

RECTA RATIO VAGY MODUS VIVENDI?

Ludassy Mária

a filozófiai tudomány doktora, egyetemi tanár

ELTE BTK Filozófiai Intézet

mludassy@ludens.elte.hu

A második világháború végnapjaiban két fontos filozófiatörténeti munka jelent meg megmagyarázni a megmagyarázhatatlant: miért történt, miképp történhetett meg Európában, Európával az, amit a fasizmus/nácizmus jelent. Ernst Cassirer, a kiváló kantianus filozófiatörténész, a reneszánsz, a XVII. századi racionalizmus és a felvilágosodás filozófiája kutatója *Az állam mítosza* (Cassirer, 1974) című művében a kritikai gondolkodás, a görög demokrácia óta kötelező érveléstechnika elárulásaként, a moralitás és a legalitás kanti szétválasztása felszámolásaként tekint a totális állam XX. századi mítoszaira, melyek ellenében a humanizmus hagyományaihoz, a felvilágosodás univerzalizmusához való visszatérést tekinti eszmeileg egyedül lehetséges kiútnak. A szintén a náci Németországból emigrált szerzőpár, Theodor W. Adorno és Max Horkheimer, marxista fogantatású filozófiai elemzésükben, *A felvilágosodás dialektikájában* (Horkheimer – Adorno, 1990) ellentétes következtetésre jut: éppen hogy a felvilágosodás filozófiai racionalizmusa – igaz nem a kritikai, hanem az instrumentális racionalizmus – a náci halálgyárak technikai tudatosságának a forrása, mely utóbbi lényegében nem különbözik az autógyártás futószalag-technológiájától. És a bizonyíték, hogy Sade Juliette-je számára is kvázi futószalag-

lagon szállították a hősnőket kielégíteni képes férfi nemi szerveket... E vita eldöntéséhez vagy legalábbis jobb megértéséhez egy szerény filozófiatörténeti illusztrációval szeretnék szolgálni.

Az angol és a francia felvilágosodás morális dilemmái közül a legéletoőbb (sőt manapság talán még életoőbb probléma), amit annak idején az etikai relativizmus *versus* egyetemes erkölcs kérdéseként fogalmaztak meg, manapság meg (9/11 óta, illetve Párizs lángjainak fényénél) az emberjogi univerzalizmus szemben a multikulturalizmus értékrendszere konfliktusaként fogalmazhatunk át. A téma távolról sem triviális voltát talán már az is jelzi, hogy a francia felvilágosodás angol gondolkodói forrása, John Locke két fő művében más-más megoldást sugall a minden emberre mindig és mindenütt érvényes (*quod semper, ubique et ab omnibus* a klasszikus krédóban) erkölcsi világrend, illetve az etikai relativizmus példáit Montaigne óta oly szívesen idéző kulturális különbségek inkomenzurabilitását valló világgép hirdetésére. *Az emberi értelemről szóló értekezés*-ben (Locke, 2003) azzal bizonyítja a „nincsenek velünk született gyakorlati elvek” tézisé, hogy a vademberek vidáman embert esznek, és egyéb, a keresztény kultúrkörben elképzelhetetlen szörnyűségeket művelnek, ami nem

lenne lehetséges, ha volna *apriori* morális igazság, ha lennének velünk született erkölcsi elvek (viszont a vadak nem égetnek eretnekeket, mondja majd Voltaire, Locke filozófiáját francia földön a felvilágosodás kiskátéjává átíró Filozófiai – vagy angol – leveleiben). Ám midőn Locke nem a karteziánus apriorizmussal vitakozott, hanem a liberális demokrácia morális bázisát kívánta kiépíteni, éppen hogy nem az emberevés természeti népeknél természetes szokására alapozott, hanem amaz isteni (természeti) racionális és morális törvényre, mely már Káin lelke legmélyén is ott lakozott, ahhoz elég mélyen, hogy a testvérgyilkosságot meg tudta volna akadályozni, de ahhoz elég hatékonyan, hogy a bűn bűnként való felismerését elkerülhetetlenné tegye. (Locke, 1986)

Morális arculatát tekintve maga a vadember is két, igencsak különböző természeti normát képviselt: az első a természeti ember természetes vágyainak valóban normatív értékhangsúlya a keresztényinek nevezett európai erkölcs képmutatása ellenében – e témában, főként francia földön, a szexuális szabadság a paradigma. Voltaire vadembere nemigen érti, hogy ha ő és szépséges választottja egymásnak már kifejezték kívánságukat, miért kell az egészet bejelenteni egy hosszú fekete ruhát viselő férfiúnak, amiből a regényben csak számtalan bonyodalom származik. A legbájosabb Denis Diderot *Bouganville utazásához írt pótlás*-a (Diderot, 1951), ahol is a fent említett fekete ruha hamar lekerül szerzetesünkről tahiti házigazdája leányai által feltárt mezítelen igazság hatására, hogy Párizsba visszatérve némi naturalista kitérő után változatlan buzgósággal folytassa a szüzességi fogadalom természetellenes normái szerinti életet. Julien Offray de La Mettrie naturalista nihilizmusa, illetve Marquis de Sade róla

elnevezett perverziónak filozófiai megjelenése után (azt azért nem hihetjük, hogy a szadizmus a szexben csak a márkinknak köszönheti létezését) már a szexualitás sem maradt meg a természeti normák felhőtlen hitű invokációjának terrénumaként. La Mettrie *Epikurosz rendszeré*-ben (La Mettrie, 1968) az „én élvezni akarok, és nem érdekel, hogy kinek a kárán” kiáltásával szakít a természetes élvezetek *preaustabilita* harmóniáját hirdető humanista világképpel. Ez utóbbi gyönyörű példája ugyancsak Diderot-tól az Enciklopédia *évezet* szócikke: az évezet a kölcsönös *évezet* definíciójával zárja ki a szadizmus logikai lehetőségét, midőn a márki még csak romlott kiskamaszként fantáziálgatott a távolról sem kölcsönösséget kikötő élvezetekről... Ám fantáziáira nem oly triviális a felvilágosodás filozófusainak válasza: az *Akline et Valcour* című regényében, midőn az érzékeny lelkű főhős meg kíván akadályozni egy, a feleségét különös kegyetlenséggel „élvező” férfit a tevékenységében, filozófus mestere azzal állítja le jótékonyan vélt tettét: honnan tudja, hogy a kegyetlenkedő férjnek nem okoz-e nagyobb fájdalmat az, ha meggátolják élvezete kiteljesedésében, mint amennyire asszonykája szenved a kínzástól? Mert ha így találna lenni, összemberi örömszerzés szintjén káros az ifjú humanista intervenciója, mivel csökkenti a gyönyör összmenyiségét, ami minden becsületes utilitarista szerint bűnnek számít... Talán nem véletlen, hogy a felvilágosodás filozófusai, egyébként egyáltalán nem jellemző összhangban – Voltaire-től Rousseau-ig, Turgot-tól Diderot-ig – egyöntetűen elutasították Helvétius egoizmuselméletét, mely az érzéki Én pillanatnyi gyönyörén kívül más morális normát nem ismert...

Miképp lehet kikerülni az „én élvezni akarok” erkölcsi pillanat-szolipszizmusát, illet-

ve az emberevő vademberek szörnyű szokásai-ban involvált etikai relativizmust? Voltaire a *Metafizikai értekezés*-ben (Voltaire, 1991) a Locke-i ismeretelméleti empirizmus hű követőjeként megpróbálja magában ezen ember-telennek tűnő szokásokban felfedni az embe-riesség erkölcsi elveit: a vadember azért eszi meg őseit, mert számára e tett testesíti meg a „tiszteld apádat és anyádat” örök érvényű paran-csolatát, mivel szerinte a szörnyűség az volna, ha egy ellenséges törzs tagjai falnák fel szeretett szüleit, akiknek a méltó tiszteletet az adja meg, ha gyermekei hasában nyugodhatnak. . .

A másik megoldás a *Leviatán* logikáját, a konvencionálizmus, a jogpozitivizmus elvét követi, a *rule following behaviour* olyan felfogá-sát, mely előírja a szigorú szabálykövető vi-selkedést, ám elutasítja a szabályok szubsztan-tív tartalmára való rákérdezést: „De mindeme-népek, kik oly különböző módon viselked-nek, találkoznak abban az egy dologban, hogy éretnesnek nevezik mindazt, ami megfelel a lefektetett törvényeknek, és bűnösnek, ami ellentmond nekik. Így az az ember, aki Hollandiában szembeszáll az önkénnyel, igen éretnes embernek számít, azt pedig, aki Fran-ciaországban köztársasági kormányzatot akar létesíteni, halálbüntetéssel sújtják. A nemze-tek legtöbb törvénye olyan ellentmondásban van a többivel, hogy nemigen fontos, hogy milyen törvénnyel kormányozza magát egy állam, annál fontosabb, hogyha egy törvényt egyszer már bevezettek, akkor vigyék is keresz-tül. Így semmiféle következménnyel nem jár, hogy a kocka- vagy kártyajáték szabályai ilye-nek vagy olyanok, de egy percig sem lehetne játszani, ha nem követnénk azokat az önké-nyes szabályokat, amelyekben megállapod-tunk.” (Voltaire, 1991, 200–201.)

Persze nem árt az időtényezőit is belekal-kulálni: 1793-ban Franciaországban már nem

volt tanácsos királypártinak lenni, Hollandia manapság meglehetősen megosztott a kérdés kapcsán, hogy xenofób homoszexuálisnak vagy homofób muszlin fundamentalistának lenni a politikailag korrekt. Thomas Hobbes – és a természetes erkölcsi érzületnek több teret biztosítva David Hume – lényegében a sza-bálykövetés normáját minden metaetikai megalapozás nélkül működő jogállami elv-nek tartja, mely üdvösen kiküszöböli a retro-aktivitást a jogrendszerből – igaz, a polgári engedetlenség elvének, a pozitív törvényekkel lelkiismereti-erkölcsi okból szembeszálló anti-gonéi attitűdnek kizárása után. Voltaire is csak addig nyugodott meg a mindegy, hogy pókerezünk vagy ultizunk – csak arra vigyáz-zunk, hogy az elsőben van *royal flush*, míg a másodikban piros negyvenszáz utli – konven-cionalista pozíciójában, amíg nem kénysze-rült a fennálló törvények szabályrendszerére való morális-metapolitikai rákérdezésre. A híres Calas-ügy nem ilyen volt: egyszerű jus-tizmorról lévén szó, ha Calas megölte volna a fiát, joggal végzik ki, csak hát éppen nem ölte meg. Ám La Barre lovag ügye nem volt modern értelemben vett koncepció per, ahol a törvények szerint ártatlan emberből akarnak kicsikarni vallomást: az ifjú feltehetően tény-leg énekelt sikamlós dalokat a kocsmában, márpedig a toulouse-i inkvizíció hatályos törvényei szerint ezért halál jár. Erre az ítélet-re csak à la Antigone „a természet és az istenek nem változó törvényeinek” invokálásával le-het ítéletet mondani, mivel a fennálló jogrend-szer szerint minden adu az inkvizíció kezében van. S ekkor hagyja el Voltaire Locke empiris-ta episztemológiáját, mint az egyetemes em-beri erkölcs megalapozására alkalmatlan el-méletet, és tér vissza (tér meg?) a mindig, mindenütt és mindenkire érvényes természet-jogi normákhoz, melyek segítségével az em-

berellenes pozitív jog maga is megítélhető, a formálisan, eljárásjogilag korrekt ítélet is felülbíráható. „Az igazságosság fogalma oly természetes, oly egyetemes érvényességű minden emberben, hogy független minden törvénytől, minden szerződéstől, minden vallástól” – írja a *Tudatlan filozófus*ban. (Voltaire, 1991, 426.) Azaz Hobbesszal ellentétben: lehet törvény jogtalan, szerződés igazságtalan, még ha ezen pozitív törvény előtt létező igazságosság-fogalom kialakulását, egyetemes érvényességét nem nagyon képes megmagyarázni, kissé kantianusan fogalmazva: pusztán posztulálni. Még hozzá olyan formában, hogy az empirikus erkölcstelenség ténye-tapasztalata ne kérdőjelezhesse meg az erkölcsi normák érvényességének kategoricitását:

„S az apagyilkosok, a rágalmazók,
Sem szólnak szívük mélyén efféle szót:
'De szép lesújtani, kivált ártatlanokra!
Ágyékba döfni, mely életünket adta!
Be gyönyörű a bűn! Ó isteni tökély!
Pedig ezt mondanák, ehhez kétség se fér,
Ha nem éreznék az egységes, a fenséges
rendet,
Amit tisztel a bűn, akkor is, ha megszeg.”

A természeti törvényről
(Voltaire, 1975, 299.)¹

Ugyanez évben (1755) írta Diderot a *Természeti jog* szócikket az *Enciklopédia* számára: logikai lehetőségként kidolgozza egy „erősza-
kos okoskodó” érveit, aki az emberiség romlása árán is önnön javát, saját kíméletlen érdekérvényesítését akarja, még hozzá hibátlan haszonelvű argumentációval. (Diderot, 1975b, 461–468.) Nem triviális Diderot feladata, midőn a „egész emberiség általános akarata” nevében cáfolni igyekszik az értelmes önzés bevett érvein alapuló emberellenes okfejtést.

¹ Petri György fordítása

Rousseau is bekapcsolódik a Lui-re és Moi-ra magát megosztó Diderot vitájába, mondván, hogy nem az egyetemes emberi „kozopolita” fikciója felé kell keresni a kiutat, hanem egy olyan erős politikai közösség konstituálásával, mely kiküszöböli az egyéni önzéseket ama egy és oszthatatlan közérdek nevében, mely nemcsak a kisebbségi érdekérvényesítést zárja ki, hanem a többségi érdek, sőt az egész közösség „empirikus” érdekének érvényesülését is, amennyiben ez ellentétes a KÖZ igazi érdekével. (Rousseau, 1978a, 609–619.) Az önmagával kezdett vitát Diderot Helvétius önzéselméletének cáfolatával folytatja: az emberi természettel inherens az egyetemes emberi erkölcs, az igazságosság univerzális fogalma: „A szerző szerint az érdek alkotja a becsületességet és egyáltalán nem ismer el abszolút igazságosságot és igazságtalanságot... E paradoxon önmagában hamis és felállítása veszélyes: hamis, mert a természet szükségleteinkben, életfunkcióinkban, létezési módunkban, szervezetünkben, érzőképeségünkben, melyek kitesznek minket a fájdalomnak, megteremtette az igaz és igaztalan örök alapját, melynek formáját a magán- és közérdek ezer különböző módon variálhatja, ám a lényege független ettől... Mintha a szerzőnek fogalma sem lenne arról, amit az egész világmindenségre érvényes becsületességen értünk. Értelmetlen szót csinál az egyetemes erkölcsből, ami semmiképpen sem eshetne meg, ha tekintetbe veszi, hogy az, aki inni ad a szomjazónak és enni ad az éhezőnek, bárhol a világon becsületes ember, és hogy a világra vonatkozó becsületesség nem egyéb, mint amaz egyetemes jótékonyági érzés, amely nem lehet sem hamis, sem csaló.” (Diderot, 1975a, 441–442.)

Gondolom, az *inni ad a szomjazónak...* passzus ismerősen cseng: a keresztény erkölcs univerzalizmusának jól ismert, a szekuláris

humanizmus által is sokat citált tétele. Erre nem azért hívom fel a figyelmet, hogy azok jóindulatát is megnyerjem, akik valláserkölcsei megfontolásból ki nem állhatják a felvilágosodás filozófiáját, hanem mert meggyőződésem szerint *écrasez l'infâme* ide, *Minari vos* enciklika oda, a morálfilozófiailag legfontosabb felosztási alap szerint a felvilágosodás egyetemes erkölcsé és a kereszténység „tanítástok minden népeket” elve egyazon eszmei táborba tartozik: az emberi nem egységét posztuláló humanista univerzalizmushoz, még ha az erkölcs egyetemességét az ember fizikai természetére alapozó Diderot filozófiája távolinak tűnik is az *imago Dei* felfogástól.

Mert nem Voltaire „pusztítsátok el a gyalázatost” jelszava, nem is az enciklopédisták előítélet-ellenes küzdelme jelentett igazi szakítást az egyetemesség értelmében felfogott katolicizmussal (ez inkább csak anitklerikalizmus volt), hanem az emberi nem egységének etnikulturális vagy nemzetállami alapon történő tagadása.

„A kereszténység természeténél fogva egyetemes vallás, amely semmi kizárólagossággal nem bír, semmi lokális elvet nem ismer el, ami inkább megfelelne az egyik vagy a másik nemzetnek – írja Rousseau, – Isteni alkotója minden embert magához ölel határok nélküli emberszeretetében, azért jött, hogy eltörölje a nemzeteket elválasztó határokat, hogy az egész emberi nemet egyesítse a népek testvériségében.” (Rousseau, 1964b, 704.)

Ezen kereszténységjellemzést a felvilágosodás filozófusai a minden humanizmusok közös krédójaként idézik, azon Jézus Krisztus követendő testvériség tanításának szép példajaként, akít a Nagy Inkvizítor visszatérése esetén máglyára vettetne. Ám Rousseau-nál távolról sem pozitív példa a keresztény erkölcsiség, „mely túlzottan társassá tesz, megtilt-

ván a honfitárs és az idegen közti különbséget”. (Rousseau 1964b, 704.)

Ideálja a pogány nemzeti vallása és Mózes teokráciája, melynek célja a választott nép keveredésének megakadályozása más népekkel: „Hogy megakadályozza népének a más népekkel való keveredését, olyan erkölcsöket és szokásokat kényszerített a zsidó népre, melyek lehetlenné tették a más népekkel való érintkezést, túlhalmozván őket nehézkes, kirívó rítusokkal, mindenki mástól megkülönböztető ceremóniákkal, egyszóval mindent megtett azért, hogy a zsidók örökre idegenek maradjanak a többi nemzet között, s a testvériségnek mindama köteleke, melyet saját népének tagjai között font, megannyi korláttá válik a más népekkel való érintkezés folyamán, minden szent szokás megannyi akadály a népek keveredése útjában, szinte lehetlenné téve a más nemzetekkel való kapcsolat kialakulását.” (Rousseau, 1964a, 957.)

A természeti népeknél az a természetes, hogy „az idegen és az ellenség szavak szinonimák”, s ez a természeti norma a kultúrnemzetek számára is, amennyiben a kulturális identitásőrzést tekintik az első morális parancsolatnak, és a kultúrák keveredését a főbűnnek.

„Minden, ami megkönnyíti a különböző népek közti kapcsolattartást, csak a bűnököt, sohasem az érényeket közvetíti az egyik néptől a másikig, s minden nemzetnél megrontja az erkölcsöket, melyek a régi szokások tiszteletén alapszanak” – írta már 1750-ben. (Rousseau, 1978b, 47.)

Két évtized múltán a *Lengyelország kormányzatáról* szóló gondolataiban a lengyelség megmaradásának garanciája az, hogy „húszéves korára egy lengyel többé nem lehet ember, mert teljes egészében lengyelnek kell lennie”, és ez olyan módon érhető el, hogy a saját nemzeti tradíciók minden megítélése

vagy akár csak morális mérlegelése eredendő bűnnek számít – ahogy a más kultúrák pusztta megítélése is: „Fent kell tartani és vissza kell állítani a régi szokásokat, és megfelelő új szokásokat kell kialakítani, melyek kizárólagosan lengyelek. Ezek a szokások, legyenek bár morálisan közömbösek, vagy akár rosszak is erkölcsi szempontból, mindig azzal az előnnyel járnak, hogy a lengyelekben ébren tartják a hazaszeretet szenvedélyét és természetes viszolygást váltanak ki belőlük az idegenekkel való keveredés iránt.” (Rousseau, 1964a, 962.)

Az akár irracionális szokások szakrális tisztelete, a törzsi típusú zárt társadalom kultusza kétségkívül közelebb áll az Adorno és Horkheimer által elemzett totális társadalom szellemi forrásához, mint a kanti *sapere aude!*, avagy az emberi méltóság tiszteletének kategorikus imperatívusza. Ám ez inkább az ellenfelvilágosodás, mint a felvilágosodás „dialektikája”. Azonban ez utóbbi sem problémamentes hatástörténeti szempontból: Edmund Burke már 1790-ben észrevette, hogy az emberi jogok „metafizikai deklarációi” meglepő affinitást mutatnak a rousseau-i „kényszeríteni kell őket, hogy szabadok legyenek” elvével, amit Rousseau kis, zárt közösségekre kívánt alkalmazni, ám az enciklopédisták örökösei az egész emberiségre. A kereszténységgel való rokonság itt is fennáll: az emberi nem üdvösségéről lévén szó, senki sem hagyható ki az emberi jogok érvényességének/érvényesítésének jó hírét befogadók köréből.

John Dunn, kiváló Locke-monográfiák szerzője, bár nem minden ironia nélkül, azt a racionalista individualizmust tekinti a szabadságfilozófiák szellemi őskének, mely a transzcendencián alapuló tanításokhoz hasonlóan az igazság egyetemes érvényességében hisz, szemben „a mechanikus és redukív individualizmussal, mely az emberi ter-

mészetet az értékmentes, csupán önreferenciával bíró vágyakra redukálja”. (Dunn, 1993, 35.) Vele szemben John Gray, aki a múlt században még John Stuart Millről írt rokonszenvező monográfiát, ma a konzervatív-kommunitáriánus krédó első számú képviselője lett, aki a John Locke – John Stuart Mill – John Rawls-féle univerzalista, jogalapú, kantianus felvilágosodásra visszavezethető felfogást az Európa-(és ezzel felvilágosodás-)ellenes fundamentalizmusok kiprovokálójaként kárhoyztatja. Ha egyetemes emberi jogokról beszélünk, ezzel menthetetlenül megsértjük, sőt provokáljuk azon kultúrák képviselőit, melyek nem az emberi méltóság kantianus koncepcióját vallják, melyek elutasítják az individuális szabadságjogok euroatlanti deklarációit. Condorcet, az utolsó *philosophe* hitvallása helyett – mely szerint „egy jó törvénynek jónak kell lennie a világ minden pontján, ahogy egy helyes osztás eredménye is ugyan az Európában és Ázsiában, Amerikában és Afrikában” (Condorcet, 1847–1849, I. k. 378.) – a *modus vivendi*-t (Gray, 1997) kell keresni a különböző kultúrák között, s nem Kanttal vallani, hogy „a világ bármely pontján esett jogsértés az egész emberiség ügye” (Kant, 1997, 277.), hanem Hobbes vagy Hume (a kontinensen meg Rousseau vagy Herder) örököseként tiszteletben kell tartani, hogy minden közösségnek megvannak a maguk játékszabályai, melyeket nem illik – főleg nem tanácsos – kívülről kritizálni. A mi normánk éppúgy nem egyetemes, összembari érvényességű, mint az övék. Az emberjogi szempontból – mely szempont a nyugati fejlődés partikuláris, s nem a világtörténelem abszolút szellemének univerzális szempontja – problematikus szokás nekik szent és sérthetetlen, tehát mi sem sérthetjük meg. Bár minden rokonszenvem a kantianus „koz-

mopolita szempontú” jogfelfogásé, nem tagadhatom, hogy ez utóbbi logika érvei sem lebecsülendők.

Kulcsszavak: *felvilágosodás, racionalizmus, kritikai elmélet, totális állam, mítikus gondolkodás, hőskultusz, vezérkultusz, fajelmélet*

IRODALOM

- Cassirer, Ernst (1974): *The Myth of the State*. Yale University Press, New Haven
- Condorcet (1847–1849): Observations sur le vingtième livre de l'Esprit des Lois. In: Arago-O'Connor (ed.): *Oeuvres Complètes de Condorcet*, Paris
- Diderot, Denis (1951): *Válogatott filozófiai művei*. Akadémiai, Budapest
- Diderot, Denis (1975a): Reflexiók Helvétius A szellemről című könyvére. in: A francia felvilágosodás morálfilozófiája. In: Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat, Bp.
- Diderot, Denis (1975b): Természetjog (erkölcsi). In: Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat, Budapest
- Dunn, John (1993): *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge University Press, Cambridge
- Gray, John (1997): *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London–New York
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz, Budapest
- Kant, Immanuel (1997): Az örök békéről. In: Kant, Immanuel: *Történelemfilozófiai írások*. ICTUS, Bp.
- Locke, John (1986): *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat, Budapest
- Locke, John (2003): *Értekezés az emberi értelemről*. Osiris, Budapest
- La Mettrie, Julien Offray de (1968): *Filozófiai művek*. Akadémiai, Budapest
- Rousseau, Jean-Jacques (1964a): Considerations sur le Gouvenement de Pologne. In: Rousseau, Jean-Jacques: *Oeuvres complètes, Écrites politiques III*. Gallimard, Paris
- Rousseau, Jean-Jacques (1964b): Lettres écrites de la Montagne. In: Rousseau, Jean-Jacques: *Oeuvres complètes, Écrites politiques III*. Gallimard, Paris
- Rousseau, Jean-Jacques (1978a): Az emberi nem egyetemes társadalmáról, in: Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Bp.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978b): Előszó a „Narcissus”-hoz. In: Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest
- Voltaire (1975): A természeti törvényről. In: Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat, Budapest
- Voltaire (1991): *Válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai, Budapest

