

MÓDSZERTANI ATEIZMUS ÉS DEZANTROPOCENTRIZMUS

*Előzetes megjegyzések egy majdan kidolgozandó
természetjog-elmélethez*

TURGONYI Zoltán

tudományos főmunkatárs (MTA BTK Filozófiai Intézet)

Mind a korunk nyugati társadalmában hegemoniát élvező – de immár az egész világot a maga képére formálni igyekvő – liberalizmusra, mind egykori fő vetélytársára, a marxizmusra különös ellentmondás jellemző: ahogyan Ortega y Gasset írja, mindkettő feltételezi, „hogy az a jövő, amelyet kívántak, [...] elkerülhetetlenül, valóságos csillagászati szükségszerűséggel bekövetkezik”, ezért „elengedték a történelem kormányrúdját, felhagytak a készenléttel”, aminek következtében „az élet egészen felügyelet híján maradt a kezükben és ma minden tudott és ismert cél nélkül halad”;¹ ugyanakkor – ezt már mi tesszük hozzá – saját világnézeti előfeltevéseik ehhez nem adnak alapot, hiszen egyikük sem tartja bizonyíthatónak Isten létezését (sőt a marxizmus alapítói és későbbi fő képviselői is épp ennek ellenkezőjéről voltak határozottan meggyőződve), márpedig így semmi okuk sincs biztosra venni, hogy a történelem *magától* mindenképpen abba az irányba tart, amelyet liberális vagy marxista felfogás szerint az ember kiteljesedésének lehet tekinteni. Ortega szavai persze némi pontosításra szorulnak. Valóban akadtak ugyan szép számmal olyanok a marxisták között, akik felfogásában a történelem „vasúti menetrendhez válik hasonlónak, amelyben az egymást követő állomások előre meghatározottak”,² de olyanok is voltak, akik megértették, hogy nincs szó efféle automatizmusról, hanem, ahogyan éppen maga Marx írja, az emberek „maguk csinálják történelmüket”, noha „készen talált, adott és örökölt körülmények között”.³ A „kormányrúd elengedését” illetően azonban Ortégának legalább részben mindenképpen igaza van, hiszen ugyancsak Marx írta például, hogy a munkásosztálynak „nincsenek megvalósítandó eszményei; csak sza-

¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *A tömegek lázadása*. Budapest, Hindy András Könyvkiadó és Könyvterjesztő Vállalata, é. n. 55–56.

² MÁRKUS György: *Marxizmus és „antropológia”*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966. 83.

³ KARL MARX: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1975. 15.

badjára kell engednie az új társadalomnak azokat az elemeit, amelyek már az összeomló burzsoá társadalom ölében kifejlődtek”⁴; az egykori „létező szocializmus” országában a gazdaságban ugyan erőteljesen jelen volt a tudatos tervezés, a központi irányítás, ám ez nem volt jellemző az élet minden területére. De a marxizmusra, mely időközben kudarcot vallott, talán nem érdemes több szót vesztegetni. Fontosabb a számunkra a liberalizmus, amelyre más – Ortega által a fenti idézetben nem érintett – értelemben is érvényes a világnézeti előfeltevései és tényleges gyakorlata közötti ellentmondás. Miközben napjainkban „hivatalosan” agnosztikus (s ennek jegyében rábízza az egyénre, hogy hisz-e Istenben, de Őt nem tekinti hivatalosan létezőnek, nem számol Vele mint a társadalom számára kedvező folyamatok biztosítékával a közéleti, politikai vitákban, nem fogad el Rá való hivatkozást rawlsi értelemben vett publikus érvként stb.),⁵ olyan automatizmusok működésében bízunk, amelyek létezését semmi okunk feltételezni, ha nem egy felsőbbrendű ész által tudatosan megtervezettnek és vezéreltnek gondoljuk a világot: a gazdaságban ugyan nem egyformán ellensége minden mai liberális irányzat az állami beavatkozásnak, s nem mindegyikük bízunk a „láthatatlan kézben”, de az erkölcs terén az a jellemző, hogy beérik a kárrel (amelynek jegyében az egyén mindazt megteheti, amivel más konkrét egyénnek nem okoz kárt), aminek következtében, mint azt a későbbiekben látni fogjuk, gyakorlatilag a véletlentől teszik függővé néhány, a társadalom tartós létezése szempontjából elengedhetetlen feltétel megvalósulását.

Nemcsak a liberális teoretikusokra jellemző „a kormányrúd elengedése”, amelyről a fenti Ortega-idézet beszél, hanem korunk átlagemberére is, aki, „amikor erre a technikai és társadalmi tekintetben annyira tökéletes világra ébred, valóban azt hiszi, hogy ezt a természet alkotta ilyenné, és nem gondol azoknak a kiváló egyeseknek a zseniális erőfeszítéseivel”, akik mindezt a múltban megalkották, valamint azt sem ismeri fel, „hogy mindez a könnyedség az ember bizonyos erényein nyugszik, s ezeknek az erényeknek csak rövid kihagyása is hamarosan eltünteteti az egész nagyszerű alkotást”⁶; „a jólétet élvező tömegek ezt nem alkotásnak, hanem természeti jelenségnek tekintik, [...] nem érdeklődnek, csak a jólétük iránt, de ugyanekkor e jólét okairól nem vesznek tudomást, [...] a civilizáció adományában nem látják a csodálatos szellemi munkát és eredményt, mely csak hatalmas erőfeszítéssel és fáradsággal érhető el, azt hiszik, hogy szerepük arra szorítkozhatik, hogy mindezt sürgősen, mintha születési előjogaik volnának, követeljék a maguk számára”⁷. Ennél a rövidlátóan magabiztos – „elkényeztetett gyerekként” viselkedő⁸ – tömegemberről többre értékeli Ortega azokat, akiknek magatartását így jellemzi: „Aki készenlétben áll az élet előtt és teljes mértékben felelősnek érzi magát, a bizonytalanság egy olyan faj-

⁴ Karl MARX: A polgárháború Franciaországban. In: MARX – ENGELS *Művei*, 17. kötet. Budapest, Kosuth, 1968. 313.

⁵ A liberalizmus nem mindig volt ilyen. Az itt mondottak még nem érvényesek Locke-ra, a liberalizmus atyjára, de pl. Millre vagy Rortyra már igen.

⁶ ORTEGA Y GASSET i. m. 72.

⁷ Uo. 74.

⁸ Uo. 72.

táját érzi, amely éberségre készíti őt.⁹ A következőkben azt szeretném bemutatni, hogy ha igenljük az emberi civilizáció fennmaradását, akkor az ortogai „készenlét” és „éberség” jelenti a világhoz való helyes, felelős viszonyulást, s a természetjog tartalmát is ennek megfelelően kell megfogalmazni.

Ehhez a következőkben megkísérlem „szaván fogni” a liberalizmust fenti értelemben vett gyakorlati ateizmusának vonatkozásában, s megvizsgálni, milyen erkölcsi elvek szerint kell(ene) megszervezni a társadalmat, ha nem számolunk Isten létezésével, csak azzal, amit az emberi természetről tudhatunk. Ez utóbbira támaszkodva egy természetjogi elmélet alapjainak körvonalazására teszek kísérletet.¹⁰ Írásom utolsó harmadában vissza fogok térni arra a kérdésre, lehet-e Isten nélküli természetjogot felépíteni, most azonban átmenetileg elfogadok egyfajta *módszertani ateizmust*, időlegesen úgy téve, mintha Isten valóságos létezésével nem kellene számolnom.

E módszertani ateizmusból azonban *módszertani dezantropocentrizmus* is következik. Ha ugyanis nem tételezzük fel, hogy Isten teremtőként, vagy – a platóni Démiurgosz módjára – az anyag formálójaként, vagy esetleg panteisztikus világszellemként tevékenykedik az Univerzum létrehozásában illetve működtetésében, akkor nincs semmi alapunk azt gondolni, hogy a világ bármilyen értelemben eleve emberre hangolt, hogy olyan mechanizmusok érvényesülnek benne, amelyek mintegy „tekintettel vannak” ránk, lehetővé teszik a mi sajátos emberi céljaink, értékeink akadálymentes érvényesülését, esetleg akár anélkül is, hogy nekünk tudatosan oda kellene figyelniük minderre, s erőfeszítéseket kellene tennünk ennek érdekében. Ha nincs Isten, akkor jó okunk van feltételezni, hogy az emberiség létrejötte (de ugyanígy már a bioszféráé is) merő véletlenségből történt, nem mi vagyunk a világfolyamat egészének célja, értelme, már csak azért sem, mert annak *egyáltalán* nincs célja vagy értelme. Hiszen *ki* tűzhetett volna ki neki valamilyen célt, *ki* adhatott volna neki értelmet, ha egyszer *nincs* semmiféle magasabb rendű, világleletti tervező szellem? Ha pedig e véletlen termelt ki bennünket, céljainkkal együtt, akkor arra sincs semmi garancia, hogy ezek megvalósíthatók, s különösen nincs a mi tudatos erőfeszítéseink nélkül. Ezek céljaink érdekében fennálló szükségessége, s ugyanakkor az eléjük tornyosuló akadályok létezése, a küzdelmek, kudarcok, lemondások, kompromisszumok, korlátok stb. elkerülhetetlensége, a szabadság tökéletes megvalósulásának vagy valamennyi értékünk egyszerre történő ellentmondásmentes érvényesítésének lehetetlensége nem „botrány”, hanem a világ objektíve nem-emberközpontú voltának lehető legtermészetesebb velejárója. A világ e nem-emberre-szabottságának feltételezését és ennek tudatos alkalmazását nevezem a jelen írásban módszertani dezantropocentrizmusnak.

A mai Nyugat nem, vagy legalábbis nem következetesen veszi figyelembe a fentiakat. Egyfelől ugyan magánügyvé nyilvánítja a vallást, ill. általában véve a világné-

⁹ Uo. 55.

¹⁰ Amely azonban így legalább abban bizonyosan különbözik a klasszikus természetjogtól, hogy hiányozni fog belőle a természetes vallás, a *religio naturalis*, vagyis azon természetes ésszel felismerhető kötelességeink összessége, amellyel az ugyancsak természetes ésszel felismert Istennek tartoznánk.

zetet, aminek hátterét éppen az a meggyőződés képezi, hogy a „végső dolgokról” a mai társadalomban nem lehet konszenzusra jutni, egy az univerzum rendjéért felelős emberfeletti tudat létezése nem bizonyítható; másfelől viszont olyan intézmény- és normarendszert tart fenn, amely önmagában nem zárja ki a társadalom leépülését és anarchiába süllyedését, hanem csak akkor lenne elegendő, ha mellette feltételeznénk valamiféle kozmikus automatizmust, amely a mi tudatos odafigyelésünk nélkül „gondoskodik” a katasztrófa elkerüléséről.

A probléma, amelyre gondolok, hasonló a „láthatatlan kéz”-éhez, de most nem a gazdaságról van szó, hanem az erkölcsről, különös tekintettel az életforma-választás szabadságára. Ha ugyanis bármit tehetek, amíg más egyénnek nem okozok kárt, akkor semmi biztosíték nincs az ellen, hogy a társadalom többsége olyan életformákat válasszon magának, amelyek egyetlen konkrét valóságos egyént sem sértenek ugyan, de a társadalom mint olyan működését hosszabb távon ellehetetlenítik. A legjobb példa erre a nemi erkölcs kérdése. A mai Nyugaton magánügy, hogy valaki családot alapít-e, vagy inkább olyan életformák valamelyike mellett dönt, amelyek hívei a szexualitást pusztá élvezetforrásnak tekintik, tudatosan lemondva a házasodásról és a gyermekvállalásról. Nyilvánvaló, hogy az utóbbi életformák, ha a nemi kapcsolat felnőtt és önkéntes résztvevők között létesül, senkinek sem okoznak kárt a jelenleg élő valóságos konkrét személyek közül, így liberális alapon nem támadhatóak. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ha mind a „családpárti”, mind a „hedonista” életforma megengedett és egyformán tiszteletre méltó (ahogyan a mai nyilvánosságban uralkodó, a hivatalos fórumok által is támogatott vélemény sugallja), akkor könnyen megtörténhet, hogy az emberek többsége az utóbbi mellett fog dönteni, hiszen ez kényelmesebb, jóval kevesebb lemondással, áldozattal jár, mint a családi élet. Így viszont elkerülhetetlen a katasztrofális méretű népességsökkenés.¹¹ Maguk a liberális játékszabályok teszik tehát lehetővé olyan helyzet bekövetkezését, amelyben lassan elfognak azok, akik e játékszabályok szerint játszhatnának. A módszertani dezantropocentrizmus következetes alkalmazása esetén nem számíthatunk arra, hogy ez nem fog bekövetkezni, s hogy valamiféle automatizmus működik a társadalomban, magától gondoskodva arról, hogy mindig legyen elegendő számú olyan ember, aki családot alapít, s a többiek mindig kisebbségben maradjanak; ezért tudatos szabályozásra lenne szükség.¹²

De mondhatunk más példát is. Erényeink kiművelése a jelenlegi konszenzus szerint ugyancsak magánügy. Bontsuk két részre e kérdést, s lássuk először az észbe-

¹¹ A köztudatban ma inkább a népesség növekedése van jelen veszélyforrásként. De ha a mai nyugati értékrend világméretű elfogadást nyer (aminek érdekében a liberalizmus mindent meg is tesz), akkor az ezt kísérő negatív jelenségek, köztük a család intézményének válsága is globálissá válhat, s így előbb-utóbb mindenütt a népesség fogyása okozhat majd gondokat. Ezért nem lehet hivatkozni arra sem, hogy a Nyugat bevándorlók befogadásával ellensúlyozza az alacsony helyi születésszámot; hiszen ha a jövőben mindenhol a lakosság számának csökkenése jelenti majd a problémát, akkor nem lesz *honnán* bevándorlókat hívni (még ha eltekintünk is a kulturális és etnikai különbségekből fakadó jelenlegi feszültségektől, melyek ma önmagukban is megkérdőjelezik ezt a megoldást).

¹² E kérdéskörrel bővebben ld. TURGONYI Zoltán: A házasság természetjogi alapjai. *Iustum Aequum Salutare*, VIII., 2012/2. 99–118.

li erényeket! Ha valaki ezeket elhanyagolja, nem törekedvén műveltsége és kreativitása fejlesztésére, ezzel önmagában véve senki másnak nem okoz kárt, tehát nincs mire hivatkozva elítélni őt. Nem véletlenül hangsúlyozza tehát több liberális szerző, pl. Ronald Dworkin, hogy a szabad idejében „a televíziót bámuló, sört vedelő polgár” életformáját nem nyilváníthatjuk alacsonyabb rendűnek, mint a tudósét.¹³ Nyilvánvaló azonban, hogy az életforma-választás szabadsága háttérként feltételez egy kelőképpen gazdag kultúrát, amelyből választhatunk, e háttér pedig (és általánosságban véve a mai jóléti társadalom) nem lehetséges megfelelő gazdasági alapok nélkül. Mármost e kultúra és e gazdaság aligha működtethető hosszú távon, ha az emberek többsége – éppen az életforma-választás szabadságát komolyan véve – tudatosan lemond az önművelésről. Ha nem tételezünk fel valamiféle kozmikus garanciát arra, hogy az emberek zöme „magától” indíttatást fog érezni észbeli erényei kifejlesztésére, az ezzel járó minden erőfeszítés és kényelmetlenség ellenére, akkor mi más segíthetne itt, mint valamiféle tudatos perfekcionizmus az állam részéről?

Hasonló tendenciák jelentkeznek az erkölcsi erényekkel kapcsolatosan is. A Mill-féle kárelv legradikálisabb végiggondolói e téren is elvetnek mindenféle kényszert. Közéjük tartozik Ruwen Ogien, aki egyebek között az iskolai erkölcsi nevelésnek is elszánt ellenfele. Támadja az olyan programtervezeteket, amelyek szerint a gyerekekkel érték-ként kell elfogadtatni a fegyelmet, az önkontrollt, a munkát, a takarékos-ságot vagy a vágyaink kielégítésének késleltetésére való készséget,¹⁴ és síkra száll „a lustasághoz való jog” érdekében.¹⁵ Itt válik talán a legvilágosabban láthatóvá a liberalizmusban rejlő belső ellentmondás. Hiszen igaz ugyan, hogy a fegyelem, a munkaszeretet, a takarékos-ság vagy az önuralom hiánya önmagában véve nem okoz kárt, hiszen nem cselekedet, hanem csak állapot, viszont az ilyen állapotban lévők cselekvése maga már kétféle veszélyt is hordozhat: a lusta emberek többségbe kerülése az előző bekezdésben említett veszélyeket fokozza, hiszen ilyen emberekkel sem lehet a modern civilizációt tartósan működtetni; az önkontroll nélküli vagy vágyaik azonnali kielégítéséről lemondani képtelen emberek pedig már potenciális agresszorok, vagyis éppenséggel más egyének jogait fenyegetik, ami még a liberális erkölcsi minimum érvényesülését is veszélyezteti. E téren szerintünk már talán a kárelv logikája maga kívánna meg bizonyos mértékű állami perfekcionizmust (amely egyes erkölcsi erények – különösen az önuralommal kapcsolatosak – kötelező kialakítására irányulhatna, még a hiányuk által okozott agresszió bekövetkezése előtt), megint csak azért, mert e téren sincs alapunk bízni valamiféle automatizmusban, amely a belső fékek nélküli embereket e hiányosságuk ellenére visszatartaná a mások személye vagy javai elleni támadástól.¹⁶

¹³ Ronald DWORKIN: Liberalizmus. In: LUDASSY Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.* Budapest, Atlantisz, 1992. 191.

¹⁴ Ruwen OGIEEN: *L'État nous rend-il meilleurs?* Paris, Gallimard, 2013. 189.

¹⁵ OGIEEN i. m. 184. – Maga „a lustasághoz való jog” (droit à la paresse) kifejezés azonban nem Ogientől származik. Már Paul Lafargue is használta 1880-ban megjelent könyve címe-ként.

¹⁶ De már a kárelv klasszikus formáját megfogalmazó John Stuart Mill is csak valamely károkozás be-következése után tartaná helyesnek az elkövető életmódjába való beavatkozást. A kár megelőzését az-

De a mai konszenzus még olyan vélemények szabad és nyilvános hirdetését is lehetővé teszi, amelyek megengedettsége azt bizonyítja, hogy a kárelvvel még az emberi társadalom fenntartandóságának tagadása, az emberiség felszámolásáért való küzdelem is összeegyeztethető, feltéve, hogy az erre irányuló mozgalomban mindenki önként vesz részt. Ilyen mozgalom pl. az Egyesült Államokban működő Voluntary Human Extinction Movement. De olyan szerzőket is megemlíthetünk itt, mint David Benatar, aki a „negatív hedonizmus” egy bizonyos formáját képviselve azt állítja, hogy jobb nem lenni, mint lenni, s hogy ezért helytelen dolog a gyermeknemzés és -szülés.¹⁷ Az efféle eszmék nyílt terjesztésének engedélyezésével a Nyugat impliciten azt deklarálja, hogy még maga az emberi civilizáció fennmaradása sem feltétlenül érvényes közös cél, az erre való törekvés is csupán egyéni döntés kérdése, „magánügy”, vagy, élesebben fogalmazva, az emberiség kihalásáért való munkálkodás a legitim módon választható emberi életformák egyike. Ha így van, akkor tulajdonképpen már az előző három bekezdésben említett jelenségekre való hivatkozással sem lehet zavarba hozni a liberalizmust, bár önpusztító jellege így is megmarad, sőt így válik csak igazán láthatóvá.

A jelenlegi nyugati konszenzus tehát önromboló. Miért ne próbálkozhatnánk meg helyette egy hagyományos értelemben vett természetjoggal? (Itt kell megjegyezni, hogy a továbbiakban a ‘természetjog’ szót a ‘természetes erkölcsi törvény’ kifejezéssel azonos értelemben használom. Az utóbbit a rövideg kedvéért kerülöm, egyszerűbb formáit pedig, azaz a ‘természetjog’ és ‘természetes törvény’ kifejezéseket azért említem ritkán, mert a magyar szóhasználat e téren sajnos nem egységes: van, aki természeti törvénynek nevezi a természetes erkölcsi törvényt és természetjog törvénynek a természettudományos törvényeket, de van, aki éppen fordítva jár el.)

Egy az emberi természetre épülő normarendszer megfogalmazásához nyilvánvalóan szükségünk van természet-fogalomra. A továbbiakban egy dolog természetén – az arisztotelészi-tomista szóhasználatnak megfelelően¹⁸ – e dolog lényegét fogom érteni a *működés*, a tevékenység szemszögéből tekintve.

Ha mármost az univerzumot alkotó különböző struktúrákat a működésük során bennük és közöttük érvényesülő oksági összefüggések komplexitásának foka szerint próbáljuk osztályozni, akkor jelenlegi tudásunk alapján többé-kevésbé jól elkülöníthetünk három egymásra épülő létszintet vagy létformát: a szervetlent, a biológiai és az emberit (azaz a társadalmat). Talán felesleges hangsúlyozni, hogy – módszertani előfeltevésünk jegyében – nem tarthatjuk valamiképpen „elírtnak”, hogy éppen ennek a háromnak kell léteznie. A bioszféra véletlen folyamatok nyomán alakult ki

zal, hogy az agresszió veszélyét növelő állapotba jutást *elve* megtiltjuk, ő sem helyesli: a részességet például önmagában magánügynek tartja, s csak az olyan ember esetében sújtaná külön szankciókkal, „aki egyszer már elkövetett részegen valamilyen erőszakos cselekményt másokkal szemben”. Ld. John Stuart MILL: A szabadságról. In: *A szabadságról – Haszonelvűség*. Budapest, Magyar Helikon, 1980. 191.

¹⁷ David BENATAR: *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford, Oxford University Press, 2006.

¹⁸ Vö. AQUINÓI Szent TAMÁS: *De ente et essentia*. 1. fejezet.

a szervesetlen világból, s nincs semmiféle önmagától létező természeti biztosíték arra, hogy ne semmisülhetne meg bármikor, pl. a Földnek egy másik égitesttel való ütközése miatt. (S természetesen ugyanez vonatkozik minden más szerves létformát hordozó égitestre is, ha vannak még ilyenek a mi bolygónkon kívül az univerzumban.) A világmindenség nem „akarta” az élővilágot, s ugyanígy nem „akarta” az emberi társadalmat sem, amely szintén véletlen folyamatok terméke. Nem szebb vagy jobb az univerzum azért, hogy e két létforma társult a szervesetlen mellé, csak komplexebb, összetettebb. Sőt egyáltalán nem szép vagy jó önmagában véve. Szépsége vagy jósága nem inherens tulajdonság (ahogyan bármely más dolog szépsége vagy jósága sem az), hanem *viszony*, amelyben egy értéket tételezni képes alannyal (az emberrel vagy más eszes lényel) áll, tehát az érték nem objektív abban az értelemben, ahogyan pl. bizonyos fizikai tulajdonságok objektívek. Ugyanakkor, mint majd látni fogjuk, az objektíve igaz, hogy az *értékelés* (érték *tulajdonítása* valaminek, egy dolog értékes voltáról alkotott *meggyőződés*) mint *viszony* fontos szerepet játszik az univerzum *egyik* létszintjének, a társadalomnak a valóságos oksági összefüggései között. Ebben – de csakis ebben – az értelemben beszélhetünk az értékek objektivitásáról. (Pontosabban szólva még abban az értelemben is van egyfajta objektivitás, hogy azok a vonások, amelyek alapján értékesnek mondunk egy dolgot, maguk lehetnek objektíve létezők. Egy kést akkor mondunk jónak, ha éles, egy autót akkor, ha gyors, kényelmes, keveset fogyaszt stb. Ám itt sem maga a jóság van benne valamilyen titokzatos módon a dolgokban, csak maguk azon tulajdonságok állnak fenn objektív tényekként, amelyek miatt mi azután az adott tárgyról úgy gondoljuk, hogy megfelel bizonyos funkciónak, s ezt a megfelelést konstatáljuk azzal, hogy a tárgyhoz hozzárendeljük a ‘jó’ minősítést.)¹⁹

Mi a harmadik létszint működésének sajátossága a másodikhoz képest, azaz mi-ben különbözik az ember természete a többi élőlényétől? Az ember az ön- és fajfenntartáson kívül – növekvő számban – sajátosan emberi szükségletekkel is rendelkezik, ezeknek megfelelő sajátosan emberi tevékenységeket is végez. E szükségletek keletkezésének jellegzetes módja az, hogy eredetileg eszközként funkcionáló tevékenységek öncéllá, önértékké válnak számunkra (pl. a létfenntartás pusztá eszközéből önálló örömforrássá lehet a munka; a világ eleinte pusztán gyakorlati célokat szolgáló megismerése az igazság önmagáért való keresésévé alakul, s így megszületik a tudomány stb.).²⁰ Mindezt tudatosan, tervszerűen végezzük, tevékenységünk eredményét gondolatilag megelőlegezve, ami radikálisan új mozzanat az univerzumban, de felbukkanása végső soron ugyanúgy véletlen folyamatok terméke, mint bármely egyéb; mindezek nyomán növekszik az embernek a világ felett gyakorolt racionális ellenőrzése (a világba önmagát is beleértve). A mondottak feltételezik a kultúrának mint tárgyasu-

¹⁹ Erről bővebben ld. TURGONYI Zoltán: *Etika*. Budapest, Kairosz, 2012. 102–112.

²⁰ Ugyanakkor az is előfordulhat, hogy egy ekképpen öncéllá vált, önmagában véve nagyon is emberi tevékenység a saját ontológiai alapjai ellen fordul: a gazdaság pl. eredetileg eszköz a létfenntartáshoz, de ha – mint korunkban – növekedése öncéllá válik, ez akár az emberiség vagy az egész bioszféra pusztulásához is vezethet.

lások összességének²¹ létezését, amely nélkül egy-egy nemzedéknek mindent előlről kellene kezdenie; a kultúra birtokában viszont ott folytathatjuk, ahol az előző generáció abbahagyta, s ennek köszönhetően van történelmünk. Ez egyúttal azt is jelzi, hogy társas mivoltunk is természetünkhöz tartozik, hiszen a kultúrát csak társadalomban nevelkedve sajátíthatjuk el. (Emellett a munkamegosztás és az ennek következtében lehetségessé vált specializáció is növeli a világ feletti uralmunkat, ezek pedig szintén társas természetünket feltételezik, akárcsak a gyermekek szülői gondoskodásra szorulása, amely jóval tovább tart, mint más fajknál.) Társas mivoltunk azonban (magatartásunk egymás számára való kölcsönös előreláthatatlanságánál fogva) újabb bizonytalansági tényezőt jelent a természeti folyamatok kiszámíthatatlansága mellett. (E kétféle eredetű bizonytalanságok alkotta halmazt a továbbiakban, Arnold Gehlentől kölcsönzött kifejezéssel élve, „meglepetéstér”-nek fogjuk nevezni.) Az erkölcs egyik funkciója éppen az, hogy az egyének viselkedése egymás számára legalább nagy vonalakban biztonságos és előrelátható legyen. (A kárelv többé-kevésbé ezt igyekszik szolgálni, de, láttuk, elsősorban a károkozás aktusának tiltásával, nem pedig a károkozás bekövetkezésének esélyét csökkentő erények kialakításának szorgalmazásával.) Az erkölcs másik (ma kevésbé hangsúlyozott) funkciója az emberi civilizáció folyamatos létének fenntartása, amelynek három összetevője van: a fenti értelemben vett kultúra gazdagítása vagy legalább megőrzése, a népesség újratermelése és a társadalom természeti feltételeinek (nyersanyagok, energiaforrások, megfelelő környezet stb.) biztosítása. (E három összetevőt együtt azonosíthatjuk a közjőval, ha ezen az ember-voltunk kibontakozásához szükséges, társadalmilag közvetített feltételrendszert értjük.)²² E természetünk társas voltával is számoló *kétfunkciós* erkölcsöt azonosítom a továbbiakban a természetjoggal.²³

(Megjegyzendő, hogy a „meglepetéstér” csökkentéséhez, a világ biztonságosságához nemcsak az tartozik hozzá, hogy a másik egyénre ill. a közjóra tekintettel legyünk, hanem az egyén saját magatartása feletti racionális kontrollja is szükséges. Ez részben már a korábban mondottakból, a világ feletti racionális uralom növeléséből is adódik, hiszen ennek az is része, hogy önmagam részéről se érhessem kellemtelen és váratlan meglepetés. De ahhoz is szükséges, hogy a többiekkel szemben tanúsítandó magatartásban se akadályozhassanak kontrollálatlan belső késztetéseim.

²¹ Tárgyasuláson vagy objektiváción nemcsak mesterséges *fizikai* tárgyakat értek, hanem minden olyan emberalkotta dolgot, amely valamiképpen „leválik” rólunk és túlél minket; tehát *szellemi* tárgyasulások is léteznek, pl. szokások, normák, technikai eljárások, nyelvek stb., amelyeket a szocializáció során továbbadunk az új generációknak. E szellemi tárgyasulások tulajdonképpen még fontosabbak is a fizikaiaknál, hiszen ez utóbbiakat is csak szellemi objektivációk birtokában lehet előállítani és használni.

²² Közjó-értelmezéséről bővebben ld. Zoltán TURGONYI: La legge naturale ed il bene comune. *Iustum Aequum Salutare*, IV., 2008/4. 83–100. és TURGONYI Zoltán: A közjó újrafelfedezése. In: BAKOS Gergely OSB (szerk.): *Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2012. 41–56.

²³ E bekezdés tárgyának részletesebb kifejtését, valamint a természetjog két leggyakrabban emlegetett mai akadályának, a „van-legyen” problémának és a relativista kihívásnak a leküzdésére tett javaslatunkat ld.: TURGONYI (2012) i. m. 11–54.

Igazából ezáltal lesz szűkebb értelemben *erkölcsi* kérdés az önuralom; egy magányos lény számára merőben technikai probléma lenne.)

Mármost, ismételjük, mindez tudatos erőfeszítést, odafigyelést, önlegyőzést stb. igényel, s folyamatos kompromisszumokat is: egyrészt az egyéneknek kell egymáséival összehangolniuk és részben visszafogniuk törekvéseiket, másrészt egy és ugyanazon egyén sem képes valamennyi preferenciáját egyszerre és azonos mértékben érvényesíteni, harmadrészt, amint feljebb bizonyos szexuális magatartások veszélyes demográfiai következményeinek példáján szemléltettük, az egyéni törekvéseket a közjóhoz is hozzá kell igazítani. A korlátok léte e vonatkozásban is természetes, és ez is arra figyelmeztet, hogy a valóság nem eleve emberre szabott. Ugyanezt mutatja egyébként a biológiai és társadalmi oldalunk közötti feszültség: biológiailag adott képességeink az eddigi történelem leghosszabb korszakának, a paleolitikumnak felelnek meg, hiszen ennek viszonyai állottak fenn elég sokáig ahhoz, hogy biológiai adottságaink alkalmazkodhassanak hozzájuk.²⁴ A neolitikum kezdete óta oly mértékben felgyorsult mesterséges környezetünk fejlődése, hogy ennek változásaihoz a biológiai evolúció már nem képes alkalmazkodni,²⁵ az ember veleszületett adottságai tehát nincsenek harmóniában társas és eszes élőlényi mivoltával, kultúraalkotó természetével, így tovább növekszik a tudatos odafigyeléssel, erőfeszítéssel legyőzendő kihívások mennyisége. De, ismételjük, mindez nem valamiféle anomália vagy „botrány”, hanem egyszerűen abból fakad, hogy az ember (is) csupán véletlen terméke egy nem eleve őrá szabott univerzumnak.

Ha tehát a fenti vonatkozásokban nem tételezhetünk fel eleve adott összhangot, akkor külön feladat mind a saját egymással is konfliktusba kerülni képes preferenciáink közötti rendteremtés (pl. önuralmunk megőrzése egy olyan veszélyhelyzetben, ahol a menekülésre is érzünk indíttatást, miközben akár saját távolabbi érdekünk, akár valamilyen közösségi cél a veszéllyel való szembenézést kívánná meg), mind a többi egyének preferenciáinak a magunkéival ill. mindezeknek a közjó mint olyan érdekével való összehangolása. Mindezek megoldására a kulturális evolúció eszközök számos formáját termelte ki mind normák, mind ezek követésében érdekeltté tevő motivációk formájában.²⁶ Az utóbbiak részben szankciók: jutalmak és büntetések, a legtágabb értelemben véve, tehát ide értve pl. a közvélemény általi megbélyegzést is. Ám ezek nyilvánvalóan csak akkor működhetnek többé-kevésbé hatékonyan, ha – evilági szankciók esetében – mind a tett, mind végrehajtójának személye ismertté válik, ill. ha – feltételezett túlvilági szankciók esetében – a cselekvő őszintén hisz azokban az emberfeletti erőkben, amelyek mindent látnak és mindenért megfelelő jutalmat ill. büntetést alkalmaznak. Az előbbi, mint tudjuk, nem mindig valósul meg, az utóbbi – a hit – pedig hagyományosan fontos tényező ugyan e tekintet-

²⁴ Larry ARNHART: *Darwinian Natural Right*. Albany, State University of New York Press, 1998. 30.

²⁵ BERCZKEI Tamás: *A belénk íródott múlt. Evolúció és emberi viselkedés*. Budapest–Pécs, Dialog-Campus, 1998. 160.

²⁶ De részben már a biológiai evolúció is működött e téren, gondoljunk pl. a reciprok altruizmusnak már az állatvilágban megfigyelhető formáira! BERCZKEI Tamás: *A génektől a kultúráig. Szociobiológia és társadalomtudomány*. Budapest, Cserépfalvi, 1992. 55.

ben, de napjaink nyugati világában éppen csökkenőben van (ezért is helyezkedtünk a jelen gondolatmenetben a módszertani ateizmus alapjaira), egyelőre tehát a vallás erkölcs-megalapozó szerepét figyelmen kívül hagyjuk. Hatékonyabbnak és biztonságosabbnak látszanak az olyan motiváló tényezők, amelyek valamiképpen *önértékké* teszik a normák követését, a várható jutalomtól vagy büntetéstől függetlenül: kialakul az emberekben a meggyőződés arról, hogy maga a normáknak megfelelő viselkedés vagy valamely ettől különböző, de az e viselkedés mint eszköz által közvetlenül vagy közvetve szolgálta cél valamiképpen „objektíve értékes”, „jó”. (S maguk a szankciók is azon a meggyőződésen alapulnak, hogy vannak önmagukban értékes célok, amelyeket e szankciók közvetve vagy közvetlenül szolgálnak.) Így tekintheti valaki önértéknek, objektíve „jónak” a kötelességet vagy az erényt, de gondolhatja úgy is, hogy a kötelesség teljesítésének vagy az erényes magatartásnak közvetlen vagy közvetett oksági hatása lesz valamely objektíve értékes, jó tényállás, állapot, helyzet (pl. egy bizonyos társadalommodell) létrejötte vagy megőrzése. Az életképes társadalmakban mindez úgy működik, hogy bizonyos erények, kötelességek vagy távolabbi célok objektív értéke megkérdőjelezetlen evidencia az emberek zöme számára, s ennek következtében többségük olyan magatartást tanúsít, amelynek objektív következménye egyrészt az egymásnak való károkozás viszonylag csekély (anarchiát elő nem idéző) mértéke, másrészt a társadalom mint olyan tartós fennmaradása, esetleg fejlődése (ezen a szükségletek és tevékenységek körének gazdagodását, valamint a világ feletti racionális uralom növekedését értve). Ha tehát az erkölcsöt objektív ontológiai szerepe (a társadalom, az emberi létforma működési mechanizmusában elfoglalt helye) szempontjából vizsgáljuk, akkor *konzekvencialista* értelmezése a helyes. Ám a *deontologista* és az *erényetikai* közelítésnek is megvan a maga – alárendelt – részgazsága: a tényleges hétköznapi erkölcsi gyakorlatban rendszerint rutintól cselekszünk, nem gondoljuk végig a magatartásunk és a társadalom mint létforma tartós fennmaradása közötti oksági kapcsolatot, hanem úgy járunk el (és sokszor úgy is gondolkozunk) erkölcsi döntésünk során, mintha a szóban forgó erkölcsi kötelesség teljesítése vagy egy bizonyos erénynek megfelelő cselekvés közvetlenül evidens módon önértékkel bírna. Maga az a tény is, hogy ez így alakult, része az emberi társadalom normális működésének, hiszen egyrészt rendkívül nehézkes, sőt – már csak idő hiányában is – lehetetlen volna minden egyes döntésünkkor annak következményeit, e működésre gyakorolt hatását végiggondolnunk, másrészt a kötelesség vagy az erény önértékké válásával sajátos új emberi szükségletek keletkeznek (egyfajta „esztétikai” élményt nyújt a kötelességet akár áldozatok árán is teljesítő, vagy az erények birtokában szenvedélyei fölött uralkodó ember, s törekszünk ilyenekké válni ill. másokban is ezt értékelni), ami tökéletesen megfelel a szükségletek skálájának bővüléséről, új értékek keletkezéséről mint természetünk velejárójáról mondottaknak. Olykor azonban szükséges tudatosítanunk, hogy ezek az önmagukért (is) kedvelt dolgok egyúttal *eszközök* is, hiszen itt is érvényesül az eredetileg spontán folyamatok racionális ellenőrzés alá vonásának tendenciája. Ha már felismertük az erkölcs ontológiai szerepét, ennek fényében tudatosan korrigálhatjuk a kulturális evolúció spontán fejleményeit, hozzáigazítva őket e szerephez.

Lássunk erre egy példát! Tegyük fel, hogy egy közösségben kialakult a hazugság tilalma, s evidenciává lett az emberek számára. A többség anélkül követi e szabályt,

hogy állandóan tudatában lenne a szélesebb összefüggéseknek, nevezetesen annak, hogy a hazugság megengedettsége esetén lehetetlenné válna az emberek közötti kooperáció, ami hosszú távon a társadalom egész működését is aláásná. Lehet, hogy soha nem is gondolnak erre, egyszerűen csak kialakult bennük valamiféle spontán irtózás a hamis állításoktól. Az adott közösség fejlődésével, a viszonyok bonyolódásával azonban egyre többször áll elő olyan szituáció, amelyben valaki a másoktól kapott igaz információval visszaél, olyan célra használja fel, amely kárt okoz más egyéneknek vagy a közjónak mint olyannak. Nyilvánvaló, hogy épp az erkölcs alapvető ontológiai funkciója (a rend fenntartása) kívánja meg ekkor a szabály – pontosítással történő – korrekcióját, hiszen a hazugság megszorítások nélküli tilalma az e funkcióval éppen ellenkező magatartásokat (a rend megsértését) is segítheti. Ehhez azonban az adott közösségnek tudatosítania kell magában ezt a funkciót. Ha ez nem sikerül, ha azt a néhány egyént, aki átlátja a mélyebb összefüggéseket, elhallgattatják, szentnek és sérthetetlennek tartva a hazugság *teljes* tilalmát, egyszerűen hagyománytiszteletből vagy pusztán a norma számukra önevidens voltánál fogva, akkor tulajdonképpen nem működik helyesen a természetünk által megkívánt racionális kontroll, s az adott közösség bizonyos szempontból igen veszélyes helyé válik, hiszen pl. előfordulhat, hogy – a Kant és más e tekintetben oly rigorózus szerzők által kedvelt példát idézve – valaki merő becsületességéből a gyilkosnak fogja elárulni a kiszemelt áldozat búvóhelyét, ha nincs módja hallgatással kitérni a válasz elől (mondjuk mert a gyilkos fegyvert fog rá vagy egyik családtagjára).

Sajátos kettősség figyelhető meg tehát e téren. Egyfelől *általában* az a jó a társadalom normális működése szempontjából, ha reflexió nélkül, rutinból hozzuk az erkölcsi döntéseket, másfelől viszont valamilyen formában őrizni kell az erkölcsi reflexióhoz szükséges tudást is, hogy a fejlődés, az újfajta helyzetek megkívánta korrekciót el tudjuk végezni; példánk esetében úgy, hogy elménkbe idézve azt, amit az erkölcs elsődleges funkciójáról tudunk, pontosítjuk a hazugságra vonatkozó szabályt, akár úgy, hogy újradefiniáljuk a hazugságot (pl. „Hazudni annyi, mint szándékosan megtevésztetni azt, akinek joga van az igazsághoz.”) és az új definíció szerinti hazugság tilalmát tekintjük feltétlennek, akár úgy, hogy bele vesszük a szabályba a kivételeket (pl. „Hazudni tilos, kivéve ha jogtalan támadás elhárítására nincs más módunk.”)²⁷

A reflexió egyszerre szükséges is, veszélyes is az emberi világ normális működésének szempontjából. Szükséges, hiszen, láttuk, része a világ felett általánosságban gyakorolt racionális kontrollnak; az is az emberi uralom növekedéséhez járul hozzá (s így megfelel természetünknek), ha a magunk alkotta világ, a társadalom spontán folyamatai (köztük az erkölcsöt is alakító kulturális evolúció) felett úrrá lehetünk. S veszélyes, mert az evidenciák akkor működnek igazán, ha elkerüljük a rájuk kérdéset, hiszen ez utóbbi esetleg könnyen egy bármire felhasználható „precedenst” teremthet: ha pl. az igazmondás kötelességéről, amelyet eddig feltétlennek és *öncélú-nak* véltünk, kiderül, hogy ebben a formában csak *eszköz* a kooperáció biztosítására, s öncél-volta csak illúzió volt, akkor esetleg valaki kísértést érezhet rá, hogy e leleplezést más evidenciák esetében is alkalmazza. Tegyük fel, hogy amikor az igazmon-

²⁷ A hazugság problémájáról bővebben ld. TURGONYI (2012) i. m. 217–228.

dás eszköz-voltára mutattam rá egy vitapartneremmel való eszmecsere során, azt mondtam neki, hogy ez az eszköz azért jó mint eszköz, mert lehetővé teszi a kooperációt, s ez utóbbit már evidens önértékként kezeltem. Lehet, hogy e válasz kielégíti a másik felet, mert ő is önértékként kezeli a kooperációt. De mi van, ha fölmerül benne a kérdés: vajon nem éppen olyan illúzió ez is, mint az igazmondás önérték-voltáról szóló eddigi meggyőződésünk volt? Ha azt felelem neki, hogy igaza van, mert valójában a kooperáció is csupán eszköz az emberi civilizáció működésének szolgálatában, akkor megint két lehetőség van: vagy önértéknek tartja e civilizációt, s akkor véget ér a vitánk, vagy a civilizáció értékét is megkérdőjelezi, s akkor valami még alapvetőbb dolgot kell keresnem, ami már mindkettőnk számára önértékkel bír, de egyáltalán nem bizonyos, hogy találok ilyet. Hivatkozhatom pl. az univerzum komplexitására, amely csökkenne, ha eltűnne belőle az emberi civilizáció, de egyáltalán nem biztos, hogy e komplexitás a másik fél számára is érték. Lehet, hogy végül nem találunk közös pontot, amely mindkettőnk szubjektív értékrendjében eléggé nagy fontossággal bír ahhoz, hogy ebből azután levezessünk ezt eszközökként szolgáló normákat. Márpedig csak abban reménykedhetünk, hogy kellő számú szubjektív értékrend létezik, amelyben a civilizáció önértéknek minősül, hiszen, mint láttuk, az érték lényegénél fogva viszony (az értékelő az értékelthez), nem pedig magában az értékelt dologban objektíve (pl. valamely fizikai tulajdonságához hasonlóan) benne lévő vonás.

Bizonyos dolgok (különösen az emberi civilizáció) önérték voltáról való meggyőződés tehát tulajdonképpen illúzió, de ugyanakkor *mint ilyen* mégis normális része a társadalom működési mechanizmusának. Ezt sincs értelme anomáliaként felfogni, ha egyszer elfogadtuk a módszertani dezantropocentrizmust. Miért ne lehetne a valóság emberi szemmel ilyen „ellentmondásos”, ha az ember nem célja ennek a valóságnak, hanem csak véletlen terméke? S ugyanígy azon sem érdemes megbotráncoznunk, hogy a tudás, amelyet eredetileg azért növelünk, hogy visszahasson a civilizáció működésére, tökéletesítve ezt, végül – egyszerűen azzal, hogy *minden* igaz tényt igyekszik feltárni, e tényfeltárás hatásaitól függetlenül – olyan igazságokhoz is eljut, amelyek éppen a civilizáció további fennállását fenyegetik, jelesül illúzióként leplezik le pl. magának a civilizációnak vagy más ehhez szükséges dolgoknak az önértékét. (Kb. ugyanarról a folyamatról van itt szó, amelyet Adorno és Horkheimer írt le *A felvilágosodás dialektikájában*.) Mert lényegében ez történt, amikor az utóbbi néhány évszázad során különböző formákban (a „van-legyen” probléma felfedezésével, az erkölcs társadalmi genezisének feltárással stb.) felbukkant, majd elterjedt az a gondolat, hogy az értékeket nem lehet racionálisan megalapozni, csupán az őket létrehozó társadalmi, történeti, lélektani és egyéb okokat – tehát a bennük való „hit” okait – lehet feltárni, anélkül, hogy a feltáró ezzel elismerné objektív voltukat, a maga számára való érvényességüket.

Miközben tisztán tudományos szempontból helyesen tagadjuk a civilizáció – és persze minden egyéb dolog – objektív értékét, fel kell tennünk a kérdést, hogyan létezhetünk egyáltalán tovább e tudásunk megszerzését követően. Természetesen elképzelhető, hogy az értékek szubjektív voltának felismerése után is minden embernek vagy az emberek kellőképpen nagy többségének a saját preferencia-rendszere olyan lesz, hogy ebben előkelő vagy akár első helyen szerepel a civilizáció értéke, mint tisztelet és védelem tárgya, s lelkesen szolgálják ezt, miközben tisztában van-

nak vele, hogy az így létrejövő konszenzus alapja pusztán szubjektív ízlésük, nem pedig a civilizáció valamiféle objektív értéke. De éppen mivel tudják ezt, sosem lehetnek biztosak benne, hogy nem fog-e egyszer közülük sokaknak – talán a többségnek – a preferencia-rendszere módosulni, nem fognak-e akár kényelemszeretetből, akár önzésből, akár pusztán az újdonság keresésének szenvedélyétől hajtva, vagy bármilyen egyéb esetleges okból valami más alapértéket választani, most már bűntudat nélkül képesek lévén megtenni ezt, ha bűntudaton azt értjük, hogy valami objektíve fennálló, s ezért szubjektív preferencia-rendszerünk tartalmától függetlenül szolgálандó érték általunk való tagadása miatt érezzük magunkat objektíve értéktelennek vagy legalábbis csökkent értékűnek.

Akárhogyan válaszolunk is ez utóbbi kérdésekre, az tény marad, hogy *ha* fenn akarjuk tartani az emberi létformát *abban az értelemben*, ahogyan eddig működött (tehát mint sajátosan emberi szükségletekkel és tevékenységekkel jellemzett eszes élőlények tartósan létező civilizációját), *akkor* számolni kell azzal, hogy ezt egy az emberrel szemben „barátságtalan” vagy legalábbis közömbös univerzumban kell megtennünk.²⁸ Ez esetben tehát szükség van a korábbiakban kifejtett, a természetjoggal azonosítható kétfunkciós erkölcsre. De ennek eddig tartozéka volt a némely dolog (köztük a civilizáció) objektív értékéről való meggyőződés, melynek illúzióvolta lelepleződött, s ennek tudata terjedőben van. Mivel lehet helyettesíteni e meggyőződést? Van-e kiút ebből a csapdából? (Mely csapda, ismét hangsúlyozzuk, csak felőlünk nézve az, az irántunk teljességgel közömbös univerzum felől szemlélve nem nagyobb anomália, mint bármely élőlényfaj életképtelenség bizonyulása, amit per-

²⁸ Az indokolja e hipotetikus megfogalmazást, hogy a döntés végső soron rajtunk, a mi preferenciáinkon múlik, hiszen nincs valami felsőbb tudat, amely előírná a számunkra civilizációnk megőrzését. Az eszes élőlények az egyedüli valóságos értéktételezők, az ő véleményük pedig megoszlik a világ értékének tekintetében. (A fent említett Voluntary Human Extinction Movement példáján láttuk, hogy vannak, aki nem igenlik az emberiség fennmaradását, sőt a gnosztikusok pl. az egész kozmoszt rossznak tartották.) A többség eddig de facto „életpárti” volt, de ez önmagában pusztán tényigazság, és sehol sincs előírva kozmikusán, hogy a többségi elvet kell követnünk. Ráadásul akár úgy is oszkozhatunk, hogy ha a többség most netán az emberi civilizáció objektív értékének bizonyíthatatlanságát felismerve lemond az „életpártiságról”, ez bizonyos értelemben szükségszerű fejleménye a civilizációval járó tudásnövekedési folyamatnak: valamiképpen az emberi társadalom létének, működésének belső dinamizmusából következik, hogy el kell jutnia önmaga felszámolásához, az *eddig*, illúziókon alapuló *rend* tagadásához, de e fejlemény magasabb értelemben maga is lehet egy *rend* része, ha pl. kiderül, hogy az univerzum minden eszes lények alkotta civilizációjának ez a sorsa. Persze ezt a tudást bizonyos értelemben felülírhatja módszertani ateista és dezantropocentrista alapállásunk, hiszen ha ténylegesen ez történik is a civilizációkkal, nem mondhatjuk, hogy ez valami felsőbb akarat előírása, s úgy is felfoghatjuk a dolgot, hogy előfordulhat olyan egyedi eset, amikor tudatos erőfeszítéssel felülkerekedik egy civilizáció ezen a válságon. Miért ne lehetnének éppen mi ilyen szerencsések? Még azzal is érvelhetünk emellett, hogy a civilizációk léte valamiképpen objektíve kitüntetett az univerzumban, mert egyedül általuk létezik egyáltalán értéktételezés a világban. Ugyanakkor ez az objektív *kitüntettség* sem jelent objektív *értéket*, pusztán annak *tényét*, hogy van egy véletlenszerűen kialakult létforma, amelyben az oksági folyamatoknak bizonyos dolgok értékéről való meggyőződés is a részmozzanata, ami sem a szervesen világban, sem a bioszférában nem fordul elő. Tehát a civilizáció fenntartása melletti döntésünk sem fogható fel valamiféle objektíve létező „előírásnak” való engedelmességedésként.

szé kihalása követ.) Mit tehetünk, *ha*, továbbra is ragaszkodva az eddigi értelemben vett emberi civilizáció fenntartásához, semlegesíteni akarjuk az értékek objektív voltába vetett meggyőződés elhalása által okozott motivációvesztést?

A probléma, mutatis mutandis, hasonló ahhoz, amelynek megoldására Richard Rorty az „érzelmi nevelést” (sentimental education) javasolja.²⁹ Ő azt állítja, hogy a modern liberális demokrácia hagyományos elméleti megalapozásai mára lehetetlenné váltak, s nem is lehet igazolni észérvekkel azt, hogy e rendszer valamiképpen objektíve felette áll a többinek; egyszerűen csak a nyugati hagyományok terméke; fenntartása tehát csak úgy történhet, hogy az embereket a nevelés során mintegy „ráhangolják” a vele való azonosulásra, s így érzelmileg fognak kötődni a liberális demokrácia értékeihez. S lényegében hasonló módszerrel történhet e társadalommodell globális népszerűsítése is. Mi most természetesen nem a liberalizmus, hanem általában véve az emberi civilizáció mint olyan értékének e módszerrel történő elfogadtatását javasoljuk: a nevelésnek is, a tömegkommunikációnak is azt kellene sugallnia, hogy nem csupán az egyének jogainak védelme önevidens kötelesség, hanem az emberi civilizáció fenntartása is az, s e kettős cél iránt érzelmi kötődést kell kialakítani.

Ez azonban önmagában alighanem kevés. Ha ugyanis mindeközben megmarad a történelmileg megszerzett tudásunk az értékek objektivitásának hiányáról,³⁰ akkor valószínű, hogy az egyének az első olyan nagyobb értékkonfliktus esetén, ahol komoly áldozatot kellene hoznia a közjó vagy mások érdekében, ezeket preferálva valamely egyéni vágyával szemben, rögtön eszébe juthatna, hogy őt tulajdonképpen csupán manipulatív módon ráhangolták érzelmileg bizonyos erkölcsi értékek feltétlen tiszteletére, amelyek *objektíve* semmivel sem értékesebbek, mint az ő saját ezektől különböző céljainak megvalósulásai. Nem fogja-e így – akár nyíltan, akár titokban – saját önző célját akár a természetjog megsértése árán is érvényesíteni? Nem kell persze elvetni a Rorty-féle megoldást, ez *is* használható, de több *más* eszköz *mellett* (ahogyan a valóságos emberek is több együttesen ható okból tartják be az erkölcsi normákat – ha betartják).

Ekképp az érzelmi nevelés nem képes helyettesíteni az értékek objektív voltáról szóló belső meggyőződést, a külső szankciók pedig, mint már utaltunk rá, elégtelenek; hiszen az egyének e vonatkozásban önszabályzónak kell(lene) lennie, nem lévén állandóan mások szeme előtt; arról nem is beszélve, hogy *legalább* a szankciók *alkalmazóinak* mindenképpen rendelkezniük kellene belső meggyőződéssel bizonyos értékek és normák *objektív* érvényességéről (vagy elszakíthatatlanul kötődniük kellene ezekhez érzelmileg), hiszen ha ők is csak mások által alkalmazandó szankciókra – tehát külső tényezőkre – számítva alkalmazzák a szankciókat, akkor könnyen egyfajta végtelen regresszushoz juthatunk. Más módon kell tehát gondoskodnunk a belső motivációról.

²⁹ Richard RORTY: Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: Stephen SHUTE – Susan HURLEY (szerk.): *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993. 111–134.

³⁰ Márpedig megmarad, már csak azért is, mert az érzelmi nevelést magát is tudatosan kell alkalmazni, s akkor ennek célja is tudatos kell, hogy maradjon.

Ezzel elérkeztünk gondolatmenetünknek ahhoz a pontjához, ahol fontolóra kell vennünk a módszertani ateizmus feladását és a vallás adta motiváció újbóli elfogadását. Itt azonban legalább három komoly problémával szembesülünk.

Az első: egész eddigi gondolatmenetünk egy Isten nélküli univerzum feltételezésén alapult, ahol nincs számunkra kedvező emberfeletti hatalom, amely bizonyos felelősségeket levonne a vállunkról; ezért tekintettük elégtelennek az egyének jogainak tiszteletére korlátozódo liberalizmust, s tartottuk szükségesnek a közjó szempontjaira való tudatos odafigyelést. Erre épült a kétfunkciós erkölccsel azonosított természet-jogunk. Ha most – akár bizonyítás, akár hit alapján – mégis adótnak vesszük Isten létezését, vajon nem válik-e okafogyottá, értelmetlenné éppen maga ez a természetjog, amelynek támaszává akarjuk Őt megtenni? Ha Ő van, ebből nem az következik-e nyilvánvalóan, hogy eleve egy számunkra kedvező vonásokkal bíró univerzumban élünk, ahol bizonyos folyamatok tudatos irányításáról lemondhatunk, ráhagyatkozva a természeti (vagy akár társadalmi) automatizmusokra, tekintve, hogy ezek mögött végső soron az Ő világkormányzó tevékenysége áll?

A második probléma: milyen értelemben jelentene egyáltalán megoldást az erkölccsel kapcsolatos fenti kérdésekre Isten létezésének elfogadása? Csak szankciók alkalmazójaként nyújthat támaszt az erkölcsnek, vagy ennél komolyabb szerepe is lehet, pl. megoldhatja-e a „legyen”-nek a „van”-ból való levezetését?

A harmadik probléma: a történelem során eddig megfogalmazott istenérvek egyike sem örvend általános elfogadottságnak. Érdemes-e ma még ilyesmivel próbálkozni?

Az első kérdésre írásunk vége felé fogunk visszatérni, mert addigra világossá válik majd, hogy *legalább egy* olyan vallás létezik, amely egyszerre vallja a teremtő és gondviselő Isten létezését és egy olyan univerzum fennállását, amely ennek ellenére gyakorlatilag az írásunkban eddig alkalmazott módszertani dezantropocentrizmus jegyében értelmezhető. Előbb azonban vizsgáljuk meg a másik két problémát!

Nézzük először a másodikat! Mindenekelőtt tételezzük fel, hogy létezik egy olyan Teremtő, aki igenli az univerzumnak az említett három létforma (a szervesetlen világ, a bioszféra és a társadalom) egymásra épülését jelentő rendjét, így az emberi civilizáció fennmaradását is, s az ezt okságilag előmozdító magatartást erkölcsi törvényként előírta a számunkra, mindentudóként valamennyi tettünket ismeri (belső aktusainkat is beleértve), valamint halálunk után alkalmazandó szankciókat is kilátásba helyez motiválásunkra, és akiről a társadalom tagjai tudják vagy hiszik is mindezt.

Megoldja-e ez a „van-legyen” problémát? Van, aki szerint igen, sőt csakis ez lehet a megoldás, mivel személyes törvényhozó nélkül nem is beszélhetünk valódi törvényről. Jacques Maritain például, az „etsi Deus non daretur” grotiusi gondolatkísérletével vitázva,³¹ kifejti: ha feltételezzük is, „hogy Isten nem létezik, s hogy a dolgokban [ugyanakkor] semmi se változik”, s hogy így „az ember lényegén alapuló ideális rend követelményei változatlanul tovább léteznének”, felvetődik a kérdés, vajon „ez a rend racionális-e, bölcs-e, kötelez-e engem lelkiismeretben”³² Válasza nemleges:

³¹ Itt jegyezzük meg, hogy ez a kérdésfelvetés valójában nem Grotiusnál jelenik meg először. Már a középkorban felbukkan: pl. Gregorio da Rimini is foglalkozik e gondolattal.

³² Jacques MARITAIN: *La loi naturelle ou loi non écrite*. Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1986. 46.

„De miért kötelezne engem lelkiismeretben egy merőben faktuális rend? Valójában, ha Isten nem létezik, nincs kötelező ereje a természeti törvénynek.”³³ (Fontos megjegyezni, hogy mindeközben Maritain nem tekinti Isten önkényes akaratától függőnek a törvény *tartalmát*, hanem Aquinói Szent Tamás álláspontjával egybehangzóan – és Ockham nézetével szemben – azon a véleményen van, hogy a Teremtő az emberi természetnek megfelelően írta elő az erkölcsi normákat. Maritain tehát *nem* voluntarista, ugyanakkor a törvény *kötelező erejét* az isteni parancsból származtatja. E két probléma között különbséget kell tennünk. Terjedelmi korlátaink miatt sajnos még röviden sem foglalkozhatunk itt a mindezzel kapcsolatos legfontosabb fogalmak – *potentia absoluta*, *potentia ordinata*, *lex indicativa*, *lex praeceptiva* stb. – vizsgálatával.)³⁴

Ha fenntartjuk azt a korábban kifejtett álláspontunkat, hogy az érték (vagy a „felszólító erő”) nem magában az értékelés tárgyát képező dologban lakozik valami rejtélyes módon,³⁵ hanem az értékelő alanynak e dologhoz való viszonyában áll fenn, akkor – szokásunktól eltérően – vitatkoznunk kell Maritainnal és mindazokkal, akik hozzá hasonlóan Istenben látják a „van- legyen” vagy „tény-érték” probléma megoldását. Ha van Isten, akkor a bennünket most érdeklő szempontból csak annyiban változik a helyzet, hogy eggyel több olyan szubjektum van, aki valamilyen formában értékeléseket képes hozzárendelni a valóság önmagukban semleges dolgaihoz, köztük magához az univerzumhoz mint olyanhoz is. Igaz, ez az új szubjektum maga a Teremtő, aki végtelenül hatalmasabb az összes többi szubjektumnál, de maguk a dolgok továbbra sem rendelkeznek inherens értékkel, valami belőlük fakadó titokzatos és ellenállhatatlan vonzerővel, hanem aszerint jók, rosszak vagy közömbösek, hogy melyik szubjektum milyen értéket rendel hozzájuk a saját preferencia-rendszer alapján. Az „A civilizáció értékes” kijelentés vagy a „Szolgálj a civilizációt!” parancs (melyek részletes kibontása a természetjog) nem magát a civilizációt ruházza fel inherens értékességgel vagy inherens „szolgálандósággal”, hanem az ezeket kimondó szubjektumnak a civilizációhoz való viszonyát fejezi ki. S ez, korántsem meglepő módon, maguknak a szubjektumoknak az egymás általi értékelésekor is így van. Ha tehát a hazugságtílalom példája kapcsán fent bemutatott képzeletbeli vitában velünk szemben álló fél esetlegesen kialakult saját preferencia-rendszerében a civilizáció nem rendelkezik pozitív értékkel, korántsem bizonyos, hogy rá tudjuk beszélni a civilizáció szolgálatára (vagyis a fent említett kétfunkciós erkölcs, a természetjog követésére, amely objektív oksági összefüggéseken keresztül a civilizáció fenntartásához járul hozzá) azzal, ha arra hivatkozunk, hogy Isten kívánja ezt. Minden attól

³³ Uo.

³⁴ E kérdéskörhöz értékes adalékokkal szolgál: FRIVALDSZKY János: A természetjog jelentésváltozásai az arany szabály, a politikai barátság és a kölcsönös szeretet törvénye, illetőleg az önszeretet függvényében. In: FRIVALDSZKY János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 196–363. és TATTAY Szilárd: *Reason, Will, Freedom: Natural Law and Natural Rights in Later Scholastic Thought*. <https://jak.ppke.hu/uploads/articles/12332/file/Tattay%20Szi%20C3%A1rd%20%20PhD.pdf>

³⁵ V. ö. John MACKIE: *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Penguin Books, 1981. 106.

függ, hogy a meggyőzendő személy preferencia-rendszerében maga Isten olyan helyen van-e, hogy értéke minden másét felülmúlja. Ha igen, akkor ezután a civilizációt is szolgálja fogja. De van elvi lehetősége annak, hogy az illető preferencia-rendszerében Isten alárendelődik különböző egyéb dolgoknak. Hiszen mi más a – most morálteológiai értelemben vett – halálos bűn, mint „aversio a Deo”, „elfordulás Istentől”,³⁶ azaz olyan (átmenetileg vagy véglegesen fennálló) preferencia-rendszer alapján való cselekvés, amelyben nem Istenhez rendelem hozzá a legerősebb, minden másét felülmúló értéket, s amelyben így Ővele szemben döntök, akár közvetlenül, akár közvetve, az Őáltala akart rend (benne a civilizáció stb.) megsértése révén. (Ettől persze *ontológiailag* nem lesznek egyenrangúak a különböző preferencia-rendszerek, hiszen némelyikük oksági hatása olyan, hogy segíti az általunk ismert legkomplexebb létforma, a társadalom fenntartását, némelyiküké pedig nem, s az előbbiek nyilvánvalóan objektíve kitüntetettek, már csak azért is, mert ez a létforma teszi egyáltalán lehetővé értéktételezésre képes halandók létezését. Ám ez az objektív oksági összefüggés is csupán tény önmagában. Isten persze, mint Első Ok, megtehetné, hogy a *concursum* útján, evilági okokon keresztül az összes ember szubjektív preferencia-rendszerét olyanná formálja, hogy ezekben a civilizáció, az univerzum rendje vagy maga Isten stb. *ténylegesen* mindig pozitív *értékelés* tárgya legyen, s ez gyakorlatilag *olyan* lenne, *mintha* magában a civilizációban stb. lenne valami inherens érték, de valójában mégsem erről volna szó, hanem az összes értékelő szubjektum *viszonya* lenne egyöntetűen pozitív a civilizációhoz stb.)

Isten léte tehát nem szünteti meg a „van” és a „legyen” közötti szakadékot, de ez mit se von le az Ő mindenhatóságából, mert e szakadék áthidalása valószínűleg ugyanolyan értelemben lehetetlenség, mint négyszögű körök vagy völgyek nélküli hegységek teremtése, márpedig ilyesmiket sem szokás – legalábbis a katolikus teológiában – elvárni Istentől azért, hogy mindenhatónak tekinthessék.

Ám ennek a mi problémánk szempontjából nincs gyakorlati jelentősége. Egyrészt ha valakinek meggyőződése, hogy Isten parancsolja X dolog szolgálatát, akkor ez az esetek túlnyomó többségében *lélektanilag* kb. ugyanolyan hatású lesz, mint ha magának X-nek lenne valamiféle inherens önértéke; *gyakorlatilag* ugyanúgy nem jutna az érintett emberek zömének eszébe kétségbe vonni e parancs kötelező erejét, mint ha maga ez az erő (a parancs érvénye) volna – valamilyen titokzatos módon – objektív (azaz ha nem létezne a „van-legyen” szakadék), hiszen talán mégsem közömbös, hogy ez esetben az X-hez értéket hozzárendelő szubjektum nem akárki, hanem maga Isten! Másrészt, az előbbiektől függetlenül is, nyilvánvaló, hogy, akár van inherens értéke a civilizációnak, akár nincs, minél általánosabb és őszintébb közmeggyőződés uralkodik a társadalomban a korábban felsorolt vonásokkal bíró Isten létezéséről, annál többekre jellemző és erősebb lesz a belső motiváció a civilizációt fenntartását előmozdító magatartás követésére. A mi egyik célunk pedig ebben az írásban az ilyen magatartásra való motiválás lehetséges módjainak keresése. (Természetesen nem akarjuk a vallást erre az egyetlen funkcióra leszűkíteni, de ez *is* fontos.)

³⁶ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologica*. II-II. 118. 5., v. ő. III. 86. 4. 1.

Ha tehát célunk a civilizáció fenntartása, akkor az ezt szolgáló kétfunkciós erkölcsre való hatékony motiválás érdekében ésszerűnek látszik keresni egy olyan Isten létezésének bizonyosságát, akiről egyúttal az is tudható, hogy igenli e civilizációt.

Azt jelenti-e ez, hogy klasszikus értelemben vett istenérveket kell keresnünk? Ezzel már áttértünk a fenti harmadik probléma vizsgálatára. Egy katolikus természetesen a fenti erkölcs-megalapozási problémáktól függetlenül sem mondhat le soha az Istenhez való eljutás kettős – hitre és észre támaszkodó – módjáról vallása lényegének megtagadása nélkül. Ám valószínű, hogy még a legalaposabb, logikailag teljesen támadhatatlan érv se lenne *mindenki* számára kényszerítő erejű. Hiszen a megrögzött ateisták szemében még egy ennél erősebb bizonyosság, Isten valamilyen empirikus formában megvalósuló közvetlen hozzáférhetősége se lenne feltétlenül meggyőző. Ha látomásuk lenne Őröla, vagy valamilyen látható alakban – pl. tűz- vagy felhőoszlopként, mint a zsidók pusztai vándorlásakor – jelenne meg nekik, vagy csodát tenne előttük, mindezeket már eleve adott beállítottságuknak megfelelően értelmezhetnék: „Kell, hogy legyen rá valamilyen (általunk talán még nem ismert) természettudományos magyarázat, hiszen megtörtént! Csodák nincsenek!” Ugyanígy egy logikailag hibátlan istenbizonyítással találkozva is mondhatnák, különösen korunk posztmodern légkörében, hogy az a gondolkodási mechanizmus, amelynek keretében e bizonyítás érvényes, csak *egy* a lehetséges gondolkodási mechanizmusok közül; még ha nem vagyunk is képesek elgondolni, *milyen* lenne egy a miénktől eltérő mechanizmus, lehetőségét kizárni nem tudjuk. Tetszés szerint gyárthatunk efféle *elvileg* bezárhatóan kikapukat, hogy az ésszerűség számunkra ismert formájának kizárólagosságát megkérdőjelezzük. Emlékezzünk pl. Descartes ismert eljárására! Az *Elmélkedések az első filozófiáról* függelékében, a gondolataival szembeni ellenvetésekre válaszolva egyebek között ezt írja: „Azt is szükségtelen megkérdoznünk, milyen módon tehette volna meg Isten öröktől fogva azt, hogy kétszer négy ne legyen nyolc stb. Megvallom, ezt értelmünkkel nem láthatjuk be. Ugyanakkor azonban értelmemmel nagyon is beláthatom, hogy [...] könnyű volt Isten számára bizonyos dolgokat úgy rendezni el, hogy mi, emberek, ne láthassuk be értelmünkkel, hogy ezek másként is lehetnek, mint ahogyan vannak.”³⁷ Ne zavarjon meg minket az, hogy Descartes itt az igazságok *Istentől* való függésének kapcsán beszél minderről. Számunkra most az a lényeges, hogy ő is felveti: gondolkodásunk látszólag magától értetődő módja nem az egyetlen és még csak nem is kitüntetett (csak annak hisszük); még akkor sem az egyedüli lehetséges, ha nem tudjuk belátni, hogyan lehetne más módon. Mindez arra példa, hogy képesek vagyunk megalkotni, kellő ügyességgel kiválasztott kifejezésekkel, a „lehetséges-de-számunkra-*elvileg*-hozzáférhetetlen” dolgok fogalmát, s utána már nyugodt lelkiismerettel tárhatjuk szét sajnálkozva a kezünket: „Mit tehetünk? Ezek a dolgok fogalmuknak megfelelően kívül esnek megismerésünk hatókörén, épp ezért kizárni sem lehet valóságos voltukat.” Ez már bőségesen elegendő ahhoz, hogy relativizálni lehessen a gondolkodás azon módját is, amelyet viszont ismerünk, ami persze rögtön el is veszi az e mód alapján felállított mégoly tökéletes érvek meggyőző erejét is.

³⁷ Válasz az ellenvetések hatodik sorozatára 8. In: René DESCARTES: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest, Atlantisz, 1994. 205.

Így tehát tulajdonképpen még a leginkább „more geometrico” megszerkesztett istenérv is csak morális bizonyosságot adhat. Ezt nem szabad szem elől tévesztenünk, miközben, hüen a katolikus hagyományhoz, továbbra is próbálunk észérveket keresni Isten létezése mellett. Magam is efféle, csupán a morális bizonyosságot erősítő gondolatmenettel próbálkozom a továbbiakban. Ennek lényege egyfajta „lerövidített fundamentális teológia”: átugorjuk a hagyományos, szoros értelemben vett istenérveket, továbbá a Kinyilatkoztatás lehetőségének és tényleges megvalósultságának bizonyítását, és észérveink rögtön a Katolikus Egyház mint olyan hitelt érdemlőségét alapozzák meg, olyan elemeket mutatva ki *teológiai* tanításában, amelyek tartalmilag azonosak tőlük függetlenül profán eszközökkel levezetett észigazságokkal; ezt az egybeesést lehet azután a katolikus tanítás *egészének* szavahihetősége melletti érvként, s így közvetve istenérvként használni³⁸ (mégpedig annál inkább, minél később történt meg a hitbéli tanításként való megfogalmazáshoz képest az ésszel való levezetés, hiszen annál feltűnőbb, hogy az Egyház az adott vonatkozásban megelőzte a korát). Tegyük mindezt két példával világosabbá! Mindkettő a jelen cikk eddigi tárgyához kapcsolódik.

Az első maga a természetjog. A katolicizmus a maga erkölcsi tanítását kezdettől elsősorban a Kinyilatkoztatásra alapozva fejtette ki (bár a morálteológusok, tisztában lévén a „keresztény erkölcsnek” az emberi természetre épülésével, észérveket, természetjogi gondolatmeneteket is alkalmaztak). Ki lehet azonban fejteni a katolicizmus erkölcsének megfelelő (bár a természetfeletti céllal kapcsolatos előírásokat persze mellőző) normarendszert *kizárólag észérvekkel* is, köztük olyanokkal, amelyek a keresztény erkölcsi tanítást már többé-kevésbé teljesen kifejtő premodern szerzők számára még ismeretlen modern tudományos eredményeken alapulnak, mintegy utólag ésszel is igazolva azt, amit az Egyház valaha elsősorban a hit alapján megfogalmazott. Efféle igazolásra magam is tettem kísérletet a fenti 19. lábjegyzetben említett művemben, ezért a jelen írásban beérhetem az erre való hivatkozással.

A másik példa – bármennyire meglepően hangozzék is – éppen a módszertani dezantropocentrizmus. Igaz ugyan, hogy Isten a világ feletti uralmat az embernek adja, s ez az uralom a bűnbeesés után is fennmarad, de inkább feladat, mint magától adott tény; s e feladatot az embernek egy meglehetősen ellenséges – bár apránként „megszelídíthető” – környezetben kell teljesítenie. A natura pura elmélete ugyanis – amely szerves részét képezi a katolikus tanításnak – bizonyos értelemben éppen azt állítja, hogy a világmindenség (s benne maga az emberi természet is) eredendően „barátságatlan” az ember céljai iránt. Az őszállapotbeli természetfeletti adomány ill. a természeten kívüli adományok, mint nevük is jelzi, ráadások a tulajdonképpeni, filozófiai értelemben vett, ésszel megragadható emberi természethez képest. Elvesztésük a jelen üdvrendben ugyan büntetés volt, de elvileg nélkülük is teremthette volna Isten az emberiséget. Önmagában véve tehát teljesen normális dolog az ember

³⁸ Már csak ezért sem vagyok vádolható Voltaire követésével (noha eljárásom első pillantásra kétségkívül rokonítható valamelyest a „Ha Isten nem lenne, ki kellene találni” gondolatával). Érvelésem közvetlenül egy történelmileg kialakult tételes vallásnak a maga egészében való hihetőségét erősítheti, a természetfeletti igazságokat is beleértve.

halandósága és a hagyományosan *concupiscentiának* nevezett belső feszültsége, amely miatt nem tudunk mindig eszünkkel uralkodni indulataink, érzelmeink fölött, de maga az emberi ész sem rendelkezik természettől tökéletes tudással, hanem apránként, fáradságosan halad előre a megismerésben. Mindenképpen külön erőfeszítést igényel tehát, hogy valamiféle racionális uralomra tegyünk szert a világ felett (a világba magunkat mint megfegyvelmezendő belső erőkkkel viaskodó és egymással is konfliktusba kerülő egyéneket is beleértve); s az emberalatti természetben sem érvényesül valami számunkra kedvező automatizmus, hiszen a jelen üdvrendben ugyan csupán a bűnbeesés óta terem „tövist és bojtortját” (Ter 3,18) a föld, de ez is csak a ráadásként nyert ősláthatóság adományához képest visszaesés, önmagában természetes, s így az is természetes, hogy a földet (s általában véve a világot) kemény munkával kell emberi használatra alkalmasabbá tennünk.

Hogyan férnek össze a fentiek azzal, hogy ugyancsak a katolikus felfogás szerint Isten a *conkursus* útján minden maga mozgát, hogy gondviselőként kormányozza a világot, s hogy az emberek kapnak segítő kegyelmet mind a természeti törvény parancsainak teljesítéséhez, mind a kegyelmi állapot eléréséhez ill. megőrzéséhez? Nos, a *conkursus* során Isten minden dolgot az adott dolog természetének megfelelően mozgát, amibe az is beletartozik, hogy el tudja érni, hogy a szükségszerű ok szükségszerűen, az esetleges ok esetlegesen hasson. Az, hogy ez miképpen fér össze Isten mint Első Ok mindenre kiterjedő tevékenységével, fontos teológiai és filozófiai probléma, de ennek megoldása a jelen összefüggésben nem lényeges a számunkra, mert ha katolikus felfogás szerint egyszerre *igaz az*, hogy mindent Ő mozgát, s az, hogy minden a maga természete szerint mozog, akkor ez utóbbi igazság szerint egyaránt vannak az immanens világban *valóságosan* szükségszerű és *valóságosan* esetleges tényezők, azaz *valóban* vannak az ember számára a világ kiszámíthatatlanságát eredményező körülmények. Tehát nem bízhatunk minden további nélkül emberi szempontból minden tekintetben kedvező automatizmusokban, nem hagyhatunk fel az ortegai értelemben vett „készenléttel” és „éberséggel”. Ami a gondviselést illeti, ennek léte nem zárja ki a fizikai és a morális rossz lehetőségét, hiszen az előbbi a pusztulás, a halál, a természeti katasztrófák stb. formájában egyszerűen szerves részét képezi az univerzumnak, akár hívő, akár ateista szemmel tekintjük a világot. A morális rosszat, vagyis a bűnt pedig, mint tudjuk, Isten megengedi (e szó fizikai értelemben), noha nem helyesli (morális értelemben). Azaz a rossz e két formájának mint bizonytalansági tényezőnek és/vagy emberi szempontból kedvezőtlen mozzanatként a valóságosságát a katolicizmus sem tagadja. Végül pedig a segítő kegyelem sem szünteti meg az említett bizonytalanságot, a világ kiismerhetetlenségét, hiszen *számítani* nem lehet rá minden egyes emberi döntés alkalmával, nem is beszélve arról, hogy képesek vagyunk visszautasítani, ami miatt nem lehet olyasmiben bízni, hogy pl. a társadalom minden tagja vagy zöme bizonyos erkölcsi kérdésekben egyöntetűen a természetjognak megfelelő magatartást fog választani. (A kegyelem felkínálására való válaszolást is belső küzdelemként, vívódásként, erőfeszítésként stb. éljük meg szubjektíve, akár *gratia efficax*ról, akár *gratia sufficiens*ről van szó, s akár a molinista, akár a tomista, akár valamilyen más iskola által képviselt kegyelemtani nézet szerint értelmezzük ezeket.)

Választ kaptunk tehát a módszertani ateizmus fent említett feladásakor megfogalmazott három probléma közül immár az elsőre is. Találtunk legalább egy példát – a katolicizmusét – olyan vallásra, amelyben úgy tételezhetjük fel Isten létezését, hogy közben bizonyos értelemben megtarthatjuk módszertani dezentropocentrizmusunkat. Gyakorlatilag tehát mind a katolicizmus, mind a következetes ateizmus olyan univerzumot tételez fel, amely nem eredendően emberre hangolt, hanem nehézségekkel és kockázatokkal terhes, s ahol természetes a tudatos erőfeszítés, az önnevelés, a törekvés magunk és a világ racionális kontroll alá helyezésére. Ez az egybeesés is elgondolkodtató. (Mindez nyilvánvalóan összefüggésbe hozható a világ keresztény „deszakralizálásának” közismert toposzával is, de ennek kifejtésére itt természetesen nincs helyünk.) Mindenesetre a fenti gondolatmenet fontos gyakorlati következménye az, hogy a katolikusok úgy tudnak együttműködni az ateistákkal korunk erkölcsi válságának megoldásában, hogy nem kell istenhitük miatt elvetniük egy olyan univerzum gondolatát, amelynek képéhez a következetes ateizmus is eljut, s amely kifejezetten szükségessé teszi az ortegai értelemben vett állandó „készenlétet” és „éberséget”. Ráadásul a katolicizmus már szinte kezdettől birtokolja az éppen ezen világképhez illő erkölcsi normarendszert, így képes segíteni az ateista alapon állókat is a módszertani dezentropocentrizmus következetes érvényesítésében, pl. a perfekcionizmus szükségességét hangsúlyozva vagy a családdal, szexualitással kapcsolatos normák „magánüggyé” nyilvánításával járó veszélyekre figyelmeztetve.

Adósok vagyunk még a felelettel arra az imént felvetett kérdésre, vajon Istenre kell-e építeni az erkölcsi motiváció rendszerét. A választ itt nem fogjuk megadni, mert a probléma súlya miatt külön tanulmányt igényel. Annyit azonban elmondhatunk, hogy – különösen mivel a fentiekben csak olyan „istenérvet” mutattunk be, amely Isten létezésének csupán morális bizonyosságát képes növelni – e pillanatban elhamarkodott lépés volna részünkről az az állítás, hogy a Teremtő létének bizonyítása és az Ő részéről várható szankciók erre épülő feltételezése lehetne az egyetlen eszköz a természetjogi normák tekintélyének helyreállítására. Valószínű, hogy még ha lehetségesek is a mieinknél sokkal erősebb és hézagmentesebb, a klasszikus istenbizonyítékokhoz jóval közelebb álló érvek (amelyek keresése ma talán sürgetőbb feladat, mint korábban bármikor), ez önmagában nem elegendő. (Sok egymást kölcsönösen erősítő tényezőnek kell szerepet kapnia, így a feljebb említett „érzelmi nevelésnek” is, amely önmagában ugyan elégtelen, de ettől még más eszközökkel együtt hasznos lehet.) Jelen írásunk igazi eredményének inkább az előző bekezdésben foglaltakat tartjuk. Akár ezek képezhetnék konklúziókat is, hiszen korunk egyik legfontosabb feladata kiközösíteni a tömegembert rövidlátó magabiztosságából, s ráébreszteni arra, hogy tudatos erőfeszítések, önkorlátozások és perfekcionizmus nélkül, természeti automatizmusokban bízva, egyedül egyéni jogainak védelmét szem előtt tartva a biztos pusztulás felé viszi a Nyugatot, s vele – ha mindeközben a maga mentalitásának világméretű elterjesztésére irányuló törekvése sikeres lesz – az egész emberiséget.

