

## MARITAIN MINT ‘AUSTINIÁNUS’ ÉS MINT ‘METAETIKUS’

*Adalékok a tomizmus és az angolszász filozófia viszonyának történetéhez*

TURGONYI ZOLTÁN

tudományos főmunkatárs (Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet)

Ha a cím kissé meghökkentő az olvasó számára, sietek leszögezni, hogy Jacques Maritain természetesen nem volt a nála egy emberöltővel fiatalabb John Langshaw Austin követője, és a metaetika művelőjének sem vallotta magát. Tomista lévén idegen volt számára az a közelítésmód, amely a nyelv vizsgálatát helyezi a filozófia középpontjába. Ennek ellenére találhatunk nála olyan kijelentést, amely különös módon összecseng a beszédaktus-elmélet állításával, továbbá foglalkozott olyan problémákkal, amelyeket a XX. századtól a metaetika kérdései közé szokás sorolni. Ez utóbbi tényben nincs semmi meglepő, hiszen a mai értelemben vett, az erkölcsfilozófia önálló rész tudományaként művelt metaetika születésének ugyan a George Edward Moore által írott *Principia Ethica* 1903-as megjelenését szokás tekinteni, de metaetikai vonatkozású kérdéseket – természetesen ezt az elnevezést még nem használva – már jóval korábban is vizsgálták a legkülönbözőbb hagyományokhoz tartozó szerzők. Gondoljunk például a platóni Euthüphrón-problémára, a nominalisták voluntarizmusára, az „etsi Deus non daretur” gondolatára (amelynek leghíresebb megfogalmazója Hugo Grotius, de amely már a középkorban is felbukkan), vagy főként David Hume munkásságának metaetikai vonatkozásaira: ő veti föl először azt az azóta sokat vizsgált problémát, vajon levezethetők-e tényeket leíró mondatokból felszólítások, értékítéletek,<sup>1</sup> emellett az egyik XX. századi metaetikai irányzat, az emotivizmus előfutárának, vagy akár korai képviselőjének is tekinthető, hiszen úgy véli, „[a]z ész csak rabszolgája a szenvedélynek”.<sup>2</sup>

Lássuk először, hogyan rokonítható Maritain szemlélete a beszédaktus-elmélettel! Ez utóbbi, mint ismeretes, mérföldkönek számít a nyelv természetéről való gondolkodás történetében. A filozófia hagyományosan elsősorban a világról szóló *leírásoknak*, a nyelvtől függetlenül fennálló *tényállásokra* vonatkozó közléseknek tekintette mondatainkat. J. L. Austin ezzel szemben rámutatott, hogy a nyelv nem pusztán másodlagos az általa leírt világhoz képest, hanem része is annak, s valóságos változtatásokat képes benne létrehozni. Ha pl. egy bíró kijelenti: „A vádlottat fölmentem”, akkor, noha nyelvtani értelemben véve egy kijelentő mondatot használ, ez mégsem pusztán leírása egy tőle függetlenül végbemenő folyamatnak; nem azt *állítja*, hogy e kijelentés kimondásával egyidejűleg egy ettől különböző *másik* ténykedése által éppen felmenti a vádlottat, hanem *maga ez a mondat képezi a felmentés aktusát*. Ennek elhangzása nyomán nagyon is ‘kézzel fogható’ változások keletkeznek a világban, hiszen ez a mondat hozza létre azt az új összefüggésrendszert, amelyben a vádlott a szó fizikai értelmében szabadon távozhat a tárgyalóteremből. Számos hasonló példát lehetne még említeni, amelyeket nap mint nap alkalmazunk és tapasztalunk, csak éppen megszokottságuk miatt nem figyelünk föl rájuk. Ha azt mondom: „Köszönöm a segítségedet”, e mondatommal sem ‘tudósítom’ az érintett személyt arról, hogy ekkor éppen megköszönöm a segítségét, hanem itt is maga a mondat képezi a köszönetnyilvánítás aktusát, s persze ez is befolyásolja a külvilág tényeit: kimondása erősítheti, elmaradása gyengítheti az illetővel fennálló jó viszonyt, aminek azután megint csak lehetnek ‘fizikai’ következményei, pl. máskor

<sup>1</sup> David HUME, *Értekezés az emberi természetről*. (Ford. BENCE György.) Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006. 468. (III. könyv, I. rész, 1. szakasz)

<sup>2</sup> HUME, i. m. 396. (II. könyv, III. rész, 3. szakasz)

is segíteni fog, ill. legközelebb már talán nem lesz olyan készséges... S vég nélkül folytathatnánk a példák felsorolását a 'boldogító igen'-től a bocsánatkérésen át a gratulációig. Austin elméletének összefoglalása az 1955-ben a Harvard Egyetemen tartott előadásainak szövege nyomán szerkesztett *How to Do Things with Words* című kötet.<sup>3</sup> Az ennek alapjául szolgáló gondolatok azonban – ahogy maga Austin írja – már 1939-ben kifomálódtak.<sup>4</sup> A koncepció bizonyos elemei másnál is felbukkannak már 1955 előtt, így Ludwig Wittgenstein 1945-re elkészült (de csak posztumusz kiadásban megjelent) kései főművében, a *Filozófiai vizsgálódásokban*.<sup>5</sup> Az Oxfordban működő Austin nem tartozott az 1939-től Cambridge-ben tanító nagy osztrák gondolkodó köréhez, de kettejük nyelvszemléletének vannak közös vonásai.<sup>6</sup>

Kevésbé közismert, hogy a mindkettőjükétől meglehetősen különböző szellemi hagyományhoz tartozó Maritain is 'ráérezte' a nyelv valóságalkotó (és nem pusztán valóságleíró) szerepére. Egy 1950-ben a természetes erkölcsi törvényről tartott előadás-sorozatában a hazugság tilalmáról általa mondottakhoz fűz egy az adott kontextusban szinte mellékes, néhány mondatból álló megjegyzést a nyelv szerepéről, s ebben írja a következőket: „A beszédnek nem az az egyetlen célja, hogy kifejezzük magunkat, hanem jogi minőséget teremt, amely fontosabb, mint a pusztá tényközlés, és amelynek célja reális relációk teremtése.”<sup>7</sup> Maritain itt csupán a jogi természetű viszonyoknak mint reális relációk alapjainak szavak kimondása általi módosítására utal, de már ebből is látszik, hogy elismeri a nyelv leíró funkciója mellett annak létrehozó, a leírt világban tényleges változásokat eszközölő működését is.

Itt nem vizsgálhatom azt a kérdést, mennyit tudhatott 1950-ben Maritain a fentiekről. Nem is az időrendi elsőbbség kérdése az érdekes (hiszen az elmélet valódi kidolgozása vitathatatlanul Austin érdeme, s Maritainnek e futó megjegyzését nyilvánvalóan nem lehet összemérni az angol filozófus említett kötetével). Maritain sorai inkább arra szolgálnak precedensként, hogy a klasszikus tomizmus kiegészíthető olyan új elemekkel, amelyek segítségével hitelesebb képet festhet a valóságról, s metafizikai téren olyan gondolatokat fogalmazhat meg, amelyeknek egyrészt az ember- és társadalomkép tökéletesítésében, másrészt akár a katolikus teológiában is hasznát lehet venni.<sup>8</sup> Ha elfogadjuk, hogy a nyelv (vagy általában véve a szimbólumok) használata, ahogy Maritain fogalmaz, „reális relációkat teremthet”, ezzel voltaképpen azt ismerjük el, a beszédaktus-elmélet híveihez hasonlóan, hogy az ember pusztán jelek útján ontológiai változásokat tud létrehozni, amelyek ugyanolyan valóságosak, mint a fizikai vagy a biológiai törvényekkel leírható események. Ennek alapját részben az képezi, hogy egy emberben a maga valóságos tulajdonságainak jelentős része nem úgy van 'benne', ahogy egy élettelen fizikai tárgyban a mérete vagy az alakja, hanem részben más személyek tudata hordozza. Önmagában véve az sem kizárólag az ember világának sajátossága, hogy egy szubsztancia valóságos tulajdonságait részben rajta kívüli dolgok hordozzák. A virágban magában sincs benne a színe mint ilyen, hanem olyan szerkezetű a felszíne, hogy az erről

---

<sup>3</sup> J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*. (Ed. by J. O. URMSON.) Oxford, Clarendon Press, 1962. – Magyar kiadása: J. L. AUSTIN, *Tetten ért szavak*. (Ford. PLÉH Csaba.) Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990.

<sup>4</sup> Ezzel kapcsolatos szavait idézi: J. O. URMSON, A kiadó előszava. In: AUSTIN, i. m., 27.

<sup>5</sup> Az I. rész 23. pontjában, ahol a nyelvjátékok sokféleségét mutatja be, a nyelv leíró szerepét illusztráló példák mellett azt is hangsúlyozza, hogy a nyelv segítségével lehet egyebek között parancsolni, kérni, megköszönni, átkozódni, köszönten stb. Ludwig WITTGENSTEIN, *Filozófiai vizsgálódások*, (ford. NEUMER Katalin), Budapest, Atlantisz, 1992. 30–31.

<sup>6</sup> PLÉH Csaba, A szaván fogott szó. In: AUSTIN, i. m., 10.

<sup>7</sup> Jacques MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*. (Texte inédit, établi par Georges BRAZZOLA.) Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1986. 199.

<sup>8</sup> E javaslatommal részben nyitott kapukat döngetek: már vannak a beszédaktus-elmélet hatását is mutató katolikus munkák. Ld. pl. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. Paris, Cerf, 1987. Vö. Mervyn DUFFY, *How Language, Rituals and Sacraments Work. According to John Austin, Jürgen Habermas and Louis-Marie Chauvet*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005.

visszaverődő fényt a megfelelő látószervvel rendelkező élőlény egy adott színként érzékeli; mégis joggal tekintjük e színt a virág valóságos tulajdonságának.<sup>9</sup> A társadalom esetében nagyságrendekkel megnő annak előfordulása és egyben fontossága is, hogy egy szubsztancia valamely *saját* tulajdonságát *más* szubsztanciák hordozzák. A beszédaktus-elmélet fenti rövid jellemzésekor bemutatott első példánk jól szemlélteti ezt: ha a bíró szájából elhangzik „A vádlottat felmentem” mondat, ennek hatására az addigi vádlottból *valóságosan* felmentett személy lesz, a többi emberhez őt hozzákapcsoló viszonyrendszer e vonatkozásban lényegesen módosul, ennek minden akár a szó szoros értelmében vett fizikai következményével, miközben az illetőnek mind a korábbi, mind a mostani státusa azáltal létezett, hogy emberi tudatok hordozták.<sup>10</sup>

Akár a szentségtanban is alkalmazható mindez, s kivédhetővé teszi azt a vádat, hogy a szentségek kiszolgáltatása valamiféle mágikus praktika lenne. Ha valaki megsérti a barátját, aztán bocsánatot kér, a másik pedig megbocsát, s ezt bizonyos szavak (pl. „Már nem haragszom”, „Felejtjük el az egészet” stb.) és/vagy gesztusok (pl. kéznyújtás) által fejezi ki, ennek megtörténéssel *valóságosan* helyreáll közöttük a baráti viszony, s ennek valóságos – akár fizikai – következményei is lehetnek. A kibékülés ténye közvetlenül vagy közvetve más emberi viszonyrendszereket is befolyásolhat. Valóságos oksági tényező tehát az emberi világban. Miért ne lehetne pl. a kegyelmi állapotot létrehozó vagy helyreállító szentségek működését így értelmezni? A keresztség kiszolgáltatása lehetne az Istennel való barátság létrejöttét megpecsételő beszédaktus (jobban mondva ‘jel-aktus’, ha nemcsak a szavakat, hanem a vízzel való leöntést is figyelembe vesszük), gyónáskor pedig az Isten nevében kimondott feloldozás szavai helyettesítik a barátok közötti kibéküléskor elhangzó megbocsátó mondatot vagy a kézfogást.

Ellenérvként esetleg valaki azt mondhatja, hogy a gyónáskor csak két ember van jelen, s a keresztelés sem mindig zajlik nagy nyilvánosság előtt (szükséghelyzetben előfordulhat, hogy csak a keresztség felvevője és kiszolgáltatója vesz részt a szertartáson), s hogy ezért csak nagyon korlátozott értelemben beszélhetünk a státusváltozás tudatok általi hordozásáról. Ám egyrészt az analógiaként emlegetett baráti viszony létesülésének vagy helyreállításának *valóságos* voltát sem szoktuk kétségbe vonni arra hivatkozva, hogy esetleg csak a két érintett személy tud róla, másrészt – és ez a fontosabb – nem szabad elfelejtenünk, hogy ‘harmadikként’ mindig Isten is tanúja (sőt résztvevője) a Vele való barátság megkötésének vagy a kibékülésnek, az Ő tudata tehát mindenképpen hordozza a státusváltozás tényét.<sup>11</sup>

Ami Maritainnek a metaetikához való viszonyát illeti, sokatmondó az a tény, hogy 1960-ban megjelent nagy etikatörténeti összefoglaló művében<sup>12</sup> például G. E. Moore nevét még csak meg sem említi. Bizonyos értelemben bekapcsolódik azonban az egyik legfontosabb metaetikai vitába, amikor egy 1949-ben tartott előadásában élesen bírálja A. J. Ayer emotivizmusát. E brit

---

<sup>9</sup> Kb. olyasmire gondolunk itt, mint Locke a másodlagos minőségek esetében. Vö. John LOCKE, *Értekezés az emberi értelemről*. (Ford. VASSÁNYI Miklós – CSORDÁS Dávid.) Budapest, Osiris, 2003. 141. skk (II. könyv, VIII. fejezet)

<sup>10</sup> Nem ellenérv, hogy hivatalos iratok is rögzítették a kétféle státust, vagy hogy a vádlott esetleg a felmentéséig őrizetben volt, tehát hogy fizikai értelemben is leírhatók a két állapot különbségei. Egyrészt régebbi korokban voltak írásbeliség nélküli eljárások, az pedig ma is előfordul, hogy valaki szabadlábban védekezik; másrészt, s ez a lényegesebb, azt a tényt, hogy az ügyvel kapcsolatos iratok kötelező érvénnyel bírnak (s hogy egyáltalán jelenhetnek valamit a számunkra), ill. hogy a vádlott fogva tartása jogilag elfogadható, szintén tudatok hordozzák. – Mindezzel kapcsolatban vö. John R. SEARLE, *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája*. (Ford. KERTÉSZ Balázs.) Budapest, Vince Kiadó, 2000., főként 113–161.

<sup>11</sup> Természetesen mindez alaposabb kifejtést igényelne, figyelembe véve a 8. lábjegyzetben megnevezett és az ezeken kívüli műveket is, ám erre a jelen írásban nem vállalkozhatunk.

<sup>12</sup> Jacques MARITAIN, *La philosophie morale*. Paris, Gallimard, 1960.

szerzőt Maritain mint a logikai pozitivizmus képviselőjét tartja számon, amely irányzatról egyébként különösen lesújtó a véleménye.<sup>13</sup>

Az emotivizmus Ayer által képviselt változata szerint a valamit erkölcsi értelemben jónak nyilvánító mondatok valójában nem e valaminek az objektív értékéről tesznek kijelentést, hanem a hozzá való pozitív érzelmi viszonyulásunkról tanúskodnak, s azt is célozzák, hogy rábírjuk e viszonyulásunk magáévá tételére azt, akihez beszélünk. Ha azt mondom, hogy „X jó”, ez a kijelentés felcserélhető olyasféle állításokkal, mint az „Én szeretem X-et”, s egyúttal valamilyen értelemben felhívás is arra, hogy beszélgetőpartnerünk szintén szeresse X-et, tehát voltaképpen nem egy X által hordozott értékes vonást neveztem meg, hanem a saját X-szel szembeni beállítottságomat, érzelmeimet, attitűdjeimet fejezem ki. Maritain a fent említett előadásában az értékítéletekről szólva bírálja ezt a felfogást. A francia bölcselethez szerint az értékítéletek (‘jugements de valeur’) ugyanúgy lehetnek igazak vagy hamisak, mint bármely más állítás, ezért abszurdnak tartja a logikai pozitivisták ezt tagadó álláspontját, amelyet egy Ayer főművéből vett idézettel illusztrál: „Egy etikai szimbólum jelenléte egy mondatban semmit nem tesz hozzá ennek faktuális tartalmához.”<sup>14</sup> Ha ez így lenne, akkor Maritain szerint a valamely X dolgot jónak ill. rossznak nyilvánító két vitakozó valójában nem mondana ellent egymásnak, hiszen mindegyikük a maga érzelmeiről számolna be, nem pedig X objektíve jó vagy rossz voltáról.

Maritain mindezek kapcsán viszonylag részletesen kifejti az értékítéletekről alkotott saját nézeteit. Rámutat, hogy a tudományban és a mindennapi életben is sűrűn használunk igazságértékkel bíró értékítéleteket. Jónak szoktunk minősíteni logikai szempontból egy helyesen megfogalmazott szillogizmust, míg ugyanezt nem tesszük meg egy szofizmával; rangsoroljuk a táplálékokat azok kalória- és vitamintartalma alapján, és így tovább. Az efféle értékítéletek Maritain szerint nem pusztán szubjektív attitűdjeinket, érzelmeinket fejezik ki, hanem objektíve fennálló tényekről számolnak be.<sup>15</sup> A példák némelyike kifejezetten a dolgok jóságáról szól, s ezzel szerzőnk hosszabban is foglalkozik. E vizsgálódás kulcsfogalma a ‘bonum debitum’ (amelyet Maritain a ‘bien dû’ kifejezéssel fordít franciára). Ez olyasmit jelent, „amit egy dolog a természeténél fogva feltétlenül megkövetel”,<sup>16</sup> vagyis ami hozzátartozik a teljességéhez; úgy is fogalmazhatnánk: ami nélkül egy dolog „nem az, ami” (vagy legalábbis nem egészen az, ami). Az efféle ‘bonum debitum’ vagy ‘bien dû’ hiánya az ontológiai rossz (‘mal ontologique’).<sup>17</sup> Ilyenkor olyasvalami nincs meg, aminek „meg kellene lennie” („qui devrait être là”),<sup>18</sup> ahhoz, hogy a szóban forgó dolog megfeleljen saját lényegének. Ilyen ontológiai rossz lehet például egy állat vagy ember sántasága.<sup>19</sup> Ha ilyen hiány nem áll fenn, akkor mondjuk a kérdéses dolgot ontológiai értelemben jónak.

Az ontológiai jó és ontológiai rossz a esetét képezi az erkölcsi jó ill. erkölcsi rossz. Egy cselekedet erkölcsi jóságához az kell, hogy megfeleljen a maga szabályának, mércéjének, s akkor mondjuk erkölcsileg rossznak, ha e megfelelés nem valósul meg.<sup>20</sup> Mármost e megfelelés ténye vagy ennek hiánya – legalábbis a külső cselekedetek (köztük a pusztán beszéd útján végrehajtottak) megtételének vagy elmulasztásának esetében – elvben tapasztalatilag is

---

<sup>13</sup> A *garonne-i paraszt* V. fejezetében, ahol a korabeli filozófiai áramlatokról ad rövid jellemzést, ezt írja: „A *logical positivists*-ről [...] udvariasságból inkább nem mondok semmit.” Jacques MARITAIN, *A garonne-i paraszt*. (Ford. TURGONYI Zoltán) Budapest, Szent István Társulat – Kairosz, 1999. 148.

<sup>14</sup> Alfred Jules AYER, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz, 1936., 158., idézi Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. Paris, Pierre Téqui, 1964. 42.

<sup>15</sup> MARITAIN (1964), i. m., 60.

<sup>16</sup> MARITAIN (1964), i. m., 45.

<sup>17</sup> MARITAIN (1964), i. m., 164.

<sup>18</sup> MARITAIN (1964), i. m., 44-45. – Kiemelés az eredetiben. – T. Z.

<sup>19</sup> MARITAIN (1964), i. m., 164.

<sup>20</sup> MARITAIN (1964), i. m., 46-47.

megállapítható, s erről igazságértékkel bíró állítás tehető. Az értékítéletek tehát e vonatkozásban nem különböznek a többi ítélettől.<sup>21</sup>

Ha Maritain csak ennyit mondana, akkor felfogását metaetikai terminológiával élve minden megszorítás nélkül egyszerűen a kognitivisták (más néven deskriptivisták) irányzatokhoz sorolhatnánk, amelyek szerint az értékítéletek kimondója tőle különböző dolgok megismerhető valóságos tulajdonságairól ad leírást. A kognitivismuson belül pedig a naturalizmus vagy definizmus képviselője lenne, hiszen azt vallja, hogy az értékítéletek mintegy 'lefordíthatók' tényítéletekre, ami a mi esetünkben azt jelentené, hogy az erkölcsi jó nem más, mint az a tény, hogy a cselekvés megfelel egy bizonyos szabálynak. Am így könnyen az a vád érhetné, hogy a naturalista hiba elkövetésében vétkes, azaz erkölcsi fogalmakat nem erkölcsi fogalmakra redukál, megfélekedezik az értékítéletek tényítéletekre való visszavezethetlenségéről. Hiszen nem egyszerűen arról van szó, hogy az „E cselekvés megfelel X szabálynak” tényítélet helyett, mintegy ennek rövidítéseként, az „E cselekvés jó” *leírást* alkalmazzuk (amelyben a 'jó' melléknév így továbbra is egy tényállásra utalna), hanem e jóság egyszer csak hirtelen valamiféle felszólítás hordozójává válik: annak a bekezdésnek a végén, amelyben Maritain az erkölcsi rossznak (mint az ontológiai rossz a esetének) mibenlétét a fent bemutatott módon elemzi, minden további indoklás nélkül mondja ki, hogy „köteles vagyok a jót tenni” („je suis obligé de faire le bien”).<sup>22</sup>

Szerzőnk azonban láthatóan tudatában van valamiképpen a 'van-legyen' problémának, noha feldolgozásában természetesen más terminológiát használ, mint a metaetikusok. Ugyanabban az előadás-sorozatban, amely – mint láttuk – bizonyos értelemben tartalmazza a beszédaktus-elmélet csíráját, fontos gondolatok vannak az értékek tényekből való levezetésének kérdésével kapcsolatban is. Amikor Maritain bírálja Hugo Grotius talán leggyakrabban emlegetett állítását, amely szerint a természetes erkölcsi törvény akkor is érvényes maradna, ha Isten nem létezne,<sup>23</sup> a francia tomista a következőképpen érvel. Egyfelől elismeri, hogy ha Isten nem létezne, de a világ egyébként ugyanolyan maradna, mint jelen állapotában, akkor e világ rendje – s benne az emberi természetre épülő erkölcsi normarendszer – is ugyanaz maradna. Másfelől azonban Isten nélkül e rend létezése csupán *tény* volna a számunkra. „De miért kötelezne engem lelkiismeretben egy pusztán faktuális rend? Valójában, ha Isten nem létezik, a természeti törvénynek nincs kötelező ereje.”<sup>24</sup>

Azt jelentené ez, hogy Maritain voltaképpen a teológiai voluntarizmus vagy teonóm erkölcsi pozitivizmus követője?<sup>25</sup> Erről nem lehet szó, hiszen ugyanebben az előadás-sorozatban, Ockham álláspontjának bemutatásakor kifejezetten helyteleníti a voluntarizmust.<sup>26</sup> Isten Maritain szerint – ahogyan Szent Tamás szerint is<sup>27</sup> – az emberi természet sajátosságainak megfelelő normákat írt elő nekünk, értelve (nem pedig valamiféle önkényes és szeszélyes akarati döntés) által. Ha azonban itt arról van szó, hogy a normák *tartalma* ugyan nem lehetne bármilyen, de felszólításként (nem pedig pusztán leírható tényként) való fennállásuk csak azzal valósul meg, hogy Isten kifejezetten megparancsolja a követésüket, akkor legalább ebben a vonatkozásban mégiscsak ugyanazzal a nehézséggel nézünk szembe, mint a voluntarizmus esetében, s itt is feltehető a kérdés: „Miért engedelmessédjünk Istennek?” Hiszen első közelítésben az, hogy valaki megfogalmaz egy parancsot, csak a valóság leírható *tényeinek* egyike, amely a parancsot halló személy számára akkor nyer felszólító erőt, ha már eleve

<sup>21</sup> Vö. MARITAIN (1964), i. m., 60.

<sup>22</sup> MARITAIN (1964), i. m., 47.

<sup>23</sup> Vö. Hugo GROTIUS, *A háború és a béke jogáról*, I-II. (Ford. HARASZTI György – BRÓSZ Róbert – DIÓSDI György – MURAKÓZI Gyula.) Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999. I. kötet, 11. (Bevezetés, 11.)

<sup>24</sup> MARITAIN (1986), i. m., 46.

<sup>25</sup> Ezt ma inkább 'divine command theory' néven szokás emlegetni az angol nyelvű szakirodalomban.

<sup>26</sup> MARITAIN (1986), i. m., 109.

<sup>27</sup> Aquinói Szent TAMÁS, *Summa contra gentiles*, III. 129.

érvényesnek tart egy olyan normát, amely szerint ennek a valakinek a parancsa kötelező. John Mackie így ír erről: „Egy törvényes emberi vezető [‘human ruler’] parancsai nem *teremtnek* kötelezettséget: ha egy ilyen vezető azt mondja neked, hogy cselekedd X-et, ez csak akkor teszi kötelezővé a számodra X végrehajtását, ha már eleve *kötelező* volt a számodra, hogy megtegyed mindazt, amit a vezető mond neked. [...] Istenre is ugyanez alkalmazandó. Ő csak azért teheti kötelezővé a számunkra parancsával Y megtételét, mert már előbb létezik az az általános kötelezettségünk, hogy engedelmessédjünk Neki. Parancsai tehát nem lehetnek általában véve erkölcsi kötelezettség forrásai: bármely ezek által előírt kötelezettséghez képest kell léteznie egy alapvetőbb kötelezettségnek, amelyet előfeltételeznek.”<sup>28</sup> Itt nyilvánvalóan fennáll a végtelen regresszus lehetősége, hiszen ezt az alapvetőbb kötelezettséget is csak akkor ismerhetjük el, ha előírójának parancsát valamely még alapvetőbb előírás nyomán eleve kötelezőnek tekintjük, és így tovább. De emotivista észjárással a következőképpen is megfogalmazhatjuk a problémát: ha attitűdjeim alapján nem vonzódok eleve a világ rendjének, s benne az emberi természetnek a működtetéséhez, fenntartásához, esetleg valaki rá tud beszélni erre úgy, hogy *tényekre* hivatkozik, pl. arra, hogy e működtetést ill. fenntartást maga Isten követeli meg. *Ha* Isten iránti attitűdjeim pozitívak és eléggé fontosak a számomra, *akkor* feltehetőleg emiatt már a világ rendje stb. is fontos lesz e hivatkozás nyomán. Érték vagy norma elfogadására úgy lehet tehát valakit rábeszélni, hogy egy másik, az ő értékrendjében már ott lévő értékre vagy normára hivatkozzunk, amely valamiképpen megköveteli az általunk javasolt magatartáshoz való pozitív viszonyulást is.<sup>29</sup>

E problémáról terjedelmi korlátaink miatt itt ennél többet nem mondhatunk. Inkább arra kell felhívni a figyelmet, hogy Maritain tomista gondolatrendszere az Istentől mint személyes törvényhozótól nyerhető kötelező erő megkövetelésén kívül más módot is kínál a ‘van-legyen’ probléma megoldására, mégpedig az emberi természet hajlamairól (‘inclinaciones’) szóló hagyományos tanítást.

Maritain különbséget tesz az erkölcsi értékek filozófiai megismerése és – hajlamok útján történő – filozófia előtti (‘préphilosophique’) megismerése között.<sup>30</sup> Az erkölcsfilozófia előfeltételezi az erkölcsi tapasztalatot (‘expérience morale’).<sup>31</sup> „Létezik egy erkölcsi ismeret, a hétköznapi emberé, a közös tapasztalaté, amely megelőzi a filozófiai megismerést. Az emberek nem vártak a filozófiára azért, hogy erkölcsük legyen.”<sup>32</sup> Maritain szerint ez az alább tárgyalandó hajlamokon keresztül nyert tudás tökéletlen, de mégis ez az erkölcs megismerésének normális, természetes útja.<sup>33</sup>

Maritain szerint nem áll az ember minden belső motiváció nélkül, tanácstalanul és döntésképtelenül egy pusztán semleges leírás tárgyát képező természetes renddel szemben. Már mielőtt megkezdődne az e rendre mint leírható tények együttesére való tudatos reflexió, működnek bennünk spontán módon különböző hajlamok. Maritain ezek közül – Aquinói Szent

---

<sup>28</sup> J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford, Clarendon Press, 1982. 114. – Kiemelések az eredetiben. – T. Z.

<sup>29</sup> Vö. Ch. L. STEVENSON, Az etikai kifejezések emotív jelentése. In: LÓNYAI Mária (szerk.), *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*. (Ford. LÓNYAI Mária – TAKÁCS Ferenc.) Budapest, Gondolat Kiadó, 1981. 202–208., különösen 205. – A Stevenson által itt felhozott példában két barát azon vitatkozik, moziba vagy hangversenyre menjenek-e aznap este. Egyikük a mozihoz, másikuk a hangversenyhez viszonyul pozitív attitűddel, de vitájuk nem feltétlenül süketek párbeszéde, mert ha az előbbi azt is tudja, hogy mindeközben a barátjának Greta Garbo a kedvenc filmszínésznője, s arra a *tényre* tud hivatkozni, hogy éppen egy Garbo-filmet fognak vetíteni, elképzelhető, hogy ezzel mégiscsak kedvet csinál a mozihoz a másiknak.

<sup>30</sup> MARITAIN (1964), i. m., 47.

<sup>31</sup> Uo.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> MARITAIN (1964), i. m., 58.

Tamás nyomán<sup>34</sup> – kiemelten kezel négy általános hajlamot ('inclinations générales'), amelyek az emberben a lét- és a fajfenntartásra, valamint a társadalomban való életre és az Istenről szóló igazság megismerésére irányulnak.<sup>35</sup>

A természetes erkölcsi törvény egyes konkrét normái e hajlamok érvényesülését szolgálják (pl. a szexuális normák a fajfenntartó hajlamét, a lopás vagy a hazugság tilalma a társadalomban való léte irányuló hajlamét, stb.).<sup>36</sup> Fontos megjegyezni, hogy e normák felismerése, tudatosulása nem egyszerre valósul meg, hanem egy hosszú történelmi folyamat, egyfajta kulturális evolúció során zajlik, ahol az emberiség – persze többnyire nem tudatosan – különböző normákkal 'kísérletezik', amelyek közül az emberiség működése szempontjából beváló próbálkozások rögzülnek, a többi előbb-utóbb kirotálódik. Maritain kifejezetten a biológiai értelemben vett természetes szelekcióhoz hasonlítja e folyamatot: a 'survivance du plus apte' ('a legalkalmasabb fennmaradása') kifejezéssel él, amellyel az angol 'survival of the fittest'-et szokás fordítani (ezt Herbert Spencer használta a darwini természetes szelekcióról beszélve).<sup>37</sup>

De maguk a hajlamok is bizonyos értelemben az időben bontakoznak ki: a négy általános hajlam bizonyos aspektusai – konkrétabb hajlamok formájában – sokszor elég későn jelennek meg, pl. a szabadságra vagy egyenlőségre való hajlam csak az újkorban; mindezt Maritain úgy értelmezi, hogy voltaképpen magának az emberi természetnek a megismerése is csak a történelem során valósul meg.<sup>38</sup> S e hajlamok keletkezése és formálódása is egy a fenti értelemben vett, próbálkozásokkal, sikerekkel és kudarcokkal teli evolúciós-szelekciós folyamat során történik.<sup>39</sup> Nem meglepő, hogy így e fejlődés ellentmondásos, a hajlamok konfliktusba is kerülhetnek egymással, s bármelyikük eltorzulhat, s ugyanez a normákra is érvényes.

Ebbe a folyamatba kapcsolódik bele egy bizonyos fejlettségi szinten az erkölcs filozófiai megismerése, amely egyúttal vissza is hat az erkölcs hétköznapi, filozófia előtti megismerésre: tudatosítva az ember természetét korigálja a normákat, igyekszik kiküszöbölni a hajlamok konfliktusait, torzulásait, s új hajlamokat is létrehoz.<sup>40</sup> Mindez azonban nem biztosíték arra, hogy a természetes erkölcsi törvény a továbbiakban zökkenőmentesen fog működni, hiszen éppen Maritain beszél arról, miféle visszalépések történtek e vonatkozásban a XX. században – tehát jóval a morálfilozófia születése után – erkölcsi téren. Egész társadalmak válhatnak szerinte „regresszívvé és barbárrá”,<sup>41</sup> de még a nyugati liberális demokráciákban is kezd

---

<sup>34</sup> Vö. Aquinói Szent TAMÁS, *Summa Theologiae*, I-II., 94., 2. – Vö. KUMINETZ Géza, *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata*, I. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 780. skk

<sup>35</sup> Maritain (1986), i. m. 139-141., 183-190. – Lehet, hogy a mai ember hiányosnak érzi ezt a listát. E bírálat jogossága elsősorban attól függ, mennyire tágra értelmezzük az Istenről szóló igazság keresését, függetlenül attól, hogy maga Szent Tamás mit gondolt erről, hiszen nem láthatta előre az emberi tevékenységformák differenciálódásának folyamatát, amely mai gazdagságukhoz vezetett. E hajlamot pl. Horváth Sándor az ember 'kultúrvágyaival' azonosítja, (HORVÁTH Sándor, A természetjog. *Vigilia* 1949/4. 233.), ami elég tág értelmezést tesz lehetővé. S arra is rá kell mutatnunk: ha e hajlamon Tamás az ember arra irányuló törekvését érti, hogy „megismerje az igazságot Istenről”, („veritatem cognoscat de Deo”), akkor ez voltaképpen még az ateista esetében is megvalósul, aki e törekvés során a maga érvei alapján arra a következtetésre jut, hogy nincs Isten. Itt tehát egyszerűen a végső világnézeti kérdések megválaszolására való általános emberi törekvéstről beszélhetünk, függetlenül attól, hogy e törekvés egyes konkrét esetekben születő eredményét katolikus szemmel helyesnek tartjuk-e.

<sup>36</sup> MARITAIN (1986), i. m., 184–185.

<sup>37</sup> MARITAIN (1986), i. m., 202.

<sup>38</sup> MARITAIN (1986), i. m., 189.

<sup>39</sup> MARITAIN (1986), i. m., 188.

<sup>40</sup> MARITAIN (1964), i. m., 54–55., 58.

<sup>41</sup> Erre a nácizmust hozza fel példának: MARITAIN (1986), i. m., 159. skk

kiveszni az emberekből az erkölcsi értékek iránti érzék a pozitivizmus szcientista, redukcionista szemlélete miatt.<sup>42</sup>

Hová sorolható mindezek alapján metaetikai szempontból a maritaini rendszer? Azt kell mondanunk, hogy egyszerre több irányzat jegyeit is mutatja, ami nem azt jelenti, hogy e vonatkozásban eklektikus (már csak azért sem, mert egyáltalán nem is kíván tudatosan metaetikus lenni); inkább arról van szó, hogy igyekszik többé-kevésbé hű képet rajzolni az emberek valóságos erkölcsi gyakorlatáról, amely pedig együttesen tartalmaz különböző irányzatok által kiemelt és egyoldalúan hangsúlyozott elemeket. Annyiban, mint láttuk, 'naturalista' vagy 'definista', hogy tényítéletekkel leírhatónak tartja a jó tetteket: egy cselekedet annyiban jó, amennyiben megfelel a természetes erkölcsi törvény normáinak.<sup>43</sup> Bizonyos értelemben 'preskriptivistának' is nevezhető, hiszen – a tomista hagyománynak megfelelően – önevidensnek tartván a „Tedd a jót, kerüld a rosszat!” normát, el kell fogadnia, hogy az „X cselekedet (erkölcsileg) jó” állítás burkoltan már tartalmazza a „Tedd X-et!” előírást. S végül Maritain felfogása az emotivizmussal is rokonítható, annak ellenére, hogy – mint láttuk – ennek alapítóját, Ayert élesen bírálja. Hiszen a hajlamok kb. ugyanazt a szerepet töltik be a francia tomista szerző rendszerében, mint az attitűdök, érzelmek az emotivistáknál: végső soron ezek motiválják viselkedésünket, jó esetben úgy, hogy – közvetve vagy közvetlenül – olyan cselekedetekre készítetnek, amelyek tartalmilag megfelelnek a természetes erkölcsi törvénynek.<sup>44</sup>

Már láttuk, hogy Maritain – miközben az erkölcsi jót mint a természeti törvénynek, s ezen keresztül végső soron a világ rendjének való megfelelést határozza meg – magát a leírható rendet pusztán ténynek tartja, amely nem önmagában bír valamiféle ellenállhatatlan vonzerővel, hanem érvényesülése feltételezi a hajlamok létezését. Ám ezek kibontakozása, alakulása, ahogyan már ugyancsak láttuk, történelmi esetlegességeknek kiszolgáltatott, ellentmondásos folyamat. Magában az immanens világban nincs semmiféle biztosíték a kulturális evolúciónak a természetes erkölcsi törvény szempontjából egyre kedvezőbb alakulására. Ezt tapasztalatból tudjuk, s Maritain is tisztában van vele, mint az imént említett történelmi példái mutatják. Katolikus hitünk sem mondhatja velünk azt, hogy *evilági síkon* a dolgok *biztosan* 'jól fognak alakulni'. A teológia csak annyit állíthat, hogy Isten mindenkinek a *túlvilági üdvösségét* akarja, s hogy ennek lehetőségét valamiképpen mindenkinek felkínálja, ideértve azokat is, akik önhibájukon kívül nem ismerik a Kinyilatkoztatást.<sup>45</sup> E lehetőség elfogadása azonban elvileg akkor is megvalósulhat, ha nagy tömegek követik a természetes erkölcsi törvény vonatkozásában leküzdhetetlenül téves lelkiismeretüket, vagy akár tudatosan szegik meg a helyesen felismert normákat, de életük végén őszintén megbánják ezt: mindkét esetben üdvözülhetnek, miközben földi életük során esetleg akár folyamatosan eltértek a természetes erkölcsi törvény objektív előírásaitól. A földi létben akár nagyfokú rendezetlenség

---

<sup>42</sup> MARITAIN (1986), i. m., 156–169.

<sup>43</sup> Persze ezeket abban a formában tekintve, amelyben az adott korban és helyen egyáltalán tudatosultak, hiszen láttuk, hogy felismerésük egy történelmi folyamat során valósul meg.

<sup>44</sup> Maritain nézeteitől függetlenül is nyilvánvaló: amikor az erkölcs *filozófiai* megismerése lép működésbe, *ezt* a tevékenységet is hajlamok hatására végezzük: ilyenkor ui. nyilvánvalóan a meglévő (s persze az említett történelmi esetlegességek, a kulturális evolúció véletlenjei miatt a négy általános hajlammal nem feltétlenül egybeeső) legalapvetőbb hajlamainkat szeretnénk *következetesen* érvényesíteni, s megkeresni – a valóság tényeinek minél alaposabb feltárásával – ennek legalkalmasabb eszközeit.

<sup>45</sup> Ld. ezzel kapcsolatban különösen a II. Vatikáni Zsinaton elfogadott *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikai konstitúció 16. pontját, valamint a Nemzetközi Teológiai Bizottság által készített *Az üdvözülés reménye a keresettség nélkül meghalt kisgyermek számára* című dokumentumot: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070419\\_un-baptised-infants\\_hu.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_hu.html)

is uralkodhat emiatt, miközben az egyes emberek lehetnek életük utolsó pillanatában valamennyien kegyelmi állapotban.

Mit tehetünk, ha a természeti törvény evilági érvényesülését is akarjuk? A Gondviselésre való hivatkozás önmagában kevés, hiszen az isteni együttműködés, a 'concurus divinus' jegyében a Teremtő a másodlagos okok útján irányít, amelyek között a mi tudatos mérlegelés alapján hozott döntéseink is szerepelnek, tehát az Istenben való hit nem teszi fölöslegessé az ember felelős magatartását. Ha igaz az, amit feljebb a maritaini szemlélet és bizonyos metaetikai irányzatok rokoníthatóságáról mondtunk, akkor a természetes erkölcsi törvény híve (akinek tehát attitűdjei/hajlamai pozitívek e törvény iránt) annyit tehet, hogy a meggyőzendő emberek meglévő attitűdjeire/hajlamaira épít: olyan objektív tényekre (köztük oksági összefüggésekre) hivatkozik, amelyek ismeretében e meggyőzendők belátják, hogy adott preferenciáikat akkor tudják valóban hatékonyan érvényesíteni, ha egyúttal a természeti törvény normáit is követik. Helyszűke miatt csak egyetlen példával élve: ha belátjuk azt a tényt, hogy oksági összefüggés van az emberek többsége által választott szexuális magatartások és a népesség újratermelése között, ami akár a lakosság veszélyes mértékű fogyását, akár a túlnépesedést eredményezheti, s e kettő külön-külön is, de – mint a mai migrációs problémákból látjuk – együttesen előfordulva is katasztrófális, akár az egész emberi civilizáció jövőjét fenyegető eredményeket szülhet, és egyúttal értékesnek tartjuk e civilizációt, akkor ennek az összefüggésnek mint ténynek a belátása arra készíthet, hogy szakítsunk a nemiséget merőben magánügynek tekintő liberális felfogással, és elfogadjuk a helyesen értelmezett természetes erkölcsi törvény normáival összhangban lévő felelős szexuális viselkedés normáit. Mivel pedig látszólag nagy tarkaság uralkodik ugyan napjainkban a normák terén, ám – legalábbis remélhetőleg – valójában a legtöbb ember ma is igenli az emberi civilizáció fennmaradását, csak az ezt szolgáló oksági összefüggéseket nem látja világosan, okkal lehet bízni abban, hogy a meggyőzendők saját attitűdjeinek/hajlamainak rendszerében találunk ilyen és ehhez hasonló alapokat, amelyekre építve a szerintünk helyes irány követésére vehetjük rá őket.