

Így aztán csak a **bölcs**, ki Istent az ész vezetése szerint, ahogyan kell, megismeri, ő egyedül **ember**; egy ateista vagy egy babonás állatok inkább, mégis ezzel a különbséggel: egy **ateista** nem üt el nagyon egy **majomtól**, mert egy igazi philosoph-hoz ugyancsak közel kerül, és sok tekintetben majmolja is; mégsem ember ő, mert Istenről éppoly keveset tud, mint egy majom. Egy **babonás** azonban olyan, mint egy buta **szamár**, vagy mint egy **disznó** stb., melynek külső tettei egészen nyilvánvalóan különböznek az ember cselekedeteitől s tartózkodásától.²⁹⁵

Ezekkel a mondatokkal vezeti be Christian Thomasius *Einleitung zur Sittenlehre* című írásában a lelkiismeretet is szóba hozó gondolatmenetét. Két okból kezdtem ezzel a szövegrésszel előadásomat. Az egyik, hogy világosan képvisel egy elterjedt előítéletet, mely szerint egy ateista nem ember; hiszen nem hisz Istenben s a gondviselésben, nem féli Istent, s legfőbb java nem a többi ember észből fakadó szeretetére épülő lelki nyugalom (*Gemüths-Ruhe*), vagyis nem lesz lelkiismeret furdalása (*er macht sich kein Gewissen*), ha titokban kárt okoz másoknak. Szinte már önmagát tekinti Istennek.²⁹⁶ Egy hasonlóan elterjedt előítélet a felvilágosodásról azt tartja, hogy nyíltan, de legalábbis rejtetten ateista vagy azt készíti elő. E két előítéletből pedig egyenesen következik, hogy az ateista modernitásnak nincsen lelkiismerete. A címem tehát ellentmondás, oxymoron vagy ironikus játék.

A következőkből kiderülhet, hogy ezek egyikéről sincs szó. A második előítéletet már meg is cáfolta az az egyszerű tény, hogy a majomszabású ateistákról értekező Christian Thomasius a német felvilágosodás megalapító-

²⁹⁴ A tanulmány megírásához nagy segítséget jelentett a wolfenbütteli Herzog August Bibliothek kutatói ösztöndíja valamint az OTKA To43561. számú pályázata.

²⁹⁵ „So ist jemand **ein Weltweiser Mann** der Gott nach Anleitung der Vernunft / wie er sol / erkennet / alleine **ein Mensch** / ein Atheiste und ein Abergläubischer sind Bestien / jedoch mit diesem Unterschied: Ein **Atheiste** ist einem **Affen** nicht ungleich / weil er einem wahren Philosopho zimlich nahe kommt / und in vielen nachüffet / aber er ist doch kein Mensch / weil er von Gott so wenig weiß als ein Affe. Ein **Abergläubischer** aber ist wie ein tummer **Esel** oder wie ein **Schwein** usw. dessen äußerliches Thun ganz offenbar von dem menschlichen Thun und Lassen entschieden ist.” Ahol a fordítót nem nevezem meg, ott saját fordításaimról lesz szó.

²⁹⁶ Ch. Thomasius: *Einleitung zur Sittenlehre* (Ausgewählte Werke, 10. kötet), Hildesheim: Olms, 1995., 151. skk. o.

jának számít, az első tarthatatlanságát pedig a következő elemzésekkel igyekszem majd érzékeltetni.

A felvilágosodás, a modernitás semmiképp sem *en bloc* ateista. Hogy az vagy nem az, a legtöbb szerzőnél nem is dönthető el. S akár az, akár nem az, a lelkiismeretről megejtően sokuk képes igen cizellaltan értekezni. A következőkben először föl idézem az akkortájt hagyományosnak tekintett lelkiismeret-konceptió néhány fő elemét, hogy világosabb legyen az összefüggés és a kontraszt a korábbiak s a modernek közt. Ezt követően Descartes, Spinoza, Hobbes, Bayle és Leibniz gondolatmeneteire fogok több-kevesebb részletességgel kitérni.

A görög szüeneidészisz jelentésének három aspektusát adja meg a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* „Gewissen” címszava.²⁹⁷ Az elsőt talán „együtt-tudásnak” fordíthatnánk (*Mitwissen*); egy meghatározott tett vagy életmód belső tudomásul vételéről van szó, már a kifejezés első előfordulásakor, Démokritosznál is morálisan megítélő értelemben. A második jelentése a szorosabb értelemben vett lelkiismeret mint az a belső instancia, amely általánosságban kínozza a rosszat cselekvőket. A harmadik éppenséggel az embernek az a belső állapota, belső világa, amely morális megítélés alá esik. A kései sztoában, Epiktétosznál, ez utóbbi jelentéshez kapcsolódva a szüeneidosz a lélek uralkodó részével azonosul, amelyet természet szerinti tisztaságában meg kell őrizni (térein).

A klasszikus latin *conscientia* kevésbé kötődik a lelkiismeret fogalomköréhez, mint a szüeneidészisz. Morális értékelés nélküli együtt-tudást is jelent, sőt olykor az „öntudat”, magabiztosság” fogalomköréhez tartozó, kifejezetten pozitív értékelést is, mint a *virtutum conscientia* Senecánál (Ep. 59, 16.). Ugyanakkor nem ismeretlen a latin szerzők előtt sem a mardosó lelkiismeret, de a *recta conscientia* sem, amely a cselekvés normáját foglalja magában: a *recta ratio*-ban gyökerezve *non scripta sed nata lex* (Cicero). A halhatatlan istenekre megy vissza ez az életszabály, amely azonban isteni megalapozás nélkül is az érények és bűnök mértéke, amely nélkül minden összeomlana.

Seneca jó és rossz lelkiismeretről is beszél, valamint feleleveníti azt a régi sztoikus tanítást, mely szerint az emberi belső, a pneuma valamifajta tűz-szerű létező, szikrácska (*scintilla*): *homines divini esse spiritus, partem ac veluti scintillas quadam astrorum in terram desiluisse* (*De otio* 5, 5).

A keresztény tradícióban természetesen a teremtő illetve megítélő Isten koncepciójának megjelenése alapvetően befolyásolja a görög-római alapértelmezési irányokat. Az emberek számára láthatatlan belső ismeretes Isten előtt. A lelkiismeret éppenséggel az emberbe beléhelyezett megítélő képesség lesz, amely leginkább saját cselekedeteinek morálisan megítélő együtt-tudása. Felmerül az is, hogy a lelkiismeret nem csupán az egyértelmű

²⁹⁷ Band 3, Basel: Schwabe, 1974., 574-592. o.

esetekben működik, hanem van bizonyos autonómiája is, amellyel döntést hoz kérdéses esetekben. Ez a morális döntéshozó a pogányoknak is megadatott, a keresztények esetében azonban nem csupán a tett, az életvitel és a norma kerül be az együttes tudásba, hanem egyszersmind a morálisan megítélő, a normát megalapozó Istené is. (Thomasius azért tartja az ateistát lelkiismeretlennek, mert ő már úgyszólván *keresztény* ateista, tehát mintegy felfüggesztette magában annak a kereszténység előtti lelkiismeretnek az érvényességét, amely a *pogány* „ateistákat” a helyes életvezetésre inthette.) A szüneidészis kifejezés egy téves olvasata nyomán belép a történetbe a szüntérészis/synderesis kifejezés is, amely egyre inkább azt az eredendő képességet jelenti bennünk, amelynek megvalósulásai a lelkiismeret egyes ítéletei, mardosásai. Pontosabban ez eredeti adottság *potentia* vagy *habitus* voltának kérdése alkotta a nagy ferences-domonkos vita egyik aspektusát.

Számunkra a következő, a lelkiismeret fogalomkörébe tartozó kifejezéseknek, filozofémáknak lesz jelentőségük. *Conscientia* mint együtt-tudás, ami a zsidó-keresztény tradícióban nem semleges együtt-tudás, hanem nagyrészt az Isten vagy istenek által adott *recta ratió*ban megalapozódó, törvények, előírások formáját öltő, megítélő instancia, amely morálisan általában negatív ítéletet hoz. Az égből aláhulló szikrácskákknak, mint a lélek megjelenítései- nek is tulajdoníthatunk egyfajta, inkább akcidentális jelentőséget a descartes-i *Olympica* álomelbeszélésében.²⁹⁸

Első látásra kétségkívül van némi jogosultsága annak a szépszisznek a modernnek lelkiismeretével kapcsolatban, amelyet akár még a *HWP* *Gewissen*-szócikkből is kiolvashatunk annyiban, hogy a 17-18. század a legkevésbé dokumentált a történetben. Az én elgondolásom ezzel szemben az, hogy azoknál a gondolkodóknál, akiknél nincs vagy csak csekély mértékben van jelen kifejezetten a lelkiismeret – *conscientia* és megfelelői –, meg kell vizsgálni, mi pótolja a lelkiismeret funkcióit. Másfelől akár jelen van kifejezetten a lelkiismeret egy gondolkodónál, akár másvalami vette át helyét, meg kell vizsgálni, melyik mintának milyen hatása van értelmezésében, a görög-római filozófiai hagyomány valamelyik elemét követi-e, vagy a zsidó-keresztény tradícióét (itt persze messze nem biztos, hogy a zsidó és a keresztény hagyomány egy kötőjellel egyesíthető, de ennek kikutatására semmiképp sem vállalkozhatom; a *HWP* sem foglalkozik a zsidó gondolkodókkal, mint ahogyan egyébként az arabokkal sem).

Ki más lehetne a kályha, ahonnan elindulunk, mint Descartes? Némi elektronikus segédlettel négy szövegrészletet sikerült találnom, amelyek kifejezetten tartalmazzák a lelkiismeret kifejezést, s ezek nagyjából el is igazítanak a tekintetben, hogy miért csak ezek a csekélyebb jelentőségű helyek vannak, s

²⁹⁸ Lásd *Vulgo* 4. évf. 3. szám, 140-146. o.

hogy mi a mintája annak, ami betölteni hivatott a lelkiismeret funkcióit. A *lélek szenvedélyei* 148. cikkelyében olvassuk a következőket: „Ahhoz pedig, hogy a lelkiünknek legyen mivel elégedettnek lennie, csak az erény pontos követésére van szüksége. Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan megelégedésben részesült, mely annyira erősen boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalalmát megzavarják.”²⁹⁹

E szövegrész alapján arra következtethetünk, hogy a lelkiismeret azzal analóg aspektusa a léleknek, ami az *Értekezés a módszerről* 5. része szerint „egyetemes eszközként” a háttérből figyelni az ember és környezete együttműködését, s minden helyzetre kiválasztja a megfelelő választ, ezzel biztosítva, hogy az ember ne úgy létezzék, mint egy emberszabású automata, amely csak az eredetileg belé programozott válaszokat adja az előre meghatározott ingerekre. A lelkiismeretet is hasonlóképp rekonstruálhatjuk: a háttérből figyelni azt a folyamatot, melyet az *Elmélkedések az első filozófiáról* negyedik része ír le: az értelem azon igyekszik, hogy megragadja az adott kérdés szempontjából fontos tényállásokat, az akarat pedig ítéleteket hoz – néha kivárva a világos és elkülönített megragadás pillanatát, többnyire azonban elhamarkodottan. Amikor elhamarkodottan hozunk ítéletet, mindenképp helytelenül járunk el, akár eltaláltuk az igazságot véletlenül, akár nem. A lelki nyugalom, a *tranquillitas animae* – amely maga is sztoikus eredetű fogalom – egyedül akkor lesz sajátunk, ha ítéletünket világos és elkülönített belátás alapján hoztuk meg. A lelkiismeret kárhoztatásának intuitíve két lehetőségét különíthetjük el: egyik az az eset, amikor nem vagyunk biztosak benne, hogy jól döntöttünk-e, a másik az, amikor biztosak vagyunk benne, hogy nem. A 177. cikkely minden jel szerint ezt a kettősséget ragadja meg: “A lelkiismeret furdalása egyfajta szomorúság, mely abból a kétségünkéből származik, hogy valami, amit éppen csinálunk vagy amit már megtettünk, jó-e. És szükségképpen előfeltételezi a kételkedést. Mert ha teljesen biztosak lennénk benne, hogy amit teszünk, rossz, akkor tartózkodnánk a megtételétől, mivel az akarat csak olyan dolgokra irányul, melyek a jószág némi látszatával bírnak. Ha pedig biztosak volnánk abban, hogy amit tettünk, rossz, akkor bűnbánatot éreznénk miatta, nem csupán lelkifurdalást.”³⁰⁰ *Lelkifurdalásról* tehát akkor beszélhetünk, mikor kételkedünk, helyes volt-e, amit ítéltünk, illetve tettünk az ítélet alapján, vagy nem. Ha valamiről már előre biztosan tudjuk, hogy helytelen, azt nem tesszük meg. Hiszen az akarat Descartes-nál alapvetően *bienveillance* illetve *bonne volonté*, vagyis minden tényleges

²⁹⁹ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, Szeged: Ictus, 1994., 128. sk. o., Dékány András fordítása.

³⁰⁰ Op. cit. 150. o.

döntést megelőzően a jóra irányul – ezzel akár a *synderesis* pandanját is nyújtva. Ha viszont már a kételkedés, illetve a kétellyel illetett cselekedet végrehajtása után bizonyosságra jutunk a cselekedet rossz voltát illetően, akkor bűnbánat ébred bennünk, ami kétségkívül erősebb a lelkipurdalásnál.

Nem jelent nehézséget összhangba hozni ezt az elgondolást az *Értekezés* harmadik részében illetve az Erzsébet hercegnőhöz írott 1645. augusztus 4-i levélben kifejtett ideiglenes etika között. Akár egyházi és/vagy világi tanítóinkat követjük, akár mi magunk neveljük magunkat, miközben az ő nevelésük eredményét időlegesen nem vetjük el – noha persze mindenkor készen állunk az értelmünk által jobbnak ítélt életszabályok elfogadására –, a lelkiismeret kritériuma nem valamilyen Istentől közvetlenül belénk oltott – esetleg természetinek nevezett – törvény lesz, nem is a tanítóink által bennünk kifejlesztett morális tudás, hanem teljességgel kiművelt, az akarathoz hasonlóan eredendően a jóra irányuló eszünk, elménk (*bon sens, bona mens*) saját tudása. Noha Descartes ideiglenesen eltűri, hogy gyakorlati tudásunk más jellegűnek, más bizonyossági fokúnak tűnjék, mint elméleti tudásunk, az Erzsébet-levél megfogalmazása – a Picot-levél fa-hasonlatával egyezően – azt mutatja, hogy a cél az egységes, az ellenállhatatlanul gyakorlativá váló elméleti tudás megszerzése. *Con-scientia* helyett *scientia*, mondhatnánk csupán némileg játszva a *con* partikula jelentésével: a morális tudás Descartes számára *elvilég* nem olyan tudás, amelyben döntő szerepet játszik egy vagy több „másik.” Még a *Manuductio ad Stoicam Philosophiamot* (1604) író Lipsius is kiemeli sztoikus rendszerében a másik szerepét, aki meghallgatja tetteinkről, gondolatainkról szóló beszámolóinkat, példát ad nekünk, és velünk *együtt* alakítja ki a lelkiismeret szavaként is felfogható *tudást*. Valószínűleg ezért alkotja a *De constantia* (1584) keretét is az elbeszélő én találkozása egy tudós barátal, aki helyesbíti is az elbeszélő eredeti, saját elgondolását arról, hogy a fizikai térben kellene elmenekülnie a geográfiai értelemben vett hazáját fenyegető háborúságok elől. E helyett a beszélgetőtárs Langius által meggyőzően előadott új cél éppenséggel a világegyetemet hazájának tekintő, a világot irányító eszes természettel folyamatosan egyező, állhatatos emberi természet megszerzése – ami persze, akár Lipsius- akár Seneca-olvasmányok révén, Descartes számára is fontos lesz.

Itt álljunk meg egy pillanatra, s tegyük fel a kérdést: hogyan ítélnénk meg Descartes-ot az egy emberöltővel később élt Christian Thomasius kategóriái alapján? Descartes ugyan nem épít különösebben a lelkiismeretre mint *con-scientiára*, mint együtt-tudásra, ám azért azt sem téveszthetjük szem elől, hogy alapvető, leküzdhetetlen végességünk elismerése az *Elmélkedések* záró mondatában komoly kihívás elé állítja a *scientia* rendszerének kidolgozóját. „Minthogy azonban szükségképp cselekednünk kell, s minthogy a cselekvés e kényszere nem hagy mindig időt az efféle alapos vizsgálódásra, el kell

ismernünk, hogy az emberi élet az egyes dolgokat illetően gyakorta ki van téve a tévedés veszélyének, s végül is be kell látnunk, hogy természetünk erőtlen.”³⁰¹

De vajon nem épp az *infirmitas* teszi-e szükségessé a hagyományos elgondolások szerint a *con-scientiát* mint az együttes morális tudásnak az elméletitől eltérő válfaját? De igen, valószínűleg igen. De vajon a *con-scientia* mint a mások által is konstituált tudás eleve kizárja-e, hogy a kinyilatkoztatott morális tudásra épülő lelkiismeret helyett az eredendően jóra irányuló észre és akaratra épüljön az a lelkiismeret, amely gyengeségünk felismerésével szinte már csak a furdalás/mardosás és a bűnbánat között ingadozhat? Ha ez így lenne, az kétségkívül Descartes vállalkozásának kudarcát jelentené. Nem a lelkiismeret értelmezhetetlensége miatt, hiszen ez végül is csak egyik, s talán nem is legjelentősebb összetevője a descartes-i vállalkozásnak. A kudarc abban állna, hogy az *Elmélkedések az első filozófiáról* előszavaként közölt, a Sorbonne teológus doktoraihoz intézett programmatikus levél célkitűzése válna beteljesíthetelenné: hiszen ott Descartes elismerte, hogy az emberek partikuláris csoportjai által elismert kinyilatkoztatások az ezeket el nem ismerő csoportok – azaz a mindenkori többi csoport számára „nem hívők” – szempontjából körkörös argumentációnak tűnnek. Az egyedüli kiútnak ebből az – örökös vallásháborúskodással fenyegető – episztemológiai³⁰² helyzetből az tűnik, ha kimutatjuk, hogy éppenséggel a körköröség kimondására képes tehetségünk, az ész az, amely maga a minden partikularitást meghaladó, egyetemes isteni önfeltárulkozás. Ha kimutatjuk, hogy emberként létezni nem egy partikuláris kinyilatkoztatás birtoklását, hanem az egyetemes isten-képként, vagyis eszes létezőként való létet jelenti. Ha viszont sikerül ez a vállalkozás, akkor *scientia* és *con-scientia* ellentéte feloldható lehet: ha az együtt-tudás másika nem egy – vagy esetleg egy másik – partikuláris kinyilatkoztatás, hanem az ész-morál alapján ítéli meg velem *együtt* a szóban forgó cselekedetet, nem a gyengeség állandóságának, leküzdhetetlenségének, hanem eszes természetünk tökéletesíthetőségének, a gyengeség visszaszorítandóságának és visszaszoríthatóságának meggyőződésével.

Úgy látom, Descartes számára nem vált világossá az a kényszer, hogy a partikuláris lelkiismeretet támogató partikuláris vallási hagyományok közösségeinek és a szcientikus, individuális morális tudásnak az ellentétét vagy meg kell haladni egy univerzális ész-közösség posztulálása s az *e közösség*

³⁰¹ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest: Atlantisz, 1994.; 108. o.

³⁰² Azért s annyiban nevezem e helyzetet episztemológiaiának, mert és amennyiben azon a feltételezésen alapul, hogy a vallások összetűzése az - akár kinyilatkoztatott, akár természetes úton megszerzett - ideák világában eredt ott is marad. Amennyiben ez az előfeltevés összeomlik, s kiderül, hogy más faktorok legalább ennyire fontos szerepet játszanak – nacionalizmusok, kiválasztottság-igények, biztonságkeresés, más előítéletek -, az egész fenti problematika súlya mérhetetlenül csekélyvé válik.

együttes tudására épülő lelkiismeret révén, vagy le kell mondani arról az eszméről, hogy a hagyományos vallási-lelkiismereti közösségeket meghaladjuk. Az *ego cogitans*-ra irányzott metafizikai meditáció nem csak s nem is elsősorban a dualizmus-probléma megoldása érdekében szorul rá a *générosité*-ben kicsúcsosodó, a többi ember jóakarató elismerését jelentő szeretet szenvedélyére vagy habitusára.

De, mint mondtam, Descartes nem látja igazán ezt a kényszert – vagy nem látta meg időben: hiszen talán a számára igen rosszul végződő svédországi kirándulást követő időkre akár még tervezhette is, hogy majd ezzel a kérdéssel is foglalkozik. Ám már legelső írásától fogva világosan látta ezt a kényszert Spinoza. A következőkben az ő elgondolásaira vetünk egy pillantást.

Spinozától az *Etika* megírását megelőző időből fennmaradt egy *Rövid tanulmány Istenről, az emberről s az ő boldogságáról* című írás. Ennek második részében olvassuk a következő szövegrészt:

„S mivel egy tökéletes ember az általunk jelenleg ismert vagy szemünk előtt látott legnagyobb jó, ezért messze az a legjobb mind a mi magunk s valamennyi ember számára, ha állandóan azon igyekszünk, hogy az embereket ebbe a tökéletes állapotba juttassuk. Mert csak akkor lehetnek számunkra, s mi az ő számukra, a legnagyobb mértékben előnyünkre.

Ezt úgy érhetjük el, hogy mindig úgy bánunk velük, mint ahogyan a jó lelkiismeretünk állandóan tanít s buzdít bennünket. A jó lelkiismeret ugyanis sohasem ösztönöz bennünket arra, ami romlásunkat jelenti, hanem csakis üdvösségünkre.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a gyűlöletben s az ellenszenvben épp annyi tökéletlenség van, mint amennyi tökéletesség a szeretetben. Mert a szeretet mindig jobbít, megerősít és megnövel, ami pedig nem más, mint a tökéletesség. A gyűlölet, ezzel szemben, mindig elkülönüléshez vezet, gyengüléshez s megsemmisüléshez, ami maga a tökéletlenség.”³⁰³

Ez egy olyan gondolatmenet, amely az *Etika*ban bizonyos szempontból jobban ki van bontva, az itteni megfogalmazásnak viszont megvan az az előnye, hogy szerepel benne a „lelkiismeret” kifejezés.

Mivel Spinoza teljességgel elveti értelmi megragadás és akarati ítéles descartes-i kettősségét, a lelkiismeret az ő számára semmiképp sem jelentheti az ezt a viszonyt felügvelő mentális aspektust, noha másfelől mindenképp a jóra irányulást célozza nála is. Csakhogy míg Descartes számára a világban, az emberi elmében, az emberi akaratban, az örömben s szeretetben mint kronológiailag első szenvedélyekben uralkodó jó az isteni jóság transzcendens tükröződése, addig Spinozánál a transzcendentális kifejezés

³⁰³ *Rövid tanulmány* 2. rész, 6. fejezet, in: B. d. Spinoza: *Korte verhandeling [...] / Breve trattato [...]* ed. Filippo Mignini, L'Aquila: L.U. Japadre Editore, 1986. 236. / 237. o., Saját fordításom.

értelmében vett jó helye üresen marad: ebben az értelemben – de csakis ebben az értelemben – azt lehet mondani, hogy nála *nincsen jó és rossz*. Pontosabb azonban úgy fogalmazni, hogy jó és rossz nála nem kívülről adott egyszer s mindenkorra, hanem az egyetlen, mindent átfogó természetén belül generálódik az e természetet felépítő véges moduszok partikuláris természetének megfelelően. Jó és rossz nála bármely létező számára az, ami a mindenkori adott pillanatban a többi véges létezővel fennálló kölcsönhatása nyomán perfektuálódott³⁰⁴ állapota szempontjából sajátos léte fennmaradását elősegíti, vagy gátolja. De itt természetesen nem egy vulgár-epikureista utilitarizmusra kell gondolni. Spinoza szerint még csak rálépni sem lehet a boldogság útjára magunk és világunk adekvát ideákban történő megragadása nélkül; márpedig adekvát ideáink csakis azt mutathatják számunkra hasznosnak, saját létünkben való megmaradásunk elősegítőjének, ami *csakugyan* az, vagyis, mint idézetünk is mutatja, alapvetően a másik embert, s leginkább az *etikai* (a spinozai *Etika* értelmében vett) tökéletességre jutó másik embert. Ez az a jóakarátú, *benevolens* szeretet, amely, mint Leibniz-nél, egyforma eredetiséggel érzi embertársa tökéletesedése feletti örömét, s azt az örömet, amelyet ez önmagára vonatkoztatva okoz: olyan „tisza szeretet” ez, amely ugyan nem ment az önszeretettől – nem is törekszik a tőle való mentességre, mert önellentmondásnak tartja –, de ehhez csakis embertársunk szeretete révén juthatunk el. Ez az, amire lelkiismeretünk állandóan tanít: mindig szeretettel, sohasem gyűlölettel fordulni embertársainkhoz, ami egyben azt is jelenti, hogy meg kell tennünk mindent, ami az ő tökéletesedésükhöz, azaz boldogságukhoz, „üdvözülésükhöz” vezet. „Boldogságomhoz hozzátartozik az az igyekezet is, hogy [...] velem együtt sokan tegyenek szert erre a természetre [annak tudására, hogy az emberi elme egységet alkot az egész természettel]” – így fogalmaz már valószínűleg legelső írásában, az értelem megjavításáról szóló tanulmányban is,³⁰⁵ s ez az oka annak, hogy az *Etika* a megismerés egyre adekvátabbá válásának minden lépcsőfokán elengedhetetlenül szükségesnek tartja a többi tökéletesedő ember támogató jelenlétét. Észközösség, a szabad emberek közössége – ilyenféle megnevezésekkel szokás illetni a Spinoza-irodalomban a lelkiismeret ítéleteinek mércéjéül szolgáló legfőbb jót, a szabad emberek aszimptotikusan megközelíthető/megközelítendő, projiciált, „fiktív” közösségét, amely az inadekvát emberi kapcsolatokon alapuló, hagyományos közösségek morális *con-scientiájának* szerepét hivatott átvenni és betölteni. A szabad ember a nem-szabadok rájuk jellemző jótéteményeit elhárítani igyekszik, ám ezt csakis oly módon teheti, hogy

³⁰⁴ Realitás és tökéletesség (*perfectio*) az *Etika* 4. részéhez írott előszó értelmében azonosak.

³⁰⁵ Boros Gábor (szerk.): *Az ész aranykora*. Szöveggyűjtemény a XVII-XVIII. századi filozófia tanulmányozásához. Miskolc: Z-Press Kiadó Kft, 1997. 93. o.

közben ne bátoralanítsa el az ajándékozót, ne tegye kérdéssé számára, hogy lehetséges a szabadsághoz vezető, csakis órá szabott út megtalálása.

Akik olvasták valaha Spinoza *Etikáját*, azok némileg biztosan megütköztek a „lelkiismeret”, „üdvözülés” kifejezések spinozai kontextusban való felbukkanásán. S joggal. Általánosságban is jellemző a *Rövid tanulmány* és az *Etika* viszonyára, hogy a korábbi mű a keresztény teológiai hagyományból származó kifejezéseket alkalmaz olyan filozófémákra, melyek az *Etikában* „szekularizált” alakban jelennek meg. A *szüneidészisz*, *conscientia* görög-latin filozófiai értelmének egyik alapeleme a lélek belső életéről való „kísérő tudás”, öntudat a szó semleges értelmében. Az *Etikában* alapvetően ebben a jelentésben találkozunk e kifejezéssel, de – mint látni fogjuk – döntő, filozófiai jelentősége van annak, ahogyan hozzákapcsolódik az iménti idézetben körvonalazódó gondolatmenethez.

Conscientia az eredeti, elemi értelemben tehát nem más, mint a lélek, az elme tudása önmagáról. Spinozánál nehezen túlbecsülhető jelentőségű fejtegetéseket találunk ez ön-tudásról. Először is a második részben (20-23., 29. tétel) megtudjuk, hogy az elme (*mens*) önmagát már mindig is azon ideák alapján ismerte meg (befejezett jelen!), amelyek külső, véges dolgoknak az általa kifejezett testre való ráhatása folytán jöttek létre benne. Ezek az ideák azonban sem a külső testekről, sem az elme saját testéről, sem önnön magáról nem tartalmaz adekvát ismeretet, hanem csupán csonkát és zavarosat. Figyeljünk fel egy érdekes eltolódásra a *conscientián* belül: az *együtt*-tudás most nem arra vonatkozik, hogy egy másik – emberi vagy isteni – személy tudja velem együtt azt, amit én tudok, hanem arra, hogy önmagamról csak akkor lehet ismeretem, ha másról is tudok, tudniillik testemet afficiáló külső dolgokról.

De lépünk eggyel tovább! Ez az inadekvát ön-tudás az esetek döntő többségében nem közömbös saját létünk fenntartása szempontjából. Hiszen a ránk ható dolgok – ez a kifejezés: „dolog” Spinozánál *minden* véges moduszra utal, tehát egyként magába foglalja az embereket s minden rendűrangú más létezőt – az esetek nagy részében vagy elősegítik, vagy hátráltatják azt a törekvésünket, hogy létünket fenntartsuk – akár tudatosul ez bennünk, akár nem. Ámde erről a törekvésről (*conatus*) nem csupán azt tudjuk meg, hogy minden egyes véges modusz saját lényegét alkotja (*Etika*, 3. rész, 7. tétel), hanem az is kiderül, hogy az érzelemelméletnek is kiindulópontja, közös eleme valamennyi érzelmenek. Ezt jelenti ugyanis az, hogy Spinoza a kívánságot a három „elsődleges érzelem” (*affectus primarius*) egyikének nevezi (*ibid.* a 11. tétel megjegyzésében). Érzelemmel bírni Spinoza számára azt jelenti, hogy pozitívan vagy negatívan, de nem közömbösen viszonyulunk egy valamiként megismert dologhoz, a kívánság pedig, mint elsődleges affektus nem jelent mást, mint a testünk és elménk együttes, sajátos emberi létének fenntartására irányuló, elemi szinten nem tudatos, s mint ilyent

vágynak nevezett törekvést, amennyiben ez a vágy egy külső dologba ütközik, amely elősegíti vagy gátolja teljesülését. Mi történik ekkor? Egyrészt hirtelen tudatossá válik az, ami addig nem volt az – mert a külső dologtól afficiáltatván idea, inadekvát idea, keletkezik bennünk mind önmagunkról, mind pedig az afficiáló dologról –, másrészt érzelmi reakción meghatározott irányba fordul: ez az így létrejött ön-tudás vagy arra ösztökél bennünket, hogy megpróbáljuk megszerezni, illetve a lehető legtovább birtokolni az afficiáló dolgot, vagy pedig arra, hogy megpróbáljuk elkerülni, illetve távol tartani magunktól, ameddig csak képesek vagyunk rá. Első esetben az öröm illetve a szeretet irányába fordultunk, a másodikban a szomorúság illetve a gyűlölet irányába. Mivel pedig Spinoza a kívánságot tudatossá vált vágyként definiálja, mindebből az következik, hogy ha nem is pszichológiailag, de filozófiailag mindenképp joggal nevezi elsődleges érzelmenek a kívánságot, az örömet s a szomorúságot.³⁰⁶

Rögzítsük az eddig mondottak alapján, hogy Spinozánál az érzelmeknek alapvető szerepük van az önmagunkról való tudás kialakulásában és viszont! Az öntudat mindig együttes tudat, „egy bizonyos test” és az e testet afficiáló dolgok együttes tudata hozza létre bennünk azt a hatást, hogy az a bizonyos gyakran afficiáltatni érzékelt test³⁰⁷ s e test gondolatbeli kifejeződése, „elméje”, saját testünként és saját elménkként tudatosul. Nem megyünk most bele annak részletes elemzésébe, hogy miként lehetséges Spinozánál *adekvát* ismeret általában és *adekvát* ön-tudás különösen. Ennek lehetőségét tekintsük most adottnak, s legyen elég annyit elmondani róla, hogy végső soron ez az öntudat is együtt-tudás, éspedig a hagyományos lelkiismeretre jellemzőbb módon az: Isten ideája s önmagunk ideája alkot spekulatív, de a gyakorlatra is kiható egységet önmagunk adekvát ismeretében. Amennyiben sikerül elérnem, hogy bármely, pozitívan *vagy negatívan* rám ható dolog ideája kíséretében megjelenjék bennem Istennek mint oknak adekvát ideája, annyiban öröm ébred bennem, amelynek okaként Istent ismerem fel, s így létrejön az az Isten iránti szeretet, amely a „szabad emberek” vagy az észközösséget alkotó emberek választott – kiküzdött – közösségének alapja.

Kapcsoljuk össze az összekapcsolandókat! A *conscientia* Spinozánál mindig *conscientia appetitus*, azaz saját létünk megőrzésére való, testi-elmébéli törekvésünk öntudata. Ez az öntudat nem jöhet létre anélkül, hogy magában ne foglalna egy meghatározott érzelmi reakciót valamely bennünket

³⁰⁶ Lásd még mindig: Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Budapest: Atlantisz, 1997. 141-166. o.

³⁰⁷ Lásd az *Etika* 2. részének 4. axiómáját: „Érzékeljük, hogy egy bizonyos testet sokféle hatás ér.” Ez a csak egyetlen testre vonatkozó, kezdetben homályos érzékelési élmény alakul át annak tudatává, hogy ez a test a mi testünk, s az a valami, ami az e testet érő hatásokat sokkal inkább megjeleníti, mint a többi testet érőket, a mi elménk.

ért hatásra, vagyis – s ezzel már az érzelmek spinozai lényegét is kifejezésre juttatjuk – anélkül, hogy ne indítana bennünket valaminek megtételére, megszerzésére vagy épp elkerülésére. Látjuk tehát, mit jelent a *conscientia*, a lelkiismeret „szekularizálódása” Spinozánál: tisztán természeti létező voltunkból fakadó, „együttes” öntudat (*conscientia*) lesz belőle, amely éppúgy cselekvésre indít bennünket, s valamilyen értelemben éppúgy megítéli cselekedeteinket, mint a hagyományos, a személyes istenben-istenekben meg-alapozódó lelkiismeret,³⁰⁸ noha az az Isten, amelynek ésszel való szeretetére – valamint embertársaink ezzel szorosan összefüggő szeretetére is – elvezet, nem személyes Isten (*pace* Thomasius), hanem *natura naturans*, tiszta *potentia agendi*. Ez a lelkiismeret – csakúgy, mint a *Rövid tanulmányban* – az *Etikában* is a többi ember szeretetére – valamint a sajátunkéval párhuzamos tökéletesedésük előmozdítására – indít, amely itt sem válik el az önszeretettől. Descartes-hoz e tekintetben hasonlóan – más tekintetben azonban homlokegyenest ellenkezően – a nemeslelkűség (*generositas*) lesz a spinozai érzelemelmélet betetőzése, „gyümölcse”, amely önmagunk javának ésszerű előmozdításának habitusával (*animositas*) együtt, az embertársainkkal való, az ész útmutatásait követő baráti kapcsolatok kialakításának habitusaként *egy* érzelem illetve habitus, az erély (*fortitudo*) két oldalát alkotja.

Nem szisztematikusan folytatom a lelkiismeret-koncepciók felidézését: Hobbes kortársa ugyan Descartes-nak és – hosszú élete folytán – Spinozának, de még kicsit Leibniz-nek is, nála mégis egy alternatív megközelítéssel találkozunk. Vagy talán inkább megközelítésekkel, hiszen jól el lehet különíteni egy redukcionista és egy tradicionális szálát, s ez utóbbit is ketté lehet bontani egy politikai s egy etikai alszálra. A redukcionista és a hagyomány-tisztelő aspektus nem feltétlenül mond ellent egymásnak, hiszen Hobbes többször is kifejti, hogy a filozófiát kétféleképp lehet felépíteni: szisztematikusan, vagyis az általános mozgáselméletből kiindulva, a geometrián, fizikán, emberi fiziológián át jutva el az etikához és a társadalom- vagy államtanhoz. Ez utóbbit azonban ki-ki, saját mindennapi tapasztalataira hagyatkozva is fel tudja építeni.³⁰⁹ Egyazon politikai jelenségnek tehát lehetséges, sőt szükséges is, hogy két, egymást nem kizáró értelmező megközelítése is legyen. A lelkiismeret redukcionista megközelítése a *Leviatán* 7. fejezetében található. Hobbes is a *consciuous* kifejezés eredeti jelentéséből indul ki, ami az „együttes

³⁰⁸ Ez a megítélés – a cselekedetnek *igazi* hasznunkra való vonatkoztatása – általában implicit, s általában rosszul működik, hisz általában nem igazi hasznunkat tartjuk szem előtt cselekedeteink értékelésekor. Ebből a szempontból az *Etika* 4. részét a 14. tételtől kezdődően fölfoghatjuk úgy is, mint a „szabad ember” lelkiismeretének kinevelését célzó próbálkozást.

³⁰⁹ Lásd például *A testről*, 6. fej., In: Hobbes: *Logika, retorika, szofisztika*, Budapest: Kossuth, 1998.

tudás”. Az ő értelmezésében azonban semmilyen eredendő morális elem nem gyűl az „együttes”-be.

„Amikor ketten vagy többen tudnak egyazon tényről, azt mondjuk róluk, hogy egyikük is, másikuk is tud a dologról; ez pedig épp annyit tesz, mint együttesen tudni róla.”³¹⁰

Ezt a semleges megközelítést azonban Hobbes azon nyomban átvezeti egy értékelőbe, ám az értékelésnek – meglepő módon – inkább episztemológiai, semmint morális, metafizikai vagy – még kevésbé – teológiai megalapozása van: „És mivel az ilyen emberek legalkalmasabbak arra, hogy egymásnak vagy egy harmadiknak tetteiről tanúskodjanak”³¹¹ – a megalapozás tehát mindössze annyi, hogy nehéz elgondolni egyértelműbb, bizonyosabb, bizonyítottabb vélekedést egy tényállásról, mint amikor ketten, vagy esetleg még többen *együttesen tudnak róla*. Ebből származtatja Hobbes a lelkiismeret értékelő rétegét: „ezért mindig is igen gonosz cselekedetnek fog minősülni, ha valaki lelkiismeretét elhallgattatva tanúskodik.”³¹² A következő lépés az egész folyamat átvitele az emberi belsőbe, amely egy időben lokalizálható eseményként sejlik fel a horizonton: „Később az emberek ezt a szót átvitt értelemben saját titkos tényeik és titkos gondolataik ismeretére alkalmazták, s ezért szokták szónokiasan azt mondani, hogy a lelkiismeret ezer tanúval felér.”³¹³ A következő történeti lépéssel pedig már az etika és a politika közös területére lépünk: „És végül az olyan emberek, akik a saját – mégoly képtelen – véleményükbe szerelmesek, és makacsul ragaszkodnak hozzá, a véleményüket is a lelkiismeret tiszteletre méltó nevével jelölik, amivel azt a látszatot akarják kelteni, hogy törvénytelen dolog volna változtatni rajta, vagy szembeszegülni vele.”³¹⁴

³¹⁰ Az angol idézetek a *Leviatán* legújabb kritikai kiadásából valók: Thomas Hobbes: *Leviathan*, A Critical Edition by G.A.J. Rogers and Karl Schumann, Bristol: Thoemmes Continuum, 2003., 53. sk. o. „When two or more men, know of one and the same fact, they are said to be Consciois of it one to another; which is as much as to know it together.” Saját fordításom.

³¹¹ “And because such are fittest witnesses of the facts of one another, or of a third;” A magyar fordítást lásd Thomas Hobbes: *Leviatán* [...], Budapest: Magyar Helikon, 1970., 56. o.

³¹² “it was, and ever will be reputed a very Evill act, for any man to speak against his *Conscience*; or to corrupt, or force another so to do;” a magyar szöveg az iménti helyről.

³¹³ “Afterwards, men made use of the same word metaphorically, for the knowledge of their own secret facts, and secret thoughts; and therefore it is Rhetorically said, that the *Conscience* is a thousand witnesses.” *Ibid*.

³¹⁴ “And last of all, men, vehemently in love with their own new opinions, (though never so absurd), and obstinately bent to maintain them, gave those their opinions also that reverenced name of *Conscience*, as if they would have it seem unlawfull, to change or speak against them; and so pretend to know they are true, when they know at most, but that they think so.” *Ibid*.

Nyilvánvaló, hogy ez nem csupán redukcionista, hanem egyszersmind ideológiakritikai megközelítés is: Hobbes nem folytatja a gondolatmenetet, amely – ha akarná – elvezethetne az itt vázolt módon létrejött, meglehetősen távolságtartással szemlélt „lelkiismeret” és valamely valódinak tekintett, esetleg épp a *recta ratio* isteni forrására épülő lelkiismeret közti különbségtételhez. Ezt azonban ezen a helyen nem teszi, amiből aztán kétségtávolan is következik, hogy a mostantól felidézendő fejtegetéseket az eredet bizonytalanságának ez a vékony fátyla borítja. De most semmiképp sem kell dőntenünk a Strauss-Curley- illetve a Martinich-féle Hobbes-olvasat között.³¹⁵

A lelkiismeret ez eredendő, legalábbis bizonytalan jellegét kell szem előtt tartanunk, amikor arról olvasunk, hogy Hobbes – most már a politika tere-
numán – gyanakvással szemléli a lelkiismeretre való hivatkozást a működő, polgári társadalom keretein belül: „Egy másik tanítás, mely nem fér össze a polgári társadalommal, a következő: *Bármit tegyen is valaki lelkiismerete ellenében, az bűn*; ennek az az arcátlanság az alapja, hogy ez az ember önmagát teszi meg a jó és a rossz bírójának. Mert valakinek a lelkiismerete és ítélete egy és ugyanaz a dolog; s amiként az ítélet, úgy a lelkiismeret is tévedhet. Noha az, aki nincs alávetve semmilyen polgári törvénynek, minden esetben bűnös, mikor lelkiismerete ellen cselekszik – mivel nincs más szabály, melyet követnie kell, csakis saját esze; másként áll azonban a dolog azzal, aki egy államközösségben él; a törvény ugyanis az a nyilvános lelkiismeret, amelyet már elfogadott vezetőjéül. Másként az oly igen nagy változatosságban, mint amilyen a magános lelkiismereteké, melyek csupán magánvélekedések, az államközösségnek szét kell hullania, és senki sem merészelhetik azon túl is engedelmeskedni a főhatalomnak, mint ami saját szemében jónak látszik.”³¹⁶

Sokféle tanulságot le lehetne vonni e bekezdés nyomán. Egrészt elemi módon különbséget kell tenni a természeti állapotbéli s a polgári állapotbéli lelkiismeret között. Az előbbit most félretesszük, s a polgári állapotra koncentrálunk. A polgári állapot kialakulásával a lelkiismeret fogalmán belül

³¹⁵ Lásd E. Curley: G. Wright: „Curley and Martinich in Dubious Battle” In: *Journal of the History of Philosophy* 40 (2001), 461-76.

³¹⁶ 29. fejj., op. cit. 255. o.: „Another doctrine repugnant to Civill Society, is, *That whatsoever a man does against his Conscience is Sinne*; and it dependeth on the presumption of making himself judge of Good and Evill. For a mans Conscience, and his Judgement is the same thing; and as the Judgement, so also the Conscience may be erroneous. Therefore, though he that is subject to no Civill Law, sinneth in all he does against his Conscience, because he has no other rule to follow but his own reason; yet it is not so with him that lives in a Common-Welth; because the Law is the publique Conscience, by which he hath already undertaken to be guided. Otherwise in such diversity, as there is of private Consciences, which are but private opinions, the Common-wealth must needs be distracted, and no man dare to obey the Sovereign Power, farther than it shall seem good in his own eyes.” Saját fordításom.

ismét átlépünk egy újabb metaforikus szintre: a szuverén által meghatározott jogrend lett a mindenki számára kötelező, közös vagy nyilvános lelkiismeret. A – ne felejtjük el: ideológiakritikailag megrendített – privát lelkiismeretre hivatkozva megtagadni az engedelmisséget a közös, nyilvános lelkiismerettől éppenséggel az a bűn, amelyet az általában vett, egyéni lelkiismeret ellen követnének el a természeti állapotban. Az egyéni lelkiismeret semmiképp sem egy olyan független, a jó és rossz általános, transzcendens emberi mércéjével közvetlen kapcsolatban álló instancia, amely feljogosítana a létező jogrend elleni lázadásra.

Most vizsgáljuk meg a természeti állapotbeli lelkiismeretet! Mi a természeti állapotbeli ember lelkiismeretének alapja? Semmi más, mint azok a természeti törvények, melyeket a *Leviatán* 14-15. fejezete sorol fel.

„A természet törvényei köteleznek *in foro interno*; vagyis köteleznek rá, hogy vágyjuk érvényesülésüket;”³¹⁷

Természetesen fölvethető a kérdés, hogy mi köze az *in foro interno* és *externo* közti, jól ismert hobbes-i megkülönböztetésnek a lelkiismeret kérdéséhez. A válasz egyszerű: a megkülönböztetés a Hobbes által jól ismert és folyamatosan alkalmazott jogi irodalomból származik, ahol az *in foro interno* kifejezést felváltva használják az *in foro conscientiae* kifejezéssel. S ha fellapozzuk Hobbes másik fő politikafilozófiai művét, a *De civét*, láthatjuk, hogy ő maga is használta ebben az összefüggésben a lelkiismeret kifejezést. A 3. fejezetében a következőket írja: „Ennek alapján le kell vonni a következtetést, hogy a természet törvénye mindig és mindenhol kötelez a *belső fórumon* vagyis a *lelkiismeretben*, ám a *külső fórumon* nem mindig.”³¹⁸ Az angol szöveg e helyütt az *in the court of conscience* kifejezést használja, s a következő bekezdésben a latin szöveg is folyamatosan *conscientiáról* beszél. A *De civie* 9. fejezete még az *in foro conscientiae* kifejezést is alkalmazza.³¹⁹ Vagyis nyilvánvaló, hogy mindazt, amit az *in foro interno* jelentőségéről szokás mondani Hobbes-nál, azt egyszersmind a lelkiismeretre is kell vonatkoztatnunk. Ez természetesen túl tág téma volna a mostani előadáshoz, ezért csak két aspektust emelek ki, hogy aztán röviden lezárjam a Hobbes-ról mondottakat.

Tehát: a lelkiismeret – *forum internum* egyik lényegi vonása Hobbes-nál az az aszimmetria, amelynek a polgári állapotra jutó felével már foglalkoztunk. Amennyire a természeti állapotban élő ember egyetlen fogódzója a

³¹⁷ Op. cit. 126. o.: „The Laws of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place.” Saját fordításom.

³¹⁸ *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, (OL), ed. Molesworth, 1839-45/ Aalen: Scientia, 1961., II. kötet, 195. o.: Ideoque concludendum est, legem naturae semper et ubique obligare *in foro interno* sive *conscientia*, non semper *in foro externo*.

³¹⁹ OL 2, 261. o.

természetnek az a 19 „törvénye”, amely a lelkiismeret belső fórumának közvetítésével jelenik meg elméjében, annyira le kell mondania saját lelkiismeretének mint *privát* fórumnak alkalmazásáról a polgári állapotban, ahol – csaknem – mindent a szuverén törvényei szabályoznak. A másik lényegi vonás a lelkiismeret etikai szerepe. Ennek pozitív oldala az igazságosság, negatív a bűn hobbes-i meghatározása.

„Azt is állítottuk, hogy a természet törvényei a *lelkiismerethez* tartoznak; vagyis hogy *igazságos* dolog minden erőfeszítéssel azon lenni, hogy érvényesüljenek. S még ha valaki az összes cselekedetét a külső engedelmesség módján, ahogyan a törvény parancsolja, úgy tenné is, ha nem magának a törvénynek kedvéért, hanem a hozzá kapcsolt büntetésből kifolyólag vagy a dicsőség érdekében cselekedne, e tettek *igazságtalanok volnának*.”³²⁰

Ezzel az idézettel ahhoz az ingoványos talajhoz értünk, amelyen akkor járunk, mikor a természet törvényeinek isteni törvény voltát taglaló hobbes-i fejtegetéseket érintjük. Továbbra sem fogok itt állást foglalni abban a kérdésben, hogy Hobbes őszinte-e, vagy milyen értelemben őszinte, amikor a törvényadó Istenről beszél, hanem – először is – arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy milyen messze kerültünk az eredeti, redukcionista lelkiismeret-meghatározástól: A *Leviatán* 31. fejezetében Hobbes már egyenesen *right reason*-ról beszél mint arról a fakultásról, amely az ott – is – a természetivel azonosított isteni törvények közvetítésének helye – ezt viszont mostani idézetünk a lelkiismerettel azonosítja. Összebékíthető-e egymással a mozgástani-szisztematikus és a hagyományra-mindennapi tapasztalatokra épülő megközelítés? Ezt a kérdést sem kell most megválaszolnunk. Inkább figyeljünk fel rá, mennyire kiemeli Hobbes annak etikai jelentőségét, amelyet a „belső”-ként értett lelkiismeretnek nevezhetnénk. Mert hiába teszi meg valaki azt, amit a törvény parancsol, ha ezt nem a törvény kedvéért teszi – azaz ebben az értelemben: „lelkiismeretesen” –, hanem jutalom reményében vagy büntetéstől félve, akkor nem lehet igazságos.

Ennek az érmének másik oldala a bűn hobbes-i meghatározása.

„Bűn mindaz, amit valaki lelkiismerete ellenében tesz; mert aki így tesz, az megveti a törvényt.”³²¹

Bűnt követ el az, aki lelkiismerete, belső meggyőződése ellenében cselekszik, akkor is, ha cselekedete megfelel a törvény betűjének. Hobbes tehát ezekben a fejtegetésekben váratlanul annak a sztoikus eredetű etikai-politika-

³²⁰ OL 2, 207. o., valamennyi eredeti kiemelés! *Diximus quoque, naturae leges pertinere ad conscientiam; hoc est, justum esse qui omni conatu eas implere nititur. Et quamquam quis omnes actiones fecerit tales, quod attinet ad externam obedientiam, quales lex jubet, sed non ob legem ipsam, sed propter poenam adjunctam, vel gloriae causa; tamen eum injustum esse.*

³²¹ 12. fejt., OL 2, 286. o.: *Peccatum est quicquid quis fecerit contra conscientiam; nam qui id faciunt, legem spernunt.*

filozófiai álláspontnak híveként mutatkozik, amely Senecától és Cicerótól legalább Kantig uralkodó filozófiai álláspontnak tekinthető.

Lezárásképpen nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy a lelkiismeret hobbes-i elemzésében is van szerepe gyengeségünk felismerésének. Descartes-nál az *Elmélkedések* végén világosodott meg, hogy elménk lelkiismeret-oldalának, mely az akarat értelemhez való viszonyát fürkészi, azért lehet oly nagy jelentősége, mert természetünk erőtlensége folytán képtelenek vagyunk minden helyzetben kivárni a világos és elkülönített megragadás pillanatát. Spinozánál az emberi gyengeség foszt meg bennünket a természetet átfogó rend megismerésétől, s ennek nyomán alkotjuk meg magunkban egy erősebb emberi természet eszméjét, amely a lelkiismeret mércéje lehet. *Lehet*, mert kétségtelen, hogy a mindennapi életben az emberek többsége nem ezt a filozófusi eszményt teszi meg lelkiismerete alapjául. Ismeretes, hogy Hobbes Isten uralmi jogát felettünk mindenhatóságából eredezteti, a mi engedelmisségi kötelességünket pedig gyengeségünkéből.³²² Önmagában véve azt, hogy tudatára jutunk gyengeségünknek s az isteni hatalomnak, többféleképp ki lehet fejteni latinul. Hobbes, szerintem nem véletlenül, több alkalommal is a *conscientia* kifejezést használva beszél erről.

„A köteleződés e második neméből, azaz a félelemből, vagyis tulajdon, az isteni hatalomhoz viszonyított gyengeségünk ismeretéből (*conscientia*) fakad az, hogy Isten természeti királyságában engedelmisségre vagyunk kötelezve Istennek; az ész ugyanis mindenkinek, aki felismeri Isten hatalmát és gondviselését azt mondja, hogy *nehéz neked az ösztöke ellen rúgódoznod.*”³²³

Itt tehát ismét olyan együttes tudásról van szó, mint Spinozánál: a *conscientia* nem feltétlenül a morális, azaz „lelkiismereti” értelemben vett öntudást testesíti meg, de mégis, valamilyen kissé homályban hagyott módon megalapozza azt. A megalapozás maga természetesen másként gondolandó el, mint Spinozánál: itt is önmagunk felismeréséről van ugyan szó egyrészt, ám ezt az isteni hatalom teljessége s a mi saját gyengeségünk együttes tudata kíséri.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a belső fórum mint lelkiismeret Hobbes-nál örökös küzdőtér, amelyben saját létünk mindenek fölé helyezésének elemi ösztöne folyamatosan beleütközik a rajta kívüli hatalmak – isteni, összemeri – ellenállhatatlanságába, amiből a *recta ratio* révén – hol természeti, hol isteni törvénynek nevezett – útmutatásokat nyer arra

³²² De cive 15. fej. 7.: „Quod si jus regnandi habeat Deus ab omnipotentia sua, manifestum est *obligationem* ad praestandum ipsi obedientiam incumbere hominibus propter imbecillitatem.” (OL 2, 336. o.)

³²³ Ibid.: A secundo hoc obligationis genere nascitur, hoc est, a metu, sive imbecillitatis propriae, respectu divinae potentiae, conscientia, quod in regno Dei naturali ad obediendum Deo obligemur; dictante scilicet ratione omnibus Dei potentiam et providentiam agnoscentibus, *non esse calcitrandum contra stimulum*. A záró idézet lelőhelye: ApCsel 26, 14.

nézve, hogyan lehetséges együtt élnie összességükben nála sokkal hatalmasabb embertársaival, illetve, hogy miként bírja jóindulatra azt a képzelt vagy valóságos lényt, akit a természet roppant hatalma titokzatos alkotójának vél.

„Úgy áll a dolog az emberi nemmel, hogy tulajdon gyengeségük felismerése nyomán és a természeti események láttán bennük ébredő csodálat folytán a legtöbben úgy hiszik, valamennyi látható dolog láthatatlan alkotója Isten; őt azután félik is, nem érezvén magukat eléggé biztonságban önmagukban. Továbbá, nagymértékben akadályozza ez Isten helyes tiszteletét az ész helytelen használata és a szenvedélyek erőszakossága. Mert ha a láthatatlantól való félelmet elválasztjuk a helyes észről, a babonához jutunk. Az emberek számára tehát csaknem lehetetlen, hogy Isten különleges közreműködése nélkül mindkét sziklától megmeneküljenek: az *ateizmustól* és a *babonáságtól*; az utóbbi a helyes ésszel össze nem kapcsolódott félelemből, az előbbi az ész félelem nélküli *okoskodásából* jön létre.”³²⁴

A *recta ratio* elfoglalta tehát azt a helyet, amelyet negatív kijelölt számára első Hobbes-idézetünk. Ám hogy ezzel egységessé vált-e a hobbes-i lelkiismeret-konceptió, azt csak további vizsgálódások tudnák eldönteni, melyek nem állnának meg a lelkiismeret fogalmának elemzésénél. Én magam inkább a tagadó válasz felé hajlok, ám ez semmiképp sem egy jól megalapozott állásfoglalás.

1675 és 1680 közt dolgozott Pierre Bayle *Systema totius philosophiae* illetve *Système de philosophie* című írásán, amelynek *Idee courte et exacte de la morale*³²⁵ című fejezete tartalmaz egy csakugyan rövid és pontos összefoglalást a lelkiismeret szerepéről. Bayle alap gondolata az, hogy kétféle morál van, természetes és szerzett. A természetes morál minden nemzet és minden (filozófiai) „szekta” számára egyformán érvényes, míg a szerzett morál változó. A lelkiismeretet természetesen a természeti morál körében kell keresnünk. Általánosságban lelkiismeretnek nevezi Bayle azt a természetes világosságot, amelynek révén épp annyira felfogjuk és elismerjük bizonyos morális alapelvek érvényességét, mint a teoretikus filozófiához tartozó alaptételekeit.³²⁶ Úgy gondolja, hogy ha a bűn elhomályosította is az emberi észet, annyira

³²⁴ *De cive*, cap. 16, 1, OL 2, 351. sk. o. : Habet hoc humanum genus, ab imbecillitatis propriae conscientia et admiratione eventum naturalium, ut plerique credant esse omnium rerum visibilibum opificem invisibilem Deum; quem etiam metuunt, sentientes non esse sibi satis tutelae in seipsis. Caeterum, ut eum recte colerent, imperfectus usus rationis et affectuum vehementia obstinere. Metus autem invisibilium, quando a recta ratione separatur, superstitio est. Hominibus itaque, sine speciali Dei auxilio, utrumque scopulum effugere *atheismum* et *superstitionem*, pene erat impossibile: haec enim a metu sine recta ratione, ille a *rationis opinione* sine metu proficiscitur.

³²⁵ In: P. Bayle: *Oeuvres diverses* IV, Ed. E. Labrousse, Olms: Hildesheim, 1968.; 258-267. o.

azonban nem hagyta Isten megromolni, hogy ne maradtak volna meg az emberben az „egyetemes igazságosság” (*justice universelle*) bizonyos maradványai. Nem teljesen egyértelmű, hogy melyik elvet melyik osztályba sorolja Bayle, de nagyjából a következő négy osztályt lehet elkülöníteni. Ha a lelkiismeret elhelyezésében és – mint nemsokára látni fogjuk – felosztásában jelen vannak is hagyományos elgondolások, azok az elvek, amelyeket Bayle a lelkiismeret tartalmának tekint, korántsem maguktól értetődőek a hagyomány képviselője számára.

Először is beszél örök igazság számba menő elvekről, mint amilyen például a jól ismert arany szabály: „Ne tégy olyat másokkal, amelyet nem szeretnéd, ha veled tennének!”, vagy a római jog igazságosság-meghatározása: „Mindenkinek meg kell adni a magáét”,³²⁷ továbbá „Tisztelni kell szüleinket” és „Imádatlaltartozunk Istennek.” De másrészt ide tartoznak olyan maximák is, melyeket kifejezetten Epikuroszra hivatkozva vesz fel Bayle a listába: „El kell fogadni azt a gyönyört, melyet nem kísér bánat”, „Kerülni kell a bánatot, melyet nem kísér semmilyen gyönyör”, s hasonlók. Vannak olyan szabályok, melyek általános érvényűségét mintegy tapasztalati úton igazolja Bayle: „nincs egyetlen mégoly barbár nemzet sem, amely ne ismerné fel, hogy becsületes dolog jól tenni a jótevőnkkel” stb. S végül van olyan csoportja a lelkiismeretet irányító maximáknak, melyeket adott körülmények módosíthatnak, illetve kivételeket rendelhetnek hozzájuk. Például a szülők tiszteletére felszólító törvény alól mentesek az államfők, akik elfogadhatják szüleiktől a megbecsülés és a tisztelet jeleit. Ám mind a szabályokat, mind a kivételeket az ész határozza meg, az az ész, amely tanúbizonyysága annak, hogy „maradt még az embernek némi fogalma a morális jóról.”

A lelkiismeret felosztását tekintve érdekes módon a latin szövegben olvasható *synthesis*-t fordítja a franciában *remords*-ral, s így határozza meg mindekkettől lelki alkatként (*habitude, habitus*), melynek aktusát nevezi lelkiismeretnek (*conscience, conscientia*). Hátra van még a *recta ratio, droite raison* a klasszikus fogalmak közül. Bayle ezzel azt a tehetségünket jelöli, melynek révén gyakorlati, vagyis a morál körébe tartozó dolgokról képesek vagyunk helyes következtetéseket alkotni. Mert a természetes világosság nemcsak arra maradt még a bűnbeesés után is alkalmas, hogy tévedéstől mentesen ítéljen az igazságok felől, hanem arra is, hogy következtetéseket

³²⁶ „Cette lumière naturelle par laquelle nous approuvons les principes des mœurs est appelée conscience, & ceux qui conduits par elle seule, menent une vie conforme à l'équité, sont censez avoir la morale naturelle.” Op. cit. 260. o.

³²⁷ Mester Béla hívta fel figyelmemet rá, hogy ezek az alapelvek mint annak a tudásnak részei, amely a bűnbeesés ellenére is megmaradt bennünk, ahhoz a vitához is hozzákapcsolható, melyet a reformátorok folytattak a társadalmosodást lehetővé tevő *justitia civilis* velünk születettségéről.

vonjon le a felismert igazságokból. Az intuíció és dedukció descartes-i alapkategóriáinak távoli visszfénye tűnik itt fel a morál filozófiájára alkalmazva.

Még egy dolgot érdemes megemlítenünk Bayle lelkiismeret-elemzése kapcsán, s ez nem más, mint a hasznosságok mint kritériumnak határozott elvetése.

„A lelkiismeret az értelem gyakorlati ítélete, amely azt mondja meg nekünk, hogy tisztességes lévén meg kell, vagy meg kellett tenni valamely dolgot, s hogy szégyenletes lévén kerülni kell vagy kellett egy bizonyos dolgot. Egyszóval, a természetes törvény ismerete alapján ítéljük meg valamennyien, mi az, ami tisztességes, s megteendő, illetve mi az, másfelől, ami szégyenletes és kerülendő.”³²⁸

Vagyis a lelkiismeretnek az a struktúrája, amelyet Spinozánál láttunk, itt is jelen van: ítélet – általában implicit – majd cselekvésre való ösztönzés. Csakhogy amíg az – érzelem pozitív vagy negatív formájába kódolt – ítélet alapja Spinozánál a saját létünk fenntartására irányuló törekvés, addig Bayle minden efféle hasznossági szempontot elvet: nála a lelkiismeret ítéletének alapja maximáknak az a rendszere, melyet korábban vázoltunk. Tehát az igazságosságnak sem a hasznosság az alapja, mert hiszen a természeti jogrend változhatatlan s evidensen belátható, tehát semmilyen gyakorlati következtetésünk sem alapulhat az előnyök mérlegelésén. Később persze – mintegy Leibniz szellemében – hozzáteszi, hogy az örök természeti törvényekre hagyatkozva nem hogy nem vetjük el a hasznossági megfontolásokat, hanem igazi hasznunkat éppenséggel látszólagos hasznunkkal ellentétesen cselekedve nyerhetjük el: „Tekintve, hogy Isten mindenek bírója, ki megjutalmazza a jót, s megbosszulja a rosszat, szigorúan szólva semmilyen előny nem származik abból, ha rosszat teszünk.”³²⁹

S még egy fontos szempont a lelkiismeret bayle-i tárgyalása kapcsán: fontos, hogy a lelkiismeret mint természetes világosság mentes legyen az előítéletektől s a babonából fakadó tévedésektől. Mert teljességgel lehetséges, hogy valaki tévelygő, rossz lelkiismerettel cselekszik jót, illetve jó lelkiismerettel rosszat.

Mit mondhatunk lezárásképpen? A lezárás bizonyos szempontból ideiglenes, hiszen még csak a 17. század összes releváns gondolkodójának lelkiismerettel kapcsolatos nézeteit sem volt lehetséges áttekinteni, nem is

³²⁸ Op. cit. 261. o.: La conscience est un jugement pratique de l'entendement, qui nous dicte qu'il faut ou qu'il a fallu faire quelque chose, comme étant honnête, & qu'il faut ou qu'il a fallu fuir une certaine chose, comme étant hôteuse. En un mot, c'est une connoissance de la loi naturelle, par laquelle chacun juge quelle chose est honnête, & à faire & quelle autre est hôteuse, & à fuir.

³²⁹ Op. cit. 263. o.: Dieu étant le juge de toute chose, le remunerateur du bien & le vengeur du mal, il n'y a, à parler proprement, aucune avantage à faire le mal.

beszélve a 18. századról, amelyet ráadásul még talán inkább hív elő bennünk a „moderne” kifejezés, mint a 17. századot. Annyit talán mégis elmondhatunk e néhány gondolkodó lelkiismeret-elemzése alapján is, hogy a „moderne” radikális fordulata a lelkiismeret tekintetében abban állt, hogy elválasztották azt a keresztény vallás, illetve annak skolasztikus filozófiai értelmezői által kidolgozott értelmezési keretektől, s egy általánosabban filozófiai keretet próbáltak alkotni, jelentős mértékben támaszkodva hellenisztikus filozófiai irányzatok képviselőire. Megengedhetetlen leegyszerűsítés volna ezt a fordulatot a teizmustól az ateizmus felé tett fordulatként értelmezni. Talán inkább azt kellene mondanunk, hogy kidolgozták azokat a fogalmi kereteket, amelyek lehetővé tették egy pusztán csak ateistákból álló társadalom fogalmának kiemelését az elgondolhatatlanságok köréből.³³⁰ Még akkor is így van ez, ha kiderülne, hogy valamennyi szóban forgó gondolkodó ortodox katolikus, kálvinista, mennonita, hugenotta, lutheránus vagy más egyházhoz-felekezethez tartozó gondolkodó volt. Ebből a szempontból nagyon tanulságos volna természetesen Locke törvény-fogalmának értelmezése, amely kétségkívül a lelkiismeret kritériumait tárja elénk. Ezt a feladatot legalább részben elvégezte Habermas *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásában*, Leibniz reakciójának értelmezéséhez pedig a lábjegyzetben ajánlanék egy további, kiegészítő olvasmányt, a bűnről szóló korábbi konferencia anyagából.³³¹

EGY „NEMKÍVÁNATOS” ERKÖLCSI FOGALOM AZ ÚJKORBAN: A LELKIISMERET

DÉKÁNY ANDRÁS

³³⁰ Ennek legtisztább megfogalmazását Bayle *Pensées diverses a l'occasion d'une Comete* című művében találjuk, amelyben egyfelől amellet érvel, hogy a az ateisták társadalmá nem kevésbé lehetséges, mint a (bálványimádó) pogányoké, másfelől ehhez még azt is hozzáteszi, hogy a keresztény társadalmakban élő emberek cselekedeteinek motívuma sem közvetlenül a mózesi vagy az evangéliumi tanítás, hanem azok „a világgunkkal egyidős benyomások”, melyek eredendőbbek a partikuláris kinyilatkoztatásnál, s amelyeket hol „az ész világosságának” (*la lumiere de la raison*), hol „természetnek” (*nature*), hol pedig „általános gondviselésnek” (*providence générale*) nevez. „On voit à cette heur, combien il est aparent qu'une société d'Athées pratiqueroit les actions civiles & morales, aussi bien que les pratiquent les autres sociétés, pourvû qu'elle fit severement punir les crimes, & qu'elle attachât de l'honneur & de l'infamie à certaines choses.” (par. CLXXII., *Oeuvres diverses* III., 109. o.)

³³¹ „Locke és Leibniz a bűnről” In: Dékány András & Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 2-3. A bűn*, Szeged: Pro Philosophis Szegediensi Alapítvány, Librarius, 2004. 128-135. o.