

Lánczi András

SORS, BIZONYOSSÁG, SZABADSÁG

Tudománynak, irodalomnak és művészetnek van egy közös gyökere: ez a sors fogalma, amely nem sorolható be semelyik intellektuális hagyományba, használja a filozófia, a teológia, a tudomány, az irodalom és a művészet is. S mint minden, az emberiség archaikus tapasztalati rétegeből táplálkozó fogalom, a sors is kiindulópontja a később önállóuló megismerési formáknak. Mi több, a sors a tudásra törekvő ember első racionális fogalmainak az egyike. A sors a természet fogalmához kapcsolódik, végsősoron a természet rendjének két oldalát fejezi ki. Az egyik a természet rendjének azon tulajdonságát emeli ki, miszerint mindennek oka van, vagyis minden létező determinált, így az ember is alá van rendelve a természet törvényeinek. Ha pedig a létezők determináltak, akkor megismerhetők, az emberi tudást ez teszi lehetővé. Egyben nehéz helyzetbe is hozza az embert mint erkölcsi lényt, hiszen ha minden determinált, akkor nincs is felelősség. A természet másik oldala az ember lehetőségét fejezi ki, hogy önállóan döntson, képességet (hatalmat) arra, hogy önmagát alakítsa – ezért szabad lény, ami azt jelenti, hogy bizonyos mértékig kibújhat a determinizmus kényszere alól, ez viszont fölveti a felelősség kérdését. A „bizonyos mértékig” azt jelenti, hogy az ember szabadságának mindig határt szab a természet végső értelemben felfoghatatlan összefüggérendszer: ennek felismerése a sors. Raph Waldo Emerson szerint „A természet az, amit megtehetsz” (EMERSON 2004, 373), míg a sors: „Bármit, ami korlátoz bennünket, sorsnak nevezünk” (EMERSON 2004, 375). A sors a természet által lehetővé tett szabadság határainak – gyakran keserves – felismerése. Nemcsak keserves, de tragikus is. Victor Hugo a sorsot a keresztúthoz hasonlította, az irányválasztás pedig mindig félelmetes és kockázatos. A sorsban a szabadság lehetősége a félelmetes: ha rosszul döntünk, a sors végzetté válhat. Albert Einstein szerint viszont sorsunk olyan lesz, amelyet megérdemlünk. Vagyis a sors felett képesek lehetünk uralkodni. Az európai kultúra embe- re kezdettől fogva arra törekszik, hogy a természet rendjét megértse, tudásával minél szűkebbre szabja a sors birodalmát: csakhogy ha Isten nem is, a természet mintha mégis kockajátékot játszana velünk. Minél élesebben szembeállítjuk magunkat a természettel, minél többet tudunk az okozatiságról, annál nagyobb az ember más ember feletti hatalma, vagyis a sors, amelyről Kant azt írta egyik levelében, hogy „Az olyan szavak, mint a sors, végzet (sajátos gondviselés) és szerencse (véletlen), olyasmit jelentenek, aminek nem ismerjük a szabályát” (KANT 2007, 707), politikai hatalommá vált.

A modern tudomány azzal vette kezdetét, hogy a bizonyosságot tűzte ki célul. Mind René Descartes, mind Francis Bacon egyik célja a bizonyosság elérése volt. Descartes a matematikától várta a bizonyosságot („A matematikai bemutatásnak megvan ez a fajta bizonyossága, mivel könnyen beláthatjuk, hogy kettő meg három összeadása sem több, sem kevesebb nem lehet, mint öt, vagy hogy egy négyzetnek nem lehet három oldala és

így tovább”; DESCARTES 1984, 328), amivel Bacon azért nem értett egyet, mert a matematikai igazságok determinisztikusak, ezért összeegyeztethetetlenek az újítással, ami a tudomány eredendő dolga. Ráadásul a valóság sokféle minősége nem egyformán alkalmas a redukált matematikai megismerésre. Bacon írja: „A bizonyosságról akkor beszélhetünk, ha az irány nemcsak többnyire helyes, de csalhatatlan is. Szabadságról (*liberty*) pedig akkor, ha az irány nem korlátozódik valamilyen határozott eszközre, hanem átfogja az összes lehetséges eszközt és utat.” (Bacon 2000, III., 235) Ezt értelmezve írja Malherbe, hogy Bacon számára „az igazi tudás az alacsonyabb bizonyosság felől halad a magasabb szabadság felé, és az alacsonyabb szabadság felől a magasabb bizonyosság irányában” (MALHERBE 1996, 77).

Mielőtt azonban a bizonyosság fogalma vált volna központi kérdésévé az európai tudománynak, meg kell értenünk, hogy a sors (fátum, moira) fogalmának fejlődése miként vezetett el a modern európai tudomány bizonyosság-konceptiójához. Ez a történet nem értelmes, ha nem látjuk, hogy egészen a modern korig tudomány és filozófia egységes volt, vagyis a jó és az igaz keresése nem vált szét; a modern fejlődés hozta csak magával, hogy a filozófia a jó keresésének vált szinonimájává, míg a tudomány az igaz keresésének az eszköze. Ez az oka a retorika és a tudomány szétválásának is. Ez a különválás a 16–17. században ment végbe, amit a kortársak észleltek is, hiszen Pascal a következőképpen vélekedett Descartes új, a matematikai bizonyosságot célul kitűző tudományáról: „Descartes, haszontalan és bizonytalan”, illetve „Írni azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba, Descartes” (PASCAL 1978, 36). A Descartes- és újtudomány-ellenes gondolat indoklását egy másik helyen találjuk meg Pascalnál: „Mivel nem lehetünk egyetemes szelleműek oly módon, hogy minden lehetségest tudjunk mindenről, hát tudjunk mindenből egy keveset. Mert sokkalta szebb dolog valamit tudni mindenből, mint mindent tudni egyről; ez az egyetemes érdeklődés a legszebb dolog a világon.” (PASCAL 1978, 18) Lehet, hogy a „legszebb”, de bizonyosan kevésbé hatékony. Világosan különválnak a korábban egybeeső bölcsesség és a későbbi modern tudás, a filozófia egészre irányuló megismerése és a modern tudomány részletekbe hatoló tudása. Az előbbi a bizonytalan jó, az utóbbi az igazság bizonyosságának a világa. Az előbbi érvel, az utóbbi bizonyít. Az előbbi belül marad a sorson, a határokat látja, az utóbbi a sorssal veszi fel a harcot, a korlátokat relatívnak látja. A sors (a természet) legyőzésének logikus folyamánya a minél nagyobb szabadság követelése: a modern szabadság a természet kárára terjeszkedik, de csak fokozatosan vette észre a modern ember – ha egyáltalán észrevette –, hogy a természettel való szembeszállás fordított arányban megnövelte a politikai hatalmat. A modern zsarnokságnál alig van bármi félelmetesebb: Hobbes Leviatánja tengeri szörnyből homo sapiensszé változott. A sors (természet) egykori hatalma mára politikai – ember ember feletti – hatalommá alakult: ha nincs isten, a természet pedig emberi ellenőrzés alá vonható vagy minden naturalizálható, akkor egyedül az ember kezében összpontosulhat a végső hatalom.

A sors antik fogalma

Amióta az ember képes önmagáról gondolkodni, képes az emberi állapotát fogalmakba önteni, nem győzi hangsúlyozni, ábrázolni, hogy az emberi élet alakulása végsősoron nem az ő kezében van. Bármekkora erőfeszítést tesz is, mindig vannak kiszámíthatatlan fejlemények, amelyek akár teljesen meg is változtathatják az életét, ráadásul a bármikor bekövetkező halál tudatában éli az életét. Szerencse, sors, végzet, szükségszerűség, véletlen, gondviselés, eleve elrendelés – hogy csak néhány fogalmat emeljünk ki ennek kifejezésére. Ezek mind az emberi állapot kiszolgáltatottságát hangsúlyozzák, arra intenek, ne bízd el magad, mert nem te, hanem hatalmadban nem álló tényezők döntenek el, mi történik veled. A sors összefoglaló neve minden olyan erőnek, hatalomnak, törvénynek, oknak, melyek befolyásolása meghaladja az ember erejét, vagyis megismerhetetlen. „Sors bona, nihil aliud” – akinek jó szerencséje van, annak mindene megvan.

Ugyanakkor – mindezek ellenére – az ember szabad lénynek tételezi magát, pontosabban fölismerte, hogy a szabad akarata révén vannak dolgok, melyekről ő dönt, lehetnek így is, de másként is. Ha nem is áll hatalmában az események irányítása, befolyásolhatja azokat. A modern európai kultúrának éppen ez a legfőbb, megkülönböztető célja: a sorsot vagy szerencsét leigázni, s mivel a sorszerűséget – halál, betegség, baleset, katasztrófák, az emberi természet esendőségéből fakadó gonoszságok formájában – a természet testesíti meg, a sors leigázása – a természeti korlátok ledöntése – a természet legyőzésén keresztül vezet. Machiavelli volt az egyik legbátrabb gondolkodó, aki ezt lehetőnek vélte: „úgy ítélem, igaz, hogy a szerencse felerészben ura tetteinknek [...] a másik felét, vagy majdnem annyit, önnön erőnk mozgatja” (MACHIAVELLI 1978, 80). A sors és a szerencse különbsége: az előbbi okozatiságot, az utóbbi véletlent takar – az ember dolgaiban Machiavelli a véletlent nagyobb hatalomnak látta, mint a sorsot.

Hogy az ember képes beavatkozni a sorsába, azt az antik filozófia vagy tudomány kialakulása jelzi. Az antik felvilágosodás rakta le az individuális okoskodás alapját: a platóni tudásfelosztás az első szisztematikus leírása az emberi tudás lehetséges formáinak és korlátainak, amelyek a látható (empirikus megismerés) és a láthatatlan dolgok (ideák, első okok) megkülönböztetésén építkeznek. Az arisztotelészi ötös felosztás (mesterség, tudomány, okosság, bölcsesség, ész) magyarul nem is adja vissza pontosan, hogy a tudásnak több egyenértékű forrása vagy fajtája van „a létrehozó lelki alkattól” (mesterség) a mindent jól megfontolón át (okosság) az intuitív észig. Míg azonban Platón és Arisztotelész a megismerés lehetséges fajtáit vizsgálták, valamint – főként Arisztotelész – a cselekvés lehetőségét bizonyította (“mert a cselekvés tárgya másképp is lehet, mint ahogy van”), a sztoikusok az erkölcsi ítélő erőre koncentráltak, és összességében az emberi cselekvés determináltságát hangsúlyozták. Khrüszipposz például a *Természetről* szóló írásában kijelenti, hogy „Egyetlen lény sem, még a legkisebb sem, létezhet másképpen, mint a közös természettel, a közös természet *logoszával* összhangban” (idézi GOULD 1970, 17). Az ebben rejülő tarthatatlanságot már Cicero is felfedezte. A *végzetről* szóló írásában éppen azt emelte ki Cicero, hogy mivel Khrüszipposz „elvetette a szükségszerűséget”, ugyanakkor nem akarta, hogy „valami előzetes ok nélkül következhesen be,

megkülönböztette az okok fajtáit azért, hogy a szükségszerűséget elkerülje, a végzetet is megtartsa” (CICERO 1992, 35).

A sztoikus sorsfelfogás kulcsa az oksági viszonyok megítélése: mivel minden a természeti törvények hatása alatt áll, minden dolognak oka van, az okok determinálják a későbbi okozatot. Ez az embert determinista következtetések levonására készíteti. Plutarkhosz a sztoikusokra jellemző módon foglalja össze tanítását a fátumról: „az első legfőbb dolog – úgy tűnik – az, hogy semmi sem ok nélküli”, a második az, hogy a világot „a természet kormányozza”, végül pedig a harmadik dolog az, hogy a bölcs férfiak belenyugszanak „mindabba, ami történik, abban a hiszemben, hogy minden a sors szerint van” (PLUTARKHOSZ 1983, 414). Innen tehát nem vezet közvetlen út a tudományhoz, annál inkább egy erkölcsi magatartáshoz, amely egy egyszerű megkülönböztetésen nyugszik. „Egyes dolgok hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek. Tőlünk függ a véleményünk, az ösztönös vágyunk, a törekvésünk és ellenszenvünk, egyszóval mindaz, amit egyedül alkotunk meg. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk és a tisztseink, tehát mindaz, amit nem egyedül hozunk létre” – kezdi Epiktétosz a magyarul *Kézikönyvecskének* fordított művét (EPIKTÉTOSZ 1978, 5). De miért éppen ezek a dolgok tartoznak a hatalmunk alá? „Azok a dolgok, amelyek hatalmunkban vannak, természetüknél fogva szabadok, semmi sem akadályozza, semmi sem köti őket” – vagyis a sztoikus gondolkodó felfedezi az individuumot, aki tisztában van szabadsága határaival. Minden olyan belső dolog – természeténél fogva – szabad, amelyet egyedül én állítok elő, nem szorulok mások közreműködésére. Ilyen a gondolkodás terméke (vélemény), a belőlünk fakadó vágyakozás, az akaratunk (törekvés) és a másokhoz való viszonyom (ellenszenv). Ez azt jelenti, hogy a világnak van egy olyan darabkája – később ezt hívják „én”-nek, amely nem áll *közvetlenül* a természet hatalma alatt. Mert a sors–szabadság el-
lentmondásának döntő kérdése a determinizmus, minden dolog egy eleve meghatározott ok következménye, így valójában az embernek nincs beleszólása a világ formálásába: így tényleges felelőssége sincs.

Viszont van beleszólása önmaga alakításába: ha ugyanis az ember képes korlátozott racionalitásával beavatkozni a természetbe, ahol a determinizmus uralkodik, akkor még inkább képes a szabadság alanyát, tehát önmagát formálni. Legalábbis ez volt Platón és Arisztotelész felfogása, ezért oly nagy a hangsúly a nevelésen az antik politikai filozófia döntő részében. A nevelésnek a célja az erényessé válás, mert csak az erények birtokában képes az ember boldog életet élni. Az ember maga formálja jellemét, olyan lesz, amilyenné – választásai révén – önmagát alakítja. A sztoikusok azonban a sorsot is behelyezik a véges dolgok közé, így a sors maga is okozattá válik! Plutarkhosz írja a sorsról: „Bár az események vég nélküliek, és valami végtelenből tartanak valami végtelen felé, a fátum, amely mindezeket körülfogja, nem végtelen, hanem véges, mert sem törvény, sem logosz, sem semmi, ami isteni, nem lehet végtelen.” (PLUTARKHOSZ 1983, 399) Körforgást látnak a létezők rendjében, ezért ugyanaz az ok többször megjelenhet, s akkor ugyanaz lesz a következmény is. Ráadásul ezt kiterjesztik az emberre is: „Így tehát akárhányszor visszatér ugyanaz az ok, mi ismét ugyanazok leszünk, és ugyanazokat cselekedjük, és ugyanolyan módon, az összes többi emberrel egyetemben.” (PLU-

TARKHOSZ 1983, 400) Ha „ugyanazok leszünk” és „ugyanazokat cselekedjük”, akkor nehezen volna bizonyítható, hogy az ember szabad lény, saját karakterének formálója. A fátum „rendelés és törvény”, amennyiben „meghatározza a történések következményeit”, és érdekes módon az állam törvényeihez hasonlítja – a fátum és a politika végét. De nem ismeretelméleti, hanem erkölcsi értelemben. A sztoikusok ugyanis nagy erőfeszítéseket tettek, hogy a sors determinizmusa és a morális cselekvéshez szükséges szabadságot összhangba hozzák. „Minden bennefoglaltatik a fátumban” – folytatja Plutarkhosz –, amivel kapcsolatban megengedhetjük, hogy „igaz”, azonban – hogy az erkölcsi mozzanatot megőrizze Plutarkhosz – „a fátum szerint levés nem mindenre, hanem csak a következményekre vonatkozik”. Mintha fölfedezné a statisztikai trendet: sokféle dolog történik, ami a törvény szerint történik, de sok minden nem, viszont a következmény már a sors szerint alakul: „Mert nem minden törvényes, és nem minden van összhangban a törvénnyel csak azért, mert a törvény magában foglalja. Hiszen magába foglalja az árulást s a dezertálást, és a házasságtörést és más hasonlót, márpedig ezeket senki nem gondolhatja törvényesnek, sőt még a kiválóságot, a zsarnokölést, vagy akármilyen sikeres cselekedetet sem mondanék törvényesnek.” (PLUTARKHOSZ 1983, 402–403) Plutarkhosz küzdelme a szükségyszerűség és véletlen vagy esetlegesség jelenségeivel egyszerre nyit utat a tudománynak és az erkölcsi kételynek. Mert amennyi bizonyosságot szerzünk az okokról, annyival kevesebb érvünk lesz a felelősség, erényesség, őszinteség, igazságosság és mértékletesség mellett. Holott ezeket a sztoikusok is kívánatosnak tartották. Ezen erények mellett a sztoikusok legfőbb érve, hogy az általános dolgok mindig megelőzik az egyes dolgokat, ha fordítva volna, az a törvény tagadása volna: „a természet törvénye is elsődleges általános, másodlagosan pedig az egyesekre vonatkozik”, illetve „persze valami okoskodó ember talán éppen az ellenkezőjét mondaná, hogy tudniillik az egyes dolgok megelőzik az általánosot, és hogy az általános is miattuk van, és hogy az, ami miatt valami van, megelőzi azt, ami miatta van”.

Figyelemre méltó, hogy éppen az állam törvényeihez hasonlítja a sors törvényeit. A politika ugyanis nem más, mint az általános törvény (fátum) és az egyes ember közötti közvetítő: a politika maga a sors. De milyen értelemben? A sztoikusok és vitapartneriek (az arisztotelianusok) közti vita a sorsról az okok természetéről folytatott vita volt: az arisztotelészi ok-felfogás móduszai közül – létrehozó vagy ható, anyagi, formai, cél – a létrehozó ok vetette fel a fátum kérdését: „minden keletkező dolog okául a fátumot kell-e tartanunk, vagy pedig helyt kell adnunk rajta kívül bizonyos dolgok másféle létrehozó okainak is” (ALEXANDROSZ 1983, 419). A fátum szerint keletkező dolog a természet szerint keletkező dolog: „a fátum a természet szerint keletkező dolgok körében van jelen, mintegy: fátum és természet egy és ugyanaz. Mert ami végzetszerű, az természet szerint való, és ami természet szerint való, az végzetszerű.” (ALEXANDROSZ 1983, 422) Csakhogy vannak „természetellenes” dolgok is („az ilyenek úgy jönnek létre, hogy bizonyos külső okok megakadályozzák a természetet saját funkciója teljesítésében”). De honnan vannak természetén kívüli, „bizonyos külső okok”? Egyedül az ember tud a természettel önmagát szembehelyezve beavatkozni a természetes okokba: „létezik olyasmi, ami szabadságunkban áll” (ALEXANDROSZ 1983, 426), amiből arra lehetne következtet-

ni, hogy míg a természet a szükségszerűségnek, a véletlennek az ember az okozója. A véletlen azonban – a szükségszerűséggel szembeállítva – csupán annyit jelent, hogy nem tudjuk valaminek az okát megnevezni. Ha azonban maga az ember az ok, akkor lehetőségről beszélhetünk, mert az ember dönthet így is és úgy is. Alexandrosz határozottan kiáll „a szabadságunkban álló” kifejezés mellett, amelyet „azokra a dolgokra alkalmazzuk, amelyekkel kapcsolatban megvan a hatalmunk arra is, hogy őket, meg arra is, hogy ellentéteiket válasszuk”. Az ember – ha akarja, ha nem – eleve a természettel szemben-állóként tételezi önmagát, mert az ember létrehozó ok, ráadásul dönthet így is, meg úgy is. Azok azonban, akik az embert is a fátum hatókörébe helyezik, például az atomisták, azok szerint az ember valójában nem is szabad lény. A vita tétjét Cicero világosan látta: „a különbség tehát a következő: bizonyos esetekben, mivel vannak előzetes okok, az igazságnak megfelelően állíthatjuk: nem áll a hatalmunkban, hogy azok a dolgok, amelyeknek voltak előidéző okai, ne történjenek meg; más esetekben pedig vannak előzetes okok, mégis a hatalmunkban áll, hogy a dolog másképpen következék be [...] Így kell ezt a kérdést tárgyalni, nem a kószáló és pályájuktól elhajló atomokhoz kell védelemért fordulni. »Az atom elhajlik« – mondja Epicurus. Először is: miért? [...] Milyen új, természetben rejlő ok tehát az, ami eltéríti az atomot? Vagy talán sorsot húznak egymás között, hogy melyik hajoljon el, melyik ne? Vagy miért a legkisebb mértékben hajlik el, miért nem nagyobb mértékben? Vagy miért picikével hajlik el, miért nem kétszer vagy háromszor akkoraival? Ezek bizony a vágyak és nem a vita tárgykörébe tartoznak.” (CICERO 1992, 39–40) A sztoikusok determinisztikus felfogásával szemben érvel Cicero, ahogy Alexandrosz is az arisztotelészi érvekre támaszkodik, amikor az emberi szabadságot hangsúlyozza – a sztoikusok valójában nem tudtak választ adni arra, hogy egy dolog a fátum szerint vagy az emberi szabadságból fakadóan van-e úgy, ahogy van. Alexandrosz szerint inkább „egy homonímiával vezetik félre a hallgatóikat” (ALEXANDROSZ 1983, 443), vagyis közös nevet használnak teljesen más lényegű (természetű) dolgokra.

Alexandrosz a fátumról szóló írását az uralkodóknak ajánlja. Azt akarja megmutatni, hogy léteznek szabadságunkban álló dolgok, mert ha „nem vagyunk urai semminek, úgy sok mindent el fogunk mulasztani, amit meg kellene cselekednünk: azokat a dolgokat is, amelyekkel kapcsolatban megfontolásnak van helye” (ALEXANDROSZ 1983, 457). Ha ez az elvi lehetőség nem állna fenn, akkor erényessé sem válhatnánk, mi több, ki kellene mondani, hogy „az ember valamennyi élőlény leghitványabbika lett” (ALEXANDROSZ 1983, 470). „Belátó embernek” nevezi azt, aki tisztában van azzal, hogy lehetőség van a dolgok alakítására, s hogy az istenek előre tudása nem áll ellentétben azzal, hogy „az ember mindezt elismerve megpróbálja úgy okoskodni, hogy ennek következtében minden szükségszerűen és a fátum szerint történik – nos, ez se nem igaz, se nem ésszerű” (ALEXANDROSZ 1983, 472). A filozófus nem állíthatja azt, hogy minden determinált, végzettszerű, különben az emberi cselekvésnek nem volna tere – elég volna meghallgatni a jósokat és a kuruzslókat. S miért az uralkodóknak írta meg művét fátumról és szabadságról? Mert az emberek közül az uralkodók vannak leginkább olyan helyzetben, hogy „saját elhatározásokat alapján szoktatok úgy cselekedni, hogy kiválasztjátok a jobbikat, és töprengtek döntéseitek fölött, és így teszitek meg azt, amit megtesz-

tek, nem pedig holmi eleve fönnálló okokat követve, amelyeket – ellenfeleitek szerint – szükségyszerűen követnie kell annak, aki ezeket cselekszi” (ALEXANDROSZ 1983, 491). Ha pedig az uralkodó ilyen kivételes helyzetben van, ez azért lehet, mert az ember hatalmában lévő dolgok felett a politika – a közös emberi mérlegelés és cselekvés – rendelkezik. De míg a klasszikus felfogás a dolgokat nemcsak a ható-, de a cél-okuk felől is nézte, Machiavelli óta kizárólag a ható-ok a vizsgálódás tárgya, a cél pedig – mivel a jó mindenkinek más – maga a hatalom megtartása lett. Így Machiavellit nem is sors érdekli már, hanem a szerencse: bizonyosságot akar, nem szabadságot, ezzel akart új, azaz modern világot elképzelni.

A sors modern felfogása

Hogyan fér meg a két ellentétes tapasztalat egymás mellett? Van-e még sorsa az embernek, vagy csak a régi idők emberére jellemző a kiszolgáltatottság a magasabb erőknek? Sors talán nincs is, csak a törvények hiányos ismerete. A sors és a szabadság szorosan összetartozó fogalmak, s az ember ezt a szabadságot a sors megfékezésére akarja használni, legalábbis a modern ember a sors régi hatalmát a tudomány bizonyosságra törekvésével igyekszik megszerezni, az ember akar sorssá válni (ahogy Nietzsche írta: „én vagyok a sors”, NIETZSCHE 1997, 128). Ennek a tervezetnek a legsúlyosabb tétele, hogy az emberi természetet is le akarja győzni a modern európai ember. *Azt állítom, hogy a valamikori ember feletti sors – természet, istenek – közvetett hatalmát az ember ember feletti közvetlen hatalma váltotta fel, s hogy a valamikori sors hatalma – a természet ember feletti hatalma – mára politikai hatalommá vált.* A modern zsarnokság genezise a sorshoz való viszony megváltozásában keresendő. A szerencse megzabolázása azonos a véletlen feletti uralom megszerzésével. Machiavelli nem a sorssal küzd, hanem a szerencsével. Fortuna is magasabb hatalom, de nem a természet erőivel áll szoros kapcsolatban, hanem az ember hatalmában álló dolgokkal: ezért megszelídíthető. A szerencse feletti uralom a bizonyosság megszerzésével függ össze. Az egész modern filozófia központi törekvése a bizonyosság megszerzése. A politika sorssá válása, vagyis hogy egyszerre testesíti meg az ember minden tudását és abszolút törekvését, az európai tudásfejlődés következménye: a mai tudomány egy bizonyos filozófia követője, amit Heidegger a bizonyosság gondjának nevezett. A modern zsarnokság a sztoikus determinizmus – semmiért nem vagyunk felelősek – és a descartes-i ismeretelmélet örököse, márpedig minden örökség veszedelmes – ahogy Nietzsche írta. Deczki Sarolta egyik tanulmányában írja: „amit Heidegger a »bizonyosság gondjának« nevez; az igazság értelme eltolódik a bizonyosság felé” (DECZKI 2002). Erről van szó: a modern európai gondolkodás középpontjában nem az igazság áll, hanem a bizonyosság fogalma és igénye. Két további gondolat Deczki Sarolta írásából, az első egy Gadamer-idézet: „Heidegger már 1923-ban a gond a megismert ismeret miatt kifejezéssel jelölte az újkor vonulatát. Ezzel az irodalmilag még nem ismert formulával Heidegger azt akarta mondani, hogy az igazság (veritas) kérdését elnyomja a bizonyosság (certitudo) iránti gond. Ez úgymond a módszer morálja, hogy az ember szívesebben tesz meg kicsi,

mégoly szerény lépéseket is, ha ezek abszolút ellenőrizhetőek és biztosak.” A másik: „A gond a megismert ismeret miatt történetében tehát Descartes neve jelzi azt a fordulatot, ami a filozófiai gondolkodást alapvetően meghatározta azzal, hogy az igazságot a bizonyosság szinonimájaként értelmezte.” Holott az igazság nem lehet a bizonyosság szinonimája. Bármiben lehetek biztos, a tévedésben is. A kettő azonossága akkor lehetséges, ha a dolgokat determinálnak látom – a modernség megkülönböztető vonása, hogy mind tudás-, mind morál-felfogásának axiómája a dolgok optimista elfogadása. A modern tudás-felfogás azonban többnyire összetartozónak tételezi az igazságot és a bizonyosságot.

David Ehrenfeld a humanizmus tévedéseiben vagy elfogultságaiban találta meg igazság és bizonyosság összekapcsoltságát. Érdemes tőle hosszabban idézni: „A humanisták első számú feltevése, mely feloleli a környezettel kapcsolatos tetteinket és még sok más is, nagyon egyszerű. Így hangzik:

Minden probléma megoldható.

Hogy világos legyen, hogyan kapcsolódik ez az állítás a humanizmushoz, egészítsük ki még két szóval:

Az ember számára minden probléma megoldható.

Van még néhány további, az alapvetőnél többé vagy kevésbé elsöprő erejű másodlagos feltételezés, de ezek már kevésbé átütő erejűek, pl.:

A technika sok problémát megold. A technikai – vagy: kizárólag technikai – úton meg nem oldható problémák kulcsa a társadalomban (a politikában, gazdaságban) rejlik.

Ha majd út az óra, összekapjuk magunkat és együttműködünk a megoldás érdekében, mielőtt túl késő lenne.

Van néhány kimeríthetetlen erőforrás. A kimeríthető (véges) erőforrások pótolhatók valami mással.

Az emberi kultúra fennmarad.” (EHRENFELD 1981) Ehrenfeld – összhangban saját mondanivalónkkal – érzékeli, hogy a fordulat lényege a természettel való szembefordulás: az emberi értelem „képes lesz sikerrel szembeszállni az emberiség elé tornyosuló problémákkal és megoldani őket; képes lesz úgy átalakítani a természet világát, illetve a férfiak és nők kapcsolatait, hogy az emberi élet virágozzék. Összhangban azzal, hogy a humanizmus az értelem megkérdőjelezhetetlen hatalmának elkötelezett híve, elvet minden más hatalmat, köztük Isten hatalmát, a természetfeletti erők hatalmát, vagy a természet irányítatlan, a vak véletlennel szövetkező hatalmát.” Van ebben némi irracionizmus, amennyiben a természetben „irányítatlan” hatalmat lát, holott az ókori sors fogalma, mint láttuk, éppen a dolgok okainak megismerhetőségét fejezte ki: mindennek oka van, azaz megismerhető. A bizonyosság megszerzéséhez a természet kiiktatásán vagy éppen minden dolog naturalizálásán keresztül vezet az út. Ez azt jelenti, hogy a véletlent, a kontingenciát képesek vagyunk ellenőrzésünk alá vonni.

A modernség két utat alakított ki az antik görög fátumhoz, melyet Vajda Mihály így jellemezett: „Az egyiket Winckelmann és Goethe neve fémjelzi, a másikat a Burckhardt nyomaiban járó Nietzscheé, aki úgy gondolta, hogy Goethe nem értette a görögséget” (VAJDA 1999). A nietzschei felfogás szerint a véletlent – sorsot – mint megváltoztathatatlant kell értelmeznünk: „Elfogadni az életet olyannak, amilyen, elfogadni a létet minden szenvedéssel, minden ellentmondásos mozgásával, mélyen rejlő idegenségével

együtt.” (Vajda 1999) A nietzschei kontingenciát elfogadó utat fejezi ki a görög tragédiáról alkotott felfogása. A görög tragédia világa kimeríthetetlen tárháza az emberi állapot leírásának, melyben a sorselfogadásnak van a legnagyobb szerepe: elég, ha Szophoklész tragikus jellemeire utalunk: Oidipuszra vagy Philoktetészre. Nietzsche szerint „a görög színpad legfájdalmasabb alakja, a szerencsétlen Oidipusz”, akit „a sors eltévélyedésre és nyomorúságra rendelt” (NIETZSCHE 1986, 78). De miért éppen ő a szerencsétlen? Ugyanazért, amiért minden tudni vágyó ember veszélybe sodorja magát: bele akar látni a törvénybe, tudni akarja a dolgok okát, vagy más nyelven, bizonyosságot akar. Oidipusz meg akarta fejteni a Szfinx rejtvényét, márpedig aki ezt teszi, az a természet talányát kutatja: „aki a természet [...] talányát megfejti, annak az apja gyilkosaként és az anyja férjeként szét kell rombolnia a természet szent rendjét is [...] a bölcsesség vétség a természet ellen” (NIETZSCHE 1986, 80). Jól követhetően válik ketté a modern bölcsélet sorssal – a természettel, véletlennel, szükségszerűvel – kapcsolatos két útja: az egyik, megkerülve az élet megválaszolhatatlan kérdéseit – élet, halál, fájdalom, szenvedés, vágy, szerelem – a bizonyosságra tör, ezen az úton jár Bacon, Descartes, az enciklopedisták, Fichte, Hegel, Marx, Comte; míg a másik úton Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, a politikai filozófusok közül Oakeshott, Strauss, Voegelin. A két út akkor ágazott el, amikor a modernség kezdetén különvált a filozófia és a tudomány, azaz igazság és bizonyosság, retorika és igazság, illetve tudomány és művészet. Ennek a kettősségnek a felismerése tudatosult Rousseau és Hume vitájában a tudományok és művészetek szerepéről – Hume szerint a művészetek növelik a humanitást, míg Rousseau szerint éppen ellenkezőleg, csak a képmutatást és hazugságot erősítik. Ehrenfeld is csak azt hangsúlyozza, hogy egy új abszolútum köré szerveződött a modern világ, az értelem abszolútuma köré: „Összhangban azzal, hogy a humanizmus az értelem megkérdőjelezhetetlen hatalmának elkötelezett híve, elvet minden más hatalmat, köztük Isten hatalmát, a természetfeletti erők hatalmát, vagy a természet irányítatlan, a vak véletlennel szövetkező hatalmát. A humanizmus álláspontja szerint az első kettő nem létezik; a harmadik, megfelelő erőfeszítések árán, uralható. Mivel az ember sikerének kulcsa az emberi értelem, a humanisták fő feladata, hogy biztosítsák az értelem hatalmát, és megvédjék előjogait, valahányszor csak megkérdőjelezik vagy támadják azokat.” A tudás valóban hatalom lett, méghozzá modern értelemben vett zsarnoki hatalom, amely olyan szelídnek látszó elveken nyugszik, mint például *az igazság győzedelmeskedik, az erőszak elpusztítja önmagát, vagy hogy az ember eredendően jó, csupán környezete rontja el, vagy hogy a világ mérhetetlenül gazdag, a szenvedés fő oka az igazságtalan elosztás* – ahogy ezt Ehrenfeld – Oscar Wilde kapcsán – megjegyzi. Ha ezek a tételek igazak volnának, akkor a modern gonoszságnak vagy zsarnokságnak nem volna helye. De volt és van is. Ennek oka az, hogy a természet vagy sors emberi uralom alá hajtása utópikus ábránd maradt, viszont a vele járó hatalmi koncentráció – az ember hatalma az ember felett – megsokszorozódott, méghozzá minél tanultabbnak vagy nagyobb tudásúnak gondolja magát valaki, potenciálisan annál veszélyesebb. Nietzsche modernség-ellenessége annak a gyávaságnak az elutasítása, amely a kereszténységtől kezdve a modern bizonyosság-tudományig sokféle formában jelenik meg, s vagy az

öröklét vigaszával (kereszténység), vagy az ember végtelen hatalmával (tudomány) kérkedik.

Mi maradt a természetből, és hol van az ember valódi szabadsága, amely a választásaiban fejeződik ki? Nem tehetünk mást, mint újra visszatérünk az antik sors-felfogáshoz. Ralph Waldo Emerson *The Conduct of Life* című (1860) írásában kitér a sors fogalmára (*On Fate*). Szerinte a sors nem más, mint a világ törvényei; az ókoriak azt mondták, hogy a természet törvényei. A sors még az istenek felett is áll, ahogy erre Euripidész is utal. Démokritosz szerint a kozmikus rendet az atomok véletlen összeütközése alakította olyanná, amilyen. Nincs semmi más, csak a véletlen hatalma, nincs irányító szellem benne. Arisztotelész szerint viszont, ha már kialakult a kozmosz, akkor azon belül természeti okozatiság, természeti törvények uralkodnak. Az emberi életet meghatározó természeti törvények közül a születés és halál körforgása a legmeghatározóbb. Ezért is ábrázolták a sors hatalmát a kerék forgásával. A sors egyben végzet is: fatum az, ami „előre ki van mondva”. Amit a görögök Tükhé és Ananké nevével fejeztek ki, azt a rómaiak a fatum szóval jelölték. Platón is világosan kifejezte, hogy a sors természeti törvényekkel azonos: a *Timaios*ban Platón leírja a világ felépítését, melyben a természet törvényei uralkodnak (22c–41d). Timaiosz elbeszélése szerint a világ három részből áll, az Azonosból, a Másból és a Létből. Előbb volt az egész, utána – osztás révén – a rész. A Lét az állandó, amely az éggel együtt létrejövő idő segítségével hozza létre a konkrét létezőket, a napot, holdat, csillagokat. A csillagoknak alárendelten jöttek létre a lelkek, az emberi természet, amely „a mindenség törvényei” illetve „a sors törvényei” szerint képes az érzékelésre, „gyönyörrel és fájdalommal vegyült szerelem”-re, félelem és harag, igazság és igazságtalanság jellemzi életét, „s aki jól élt a neki kiszabott életben, visszatérve a vele társult csillagokon lévő lakásába, boldog és ahhoz hasonló életben lesz része; de ha elvétí ezt, akkor nőnek természetét ölti magára a második születésekor, s ha ekkor sem hagy fel hitványságával, akkor – romlottságának fajtája szerint – jellemének hasonlatossága alapján változik át valami ilyen természetű állattá...” Ebben a leírásban is megfogalmazódik a kettősség: az ember nincs teljesen kiszolgáltatva a sors kényének-kedvének, képes saját erejéből szembeállni a sorsral, mert a lelke szabad. Ez a felső hatalom és az emberi szabadság kettőssége európai kulturális feloldásának kiindulópontja. Emerson ezt így fogalmazta meg: „Ha el kell fogadni a sorsot, akkor kénytelenek vagyunk igent mondani a Szabadságra, az egyén jelentőségére, a kötelesség nagyszerűségére, a jellem erejére is.” A természet azonban nem érzélgős, természeti csapások, betegségek, járványok mindig voltak és lesznek is. A lényeg mégsem ez, hanem az, hogy a természet csupán körülmény, ez határozza meg, hogy mit tehetsz meg és mit nem. De az ember cselekvő lény, amennyiben gondolkodik, annyiban szabad. Az emberi szabadság a sors része. „Az élet szabadság” – hangsúlyozza Emerson, sőt „A világ titka a személy és az esemény közti kapocs. A személy alakítja az eseményt, az esemény a személyt.” Vagyis az ember szerencséje „jellemének gyümölcse”. A karakter, a jellem a híd a természet törvényei és az ember szabadsága között. A karakter természettől fogva adott, de formálható, a szabadság, a gondolkodás mindenki számára – elvileg – elérhető. Csak értsük meg, hogy aki determináltság

mellett érvel, legyen az sztoikus vagy modern materialista, egyben a szabadság lehetőségét vonja kétségbe.

A sors leigázására vállalkozó modern *bizonyosság* fogalom a kulcsa annak a váltásnak, melyet a sors antik és a modern felfogása között fedezhetünk fel. Nem igaz, hogy az ember mások hibájából tanul. Minden tapasztalat egyedi és elvész, ráadásul az okokat sem biztos, hogy jól állapítjuk meg. Minden nemzedéknek és egyének újra és újra kell élnie az emberi állapot tragédiáját: ha az ember bele akar hatolni a természet törvényeibe, hiszen megvan hozzá a szabadsága, akkor akarnia kell a sorsot is. A modern ember olyan terheket rakott magára azzal, hogy tudományával behatolt a természet megértésébe, hogy képtelen megbirkózni a feladattal: magány, unalom, szorongás, lelki betegségek sokasága jelzi a kétségbeesés mértékét. A régi ember sorsa azzal teljesedett be, hogy – mint Prométheusz – be akart hatolni a természet törvényeibe. A régi sors aktív, kíváncsi, fausti, tragédiáját a kielégíthetetlen kíváncsisága okozta; a mai sors védekező, mert túl sokat akart elhódítani a természettől, eladta a lelkét az ördögnek, nem tud mit kezdeni a tudásával. A modern ember továbbra is a sors csapásairól beszél, holott helyesebb volna erőfeszítéseink korlátairól beszélni. A modern ember arra büszke, hogy kimondta minden ember képességét arra, hogy racionális, mérlegelő döntést hozzon saját életéről: mindenki maga tudja eldönteni, hogy neki mi a jó. Az élet különben sem egyéb, mint a kellemesség és kényelem biztosítása, hiszen a létezésnek nincs semmi más ezen kívüli célja. Ezért nincs szükség a régiek bölcsességére, a hagyományokra, a hitre sem. Csakhogy a racionalitására korlátozott ember egész élete folyamán egyensúlyban szeretné tartani élete számos aspektusát: anyagi biztonságát, magánéletét, párkapcsolatát, szexuális életét, munkáját, emberi kapcsolatait, karrierjét, családi viszonyait. Ám erre képtelen a modern ember. Egy ponton ezek a feladatok elláthatatlanná válnak, életünk valamely aspektusa vagy aspektusai összeomlanak, valójában egy vagy két dolognak rendeljük alá az életünket. De a boldogság az összes aspektus összecsengéséből alakulhat csak ki. Amikor azonban a legfőbb céljaink valamelyike elérhetetlenné válik, ez magával ránthatja életünk többi aspektusát is. S ahogy vergődve, fuldokolva el akarjuk háritani a veszélyeket, erre egyre kevésbé vagyunk képesek. Sorsunk beteljesedik. Ezért a mai művészetnek megváltozott a funkciója: nem akarja az életedet megváltoztatni, csupán a szembesít életed fenntartásának az árával. Valójában az antik tragédiák nézőpontja kínálkozik ma is, miszerint valamennyien saját karakterünkkel küzdünk, s ebbe bele kell nyugodnunk, de nem tétlenül. Megint Nietzsche: „Mi a tragikus? Már több ízben rámutattam Arisztotelész nagy tévedésére, amikor ő két lehangoló indulatban, a félelemben és a szánalomban vélte fölismerni a tragikus indulatot. Ha igaza lenne, akkor a tragédia életveszélyes művészet volna: óvakodnunk kellene tőle, mint valami közösségre káros és hírhedt dologtól. A művészet, amely egyébként az élet nagy ösztönzője, az élet mánora, az élet akarása, itt csak hanyatló mozgalom szolgálatában sínylődik állítólag, mintegy a pesszimizmus szolgálólányaként [...] a tragédiákból a rezignációt kell kihallanunk, tehát egyfajta szelíd lemondást a boldogságról, a reményről, az élni akarásról [...] Ekképp a tragédia fölbomlási folyamatot jelent, az élet ösztöneit magában a művészetben rombolva szét.” (NIETZSCHE 1994, 151) Vagyis tudomány és művészet kü-

lön útra tért, az egyik a természet legyőzésének a mikéntjét tűzte ki célul (bizonyosság), a másik viszont az elveszett emberi lét egységéből fakadó szorongás ábrázolásával foglalkozik. Miközben mára elveszett a tragikus érzés is: a tragédia közhelyszerű, hiszen elvileg mindennek lehet tudni az okát, miért éppen az emberi boldogtalanságnak ne lenne oka: a pszichológus megmondja, hogyan élünk, a szociológus leírja társadalmi helyzetünket, a közgazdász kiszámítja, mennyit költhetünk jövőre. Mivel az emberi természet megváltoztatása maradt hátra, vessünk egy pillantást erre az emberi törekvésre.

Semmi új gondolat sincs abban, hogy a tudomány és a technika fejlődése veszélyeket rejteget magában. Fejlesztésük az ember természet feletti hatalmának kiterjesztését szolgálja. De „milyen értelemben is bír egyre nagyobb hatalommal a Természet fölött az ember?” – kérdezi C. S. Lewis (LEWIS 2007, 56). Három példán keresztül vizsgálódik: a repülőgépen, a rádión és a fogamzásgátlón. Normális esetben bárki bármelyikhez hozzájuthat. De bármelyiket vesszük is igénybe, mindig más emberek teszik számunkra lehetővé a használatukat, így el is tilthatnak tőlük. Minden technikai újítás valakinek a hatalmát növeli más emberek felett: „a Természet meghódítása nem jelent mást, mint hogy pár száz ember határozza meg többmilliárdnyi embertársa sorsát. Az ember egyszerűen képtelen nagyobb hatalomra szert tenni: minden megszerzett hatalom egyben a többi ember fölötti hatalmat is jelenti.” (LEWIS 2007, 59) Lewis nem tárgyalja azt a lehetőséget, hogy demokratikus procedúrák révén minden ember beleszólhat a hatalom alakításába. Őt nem is ez érdekli, hanem az, hogy a természet legyőzése valójában nem erősíti, hanem gyengíti az embert: „az újkor emberszobrászainak” (*man-moulders*) nevezi a modern tudomány képviselőit és a mindenható állam működtetőit. Minden előrehaladás szűkíti a későbbi generációk mozgásterét egyszerűen azért, mert „a Természet minden újabb meghódított területe épp a Természet uralmát növeli” (LEWIS 2007, 71). Hogy ezt megértsük, előbb meg kell érteni, mi a „természet”, amit ellentétein keresztül tehetünk meg: „mesterséges, polgári, emberi, spirituális és természetfeletti”. Lewis szerint a mesterséges fogalmát leszámítva, a többi egyet jelent a tér és idő fogalmaiban kifejezett mennyiség dimenziójával: ha valamit analizálunk, akkor azt „természeti szintre redukáljuk”, a minőséggel szemben a mennyiségit nézzük, a tárgyat a tudattal szemben, az értékrendet nem ismerőt az értékrenddel bíróval. Vagyis a természet modern megismerésének útja a dolgok mennyiségi dimenzióra való redukciója, más nyelven a világ naturalizálása – a természet legyőzése mindennek a naturalizálása, vagyis az ember valójában önmagát számolja fel: a modern tudás a humánus kiirtásának programját végzi el. „Valamit ugyanis le kell győznünk magunkban, mielőtt nekilátunk egy halott embertársunk vagy egy élő állat felboncolásához” – egyszerűen át küldjük őket a természeti tartományba (LEWIS 2007, 70). Vagyis úgy győzzük le a természetet, hogy mindenhez, amit meghódítunk, természetesként viszonyulunk, így szűkítjük a saját és a későbbi nemzedékek mozgásterét. S veszítjük el a minőségek megkülönböztetésén alapuló emberi lényezet. Lewis szerint csak egy új természetfilozófia segíthetne, mert nem a tudással vagy a tudománnyal van a baj, hanem azzal a folyamattal, „amelyben az ember sorra felajánlja élete különböző elemeit a Természetnek némi hatalomért cserébe” (LEWIS 2007, 76).

Az emberi mivolt átértelmezése miatt – az ember maga dönti el, hogy ki ő és milyen életet akar élni – a jellem fogalmát sikerült jelentéktelenné tenni. Az emberre nem úgy tekintünk, mint a jelleme által meghatározott cselekvő lényre, aki – felismerve jelleme, természete által támasztott korlátait – küzdelmet folytat önmagával. Ahogy a modern emberi társadalom kiszabadult a körülmények determináltságából – jórészt megszűntek a születési, vagyoni, osztály-, nemi hovatartozásból fakadó meghatározottságok –, az egyént is szabad identitásválasztás illeti meg. Az indiai kasztrendszer szolgál örök viszonyítási pontul. A karakter csak addig számított, amíg a modern egalitarianizmus nem számolta fel az ember természeti-társadalmi korlátait. Persze az embernek ma is van karaktere, de ez nem döntő jelentőségű. Az számít, hogy az ember mit akar, milyen identitást, pontosabban identitásokat választ. Jellemző, hogy Amartya Sen a liberális identitásról szóló könyve alcíméül ezt adta: *A végzet illúziója*, s egy helyen megjegyzi, hogy „Az élet nem csupán végzet” (vö. például SEN 2006, 39), hiszen az ember számos identitás-elemből építkezik, valószínűleg úgy, ahogy a gyerekek legóznak. De vajon mitől ember ez a fajta ember? Attól, hogy képes önmagát szembeállítani a természettel: semmi nem adott, az ember maga válik sorsá. Nincs sorsa, csak önmaga által választott identitása van, melyet tetszés szerint változtathat. Ő a sors, mert ő alakítja önmagát, a természet formálója, képes minden emberit valamilyen anyagi részecske mozgására redukálni, a végső cél így nem lehet más, mint a boldogság génjének megtalálása – ez persze maga a tömény utópizmus, amely mindig a szabadság csökkenésével jár. A modern ember ugyanis – átvéve a természet szerepét – valójában politikai hatalommá alakította a korábbi, a természet hatalmán alapuló sorsot: a mai sors neve politika, és ha a bizonyosságot nem korlátozzuk a sors igazságával, akkor a politika tovább fog naturalizálódni, a hatalom még félelmetesebb formákat ölthet.

A sors kiszámíthatatlansága tehát a politika bizonyosságává vált. Oidipusz király ma kormányfő vagy elnök lehetne, mi több, még szégyent sem érezne sorsa miatt, mert meg tudja nevezni sorsa alakulásának okait. A sorsot – kiszámíthatatlanság, véletlen – azonban nem lehet megszüntetni, csak az ember feletti hatalom jellege változik meg: az emberi természet legyőzésének ára a szabadság elvesztése lehet, vagyis miközben a modern ember a szabadságot mindenek fölé helyezi, valójában biztonságra gondol, aminek az ára a transzcendens sors helyére az evilági tudomány hatalmának az ember fölé helyezése. A szabadság – cselekvés, a sodródás ellentéte.

Hogy a sors politikaivá vált, annak számos kézzelfogható jele van. Nem véletlen, hogy a sors vagy Fortuna legyőzésének határozott gondolata egybeesett a világ földrajzi felfedezésének a kezdetével, ha ugyanis a világnak nem marad ember előtt ismeretlen szeglete, akkor az ember képes a teret uralni. Aki uralja, azaz ismeri a tér kiterjedését, szerkezetét, annak már csak az időt kell uralnia. A tér feletti uralom minden politikai hatalom legfőbb erőforrása. A másik az idő feletti uralom – megint nem véletlen, hogy Machiavelli fedezi fel a történelmet a politika számára, az idő feletti uralom ugyanis a változás feletti uralmat jelenti: hogy mi változzon, azt a koncentrált természet, vagyis a politika mondja meg.

Irodalom

- ALEXANDROSZ 1983 – Aphrodisziaszi ALEXANDROSZ: *Az uralkodókhoz, a fátumról*, ford. Steiger Kornél = *Sztoikus etikai antológia*, szerk. Steiger Kornél, Gondolat, Budapest, 1983, 415–492.
- BACON 2000 – Francis BACON: *Novum Organum*, szerk. Michael Silverthorne – Lisa Jardine, Cambridge UP, Cambridge, 2000.
- CICERO 1992 – Marcus Tullius CICERO: *A végzetről*, ford. Szekeres Csilla, Európa, Budapest, 1992.
- DECZKI 2002 – DECZKI Sarolta: *A bizonyosság fantasztikus ideája*, Pro Philosophia Füzetek 30. (2002/2.), 87–106 (hálózati változat: <http://www.c3.hu/~prophil/profi022/deczki.html>).
- DESCARTES 1984 – René DESCARTES: *The Philosophical Writings*, I., szerk. és ford. John Cottingham – Robert Stoothoff – Dugald Murdoch, Cambridge UP, New York, 1984.
- EHRENFELD 1981 – David EHRENFELD: *Téves feltételezések*, ford. Ortmann-né Ajkay Adrienne, www.kia.hu/konyvtar/szemle/271_f.htm. (Eredeti szöveg: David EHRENFELD: *False Assumptions* = Uő.: *The Arrogance of Humanism*, Oxford UP, Oxford, 1981, 3–22.)
- EMERSON 2004 – Ralph Waldo Emerson: *Essays and Poems*, Barnes and Noble Classics, New York, 2004.
- EPIKTÉTOSZ 1978 – EPIKTÉTOSZ: *Kézikönyvecske*, ford. Sárosi Gyula, utószó Szeiger Kornél, Európa, Budapest, 1978.
- GOULD 1970 – Josiah B. GOULD: *The Stoic Concept of Fate = Essays in Ancient Greek Philosophy*, II., szerk. John P. Anton – Anthony Preus, Oxford, 1970 (hálózati változat: www.jstor.org/pss/2708740).
- KANT 2007 – Immanuel KANT: AA XV. *Handschriftlicher Nachlass. Anthropologie. Entwürfe zu dem Colleg- über Anthropologie aus den 70er and 80er Jahren*. (Hálózaton olvasható verzió: *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, <http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>.)
- LEWIS 2007 – C[live]. S[taples]. LEWIS: *Az emberiség felszámolása*, ford. J. Füstös Erika, Harmat, Budapest, 2007. (Eredeti szövege: *The Abolition of Man* [1943], www.columbia.edu/cu/augustine/arch/lewis/abolition1.htm.)
- MACHIAVELLI 1978 – Niccolò MACHIAVELLI: *A fejedelem*, ford. Lutter Éva = Niccolò MACHIAVELLI *Művei*, I., Európa, Budapest, 1978, 5–86.
- MALHERBE 1996 – Michel MALHERBE: *Bacon's Method of Science = The Cambridge Companion to Bacon*, szerk. Markku Peltonen, Cambridge UP, Cambridge, 1996, 75–98.
- NIETZSCHE 1986 – Friedrich NIETZSCHE: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*, ford. Kertész Imre, Európa, Budapest, 1986.
- NIETZSCHE 1994 – Friedrich NIETZSCHE: *Az értékek átértékelése*, ford. Romhányi Török Gábor, Holnap, Budapest, 1994.
- NIETZSCHE 1997 – Friedrich NIETZSCHE: *Ecce homo*, ford. Horváth Géza, Göncöl, Budapest, 1997.
- PASCAL 1978 – [Blaise] PASCAL: *Gondolatok*, ford. Pödör László, Gondolat, Budapest, 1978.

PLUTARKHOSZ 1983 – PLUTARKHOSZ: *A fátumról = Sztoikus etikai antológia*, szerk. Steiger Kornél, Gondolat, Budapest, 1983, 397–414.

SEN 2006 – Amartya SEN: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W. W. Norton and Company, New York, 2006.

VAJDA 1999 – VAJDA Mihály: *Sors vagy megváltás*, Thalassa 1999/2–3. (jubileumi szám), 111–118 (hálózati változat: www.mtapi.hu/thalassa/9923/10eves/06vajda.htm).



Romok Richmondnál, 1865