne az igazság utáni vágy; hogy az igazság a valóság valamiféle tükrözésében, reprezentációjában, annak való valamiféle megfelelésben állna; s hogy e valóságnak valamiféle belső természet volna tulajdonítható.<sup>8</sup> Ezekben ugyanis, ahogyan az embert kiténtető ész eszméjében egyáltalán, az Isteni Megváltó szekuláris maradványát, az emberi felvilágosodás kiteljesítésének akadályát képező valamiféle Megváltó Igazság látens eszméjét ismeri fel. „Olyan sündisznó vagyok – írja –, akinek valójában egyetlen eszméje van: szükségét látom annak, hogy túllépjünk a reprezentacionalizmuson, s ezáltal egy olyan intellektuális világba jussunk, amelyben az emberi lények csakis egymásnak tartoznak felelősséggel.”<sup>9</sup> Rorty destruktív filozófiai programja tehát a *dedivinizáció* előrehaladó, egyre kiterjedtebb megvalósítását célozza: az észnek nevezett emberi képességben és a vele társított hallgatólagos vagy kifejezett előfeltevésekben olyan teológiai maradványt, azaz akár külső, akár belső nem-emberi hatalmaknak való felelősséggel tartozást, s így emberi megalázkodást lát, amely elhomályosítja, sőt útjában áll annak, ami a legkívánatosabb: ez pedig az ember önmagába és csakis önmagába vetett bizodalma, s az a fajta felelősség, amely kiteljesedő önmagára hagyatkozásában rejlik. Az afféle „hatalom-imádatot, mely – mint olvashatjuk – abban az eszmében rejlik, miszerint létezik egy »észnek« nevezett hatalom, mely segítségünkre jön majd, ha követjük Szókratész példáját és világossá tesszük a definíciókat és premisszákat” – magunk mögött kellene

---

<sup>7</sup> Habermas, Jürgen: 'Rorty, Richard's Pragmatic Turn'. In. *Rorty and his Critics*, 33.

<sup>8</sup> Vö. Rorty, Richard: 'Universality and Truth'. In. *Rorty and his Critics*, 1.

<sup>9</sup> Rorty, Richard: *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture*. <http://olincenter.uchicago.edu/pdf/rorty.pdf>, 2.

hagynunk.<sup>10</sup> Következésképpen az emberek egymás iránti felelősségét és az ún. valóságot egyetlen „önigazoló, önmagának elégséges szinoptikus vízióban” összegezni célzó filozófia törekvésével, Szókratész és Platón ezen évezredes örökségével szemben Rorty ugyancsak mélységesen gyanakvó.<sup>11</sup> Ifjúsága ezen ideálját végső soron olyan „intellektuális sznobizmusnak” bélyegzi, amely a történelem esetlegességéhez felnövő, saját történelmét illetően is immár felvilágosodott, érett és felelős világpolgár szemében lepleződik le. „A lehető legalapvetőbb intellektuális probléma” ugyanis Rorty szerint még csak részben sem kognitív, megismerési probléma, hanem – mint írja – „a demokrácia versus totalitarizmus kérdés.”<sup>12</sup> Ezt a kérdést márpedig nem az ember veleszületett racionalitása vagy az azzal való visszaélés dönti el. „Nem azért viseltetünk tisztelettel egymás iránt, mert racionálisak vagyunk – hangsúlyozza Rorty. A »racionális« a mi kultúránkban inkább ama magatartásunk egyik megnevezése, hogy hallgatunk a másik oldalra – hogy beszélgetőtársaink többségéhez illő tisztelettel fordulunk. Nem létezik az »észnek« nevezett képesség, mely [...] (azt mondaná [...] a nácinak, hogy hallgasson a zsidóra). Sokkal inkább társadalmi erények léteznek, melyeket »szívélységnek«, »becsületességnek«, »mások iránti tiszteletnek«, »türelemnek« és hasonlóknak hívnak.”<sup>13</sup>

Rorty pályafutásának középponti eseménye az a fordulat, amely mellett a már sikeres analitikus filozófus dönt, hogy James és Dewey örökségét újítsa meg. E pragmatista fordulat középpontjában az igazságosság fogalma áll, s aminek ez az újraértelmezését követeli, az az igazság és a vele rokon hagyományos fogalmak családfájának egésze. A tét eközben „a szolidaritás felmagasztalása az objektivitással szemben”, vagyis az – Habermas szavaival élve –, hogy „a valósággal való kapcsolatba kerülést» az emberi közösséggel való kapcsolatba kerülés» terminusaira kell lefordítani.”<sup>14</sup> Ez a filozófia Rorty-féle újraorientálásának, vagyis ama programnak a kulcsmozzanata, mely a demokrácia ügyét a legfőbb intellektuális kihívásnak tekinti.

Az eljárás tehát, mellyel a filozófia ezen új feladata véghezvihető: a fordítás. Az efféle filozófiai „destrukció” azonban a jelzett anti-realista és anti-mentalista keretek közt nem lehet arra hivatott, hogy az alapokra történő visszavezetéként helyet teremtsen a konstrukció számára. Ilyen alapok ugyanis itt nem léteznek. A „destrukció” ezért a redeskripció, vagyis egy olyan újraleírás formáját ölti, mely a konstruálás révén destruál. Az újraleírás

---

<sup>10</sup> Rorty, Richard: 'Universality and Truth'. In. *Rorty and his Critics*, 30. 67. j.

<sup>11</sup> Rorty, Richard: 'Trockij és a vad orchideák'. In.: *Filozófia és társadalmi remény*, 51.

<sup>12</sup> Rorty, Richard: *Heideggerről és másokról*. Jelenkor, Pécs, 1997. 31.

<sup>13</sup> Rorty, Richard: 'Responns to Jürgen Habermas'. In. *Rorty and his Critics*, 62.

<sup>14</sup> Idézi Rorty, uo., 56.

elkerülni igyekszik annak terméketlenségét, hogy az örökölt problémákat saját szótárukban megfogalmazott érvekkel igyekezzen megoldani, s ehelyett inkább arra törekszik, hogy újraleírásukkal feloldja azokat.

Mármost ha sorra vesszük a racionalitás fentebb említett három előfeltevését, ahogyan azok Rorty újraleírásaiban jelennek meg, a következőket látjuk. Azzal, hogy Rorty a valóságtól elvitatott belső természet tételét hangoztatja, távolról sem tagadja a valóság létezését. Inkább arról van szó, hogy e valóság – a „nyelvi fordulat” szellemének megfelelően – semmilyen leírásfüggetlen módon nem hozzáférhető a számunkra. A „realitással való kapcsolatunk” kizárólag kauzális Rorty szerint, a világot illető vélekedéseink pedig – beleértve a természettudományok nyújtotta leírásokat is – semmilyen értelemben sem annak reprezentációi, miként vannak a dolgok önmagukban.

Ennek megfelelően a tudományos kutatás, miután lelepleződik a valamely nálunk nagyobb hatalom kifürkészésére jogot formáló, kitüntetettségi igénye, megszűnik valamely Megváltó Igazság lehetséges forrásának lenni. Mármost Rorty nézeteinek e következményén sokan megütköznek – kiváltképp a tudomány gyakorlati és elméleti képviselői közül –, noha itt távolról sem valamiféle tudományellenes kulturális egyoldalúság munkál. Rorty kritikája sokkal inkább a tudomány önmagáról alkotott képét veszi célba. Nem vitatja, hogy a tudomány kiváltképp sikeres az előrejelzés és az uralás tekintetében. E sikerét azonban nem annyira a „módszernek”, mint inkább a tudományok által hasznosított, e gyakorlatokat illetően sikeresebb szótárnak, valamint a tudományos eljárást jellemző, abban megtestesülő erényeknek (mint pl. az őszinteség, a tolerancia vagy a bizalom) tudja be. Mint a racionális együttműködés egyik példaszzerű modelljét, Rorty kiváltképp nagyra tartja a tudományos gyakorlatot. Mivel azonban a gyakorlati célok meghatározásához sem a tudomány eredményei- nek, sem pedig a tudományos probléma-megoldásnak nincs sok köze, nagyon is elvitatja a tudomány szerepét mind a szűkebb értelemben vett politika terén, mind pedig az egyéni törekvések meghatározása tekintetében.<sup>15</sup>

A világról adott leírásaink tehát nem megismerésének termékei, hanem inkább eszközök, mégpedig „költői” eszközök ahhoz, hogy megbirkózzunk környezetünkkel. E leírásaink ugyancsak kauzálisan kiváltott vélekedések, melyeket – éppen ezért – csakis használatuk szintén leírás-függő sikere vagy kudarca, azaz más leírások igazolhatnak vagy cáfolhatnak, nem pedig valamiféle „adottság”. Az adottság fogalma az önmagukban vett dolgok belső természetét és az annak megfelelő, kitüntetett hozzáférési módot hirdető különböző tanításoknak, végső soron a platonizmusnak az évezredek

---

<sup>15</sup> Vö. pl. 'The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture'.

mitoszai közé tartozik. A modern tudományoktól megtanult leckének, vagyis a naturalizmusnak a következetes végigvitele ugyanis „összeegyeztethetetlen a valóság olyan kép[ével], mely autoritatív [lehetne] reprezentációink helyességét illetően” – amint azt Brandom is hangsúlyozza.<sup>16</sup>

A vitális elem, melyben a valóság ilyen fogalma alapján intellektuális és gyakorlati ágensként egyaránt találjuk magunkat, a dolgok nyelvi leírásai által alkotott kontextualitás eleme. Ez azonban azt is jelenti, hogy végső adottságok híján az egyetlen tekintélyként, mely elfogadható lehet a számunkra, az emberek közti egyetértés jöhet csak számításba. Ezzel az „objektivitás” fogalma az interszubjektív keretein belül határozódik meg, ahogyan az „igazság” fogalma is az igazolásban és igazolódásban nyeri el értelmét. Mivel e feltételek mellett nem lehet nem-körkörösén érvelni egyetlen ún. igazság mellett sem, e nézeteiért Rortyt hamar utolérte a relativizmus vádja. Ezt azonban ő így háritja el: „A relativizmustól való félelem számomra attól való félelemnek tűnik, hogy semmi sem létezik a világegyetemben, amibe kapaszkodhatnánk, kivéve egymást.”<sup>17</sup>

Azok, akik idegenkednek a kontextualizmustól és a relativizmustól, valamiféle feltétlenség után sóvárognak. Azért hivatkoznak eközben az igazság fogalmára, mert abban valóban rejlik valami megfoghatatlanul feltétlen. Egy helyütt maga Rorty is a vágy Lacan által leírt „lehetetlen, meghatározhatatlan, fenséges tárgyai” közé sorolja azt.<sup>18</sup> Ám ahogyan az ilyen tárgyakra irányuló vágyat, úgy a feltétlenség utáni sóvárgást is „egészségtelennek” ítéli, „mert a feltétlenség ára a gyakorlat számára való irrelevancia”.<sup>19</sup> Az igazság felismerhetetlen, az igazolás viszont felismerhető. Soha nem lehetünk bizonyosak valamely vélekedés igazságában, viszont lehetőségünk van bizonyosságot szerezni arról, mindenki egyetért-e azzal, hogy valamely vélekedést fenn kell-e tartanunk. És bár az igazolás nem túlzottan magasztos, csupán csak szép, felismerhetősége révén gyakorlati jelentőségre tesz szert. A jövő beláthatatlanságának fényében azt kell mondanunk tehát, hogy valamely nézet lehet ugyan igazolt, ám nem lehet igaz. Az igazolás és igazság különbsége ugyanis arra a különbségre vezethető vissza, amely a múltbeli közönségek és a mindig beláthatatlan jövőbeni közönségek előtti igazolás közt áll fenn.

Rorty egyenesen azt vallja, hogy „Ha ügyelünk a szabadságra, azzal az igazság magától elintéződik.”<sup>20</sup> Így érvel: ha az emberek félelem nélkül

---

<sup>16</sup> Brandom, Robert: 'Introduction'. In. *Rorty and his Critics* xv.

<sup>17</sup> Rorty, Richard: 'Respon to Jürgen Habermas'. In. *Rorty and his Critics* 62.

<sup>18</sup> Rorty, Richard: 'Universality and Truth'. In. *Rorty and his Critics* 2.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> Pl. Rorty, Richard: 'Respon to James Conant'. In. *Rorty and his Critics* 347.

elmondhatják, hogyan vélekednek, akkor önmaguk mások előtti igazolása egybe esik majd a dolgok tisztázásával. Mivel azonban e tisztázáshoz nincs egyéb mód az igazoláson túl – miként fogalmaz –: „az Igazság mint önmagában-vett-cél elesik”.<sup>21</sup> A szabadság ennyiben fontosabb az igazságnál, s a pragmatizmus a maga igazságfogalmával, mely elvitatja annak valóságát tükröző mivoltát, egy még általánosabb anti-autoritáriánus mozgalomba illeszkedik. Ez a demokratizálás mozgalma, mely arra alapoz, hogy ha ügyelünk az alapvető demokratikus intézményekre, akkor az igazság dolga magától elintéződik.<sup>22</sup>

Ám hogyan értsük azt, hogy – mint fentebb említettük – Rorty tagadja a racionalitás általa bevettnek tekintett első előfeltevését is, mely szerint valamennyi ember vágyik az igazságra? Ha tekintetbe vesszük az igazolás és igazság fenti megkülönböztetését (mely tehát a múltbeli közösségek és a beláthatatlan jövőbeni közösségek előtti igazolás különbségére vezethető vissza), e kérdés kapcsán a legkényesebb ponthoz érkezünk. Noha Rorty megközelítésében, ahogyan a demokrácia ügye szempontjából is, nagyon is kívánatos volna, hogy minden ember vágyjon vélekedéseinek nem pusztán valamely közösség, hanem a beláthatatlan jövőbeni közösségek előtti igazolására, ténylegesen nem ez a helyzet, s csak igen kevés ember kivétel ez utóbbi megállapítás alól. Az ugyan mindenki számára kívánatos, hogy nézeteit igazolva lássa mások, még ha nem is mindenki által, arra azonban csak meglehetősen kevesen vágnak, hogy nézeteiket bármikor és bármilyen közösség előtt is igazolva lássák. E két vágy közti különbség két eltérő típusú közösség tagjainak a jellemzője. Az egyik egy exkluzivista, kizáró módon szerveződő közösség, melynek tagjai arra büszkék, hogy különböznek másoktól, a másik azonban egy utópikus, inkluzivista, befogadó módon szerveződő közösség, mely „inkább büszke az általa üdvözölt különféle emberekre, mintsem a határozottságra, mellyel az idegeneket távol tartja”.<sup>23</sup>

Mármost a tényt, hogy nem mindenki vágyik az igazságra, s ténylegesen az emberi közösségek többsége exkluzivista, Rorty messzemenően elismeri. Éppen ebben rejlik az egyik legfontosabb újszerűség, mely a demokráciára vonatkozó nézeteiben rejlik. Ő ugyanis úgy védelmezi a demokratikus eszmét, hogy azt nem hozza lényegi összefüggésbe a racionalitás semmilyen univerzalista fogalmával. Épp ellenkezőleg: ez utóbbi teljes mellőzését a demokrácia jövője szempontjából a lehető legkívánatosabbnak tartja. Hiszen annak a feladatnak, amely az exkluzivista magatartás inkluzivista magatar-

---

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Vö. Rorty, Richard: 'Respons to Jürgen Habermas'. In. *Rorty and his Critics* 62.

<sup>23</sup> Rorty, Richard: 'Universality and Truth'. In. *Rorty and his Critics* 1.

tásba való átfordításában rejlik, az univerzalizmus csak kerékkötője. Sokkal inkább hivatott e feladatra minden olyan eszköz, amely képes felébreszteni az emberekből az együttérzést, a szolidaritást.

Ezt szolgálja az a fajta filozófia is, melyet Rorty művel, s amely az ember és világa megismerése helyett immár önmagunk megváltoztatásának eszközeként érti magát. Az ilyen filozófia „módszer[e] az [ugyanis – írja Rorty –], hogy rengeteg dolgot új utakon újra leírunk, míg egy olyan nyelvi viselkedési mintát alkotunk meg, amely a felnövekvő nemzedékkel elfogadtatja magát, ezáltal arra készíteti őket, hogy a nem-nyelvi viselkedés megfelelő új formáit keressék, például [...] új társadalmi intézmények elfogadását.”<sup>24</sup> E funkciójában „a filozófia, amíg csak kulturális változás lesz, létezni fog” – hangsúlyozza, helyesbítve saját korábbi jövendöléseit.<sup>25</sup>

Szemben azokkal tehát, akik Rorty pragmatista fordulatából a filozófia halálát olvassák ki, joggal látják egyesek úgy – köztük Robert Brandom –, hogy itt „a filozófia életbevágóan fontos küldetése”<sup>26</sup>, a jelen helyzetben betöltendő „abszolút kritikus kulturális szerepe”<sup>27</sup> teljesül be. Azáltal ugyanis, hogy az újraleírást állítja a középpontba, e filozófia „legmélyebb babonáitól szabadítja meg az emberiséget” – írja Brandom –, s filozófiai eszközökkel kívánja „előidézni a felvilágosodás projektjének következő fázisát az emberi kultúra átalakítása számára”.<sup>28</sup>

Az igazságosság kívánalma tehát kezdettől végig Rorty gondolkodásának középpontjában áll. E fogalmat ugyanakkor sem metafizikai, sem ontológiai, sem morálfilozófiai vagy értékelméleti, egyáltalában semmiféle – hagyományos értelemben – „filozófiai” megfontolás nem övezi Rortynál! Az igazságosságnak nincsenek alapjai sem a rajtunk kívüli valóságban, sem az ember belső természetében. Mi több, nem lehet nem-körkörösén érvelni mellette. Sokkal inkább van szó arról, hogy az igazságosság kívánalma mögött egy történetileg esetleges fenomén rejlik, Rorty szavaival „azon belátás fokozatos terjedése, hogy mások fájdalma igenis számít, tekintet nélkül arra, vajon ugyanazon családhoz, törzshöz, színhez, valláshoz, nemzethez vagy értelmi színvonalhoz tartozik-e az illető, mint mi.”<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Jelenkor, Pécs 1994. 23-24.

<sup>25</sup> Rorty, Richard: 'Respons to Michael Williams'. In. *Rorty and his Critics* 218.

<sup>26</sup> Brandom, Robert: 'Introduction'. In. *Rorty and his Critics* xii.

<sup>27</sup> Uo., x.

<sup>28</sup> Uo., xv.

<sup>29</sup> Rorty, Richard: 'Trockij és a vad orchideák'. In. *Filozófia és társadalmi remény* 45.

# IGAZSÁGOSSÁG – AMI KÜLÖNBÉGET TESZ EMBER ÉS EMBER KÖZÖTT

---

VARGA TAMÁS

## I. BEVEZETÉS

Az alábbiakban egy olyan igazságosság-elmélet rekapitulálása lesz megtalálható, amely az 1936-ban Budapesten Kékes János néven született, emigrációját követően pedig John Kekes néven ismertté vált teoretikushoz köthető. Nem csupán összefoglalni szeretném, hogy milyen elgondolást képvisel Kekes az igazságosság kapcsán, hanem azokra a pontokra is rá fogok mutatni, amelyek felől álláspontom szerint opponálhatók a szerző által kifejtett nézetek. A címben, vagyis az „Igazságosság – ami különbséget tesz ember és ember között” mondatban Kekes véleményét szándékoztam a lehető legtömörebben koncentrálni. A szerző ugyanis azon elv alapján véli megkülönböztethetőnek az egyes embereket, hogy azok betartják-e az ún. elemi tisztesség követelményeit, és egyebekben milyen erkölcsi szempontból releváns érdekem és érdemtelenségek fűződnek hozzájuk.

Megtalálható lesz továbbá egy olyan – szintén Kekeshez fűződő – Rawls-kritika, amely ugyancsak az igazságosság kérdéskörét érinti. A két igazságosságkonceptió nem áll egymástól távol, és nem csak azért, mivelhogy ugyanazon szerzőtől származnak, hanem mert premisszáik és intencióik egyként nagyfokú hasonlatosságokat mutatnak. Ezen teóriák rövid ismertetésén túl igazolni kívánom, hogy sikertelenek a Rawls-féle igazságosságelméletet diszkreditálni kívánó kekes-i törekvések, és pedig függetlenül az előbbi érvényességétől.

## II/1 – IGAZSÁGOSSÁG ÉS ELEMI TISZTESSÉG

Tekintsük át röviden, hogy mit ért Kekes elemi tisztesség alatt! Ezügyben *A gonoszság gyökerei* című írás *Az elemi tisztesség felé* című fejezete ad iránymutatást.<sup>1</sup> A cím is sugallja, hogy ehelyütt bizonyos alapvető értékek védelme, illetve az ezekre vonatkozó biztosítékok életbe léptetése képezi az eszmefuttatás tárgyát. John Kekes gondolkodásában kiemelt jelentősége van

---

<sup>1</sup> KEKES, JOHN: *A gonoszság gyökerei* Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007. (A továbbiakban: KEKES 2007.) 14. és 15. fejezet, 222-245.

a gonoszság-problematikának: számos írásában elemzi e jelenséget, és több javaslatot is elővezet arra nézvést, hogy milyen módon lehetséges megküzdene vele. A szerző szerint a gonoszsággal való megküzdés érdekében számos egyéb tennivaló mellett olyan erkölcsi világnézet kidolgozása szükséges, amely egyfelől alkalmas mind a potenciális, mind a tulajdonképpeni, ha tesszik, „gyakorló” gonosztevők jobb belátásra térítésére, másfelől a gonoszság visszaszorítása érdekében minimálisan szükséges korlátozások érvényesítésére.<sup>2</sup>

Kekes részben a korlátozásokban látja a siker zálogát. Akképp vélekedik, hogy azon késztetések, amelyek a gonoszság felé viszik az embert, nem egy esetben természetes, minden egyénben meglévő hajlamok. E premisszából kiindulva explicit módon vitába száll azzal az erős tradícióval bíró elgondolással, mely szerint a gonoszság okvetlenül valamilyen korlátozás, tudatlanság folyománya. (Ezen álláspont a szerző egyik legmarkánsabb és egyben legvitatottabb tézise.) Kekes szekuláris és antimetafizikus elgondolások közé sorolható koncepciója evidenciaként kezeli azon nézetet, hogy a gonosztettek elkövetése egyrészt természetes, másrészt ésszerű is lehet. Az emigráns teoretikus annak bizonyítására törekszik, hogy noha az ész nem ritkán megengedő az ilyen cselekedetek elkövetésével szemben, de egyúttal azt is lehetővé teszi, hogy ne kövessük el őket.<sup>3</sup> A szerző ezen utóbbi döntések (ti. a gonosztettek elkerülése) melletti érvek erősségét kívánja demonstrálni, nemkülönben explikálva a felelősség kérdését is.

Kekes a platóni és arisztotelészi erényfelfogások elemei közül egyet-egyét megtartva konstruálja meg saját tételét, melyet kiegészít a konzisztencia és az érdem kritériumaival: *az érdem szempontjából egyformákkal egyformán, a különbözőkkel különbözőképp kell bánni.*<sup>4</sup> Meglehet Platón legfőbb jóra vonatkozó elgondolását, különösen az e vonatkozásban vett ontológiai dualizmust Kekes kritikával illeti, de úgy véli, hogy a platóni felfogás megtartása indokolt és kívánatos amennyiben olyan erkölcsi eszményként tekintünk rá, amely szerint az ésszerű és a jó által motivált életvitelt elősegíteni, míg az irracionalitás és a gonoszság által vezérelt stratégiákat érdemben gátolni képes berendezkedés az, ami kívánatos.<sup>5</sup>

Tekintsünk most el a platóni nézet kekes-i olvasatának adekvátságát firtató kérdésektől, és koncentráljunk a meghatározás másik aspektusára. Az

---

<sup>2</sup> Id. m. 222-223.

<sup>3</sup> Uo.

<sup>4</sup> Id. m. 224-225.

<sup>5</sup> Id. m. 223-224.

arisztotelészi igazságosságformula – az *egyformát egyformán, a nem egyformát nem egyformán kell kezelni* – a célból kerül kiegészítésre, hogy ezáltal dönteni lehessen az erkölcsi egyformaság és nem egyformaság tekintetében; vagyis az elvben eleve benne rejlő konzisztencia az érényvonatkoztatottság mozzanatával társítva lesz teljes.<sup>6</sup>

E koncepció értelmében az érdemeknek és az érdemtelenéseknek egyként el kell nyerniük méltó jutalmukat –Kekes ezt nevezi az erkölcs egyik legfőbb eszményének, és álláspontja szerint ezen eszmény követése és igazolása az erkölcsnek, mint olyannak a legfőbb feladata.<sup>7</sup> Azt, hogy ki mit érdemel meg, azt az e szempontból releváns cselekvések, viszonyok és jellemvonások határozzák meg, és e kívánalom (ti. az érdemek szerint való előnyben, vagy hátrányban részesítés) kellés-jellege arra az igényre referál, hogy a gyakorlati észnek<sup>8</sup> megfelelő cselekvés mind szélesebb körben kívánatosabb és választásra érdemesebb legyen.<sup>9</sup> Kekes álláspontja szerint személyes tapasztalataink ugyan gyakran szolgálnak példával olyan esetekre, amikor a kiérdemelt siker, elismerés, vagy éppen a felelősségre vonás, illetőleg a jogos büntetés elmarad, mégis megokoltnak tűnik az a kívánság, hogy ez ne így legyen. Az itt elemzett koncepció éppenséggel azt tűzi ki célul, hogy a gyakorlati ész követői lehetőség szerint érdemeik szerinti elbánásban részesülhessenek és részesüljenek.<sup>10</sup> Ezen elvnek, illetve érvényre juttatásának nem csak annyiban van jelentősége, hogy általa az ily módon felfogott igazságosság teret nyer, hanem általa a gonoszság visszaszorítása érdekében hozott korlátozások is működésbe léphetnek.

Jogosan merülhet fel az igény, hogy az itt felvázolt nézet pontosításra és továbbgondolásra kerüljön, hiszen az erkölcs komplex és bonyolult objektívációs rendszer és mint ilyen a maga összetettségében aligha írható le az itt felvázolthoz hasonló kidolgozottságú elgondolásokkal. Természetesen John Kekes vonatkozó nézetei sem merülnek ki az imént összefoglaltakban. Figyelembe kell továbbá venni, hogy az igazságosság kérdése ehelyütt leginkább a

---

<sup>6</sup> Id. m. 224-225.

<sup>7</sup> Id. m. 227.

<sup>8</sup> Kekes a gyakorlati ész általa használt fogalmának egyértelmű jelentését eszmetörténeti szempontból nem pozicionálja, és nem ad külön iránymutatást arra nézvést, hogy egész pontosan mit ért alatta. Azon szöveghelyek kontextusaiból, ahol e fogalom szerepel, az derül ki, hogy a gyakorlati ész fogalma műveiben az általában vett moralitással azonosítható, és nem bír külön technikai szintű magyarázatot igénylő speciális jelentéssel.

<sup>9</sup> Id. m. 226-227.

<sup>10</sup> Id. m. 227.

gonoszság kihívására adott megfelelés kontextusában merül fel, vagyis a fentiek azon elemi erkölcsi szintre vonatkoznak, amelynél Kekes álláspontja szerint nem lehetséges érvényesíteni a partikuláris sokféleség által megkívánt árnyaltabb, differenciáltabb, e sokféleséget szem előtt tartó distinkciók megtételére vonatkozó igényt.<sup>11</sup> Éspedig azért nem, mert a gonosztettek és azok elkövetői olyan alapvető igényeket és normákat sértenek meg, melyek kapcsán nincs helye mérlegelésnek, amennyiben minden ésszerűen gondolkodó személy, és minden elgondolható közösség számára életbevágó, hogy e tetteket tiltás hatálya alá helyezze. Mely tettekről van szó?

„A gonoszság olyan súlyos kár okozása, amely végzetes vagy tartós fizikai sebesüléssel jár: ilyen például a gyilkosság, a kínzás, a csonkítás”.<sup>12</sup> További kitétel a gonoszság Kekes-féle felfogásának tekintetében, hogy a cselekedet által okozott súlyos kárra nincs mentség. Eszerint az elkövető nem hivatkozhat tudatlanságára, nincs szó előreláthatatlan esetlegességekről, balesetről, önvédelemről, sem megérdemelt és az elkövető által kirótt büntetésről, és arról sem lehet beszélni, hogy a szóban forgó súlyos kár okozására az kényszerítette az illető személyt, hogy ezáltal még nagyobb kárt vélt megelőzhetőnek.<sup>13</sup> További kitétel a definícióban a túlzott mértékű kár okozása. Az erkölcsi rossztól a par excellence gonoszszágot több más mellett éppen az különbözteti meg, hogy az elkövető az elérni kívánt cél érdekében az indokoltnál súlyosabb kárt okoz.<sup>14</sup> A szerző által hozott példa szerint erkölcsi rossz fegyveres rablást elkövetni, ellenben gonosztettnek minősül a pénz megszerzését követően az áldozatokat megkínózni, megsonkítani vagy megölni. A meghatározás utolsó eleme a rosszindulatnak, mint motivációs tényezőnek a jelenlétére vonatkozik.<sup>15</sup> Végére is az érdemi mentség hiánya, a súlyos és túlzott mértékű kár, valamint a rosszakarattal fogja megadni a gonoszság Kekes-féle definícióját.<sup>16</sup> E három alapkritérium a gonoszszágot a motiváció, következmény és morálisan elfogadható mentség hiányának szempontjából teszi megragadhatóvá.

---

<sup>11</sup> Id. m. 228.

<sup>12</sup> KEKES 2007. 11.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Id. m. 12.

<sup>15</sup> Uo.

<sup>16</sup> Súlyos hiányosság, hogy Kekes adós marad azoknak a kritériumoknak a megadásával, amelyek segítségével eldönthető lenne, hogy valóban hiányzik-e az érdemi mentség, valóban súlyos és túlzó mértékű-e az okozott kár, és hogy valóban jelen van-e a rosszindulat. A vonatkozó locus alapján arra következtetésre lehet jutni, hogy a fenti kérdésekben mindig a partikuláris helyzet elemzése során lehet dűlőre jutni.

Az elemi tisztesség követelménye tehát az, hogy világossá váljon, erkölcsi megfontolások alapján nem elfogadható opció, sőt egyenesen tilalmas a fentebb ismertetett definíció alapján gonosztettnek minősíthető cselekedetek elkövetése. További elérendő cél, hogy azon nem erkölcsi természetű megfontolások alapján hozott döntések, amelyek Kekes szerint bizonyos helyzetekben ugyancsak gonosztettek elkövetésére indíthatnak valakit, a lehető leggyengébbek, és választásra legkevésbé érdemesek legyenek.<sup>17</sup> Ekképp foglalhatjuk össze a szerző azon szekuláris erénykonceptióját, amely az elemi tisztesség követelményeire referál.

Az igazságosság ezen konstellációban mármost egyfelől követelmény, másfelől erény, harmadrészt pedig olyan erkölcsi mérce, amely segítségével különbség tehető ember és ember között. Az imént felvázoltak fényében nem tűnik túlzottan problematikusnak azon álláspont, mely szerint az igazságosság egyszerre követelmény és erény. Ellenben az már legalábbis magyarázatra szorul, ha az igazságosságot az emberek közötti rangsorolás kritériumaként kívánjuk alkalmazni. Abban az esetben legalábbis okvetlenül, ha Kekeshez hasonlóan elvonatkoztatunk azoktól az esetektől, amelyek a gonoszság drasztikusságával állnak eléink. A gonosztettek esetében ugyanis nehezen felülírható elemi érdek, hogy eltérő bánásmódban részesüljenek a gonosztevők, mint az áldozatok. Az igazságosság tekintetében legalábbis nehéz lenne ettől eltérő legitim eljárást preferálni. Az elemi tisztesség követelményeinek való megfelelés, illetve meg nem felelés, hogy ti. érdemi erkölcsi méntesség hiányban megöljük, megcsonkítjuk, megkínózzuk-e embertársainkat, megköveteli, hogy különbséget tegyünk ember és ember között. Az érdemek szerinti különbségtétel és bánásmód ilyen összefüggésben védhető, egyszersmind olyan álláspont, amely konzisztens saját előfeltevéseivel, jóllehet az idézett műben hiányzik az egyes szituációk megítélésének elvi kritériumainak megadása.

Ezen elvnek érvényesítése jellemzően nem is idegen szervezőelve a gyakorlatnak. A jogrend, a társadalmi és közösségi viszonyok alapzatai között fel is leljük a vonatkozó kitételeket, vagyis a társadalmi meghatározottságok reflektálnak is az ekképp felfogott igazságosságra. Tény, hogy többnyire önkéntelenül is ekképp cselekszünk, és az egyes közösségek, társadalmak is igazodni látszanak az elemi tisztesség követelményeihez. Ezen kitétel univerzális érvényességét perdöntő módon ugyan nem támasztja ugyan alá, de némiképp megtámogatja azon tény, hogy nem ismeretes olyan tartósan fennálló emberi csoport, közösség vagy társadalom, amely valamilyen módon

---

<sup>17</sup> Uo.

ne szankcionálná a közösségen belüli indokolatlan, brutális, önkényes erőszakot. Nehéz is elgondolni olyan tartósan fennmaradni képes, vagyis nem okvetlen szétesésre, megszűnésre ítélt közösséget, amelyen belül pl. megengedett a fenti módon leírt gyilkosság elkövetése. Az ilyen tettekre vonatkozó tiltások és szankciók általános érvényű, a különös erkölcsi előírások sokféleségén túlmutató univerzalitással bírnak, lévén ezek híján az egyáltalában vett társadalmi lét mint olyan lenne lehetetlen. Úgy tűnik, hogy e perspektívából tekintve dolgozatunk alapkérdésére, nincs akadálya annak, hogy különbséget tegyünk az emberek között.

Világos tehát, és rögzítésre is érdemes, hogy a fentebb vázolt Kekes-féle elgondolás szoros összefüggést feltételez az igazságosság és az érdem között: a szerző hangsúlyosan képviseli, és követelményként is állítja, hogy e két tényező korreláljon egymással, akképp vélekedve, hogy ezen összefüggés hiányában az adott teória nem is lehet az igazságosság elmélete.<sup>18</sup>

## II/2 – IGASZÁGOSSÁG ÉS ÉRDEM A GONOSZSÁGON TÚL

Miért volt szükség ezen, alkalmasint banálisnak tűnő elgondolásokat ilyen vázlatosan, sok részletet mellőzve elővezetni? Azért, mert ez a sajátos igazságosság-felfogás az, amelyet Kekes ütköztet a Rawls nevével fémjelzett, hasonló tematikát érintő filozófáival. Olyannyira, hogy Kekes nem csak, sőt elsősorban nem az elemi tisztesség tekintetében vett normasértések eseteiben tartja szükségesnek és lehetségesnek az emberek közti különbségtételt.<sup>19</sup> A Rawls-féle igazságosságelmélet aprólékos ismertetése legkevésbé sem célja ezen írásnak. Sokkal inkább arra a kérdésre kívánok koncentrálni a továbbiakban, hogy John Kekes miképp kívánja alátámasztani azon álláspontot, miszerint Rawls elmélete negligálja az érdemet, és ilyenformán az, ekképp a szerző, deklarált célja ellenére semmiképp nem szólhat az igazságosságról. Ezzel együtt nem lehet eltekinteni Rawls vonatkozó nézeteinek legalább kivonatos ismertetésétől, hiszen ennek hiányában kevésbé lenne alátámasztható azon tézisünk, mely szerint a magyar származású filozófus félreérti Rawls igazságosság-felfogását, és vitapartnerén jogtalanul kéri számon az általa képviselt, érdem alapú koncepció hiányát, illetve annak annulálását.

---

<sup>18</sup> KEKES, JOHN: *A liberalizmus ellen*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1999. (A továbbiakban: KEKES 1999) 240-244.

<sup>19</sup> Ennek ellenére e dolgozatban nem pusztá árnyékbokrslról van szó, lévén Kekes a fentebb idézett szöveghelyeken valóban tárgyalja az igazságosság és a gonoszság összefüggéseit.

Álláspontom szerint Rawls igazságosság-konceptiójában, kivált a tudatlanság fátyla és az eredeti helyzet tekintetében irreleváns felvetés érdeméről beszélni, különösen annak fényében, hogy ezen teorema éppenséggel az érdemek és egyéb partikuláris meghatározottságok zárójelzését intencionálja.

Rawls, mint az közismert, a méltányosságként felfogott igazságosság fogalmának tisztázása során különbséget tesz az igazságosság és a méltányosság között.<sup>20</sup> Az egyenlőségen alapuló eredeti helyzet hipotetikus állapotában a tudatlanság fátyla fedi el az egyének érdekeit, preferenciáit, társadalmi és egyéb meghatározottságait, és az így előállt szimmetrikus viszonyok mentén kerülnek kialakításra az igazságosság elvei, amelyek, így Rawls, szükségszerűen a méltányosságon alapulnak.<sup>21</sup> A méltányosság ehelyütt mármost előfeltétele az igazságosságnak. Ezen elgondolás éppenséggel az esetlegesség, a szerencse, és más, az egyénektől független külső körülmények okozta egyenlőtlenségek kiküszöbölésére, kiegyenlítésére törekszik, azon túl, hogy igyekszik meggátolni egyes egyének és csoportok azon törekvéseit, amelyek olyan elvek elfogadását tűznék ki célul, amely számukra, és csakis az ő számukra előnyöket biztosítanak.<sup>22</sup>

Az igazságosság két elve, amely az eredeti helyzetben érvényre jut, az alábbi formula segítségével kerül leírásra:

„Először: minden személynek egyenlő joga van a másokéval a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra.

Másodszor: a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy

a) okkal várhassuk, hogy mindenki számára előnyösek, s ugyanakkor

b) olyan pozíciókhoz és hivatalokhoz kötődjenek, amelyek mindenki előtt nyitva állnak.”<sup>23</sup>

Fontos hangsúlyozni, hogy ezen elv valóban nem tesz említést az érdeméről, sőt, tudatosan figyelmen kívül hagyja őket. De ez ügyben fontos azon, már említett tényezőt szem előtt tartani, hogy a fentiek a korábbiakban már aposztrofált eredeti helyzetben érvényesek, vagyis abban a helyzetben, amely éppen az érdemeket megelőző állapot kívánja leírni. Hogy Rawls elgondolásai ebben a vonatkozásban miért és mennyiben indifferensek az érdem tekintetében, illusztrálható a következő idézettel: *„Minden társadalmi értéknek – szabadságnak és lehetőségnek, jövedelemnek és vagyonnak,*

---

<sup>20</sup> RAWLS, JOHN: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, Budapest, 1997. 32.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Id. m. 39.

<sup>23</sup> Id. m. 87.

valamint az önbecsülés alapjainak – egyenlően kell megosztania, hacsak valamelyikük vagy mindegyikük egyenlőtlensége nem előnyös mindenki számára.”<sup>24</sup> Látható, hogy itt a közjó, az általános, lehetőség szerint mindenkire kiterjedő egyenlőség mentén szerveződnek az igazságosság elvei. Álláspontom szerint azonban mindebből nem következik az, amit Kekes sugall, hogy ti. a rawls-i teória egésze eltekintene attól, hogy kit milyen érdemek illetnek meg.

Kekes úgy véli, hogy *Az igazságosság elmélete* című munka kontraintuitív és ésszerűtlen konzekvenciákat implikál, túl azon, hogy szembe megy az igazságosság közfelfogásban és a filozófiai tradícióban is jól rögzített, érdemalapú koncepciójával.<sup>25</sup> Ez a teória az igazságosság egalitárius, liberális felfogásának alapjául szolgál, mely elmélet leginkább az elosztó igazságosság elvében és politikai intézményében ölt testet. Kekes számára elfogadhatatlan a szűkös erőforrások érdemekre való tekintet nélküli újraelosztása. Egyfelől azt állítja, hogy ilyenformán nem is beszélhetünk igazságosságról, mint olyanról, másfelől ezen elv és eljárás olyan elfogadhatatlan antropológiai előfeltevésekkel él, amely az emberi természet eredendő jóságát feltételezi.<sup>26</sup> Ez utóbbi tényező, vélekedik a szerző, magában hordozza annak a veszélyét, hogy az újraelosztás során a javakból olyan emberek is részesülnek, akik nem érdemesek rá, és adott esetben rossz, vagy egyenesen gonosz célok elérésére fordítják őket.<sup>27</sup>

Kekes a következő kérdések formájában foglalja össze az ezen eljárással kapcsolatos ellenvetéseit: „*Mi a biztosíték arra, hogy ha az erőforrásokat az erkölcsi érdemre való tekintet nélkül osztjuk el, akkor a gonosz emberek nem fogják a nekik juttatott javakat rossz módon felhasználni? Milyen módon igazolható az erkölcsi érdemmel rendelkező emberek törvényes úton szerzett javaitól való megfosztása? Miért állítanának elő értelmes emberek elosztandó erőforrásokat, ha előre tudják, hogy megtermelt javaik nagy részét elveszik tőlük s másoknak adják, tekintet nélkül arra, hogy megérdemlik-e azokat? Miért történjen az erőforrások elosztása úgy, hogy meg sem fontoljuk, milyen erőfeszítésekbe kerül azok előállítás? Hogyan kerülhetné el az állam az önfelszámolást, ha előbbre sorolja nem produktív polgárainak erőforrásokkal való ellátását a további erőforrások megteremtésének rovására? Miért törekednének a legrosszabb helyzetben lévők arra,*

---

<sup>24</sup> Id. m. 88.

<sup>25</sup> KEKES 1999. 384-385.

<sup>26</sup> Id. m. 385.

<sup>27</sup> Id. m. 386.

*hogy sorsukon javítsanak, tudván, hogy számíthatnak arra, hogy az állam megteszi azt helyettük, anélkül, hogy nekik bármit is tenniük kellene? Hogyan lehet amellett érvelni, hogy jó és gonosz embereket ugyanannyihoz kell juttatni a szűkös erőforrásokból? Hogyan lehetne egy olyan rendszer, amelyet az érdem figyelmen kívül hagyására terveztek, az igazságosság rendszere?”<sup>28</sup>*

Ehelyütt nincs mód arra, hogy ezen a kérdések megválaszolásra kerüljenek, jóllehet vitathatatlanul az igazságosság kérdéséhez kapcsolódnak. Nem kívánok velük foglalkozni egyrészt azért, mert az elosztó igazságosság gyakorlatának és elvi alapjainak megítélése nem elhanyagolható mértékben lépi túl ezen írás kereteit és a saját kompetenciámat, másrészt mert úgy vélem, nem érintik a Rawls-féle teória alapjait. Ez utóbbi állítás szempontjából tűnt szükségesnek a Kekes-féle citátum közreadása, és pedig azért, mert véleményem szerint ezáltal világosan felmutatható lesz a különbség a Rawls-féle, és a Kekes által képviselt tradicionális igazságosság-felfogás tekintetében, illetve az is láthatóvá válik, hogy álláspontom szerint hol, és milyen mértékben érti félre a magyar származású gondolkodó *Az igazságosság elmélete* vonatkozó teóriáit. Úgy látom ugyanis, hogy egyrészt a fenti kérdések nem tehetőek fel érdemben az eredeti helyzet vonatkozásában, másrészt olyan két különböző igazságosság-felfogásról van szó, amelyek ütköztetése elvi szinten megfogalmazható problémát vet fel. Az inkompenzurabilitás problémájáról van szó, amennyiben az elemzett felfogások eltérő vonatkozásában érvényes értépreferencialitással bírnak.

Egészen röviden összefoglalva az ezzel kapcsolatban elmondandókat: Kekes nem vesz tudomást arról, hogy Rawls igazságosság-fogalma alapszerű az érdem tekintetében, amint erre Miklósi Zoltán is felhívja a figyelmet *A liberalizmus ellenről* írott recenziójában.<sup>29</sup> Rawls teóriája nem azért indifferens az erények és érdemek tekintetében, mert a szerző általában véve nem ismeri el ezek értékes voltát, hanem mert igazságosság-elmélete egész egyszerűen nem ezekről, hanem az erkölcsi személyek egyenlő státusáról szól.<sup>30</sup> Ezen státus megléte az, amely lehetősége mindenféle morális szempontból értékelhető cselekvésnek. Másképp szólva: Rawls igazságosság-elmélete nem tartalmi vonatkozású és értékelő mozzanatot hordozó interpretációja egyes partikuláris döntéshelyzeteknek, míg a Kekes által képviselt koncepció igen. Ez utóbbi sokkal inkább vonatkozott a „jó”-ra, míg Rawls elmélete a

---

<sup>28</sup> Id. m. 386-387.

<sup>29</sup> MIKLÓSI ZOLTÁN: *Az igazságosság és a „jó élet”*. In. BUKSZ 2000. Nyár, 125.

<sup>30</sup> Uo.

„helyes” mentén szerveződik olyanformán, hogy az igazságosság által keretbe foglalt elemi jogok érdemektől függetlenül már csak azért is megilletnek minden egyént, mert erkölcsi lénynek tekinthetőek.<sup>31</sup>

Kekes a fentiekén túl figyelmen kívül hagyja, hogy a Rawls által leírt eredeti helyzet éppenséggel kiiktatni kívánja azokat a tényezőket, amelyek alapján bizonyos egyének és csoportok előnyökre tehetnének szert. Ezen hipotetikus állapot pontosan az érdemek és érdemteleniségek, az egyékekkel vele született, vagy társadalmi körülményeik okán meglévő előnyök és hátrányok felülírása céljából került elgondolásra és leírásra. Álláspontom szerint ezért és ennyiben inkompenzurábilis a két teória, és ezen összemérhetetlenség figyelmen kívül hagyása vezet félre John Kekes-t.<sup>32</sup>

Miklósi Zoltán John Kekeshez írt leveléből idézve: „...azért juthat arra a képtelen következtetésre, hogy Rawls művének tárgya nem is az igazságosság, mert ez utóbbit a „kinek-kinek érdeme szerint” elv leszűkítő értelmezésére korlátozza, figyelembe sem véve az arra vonatkozó érveket, hogy az érdemeket megelőzően is létezhetnek erkölcsi követelések.”<sup>33</sup>

## ÖSSZEZGÉS

Különbséget tesz-e végtére is az igazságosság ember és ember között? Úgy vélem, hogy az igazságosság azon értelmében, amely az etikai szempontból relevánsan interpretálható szituációkban megmutatkozó egyéni morális meghatározottságokra referál, igen, és szokás is. Legalábbis a Kekes-féle teória alapján ez konzisztens módon megtehető, különösen ha az elemi tisztességgel nem összeegyeztethető tettekről van szó. Ezt a különbségtételt intézményes szinten a jog képviseli, de számos további társadalmi intézmény hivatott arra, hogy *„az érdem szempontjából egyformákkal egyformán, a különbözőkkel különbözőképp kell bánni”* elvét érvényre juttassa. Vagyis az egyes emberek megítélésénél nem jelentéktelen tényező, hogy valaki az ily módon felfogott igazságosság szellemében jár-e el, avagy sem.

Azonban az igazságosság illetén felfogása, vagyis azon koncepció, amelyet John Kekes az elemi tisztesség és az érdem összefüggésében tárgyal, nem

---

<sup>31</sup> MIKLÓSI ZOLTÁN: *Válasz John Kekesnek* In. BUKSZ 2001. Tavasz, 112.

<sup>32</sup> Azt, hogy ezen, ti. az eredeti helyzeten túlmenően, vagyis az elosztó igazságosság Rawls-féle elméletének és gyakorlatának egyéb vonatkozásainak tekintetében Kekes bírálata mennyire helytálló, ehelyütt nem kívánom megítélni.

<sup>33</sup> Uo.

mutat szoros összefüggést Rawls igazságosságelméletével. A két gondolkodó egész egyszerűen más (ti. egyéni és társadalmi) szinten, illetőleg más kontextusban tárgyalja, és eleve eltérő módon definiálja az igazságosságot. Ennél fogva a két felfogás ütköztetése hibás előfeltevések következménye, túl azon, hogy Rawls az érdek jelentőségét – Kekes vonatkozó vádjával szemben – általánosságban véve nem tagadja, csupán azt állítja, hogy azok indifferensek a saját igazságosságelméletének tekintetében, lévén azok már az általa leírni kívánt igazságosság meglétének folyamányai. Kekes polemikus felvetése tehát ott és annyiban véti el célját, hogy Rawls koncepciójának olyan vonatkozásai kapcsán is érvényesíteni kívánja saját elgondolását, ahol az irreleváns. Az eredeti helyzetben nincsenek, és a teorema alapján nem is lehetnek jelen erkölcsi szempontból értékelhető cselekedetek. A rawlsi igazságosság-felfogás alapján tehát, különösen az eredeti helyzetre tekintve bizonyosan nem lehetséges különbséget tenni ember és ember között, mivel Rawls szavaival élve „*Aki képes az igazságosságra, azt megilleti az igazságosság*”.<sup>34</sup>

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

- KEKES, JOHN: *A liberalizmus ellen* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1999.
- KEKES, JOHN: *A gonoszság gyökerei* Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007.
- MIKLÓSI ZOLTÁN: *Az igazságosság és a „jó élet”* In. BUKSZ 2000. Nyár.
- MIKLÓSI ZOLTÁN: *Válasz John Kekesnek* In. BUKSZ 2001. Tavasz.
- RAWLS, JOHN: *Az igazságosság elmélete* Budapest, Osiris, 1997.

---

<sup>34</sup> RAWLS 1997. 591.

## TARTALOM

---

Laczkó Sándor – Dékány András  
Az igazságosságról - Előszó

*„... az igazságosság azt jelenti, hogy mindenki 'a maga munkáját végezze', s ne ártsa magát sokféle dologba.”*

Mogyoródi Emese

Az üzletember és az igazságosság: Platón a társadalmi szolidaritásról

Gelenczey-Miháltz Alirán

Kozmikus igazságszolgáltatás. Az egyiptomi Ma'atról és a platóni igazságosság fogalmáról

Loboczký János

Igazságos-e Platón a költőkkel szemben?

– reflexiók Gadamer Platón-értelmezéséhez

Ungvári-Zrínyi Imre

Az igazságosság etikai, politikai és morális szempontból

Losoncz Alpár

Az elosztás, mint a társadalom köteléke? Kérdőjelek az elosztási igazságossághoz

Bujalos István

Rawls elmélete Sandel és Walzer szemszögéből

Olay Csaba

Charles Taylor Rawls-kritikája

*„Én vagyok az út, az igazság és az élet.”*

Heller Ágnes

Isteni igazságszolgáltatás, emberi igazságszolgáltatás

Gyenge Zoltán

Az igazságosság és ami utána jön...

Weiss János

Az igazságosság-elméletek korlátai.

(Megjegyzések Thomas Nagel egyik passzusából kiindulva)

Máté Zsuzsa

A XIX. századi magyar bölcséleti líra igazságlátó és 'igazságtévő' filozofikuma

Garaczi Imre

Igazságosság a személyes evidenciától a társadalmi igazolásszintekig

Mester Béla

Az igazságosság fogalmának előcsarnoka

*„Az igazságosság hatalom nélkül gyenge. A hatalom igazságosság nélkül zsarnoki.”*

Boros Gábor

Leibniz az igazságosságról

Pavlovits Tamás

Hatalom – igazságosság – szeretet. A társadalmi rend Pascal szerint

Gausz András

Építkezések

Kiss Endre

Posztmodern Justítia

Bártfai Imre

Igazságosság és tragédia a polgári társadalomban

Tóth Olivér István

Az igazságosságról

*„Igazságot, igazságot kövess, hogy élhess, és örökségül bírhasd azt a földet,  
a melyet az Úr, a te Istened ad néked.”*

Balázs Gábor

Igazságosság és egyenlőség Maimonidész filozófiájában

Tóth János

A környezeti igazságosság kérdése

Földesi Tamás

Igazságosság és büntetőjog

Veres Ildikó

Hiány és életvilág – Etüdök a „nem-igazra”

Thiel Katalin

Az igazságosság kérdése Hamvas Béla személyiségetikájában

Krémer Sándor

Igazság és igazságosság Rorty filozófiájában

Nyíró Miklós

Filozófiáról, igazságról és igazságosságról – Rorty kapcsán

Varga Tamás

Igazságosság – ami különbséget tesz ember és ember között