

*Békés Vera Anna*

## **A hazugság tilalma és az „életmentő dilemmájának” neotomista értelmezése**

Az igazmondás erkölcsi szempontból kívánatos, a hazugság pedig elítélendő. Ez első pillantásra etikai közhelynek tűnik, amelyre kár is szót vesztegetni, hiszen nehezen képzelhető el, hogy huzamosabb ideig fennmaradhatna az olyan emberi közösség, amelynek tagjai legalább a mindennapi élet alaphelyzeteiben nem bíznak az egymással folytatott kommunikáció hitelességében (erről lásd pl. Bok 1998).

Az általánosságok szintjén túllépve azonban jóval árnyaltabb képet kapunk, és a hétköznapi élet tapasztalatából a hazugság számos fajtáját ismerjük. Hazudni a legkülönbözőbb módokon lehet, hiszen ahol emberek kommunikálnak, ott a szándékos megtévesztés – legalább elvi – lehetősége mindig fennáll.<sup>1</sup> Az eltérő hazugságfajták pedig számos esetben lényegesen eltérő társadalmi és erkölcsi megítélés alá esnek.

Általánosan elfogadott az, hogy erkölcsi szempontból helytelen a saját érdekeink előmozdítása érdekében a másik rovására szándékosan valótlan információt adni. Egy-egy hazugság azonban a legtöbbször nem egyszerűsíthető le ilyen egyértelmű és könnyen értékelhető formába, és a hazugság teljes tilalma ellen nem nehéz példákat felhozni.

A leginkább kézenfekvő ellenérv az ártatlan hazugságok esete. Többnyire egyet értünk abban, hogy a mindennapi életben nehezen boldogulnánk, ha még az erkölcsi szempontból semleges, mindennapi kérdésekben is mindenáron ragaszkodnánk az őszinteséghez. Amikor például éltes hölgyrokonunk véleményünket kéri vadonatúj, kétségtelen anyagi, ám kétes esztétikai értéket képviselő kalapjáról, kevés erkölcsi kivetnivalót találunk valós véleményünk elhallgatásában. Az efféle, az emberi együttélést elősegítő, jelentéktelen hazugságok esetében a legtöbbször még csak fel sem vetődik az erkölcsi megítélés kérdése.

Ám előfordul, hogy nem csupán az ilyen, morálisan semleges helyzetben történő hazugságokat ítéljük jogosnak, hanem például a bizonyos válsághelyzetekben történő növekedést is. Ha egy végzetes eseményt (például egy ártatlan ember halálát) csak egy hazugság alkalmazásával háríthatunk el, akkor akár az az érvelés is elfogadhatónak tűnik, hogy az ilyen esetben éppen a hazugság az erkölcsi kötelességünk.

Úgy tűnik tehát, hogy egy adott erkölcsi tradíción belül egyáltalán nem szükségszerű, hogy az értékek hierarchiájában a minden körülmények közötti igazmondás szerepeljen az első helyen. Ezt kevésbé szélsőséges, és igen elterjedt hazugságfajták is igazolni látszanak: számos esetben nehezen kifogásolhatóak például azok a paternalista vagy „atyai” hazugságok, amelyeket a becsapott személy érdekében alkalmaznak (gondoljunk csak a gyerekeknek vagy a szellemileg visszamaradottaknak szóló hazug-

<sup>1</sup> Bár a szándékos megtévesztés erkölcsi minősítését nagyban befolyásolja az, hogy milyen módon történik (egyértelmű hazugság, valaminek az elhallgatása, félreérthető üzenet küldése, megtévesztő cselekedet stb.), dolgozatomban központi témája szempontjából felesleges külön tárgyalni ezeket.

ságokra). Erősebben megosztott a vélekedés az ugyanebbe a típusba sorolható „kegyes” (például a halálos betegségben szenvedők „megkímélése” érdekében történő) hazugságokat illetően, de sokan elfogadhatónak tartják a társadalom javát szolgálni hivatott megtévesztések bizonyos fajtáit is, csakúgy, mint a hivatali titok megőrzésének érdekében tett hazugságot, a hazugoknak szóló hazugságokat, és nem utolsósorban az ellenség becsapását.<sup>2</sup>

A hazugsággal kapcsolatos etikai szakirodalom területén szinte teljes az egyetértés abban, hogy a megtévesztés különböző fajtáit eltérő megítélés illeti, és a pontos etikai kontextus meghatározásakor egyebek között figyelembe kell venni a megtévesztő szándékát és a megtévesztett személyét is.

Az erkölcsi szempontból nehezen megítélhető hazugságok egyik iskolapéldája az „életmentő dilemmája”, amelynek modern megfogalmazása a következő: Tétélezzük fel, hogy a náci hatalomátvétel után a katolikus Helga zsidókat bújtat a házában. Amikor a Gestapo katonái kérdőre vonják, hogy vannak-e a házában zsidók, Helga dilemma elé kerül. Egyfelől katolikus értékrendje szerint egyértelmű a számára, hogy semmilyen esetben nem szabad hazudnia, másfelől viszont esetleges igazmondásával a biztos halálba küldené a bújtatott ártatlanokat, továbbá önmagát és a családját is súlyos veszélybe sodorná.

Az „életmentő dilemmájának” ez a megfogalmazása morálfilozófiai szempontból azért érdemel különös figyelmet, mert az erkölcsi értékek konfliktusát két értelmezési szinten is példázza: (1) a különböző tradíciók erkölcsfelfogása közötti konfliktust; (2) az erkölcsi alapértékek konfliktusát egyazon tradíción belül.

Az alábbiakban megkíséreltem mindkét értelmezési szinten bemutatni a dilemmát.

## I. A KÜLÖNBÖZŐ TRADÍCIÓK ERKÖLCSFELFOGÁSA KÖZÖTTI KONFLIKTUS

Az „életmentő dilemmájának” a fenti élességgel történő felvetése csak egy olyan hagyomány keretein belül lehetséges, amely feltételezi a hazugság általános tilalmát, vagyis azt, hogy a hazugság minden körülmények között bűn, bárkinek, bármilyen szándékkal hazudjunk is. A dilemma vizsgálatakor az az első kérdés, vajon létezik-e olyan tradíció, amely valóban a hazugság abszolút tilalmát írja elő.

„A hazugság az, ha félrevezetés szándékával valótlanul mondunk” – idézi Szent Ágostont (*De mendacio* 4.) A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (2482). Az ágostoni idézet után a hazugság következő definícióját találjuk: „Hazudni annyi, mint az igazság ellen beszélni vagy cselekedni, hogy megtévesszük azt, akinek joga van az igazság megismerésére.” (2483.) A továbbiakban a katekizmus pontosítja a hazugság tilalmának részleteit, leszögezi, hogy léteznek eltérő súlyú hazugságok, majd a hazugság vétek voltának indoklására egy teleológiai és egy utilitáriánus érvet hoz fel. A teleológiai érve szerint „a hazugság [...] a beszéd megszenteltségtelenítése, melynek [mármint a beszédnek] az a feladata, hogy a megismert igazságot másokkal közölje” (2585). Mivel eszerint a beszéd határozott rendeltetése az igazság közlése, az ettől való eltérés a természetes rend megzavarása. A haszonelvű érve a beszéd rendeltetése helyett

<sup>2</sup> A hazugság különféle fajtáinak részletes tárgyalását lásd Sissela Bok e tárgyban ma már klasszikusnak számító munkájában (Bok 1983).

a hazugság következményeire épül: „[...] a hazugság végzetes minden társadalom számára: aláássa az emberek közötti bizalmat és megbontja a társadalmi viszonylatok szövetét.” (2486.)

A katekizmus szövegéből egyértelmű, hogy a katolicizmus elítéli a hazugságot, azonban a textus számos kérdést megválaszolatlanul hagy. Míg Szent Ágoston definíciója leszögezi, hogy a hazugságot a félrevezetés szándéka teszi bűnné, ám nem tesz kikötést annak személye alapján, akinek hazudnak, addig a katekizmus második meghatározása már feltételként tünteti fel, hogy az illetőnek joga legyen az igazsághoz. Az azonban, hogy milyen kritériumok alapján határozható meg ez a jog, homályban marad. A katekizmus a hazugság kapcsán csak azt szögezi le, hogy a bűn súlyossága az eltorzított igazság természetétől, a körülményektől és az elkövető szándékától függ (2484), de az igazsághoz való jog kritériuma nem világos.<sup>3</sup> A katekizmus újabb, 2002-es kiadása pedig egész egyszerűen elhagyja az igazság tudásához való jog kitételét (2483).

Történeti szempontból vizsgálva kiderül, hogy a bibliai vallások, így a judaizmus, a katolicizmus és a különféle protestáns egyházak hazugság-megítélése korántsem egységes.

A zsidó hagyomány például nem ismeri el a „hazudni minden körülmények között bűn” elv helyességét. Nehéz is lenne megalapozni azt az állítást, hogy a Szentírás szemlélete egységes a hazugságot illetően. A szemléletbeli különbségeket már az is jól mutatja, hogy a Tóra teljességgel híján van az egységes terminológiának.<sup>4</sup>

A posztbiblikus zsidó hagyomány szerint a Tóra 613 parancsolatot tartalmaz, de a legtöbb értelmező nem számítja ezek közé a hazugság önmagában való tilalmát, illetve az igazmondás kötelességét. Azok között pedig, akik ezeket a Tóra önálló parancsolatainak – és nem csupán az igazságosság és az igazságos jogi eljárás kötelessége részének – tekintik, szintén jelentős eltérések vannak abban, hogy melyik bibliai versből vezetik le ezek előírását.<sup>5</sup>

A következő talmudi részlet rávilágít, hogy míg egyfelől kiemelkedő érték tulajdonítható az igazmondásnak, addig bizonyos „ártatlan vagy igazolt hazugságok” legitimitást nyerhetnek. A szöveg szerint a kiemelkedő Tóra-tudósok, akik közismertek arról, hogy sokam ferdítik el az igazságot, bizonyos előnyöket élveznek, ha elveszett tárgyaikat akerjájá visszaigényelni. A Talmud, miután hangsúlyozza, hogy köztudottan szavahihető egyénekéről van szó, így folytatja:

„Három dologgal kapcsolatban elfogadott, hogy a Tóra-tudósok eltérjenek az igazságtól: a traktátus, a nemi élet és a vendéglátás dolgában.” (Babilóniai Talmud, Bává Mecjá traktátus, 23b-24a.)<sup>6</sup>

<sup>3</sup> A katekizmus sokkal enyhébben ítéli meg az igazság elhallgatását olyanok elől, akiknek nincs joga ennek megismeréséhez. A jogosultság kritériuma azonban nem derül ki, pontosabban hangsúlyozottan körülményfüggő marad, és végső soron az elhallgató megítélése a döntő tényező (2488–2492).

<sup>4</sup> A Tóra terminológiájának pluralitására és az ebből következő szemléletbeli eltérésekre számos példát és ezek részletes elemzését lásd FREUND 1991.

<sup>5</sup> A zsidó jog egyik legalapvetőbb distinkciója a tórai és a rabbinikus törvények között van; tórainak csak azt a parancsolatot tekintik, amely egyenesen levezethető a mózesi öt könyv valamelyik verséből. Természetesen minden értelmező egyetért abban, hogy a hazugság tilalomba ütközik, csak a tilalom eredeztetése vitatott. Az álláspontok részletes ismertetését lásd Rav Szaadja Gaon: *Széfér HaMitzvot*. 310–312. (Rav Yerumám Fisel Perle kommentárja a 22. tevőleges parancsolathoz).

<sup>6</sup> Bár e három dolog pontos magyarázatában eltérnek egymástól az értelmezők, annyi egyértelmű, hogy az első engedély arra vonatkozik, hogy a bölcsnek szerénységből megengedett letagadnia tudása egy részét. A nemi életre vonatkozó kérdéseket illetően szintén szabad hamis választ adnia, amennyiben a megkérd-

A „rangidős” bibliai vallás, a zsidó hagyomány hajlamosnak mutatkozott bizonyos hazugságok legitimizálására, és nem csak élet-halál kérdések esetében. Sőt, egy másik talmudi idézet arra utal, hogy az igazságtól való eltérés bizonyos esetekben egyenesen kötelező lehet:

„Rabbi Illa azt mondta Rabbi Eliézer, Rabbi Simon fia nevében: Szabad az embernek eltérnie az igazságtól, ha a béke védelme érdekében teszi, ahogy írva van: »Amikor látták József bátyjai, hogy apjuk meghalt, ezt mondták: Hátha József bosszút forral ellenünk... Ezt üzenték hát Józsefnek: Apád megparancsolta nekünk halála előtt: Ezt mondjátok Józsefnek...« (1Móz 50,15–17.) Rabbi Nátán azt mondta: ez kötelesség [azaz nem pusztán szabad – B. V.], ahogy írva van: »Hogyan mehetnék oda – Kérdezte Sámuel. Ha meghallja Saul, megöl engem. De az Örökkévaló ezt mondta: Vigyél magaddal egy üszőt, és ezt mondd: Azért jöttem, hogy áldozatot mutassak be az Örökkévalónak.« (1Sám 16,2.)” (Babilóniai Talmud, Jevámot traktátus 65b.)<sup>7</sup>

A katolikus hagyomány különböző mértékben bár, de a hazugságot erkölcsi szempontból mindig rossznak ítélte.<sup>8</sup> A Szent Ágoston előtti egyházatyák egy része semmilyen körülmények között nem engedte meg az igazságtól való eltérést.<sup>9</sup> Ugyanakkor más egyházatyák, közöttük Alexandriai Szent Kelemen és Origenész például orvosi kérdésekben megengedték a beteg javát szolgáló hazugságokat.<sup>10</sup> Mestere, Krizosztóm Szent János véleményét követve, Joannes Cassianus *Collationes* című munkájában tizenöt fejezetet szentel annak bizonyítására, hogy a jó szándékkal elkövetett hazugság megengedett, sőt akár dicséretes is lehet.

A IV. századig tehát a kiemelkedő egyházatyák között is voltak olyanok, akik a hazugságot bizonyos esetekben megengedhetőnek vélték, azonban Szent Ágoston ebben a kérdésben határozottan velük szemben foglalt állást, és úgy vélte, hogy a hazugság tilalma alól nem lehet kivétel:

„De minden hazug az ellenkezőjét mondja annak, amit gondol az ő szívében, s azzal a céllal, hogy becsapjon. Mármost viszont a napnál világosabb, hogy a beszéd nem azért adatott az embernek, hogy az emberek azzal megtévesszék egymást, hanem hogy az egyik ember tudathassa a gondolatait a másikkal. Ha tehát arra használjuk a beszédet, hogy megtévesszünk vele, nem pedig a neki kijelölt céllal, az bűn. És nem szabad azt hinnünk, hogy van hazugság, amely ne lenne bűn, csak mert némelykor hazugságot szólván szolgáljuk a másikat.” (*Enchiridion*, 22/245.)

Ágoston szerint tehát semmiféle hazugság nem igazolható, még akkor sem, ha a különböző hazugságfajták nem egyformán bűnösek. Ennek megfelelően még a mások védelme érdekében elkövetett, jó szándékú megtévesztés is – jöllehet a hazugságok legenyhébb formáját képviseli – bűn (*De mendacio*, 469).<sup>11</sup>

---

zett bölcslet a valóság felfedése kényelmetlen helyzetbe hozná. A vendéglátásra vonatkozó hazugság jelenléte pedig az, hogy ha a bölcslet megkérdezi, hogy egy korábbi vendéglátója szívesen fogadta-e, és a bölcs attól tart, hogy pozitív válasza esetén nemkívánatos vendégek raja lepné el vendéglátóját, akkor letagadhatja, hogy kedves vendéglátásban volt része.

<sup>7</sup> A talmudi bölcslet számára a bibliai történetek szolgálták annak igazolásával, hogy ha az ember életveszélyben érzi magát, mint József testvérei Jákob halála után, vagy mint Sámuel próféta, amikor Saul királlyal való súlyos konfliktusa után felszólítást kapott, hogy menjen a király közelébe, akkor szabad, sőt vallási kötelesség hazudni.

<sup>8</sup> A keresztény hagyomány hazugság-felfogásáról szóló összefoglalót lásd HUGHES 1967; DORSZYNSKI 1948.

<sup>9</sup> Lásd pl. Római Szt. Kelemen: *Epistola ad Corinthios* 1, c. 27 (MG 1, 267); Szt. Bazilius: *Regulae brevius tractatae*, inter 58, 59, 76. (MG 31, 1122, 1135). További példák találhatóak: DORSZYNSKI 1948, 16. 7. jegyzet.

<sup>10</sup> Alexandriai Szt. Kelemen: *Stromata* 7, c.9 (MG 9), Origenész: *Stromata* 6 (MG 29, 102).

<sup>11</sup> Ágoston a hazugsággal részletesen a *Contra mendacium* (A hazugság ellen), a *De mendacio* (A hazugságról), és az *Enchiridion* (Kézikönyvecske) című műveiben foglalkozik. Ágoston hazugság-értelmezéséről lásd FEEHAN 1990; 1988.

Szent Ágoston hazugságról vallott álláspontját később olyan jelentős személyiségek tették magukévá, mint Nagy Szent Gergely és VII. Gergely, vagy III. Sándor pápa, aki szintén úgy vélte, hogy még az életmentés érdekében elkövetett hazugság is tilomba ütközik (lásd DORSZYNSKI 1948, 23). Gratianus, a XII. századi híres egyházjogász szintén Ágostont követi, azonban konkrétan fölveti a kérdést, hogy mit kell felelnie annak, aki üldözöttet rejteget a házában, és az üldözők kérdőre vonják, hogy nála rejtőzik-e az illető. Gratianus a hallgatást javasolja, vagy ha ez nem lehetséges, akkor az üldözők figyelmének elterelését, legvégül pedig azt, hogy ekvivokációval, azaz többértelmű válasszal tévesszük meg az üldözőket (lásd DORSZYNSKI 1948, 24).

Érdemes kitérni Pennaforti Szent Rajmund álláspontjára, aki részletesen tárgyalta az „életmentő dilemmáját”. Bár Szent Rajmund alapvetően elkötelezett minden hazugság elfűlésének ágostoni álláspontja mellett, és legfeljebb az ekvivokáció használatát engedi meg, mégis e dilemma kapcsán a következőket írja:

„Vagy egyszerűen tagadnia kell azt, hogy [az üldözött] jelen van, és ki kell jelentenie, hogy nincs ott. Ha valakinek valóban a lelkiismerete diktálja, hogy ezt mondja, akkor így kell beszélnie, hiszen akkor az illető nem a lelkiismerete ellenére beszél, hanem inkább a lelkiismeretét követi, és semmilyen módon nem követ el bűnt.”<sup>12</sup>

Az Aquinói Szent Tamás etikájával foglalkozó szakirodalomban a múlt század hatvanas éveinek végétől két irányvonal alakult ki. Általánosan elfogadott volt a természetjogot (*lex naturalis*) tekinteni Tamás etikájának alapjául, és ezzel összhangban feltételezni, hogy vannak olyan cselekedetek, amelyeket Tamás erkölcsi szempontból önmagukban valóan tekint rossznak; ezek közé tartozik például a hazugság, a gyilkosság vagy a házasságtörés. Ugyanakkor a Janssens, Milhaven és Sholz nevével fémjelzett új, a kritikusai által „proporcionalistának” nevezett interpretációs iskola szerint Tamás tagadta a morális abszolútumok létét (JANSSENS 1977; 1982; MILHAVEN 1968; SHOLZ 1975). Az új irányzat prominens képviselője, John Dedek a következőket írja: „Tamás úgy gondolta, hogy csak az igazolhatatlan emberölés gyilkosság, más tulajdonának elvétele csak akkor lopás, ha Isten – minden dolgok tulajdonosa – akarata ellenére történik, a házasságon kívüli szexuális kapcsolat pedig csak akkor házasságtörés vagy paráznság, ha Isten akarata ellenére történik.” (DEDEK 1979, 409.)

Dolgozatom témája szempontjából szükségtelen megvizsgálni a proporcionalisták interpretációjának tarthatóságát vagy tarthatatlanságát,<sup>13</sup> annál érdekesebb viszont, hogy még Dedek is kénytelen elismerni, hogy a hazugság esete kivételt képez. Noha Tamás nem mondja egyértelműen, hogy még Isten sem függesztheti fel a hazugság tilalmát, de – eltérően a lopás, a házasságtörés és a gyilkosság tilalmától – a hazugságot nem hozza fel példaként, amikor arról beszél, hogy az „önmagukban való rossz cselekedetek” jótetté válnak, ha isteni parancsra hajtják végre őket.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> „Or simply say that one ought to make a denial and assert that he is not present; if indeed one's conscience prompts him to speak thus, then thus one should speak; then one is not speaking against his conscience, but is following it rather, and one shall not sin in any way.” Pennaforti Szt. Rajmund: *Summa* 1, tit. 10., 101 (idézi DORSZYNSKI 1948, 25).

<sup>13</sup> Egyébiránt úgy vélem, az „abszolutista” irányzat kritikája meggyőző erővel bizonyította, hogy a tomista etika hagyományos olvasata a helyes. Lásd pl. LEE 1981; MAY 1984; FINNIS 1991.

<sup>14</sup> Dedek szerint Tamás egyfelől szándékosan kerülte, hogy összeütközésbe kerüljön Ágoston értelmezésével, miszerint a hazugság olyan rossz, amit még az isteni parancs sem tehet jó cselekedetté, másfelől viszont kora elterjedt nézetének – Dedek értelmezésében: Isten felfüggesztheti a Tízparancsolat második táblája tilalmának érvényét, így a hazugságát is – sem akart ellentmondani (DEDEK 1979, 412–413).

Tamás a következőképpen definiálja a hazugságot:

„Ha fennáll a következő három dolog, nevezetesen, hogy a kimondott dolog valótlan, a valótlanosság állítása szándékos, és végül ennek célja a félrevezetés, akkor valótlanosságról van szó – materiális értelemben azért, mert az állítás hamis, formális értelemben azért, mert szándékosan mond igaztalant, és hatásában azért, mert szándékos a valótlanosság közlése. A hazugság lényegi eleme azonban a formális valótlanosság, vagyis hogy a személy szándékosan állít valótlanosságot.” (*Summa Theologica* – a továbbiakban ST – II-II, q.110, a.1, c.)<sup>15</sup>

Tamás definícióját a négy arisztotelészi ok szerkezete szerint fejti ki, amelyben az anyagi ok a tényszerű valótlanosság, a formai – és a leglényegesebb – ok a valótlanosság állításának szándékossága, illetve a hatóok és célok, amely utóbbiakat itt valószínűleg egyként kezel, ahogy Arisztotelész is gyakran összevonja e két okot (lásd Ross 1996, 99–100). Az elkövetett bűn természete szempontjából Tamás három hazugság-fajtaát különböztet meg: az ártó szándékút, a valamilyen élvezetre irányulót (mint például a tréfa) és a jó szándékú, valaki más megsegítését szolgálót (ST II-II, q.110, a.2, c.).<sup>16</sup> A hazugság megítélésének súlyossága változik, de:

„Egy tett, amely *genus*-át tekintve természetszerűen gonosz, semmilyen értelemben nem lehet jó vagy törvényes [...]. [...] a hazugság *genus*-át tekintve gonosz [...]. Mivel a szavak természetszerűen az intellektuális aktusok jelei, természet ellen való és helytelen, hogy bárki a szavakkal olyasmit jelöljön, ami nincs az elméjében.” (ST II-II, q. 110, a.3, c.)<sup>17</sup>

Tamás a hazugságban a szavak természetes funkciójának megsértését látta, ami a kommunikációt tévútra vezetve sérti az emberek közötti kapcsolat racionális jellegét. Míg Tamás abban eltér Ágostontól, hogy az egyházatyával ellentétben nem tekinti a félrevezetés szándékát a hazugság *sine non qua*-jának, abban azonban követi, hogy bár nem vitatja, hogy a tréfa vagy az embertárs megsegítését szolgáló hazugság kevésbé súlyos, mint az ártó szándékú, ezzel együtt is minden hazugságot bűnnek tekint.<sup>18</sup>

Szent Ágoston kora után uralkodó elvvé vált a hazugság minden esetre kiterjedő elítélése, majd a XIII. századtól Szent Tamás tekintélyének köszönhetően ez a dominancia tovább erősödött. Gratianus és Szent Rajmund hatására azonban az „életmentő dilemmájának” megoldására legtöbbször elfogadták az ekvivokációk és a *reservatio mentalis* (lásd SLATER 1911) használatát mint legitím módszert (DORSZYNSKI 1948, 27–30). A katolikus teológiában az ágostoni–tamási abszolútizmus ugyan továbbra is domináns maradt, de – elsősorban a XIX. és a XX. század angolszász katolikus egyházaiban – megindult ennek az álláspontnak a fokozatos moderálása és szűkítő

<sup>15</sup> „Accordingly if these three things concur, namely, falsehood of what is said, the will to tell a falsehood, and finally the intention to deceive, then there is falsehood – materially, since what is said is false, formally, on account of the will to tell an untruth, and effectively, on account of the will to impart a falsehood. However, the essential notion of a lie is taken from formal falsehood, from the fact, namely that a person intends to say what is false.”

<sup>16</sup> Tamás hazugság-felosztása valójában sokkal összetettebb, de részletes kifejtése a tárgy szempontjából most szükségtelen.

<sup>17</sup> „An action that is naturally evil in respect of its genus can by no means be good and lawful [...]. [...] a lie is evil in respect of its genus [...]. For as words are naturally signs of intellectual acts, it is unnatural and undue for anyone to signify by words something that is not in his mind.”

<sup>18</sup> Arról, hogy az életmentés érdekében mondott hazugság Tamás szerint egyértelműen bűn, bár bocsánatos, lásd DEWAN 1997, 279–299. Dewan elismeri ugyan, hogy Tamás szerint hazudni soha nem lehet bűn nélkül, mégis úgy véli, hogy ebben az esetben Tamás az életmentést tekintően az etikailag releváns tényezőnek.



interpretációja (DORSZYNSKI 1948, 30–37). Az új, kevésbé szigorú álláspontok kialakításában döntő szerepet játszott az „igazsághoz való erkölcsi jog” feltételezése. Azon esetekben, amikor a kérdező e jognak híján van, a válaszadó erkölcsi szempontból nem köteles megmondani az igazat.<sup>19</sup>

A rövid történeti áttekintés alapján világosnak tűnik, hogy az „életmentő dilemmája” nem egyforma élességgel fogalmazódik meg minden, a hazugság kérdésére érzékeny hagyományban. Az ágostoni–tamási hazugságfelfogás modern követői számára azonban az „életmentő dilemmája” felvet egy speciális hermeneutikai problémát: egyrészt úgy tűnik, hogy a tamási hazugságértelmezéstől eltérő filozófiai irányzatok súlyos érveket tudnak felhozni amellett, hogy a hazugság nem minden esetben bűn, másrészt viszont a tamási álláspont egyértelmű minden hazugság elítélésében. Az alábbiakban a „életmentő dilemmája” által felvetett problémák néhány, a neotomisták által javasolt megoldási kísérletének elemzésére térek át.

## 2. AZ ERKÖLCSI ALAPÉRTÉKEK KONFLIKTUSA EGYAZON TRADÍCIÓN BELÜL

A neotomista gondolkodó számára az „életmentő dilemmája” két szempontból is problémát jelent. Egyrészt magán a katolikus tradícióban belül jelentkezik értékkonfliktus, hiszen bizonyos esetekben az ártatlan élet megmentésének értéke összeütközésbe kerül az igazmondás értékével. Másrészt általánosabb erkölcsfilozófiai szinten vetődik fel a kérdés: ha az általánosságban megfogalmazott erkölcsi imperatívusz összeütközésbe kerül az adott helyzetre vonatkozó intuícióval, és megtartása teljességgel irracionálisnak tűnik, akkor milyen fokú szabadságot engedhet meg magának a cselekvő az általános szabály értelmezésében? Másként megfogalmazva ugyanezt a problémát: ha a hagyomány egy autoritív forrású elve egy konkrét esetre vonatkoztatva erkölcsileg elfogadhatatlan következményekhez vezet, akkor milyen hermeneutikai eszközöket vehet be a forrást tisztelő, ám a konkrét esetet erkölcsi kár nélkül megoldani kívánó ágens?

Ezeknek a problémáknak több lehetséges megoldását vizsgáljuk az alábbiakban.

### 2.1. AMIKOR A BŰN CSAK BOCSÁNATOS

Lawrence Dewan szerint azok, akik megkísérlik bebizonyítani, hogy akár az életmentés céljából történő hazugság a tamási álláspont szerint valójában nem számít bűnnek, egyszerűen nem értik a bocsánatos bűn tamási fogalmát. A Helgáéhoz hasonló jó szándékú hazugság ugyanis egyértelműen ez alá sorolandó, és aki az erkölcsi

<sup>19</sup> Az igazsághoz való jog eszméjének fejlődéséhez lásd DORSZYNSKI 1948, 38–65 és az ott idézett gazdag bibliográfiát. E jog értelmezésének radikális kiszélesítése magát Dorszynskit például arra – a katolikus hagyomány kontextusában vizsgálva enyhén szólva meglepő – következtetésre vezette, hogy ha a házasságtörő nő a férje kérdésére, miszerint elkövette-e a házasságtörés bűnét, tagadó választ ad, ez csak abban az esetben minősül hazugságnak, ha a férjnek mint férjnek speciális joga van ennek az igazságnak a megismeréséhez, és mivel Dorszynski nem talál ilyen jogot, ezért a férj kérdését „egy törvényes titok elleni igazságtalan agresszióknak” („an act of unjust aggression against a lawful secret” – DORSZYNSKI 1948, 96) nevezi. A hazugságértelmezés egyéb radikálisan szűkítő példáit lásd DORSZYNSKI 1948, 94–101.

dilemmát úgy akarja megoldani, hogy minden bűntől mentesíteni akarja az efféle cselekedetet, az nem érti vagy félreérti Tamásnak az emberi természettel és a bűn fogalmával kapcsolatos alapvetését.

Tamás teleologikus rendszerében az erkölcsi élet kulcsfogalma az ész. Az erkölcsös életben a racionális teremtmény a végső cél, az Istennel való egyesülés felé halad, az ennek megfelelő lépéseket pedig az észnek megfelelő cselekedetekkel teheti meg. Ez az ésszerűség pedig azt jelenti, hogy a dolgokat a maguk természete szerint kell kezelnie – a bűn pedig abban áll, ha nem így tesz.

Halálos bűnnek ezen belül az minősül, ami az igaz céllal, vagyis az örök boldogsággal ellentétes, például ha Isten helyett egy teremtett dologhoz viszonyulunk végső célként. A halálos bűn büntetése az üdvözülés lehetőségének elvesztése, méghozzá örökre. Ezzel szemben a bocsánatos bűn esetén nem az ésszel (illetve a végső céllal) ellentétesen, hanem csupán nem annak megfelelően cselekszünk: egy teremtményhez nem a megfelelő módon viszonyulunk, ám az Isten szeretete nem vész el teljesen,<sup>20</sup> így az ilyen bűn büntetése is csak korlátozott idejű (ST I-II, q. 74, a.9).<sup>21</sup> Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a halálos bűnhöz képest a bocsánatos bűn súlya szinte elenyésző: rossz, de a szónak csak sokkal árnyaltabb értelmében.<sup>22</sup>

Dewan, idézve Tamásnak az emberi elme tökéletesedésére vonatkozó nézeteit, azt állítja, hogy az életmentés céljából mondott hazugság semmiképpen sem minősülhet halálos bűnnek, csupán bocsánatosnak.<sup>23</sup> Tamás szerint minden tudás Isten megismerésére irányul, ezért az ember központi célja intellektusának tökéletesítése. A hazugságok azon fajtája, amely gátolja az elme tökéletesedését, az igazságosság és az erény ellen való, s így halálos bűn. A hazugság másik fajtája viszont csak a becsapásra nem tartozó kontingens tényekkel kapcsolatos, ezért bocsánatos bűnnek számít, hiszen egy teremtett dologra vonatkozik, nem pedig magára a végső célra.

Dewan hangsúlyozza, hogy csak a hazugság tartalmának vizsgálata után kell szemügyre vennünk a hazudó szándékát. Tamás híres hármass felosztása alapján nyilvánvaló, hogy az olyan hazugság, amelynek célja a másik megkárosítása, halálos bűn, ugyanakkor az önmagukban bocsánatos hazugságok, amelyek célja csupán a szóra-koztatás, továbbra is bocsánatosnak minősülnek. De még ennél, az ártás leghalványabb szándéka nélküli hazugságnál is kevésbé súlyos megítélés alá esik a mások megsegítésének céljából mondott hazugság.<sup>24</sup>

A gestapósnak való hazugság modern kérdésének megítélésekor Dewan egy analógnak tekinthető bibliai esettel kapcsolatos tamási álláspontra hivatkozik. A történet szerint, miután az egyiptomi bábák a zsidó újszülöttek életének megmentése érdekében hazudtak a fáraónak, Isten jutalmul házat épített nekik (2Móz 1,21). Ebből arra

<sup>20</sup> Tamás szerint a bűn ágostoni definíciója (mely szerint a bűn az örök törvény elleni gondolat, szó vagy cselekedet) valójában csak a halálos bűnre illik. A bocsánatos bűn ugyanis nem az örök törvény által előírtak ellen való, hiszen nem tiltott (vagyis az észnek ellentmondó), hanem csupán nem megengedett cselekedetet jelent (ST II-II, q. 88, a.1, ad 1).

<sup>21</sup> ST I-II, q. 74, a. 9.

<sup>22</sup> Látnunk kell, hogy a tamási „rossz” fogalma jóval általánosabb, mint például az arisztotelészi (aki szerint „rossz” az, ami másoknak árt, így például a pazarlás nem tekinthető rossznak), hiszen minden beletartozik, ami az észnek ellentmond (ST I-II, q. 18, a.9, ad 2).

<sup>23</sup> Tamás a hazugság tárgyalását nem köti össze az elme tökéletesedésének kérdésével, ám Dewan felfogása szerint ezek összekapcsolása nemcsak releváns, hanem az utóbbi adja a hazugság megítélésének hátterét (DEWAN 1997, 288).

<sup>24</sup> Tamás szerint ugyanakkor némely szituációban bármely hazugság halálos bűnné válhat (ST II-II, q. 110, a. 4).



következtethetnénk, hogy bizonyos hazugságok nem csak nem bűnösek, hanem egyenesen jutalmat érdemlő, erényes cselekedetek. Tamás szerint, mivel minden hazugság bűn, a bábák nem magáért a hazugságukért, hanem Isten iránti tiszteletükért és a zsidók iránti jóindulatukért részesülhetnek jutalomban (ST II-II, q. 110, a.3, ad 2).<sup>25</sup>

A hazugság cselekedete tehát – minden jó szándék dacára – önmagában egyértelműen bűn, noha bocsánatos. Egy ellenvetésre adott válaszában Tamás határozotlan visszautasítja, hogy hazugságukkal a bábák halálos bünt követek volna el, éppen ellenkezőleg: jó szándékukkal kiérdemelték az örök életet, és ennek a hazugságuk sem lehet akadály (ST II-II, q. 114, a.10, és ad 2). Sőt, Tamás még azt is elképzelhetőnek tartja, hogy a földi házakat magáért a hazugságért kapták.

A Gestapónak hazudó zsidómentők esetét analógnak tekintve az egyiptomi bábák viselkedésével, világos, hogy a tamási álláspont szerint még az ilyen helyzetben sem szabad hazudnunk, hiszen ezzel bünt követünk el, még ha bocsánatosat is. Dewan érzékeli álláspontjának problematikus voltát, és sietve hozzáteszi: „Mindazonáltal az emberi lét feltételei között a legtöbb jó ember, a legtöbb szent (még ezt is állíthatjuk) hazudni fog, vagyis bocsánatos bünt követ el.”<sup>26</sup> Az embertársaik iránti jó szándékukban megnyilatkozó erényükért Isten örök élettel jutalmazza majd őket, sőt lehetséges, hogy a bocsánatos bűnért Isten földi javakkal jutalmazza őket.” (DEWAN 1997, 292–293.)

Dewan az emberi élet egészséges szeretetéből fakadó „kísértésnek” minősíti, hogy erkölcsi vétéknek érezzük, ha nem hazudunk egy élet megmentéséért, s úgy véli, hogy teremtmény voltunkból következően az ideális erkölcsi attitűd a következő: az emberi élet elsődleges feladata az Istennel való barátság, és ezt a barátságot az észnek megfelelő tettekkel tökéletesítjük. A Teremtővel való együttműködés ezáltal azt is jelenti, hogy vissza kell utasítanunk minden olyan cselekedetet, amely visszaél a ránk bízott természet (vagyis voltaképpen az egész anyagi világ) rendeltetésével (ST I, q. 96, aa.1 és 2). Amikor az emberi élet értékére hivatkozva erkölcsileg kívánatosnak tartjuk a gestapónak való hazugságot, akkor a földi élet bizonyos adott céljait ismerjük el, és szem elől tévesztjük eredeti rendeltetésünket, amely a világ teremtetőjével való együttműködés.

Dewan álláspontja szerint tehát Helga viselkedése az „életmentő dilemmájában” egyszerre dicséretes tett és bocsánatos bűn. Minthogy Dewan maga is érzi e kettősség tarthatatlanságát, az ember bűnbe esett természetében keres magyarázatot.<sup>27</sup> A bűnbeesés után természetünkben a különféle vágyak óhatatlanul szembeszegülnek egymással. Így például lehet, hogy a gestapónak azért hazudunk, mert elviselhetetlennek, egyszerűen túlságosan szörnyűnek érezzük a házukban bujkáló zsidók halálának gondolatát. Az ártatlanok halálának elkerülésére irányuló vágy tehát

<sup>25</sup> Tamás helyüött Ágoston nézeteit visszhangozza. Ágostonnak az egyiptomi bábák hazugságával kapcsolatos álláspontját lásd: *On the Psalms*, 1.

<sup>26</sup> Ezzel szemben halálos bűn lenne azt tanítani az embereknek, hogy a gestapónak hazudni egyáltalán nem bűn (vagy hogy halálos bűn), hiszen tudatosan hamis tételt hirdetni a hazugság természetéről már olyan hazugság lenne, amely ellentétes az örök igazsággal (DEWAN 1997, 292; vö. 35. lábjegyzet).

<sup>27</sup> A bűnbeesés előtt Ádám elméje teljes mértékben Istennek volt alárendelve, alacsonyabb rendű szellemi erői (mint például a képzelet) pedig tökéletesen alárendeltettek az intellektusának. A bocsánatos bűn forrása az érzéki vágy engedetlensége, ezért a kegyelem állapotában az efféle bűnnek még a lehetősége sem állt fenn. Míg a paradicsomi állapotban kizárólag a halálos bűn elkövetésére volt lehetőség, addig a bocsánatos bűn a történelmi ember tipikus problémája (ST I-II, q. 89, a. 4).

csak a bűnbe esett, sérült embernél kerülhet szembe a magasabb rendű természet elveivel (ti. hogy sohase hazudjunk).

Dewan nem tehet mást, mint hogy elismeri a gestapósnak való hazugság bűn voltát, ám hangsúlyozza, hogy ez csupán bocsánatos bűn.

### *Dewan megoldásának értékelése*

Dewan tehát azt állítja, hogy anélkül tartható a hazugság abszolutista értelmezése, hogy abszurd következményekhez vezetne. Ehhez nem kell mást tennünk, mint pontosan megértenünk a tamási bűnkonceptiót, valamint ezen belül a bocsánatos bűn fogalmát. Dewan érvelése következetes, és kétségtelenül hű a tamási szövegek szelleméhez. Gondolatmenetének a vizsgált probléma szempontjából egyetlen komoly hiánya van: az „életmentő dilemmáját” nem megoldja, hanem összezavarja. Valójában leegyszerűsíti a dilemmát: az intenció az életmentés cselekedete, a hazugság pedig a cselekedet anyagi összetevője. Ebben az interpretációban a probléma más síkra kerül: a kérdés az, hogy erkölcsi szempontból miként ítéljük meg a helyes intencióval elkövetett helytelen cselekedetet.<sup>28</sup> Az „életmentő dilemmájának” azonban éppen az a lényege, hogy nem lehet a szándék és tett szétválasztásával megoldani, mert a cselekvő szándéka és fizikai cselekedete egyaránt kettős. Helga cselekedete egyidejűleg két intenciót foglal magában: a megtévesztés és az életmentés szándékát. Tevékenységének fizikai leírása szintén kettős: valótlant állít, ugyanakkor megakadályozza ártatlanok elhurcolását. A dilemma éppen attól dilemma, hogy a két összetevő csak együtt kezelhető, egymástól nem választható el.

Bár Dewan azzal, hogy a Helgáéhoz hasonló bocsánatos bűnt elkerülhetetlennek minősíti, az „életmentő dilemmáját” a katolikus szellemi tradíción belül valóban hitelesnek tűnő értelmezési keretbe helyezi, végső soron kénytelen elismerni, hogy az értékek ütközésének problémája az autoritív forrás tiszteletben tartásával megoldhatatlan. A megoldás, miszerint erkölcsileg kifogásolhatatlan döntés nem lehetséges, hiszen az eredendő bűn következtében csak rossz és még rosszabb döntések közül lehet választani, legfeljebb a hívő katolikus számára lehet meggyőző, de a mindennapi erkölcsi intuíciónak számára változatlanul érthetetlen marad, hogy miért kellene a mindennapi értelemben bűnösnek tartanunk Helgát. A laikus szemlélő számára észszerűbbnek tűnhet, ha ahelyett, hogy egy olyan bocsánatos bűnről beszélünk, amely voltaképpen jutalmat érdemel, inkább egyszerűen kijelentjük, hogy Helga hazugsága erkölcsi szempontból helyes cselekedet volt.

Dewan álláspontja akkor is problematikus, ha a hagyományos autoritást a mindennapi intuíciónak elé helyezzük. Nyitott kérdés marad ugyanis, hogy Dewan szerint egy örök dologokra vonatkozó hazugság (vagyis önmagában halálos bűn) bocsánatosná változhat-e a hazug személy őszinte segítő szándéka miatt. Az „életmentő dilemmájánál” maradván: ha a gestapós gyanakodva azt kérdezi, hogy „Szerinted bűnös dolog kiirtani a zsidókat?”, akkor meggyőzően és lelkesen kell felelnünk: „Nem, nagyon is helyes dolog”, hacsak nem akarjuk életveszélybe sodorni az üldözötteket és magunkat. A józan ész számára nehezen belátható, hogy ebben a szituációban hamis választ adni

<sup>28</sup> Tamás álláspontja egyértelmű, és Dewan hű hozzá: egy cselekedet jó, ha minden lényegi összetevője jó, és bűnös, ha ezek közül legalább az egyik helytelen. Erről lásd GALLAGHER 1995.

a kérdésre miért volna nagyobb bűn, mint letagadni, hogy nálunk rejtőznek. Dewan (illetve Tamás) elvei szerint azonban ez a hazugság már a halálos bűn kategóriájába tartozik, hiszen nem kontingens egyedi dologban, hanem a létezők természetével (ti. egy cselekedet bűnös voltával) kapcsolatban állítottunk szándékosan valótlant. Dewan válasza tehát az lehet, hogy Helga cselekedete ebben az esetben a helyes intenció ellenére halálos bűn.

Mindez erősen ellenkezik morális intuíciónkkal: a két hazugság között súlyosságukat tekintve nem érzünk (ha érzünk egyáltalán) akkora különbséget, amely indokolná a büntetésük eltérését: míg a zsidók jelenlétének letagadása olyan „rossz”, amely bűnbe esett természetünkből fakadóan a legnagyobb jó szándékunk ellenére is gyakorlatilag kiküszöbölhetetlen, addig a nációk rémtetteinek hamis minősítése még életmentés céljából is halálos bűnnek minősül, és az üdvözülésünk lehetőségének elvesztésével jár.

## 2.2. AMIKOR A HAZUGSÁG NEM HAZUGSÁG

Alexander R. Pruss 1999-es tanulmányában vizsgálja az „életmentő dilemmájának” modern verzióját (Pruss 1999). Kiindulópontként a következő hazugságdefiníciót fogadja el: „A hazugság az igazság ellen való. Hazudni annyit tesz, mint az igazság ellen szólni vagy tenni a másik félrevezetésének szándékával.” (*Catechism of the Catholic Church /CCC2/, 2483*)<sup>29</sup>

Pruss tudatában van annak, hogy etikai abszurdumhoz vezetne a hazugság abszolút tilalmának az az értelmezése, hogy a zsidókat bűjtató személy erkölcsileg elítélendő, ha letagadja a valóságot kérdezője előtt. A hallgatás, mivel a beismeréssel lenne egyenértékű, szóba sem jöhet, ahogyan a válasz előli kitérés sem. Pruss mellett érvel, hogy mind a katekizmus, mind a kanti álláspont<sup>30</sup> alapján elfogadható azt felelni: nincsenek zsidók a házban. Sőt, állítja Pruss, az a válasz lenne hazugság, hogy vannak.

Pruss véleménye szerint az említett hazugságellenes elv végeredményben annyit mond, hogy erkölcsi szempontból elítélendő hamis kijelentést tenni annak érdekében, hogy valakit félrevezessünk.

A többnyelvi kontextus eseteiben ezért azzal is számolni kell, hogyan értik a megnyilatkozásunkat. Amikor a hallgató arra számít, hogy egy bizonyos nyelven beszélünk, akkor anélkül használni egy másikat, hogy a hallgató tudna róla, hazugság lesz.<sup>31</sup> A hazugságellenes elvet többnyelvi kontextusra alkalmazva ezért így kell megfogalmazni: „Ne tegyél a megtévesztés szándékával olyan kijelentést, amely tudomásod

<sup>29</sup> „A lying is a direct action against the truth. The lie is to speak or act against the truth in order to lead someone into error.”

<sup>30</sup> Kant a hazugsággal kapcsolatos nézeteit a *The Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy* (1949) és a *Metaphysic der Sitten* (1838) című művekben fejti ki részletesen.

<sup>31</sup> Pruss mellett érvel, hogy egy adott nyelven folyó társalgás szabályait az egyes nyelvek felett álló közös „szupernyelv” nyelvtana és szintaxisa írja elő. A szupernyelv szintaxisa például körülhatárolja az ugyanazon a beszélgetésen belül használt többnyelvi kommunikáció lehetőségeit is. Pruss példája szerint ha az angolul folyó beszélgetés során az angol „gift” (ajándék) szót figyelmeztetés nélkül a német „Gift” (méreg) értelmében használva adunk át egy üvegsét barátunknak, akkor a szupernyelv meghatározta kontextusban hazudunk neki.

szerint a hallgató nyelvén (vagyis azon a nyelven, amelyen a hallgató a kijelentésedet hallani véli) hamis.” Ezt nevezi a „Hallgató nyelvét beszélni” (a továbbiakban az egyszerűség kedvéért „HaNYeB”) elvnek. Pruss szerint az elv – a kanti kategorikus imperatívusz követelményének is megfelelően – tökéletesen általánosítható.

Az elbújtatott zsidókkal kapcsolatos példát Pruss a következőképpen írja le. Helga zsidókat bújtat a pincéjében. A Gestapo tisztje az ajtajához érve megkérdezi: „Vannak zsidók a házában?” Helga tudja, hogy akár elismeri, akár kitérő választ ad, akár csöndben marad, átkutatják a házát, és az ott talált zsidókat megölik. Azt feleli: „Nincsenek zsidók a házamban.” Pruss szerint Helga nem azt mondta, hogy nincsenek zsidók a pincében, hanem hogy nincsenek a *náci értelemben vett „zsidók”* a pincében, ami nem ugyanazt jelenti. Alapvető különbség van ugyanis a nyelvben az idézett és a nem idézett szó között: a nem idézett szó úgy értendő, ahogy a szövegkörnyezet kívánja, az idézett szó ellenben az eredeti kommunikatív kontextusban betöltött szerepe szerint is érthető.

E paradoxonnak tűnő megoldás magyarázataként Pruss a HaNYeB-elvre hivatkozik, mely szerint az a hazugság, amikor megtévesztően olyasvalamit állítunk, ami a hallgató nyelvén értve hamis. A kijelentést tehát azon a nyelven kell megtenni, amelyen a kijelentő szerint a hallgató érteni fogja. A nyelvet azonban, ahogy az első, többnyelvi kontextusban játszódó példában láttuk, nem a szótárak definiálják, hanem a használat. Az alapvető kérdés ezért az, hogy mit jelent a náci üldözö számára a „zsidó” szó. Feltehetően, hogy Helga ismeri a Gestapo tisztjének nyelvét, akkor és csak akkor hazudott, ha a házában vannak olyan személyek, akik megfelelnek a „zsidó” szó Gestapo által elfogadott jelentésének. Amennyiben azonban nincsenek ilyenek a házában, akkor Helga állítása, miszerint vannak zsidók a házában, hazugság lenne.

Mivel a nyelvet a használata definiálja, a náci számára a „zsidó” szó elsődleges jelentése annak a közösségnek a nyelvi kijelentéseiből származik, ahova ő maga is tartozik. Szociális közegét Göbbels propagandája és a *Mein Kampf* határozza meg, amelyek szerint a zsidók szívtelen, szégyentelen, számító üzérkedők, biológiailag és erkölcsileg egyaránt alacsonyabb rendű lények. A Gestapo katonája számára tehát a „zsidó” szó ennek a kontextusnak megfelelő jelentést hordoz. Ezért, amikor a náci megkérdezte Helgát, hogy „Vannak zsidók a házában?”, akkor kérdése a Gestapo nyelvén azt jelentette, hogy „Vannak szívtelen, szégyentelen, számító üzérkedők a házában?”

Helga, akinek nem voltak efféle lények a házában, a Gestapo nyelvén felelte, hogy „nincsenek zsidók a házamban”, ami hétköznapi nyelvre lefordítva körülbelül azt jelenti, hogy „nincsenek szívtelen, szégyentelen, számító üzérkedők a házamban”. Helga tehát – betartva a HaNYeB-elvet – a hallgató nyelvén válaszolt, és igazat mondott. Éppen akkor hazudott volna, ha azt feleli, hogy „igen, vannak zsidók a házamban”, hiszen ez a Gestapo nyelvén azt jelentené, hogy „igen, vannak szívtelen, szégyentelen, számító üzérkedők a házamban”.

Pruss számol azzal a lehetséges ellenvetéssel, hogy érvelése figyelmen kívül hagyja az esszenciális és nem esszenciális tulajdonságok közötti kripei distinkciót. A zsidók esszenciális tulajdonságai náci szempontból genetikaiak lennének (nevezzük ezeket G-nek).<sup>32</sup> G-hez a náci hite szerint még hozzátartozik néhány olyan nem esszenci-

<sup>32</sup> A gondolatmenet szempontjából lényegtelen mindezen genetikai faktorok definiálási problémája, csakúgy, mint a zsidóság etnikai vagy vallásos meghatározásának egész kérdésköre.

ális tulajdonság, mint a szívtelen, szégyentelen, számító, üzérkedő (ezeket nevezzük Sz-nek), amelyek a zsidók egész fájára jellemzőek. A náci kérdése eszerint azt jelenti, hogy „Vannak a G-t kielégítő entitások a házamban?” Miután úgy véli, hogy G-vel mindig együtt jár Sz, Helga válaszáat úgy értheti, hogy „nincsenek G-t kielégítő entitások a házamban”. Ez azonban hazugság volna, annak ellenére, hogy a „nincsenek az Sz-et kielégítő entitások a házamban” igaz lenne.

Pruss elismeri ugyan az arisztotelészi–kriplei megkülönböztetés jelentőségét, de azzal érvel, hogy egy adott állítás jelentésének elemzésekor az esszenciális és nem esszenciális megkülönböztetés helyett a kiugró és a nem kiugró tulajdonságok közötti eltérés a releváns.<sup>33</sup> Helga esetére vonatkoztatva: mivel a Gestapo katonája számára, aki a zsidókat azért keresi, hogy lemészárolja őket, a kontextusban a zsidók kiugró jellemzője nem G, hanem Sz, Helga igazat mondott.

Mint láttuk, Pruss érvelése két alappilléren nyugszik. Az egyik az, hogy szerinte bármely kommunikáció többnyelvűnek tekinthető abban az esetben, ha a résztvevők számára az elhangzott szavak értelme alapvetően különbözik; a másik pedig az, hogy az „alapvető” különbség nem az esszenciális tulajdonságokban, hanem a személy számára kiugró jellegzetességekben mutatkozik. Ha ezeket az elveket elfogadjuk, akkor a hazugság többnyelvi definíciója szerint egy állítás akkor minősül hazugságnak, ha a megtévesztés szándékával nem a hallgató nyelvén szól (illetve nem azon a nyelven, amelyen a hallgató szerint szól).

### *Pruss megoldásának értékelése*

A prussi érvelést végigkövetve az olvasó első, nehezen eloszlatható kételye azzal kapcsolatban merül fel, hogy valóban többnyelvi kontextusként értékelhető-e Helga és a gestapós párbeszéde. De még ha az általa leírt konkrét esetben erről sikerülne is meggyőznie bennünket, két szempontból továbbra is támadható marad az érvelés: az egyik az, hogy ha az eredeti példát csak egy kicsit is módosítjuk, már nem alkalmazható, a másik pedig, hogy az elv egyéb esetekre kiterjesztve alkalmas a hétköznapi hazugságok legitímálására.

Pruss fejtegetésének kiindulópontja az, hogy Helga azért nem hazudott, mert nem azt állította, hogy nincsenek zsidók a házában, hanem azt, hogy nincsenek „zsidók” a házában. Ha az érvelés pusztán az idézőjel jelentésmódosító hatására épülne, ez azt jelentené, hogy ha Helgának írásban kellene nyilatkoznia, csak akkor állítana igazat, ha a következőt írná: „Nincsenek »zsidók« a házamban”. A „nincsenek zsidók a házamban” írásbeli kijelentés továbbra is hazugságnak minősülne, márpedig Helga, nem kívánván felkelteni a gestapós olvasó gyanakvását, feltehetőleg nem tenné ki az idézőjelet.

<sup>33</sup> Állítását az Ikerföld példáját felhasználva világítja meg. Az Ikerföldön a vizet az XYZ folyadék helyettesíti, amelynek az összetétele – és emiatt az esszenciális tulajdonsága – más, mint a H<sub>2</sub>O-nak, de minden másban a vízre hasonlít (pl. szomjoltó). A bolygóra érkező földlakó mit sem sejt a H<sub>2</sub>O és az XYZ közötti különbségről, amikor a szomjúságtól gyötörve végre megpillant egy XYZ tartályt és egy helybelitől megkérdezi, hogy „Ez víz?”. A helybeli tisztában van a két folyadék közötti különbséggel, ám azzal is, hogy a földlakó nem értene meg tudományos magyarázatából, hogy az XYZ ártalmatlan, így ha nem azt hallja, hogy ez víz, hamarosan szomjan hal. Ezért azt feleli, hogy „igen, ez víz”. Mivel a földlakót pillanatnyilag egyáltalán nem érdekli az előtte lévő folyadék kémiai összetétele (vagyis esszenciális tulajdonsága), csak az, hogy megmenti-e a szomjanhalástól (vagyis a kiugró jellemzője), a helybeli igazat mondott.

Emellett az előbeszédben szintén másképpen hangsúlyozzuk, sőt gyakran nem verbális eszközökkel is megerősítjük, hogy a kiejtett szót a szokásostól eltérően értjük. Mivel azonban Helgának nem állt szándékában a Gestapo tudomására hozni, hogy csak a „zsidók”, nem pedig a zsidók jelenlétét tagadja, ezért kijelentésének írott verziója a „nincsenek zsidók a házamban” lenne.

Ha megengedjük, hogy Helga további metakommunikációs jelzések nélkül mégis beszélhetett a „zsidókról”, akkor lehet ugyan, hogy nem hazudik a zsidók jelenlétét illetően, ám mindenképpen megtéveszti a Gestapo katonáját, aki azt hiszi, hogy Helga a saját nyelvén, vagyis idézőjel nélkül beszél a zsidókról, ezért elvárhatja – feltéve természetesen, hogy az „igazság megismerésére való jog” valóban tautológia, ahogy Pruss véli –, hogy Helga jelezze az eltérő nyelvhasználatot. Helga valójában „zsidókról” beszél, vagy legalábbis – ha elfogadjuk, hogy a zsidókkal kapcsolatban igazat mond – annyiban megtéveszti a náciit, hogy meghagyja abban a hitében, hogy mindkettőjük számára csak egy jelentése van a „zsidó” szónak.

Ezen előzetes megjegyzés után vegyünk alaposabban szemügyre Pruss gondolatmenetének egyik sarkalatos pontját, a kiugró tulajdonságok elvét. Az adott esetre alkalmazva már az is megkérdőjelezhető, hogy a gestapós számára valóban Sz a zsidók kiugró tulajdonsága.<sup>34</sup> Könnyen lehet, hogy egy propagandabeszéd hallgatásakor valóban ezek állnak a zsidókról alkotott elképzelése fókuszában, ám „munkája teljesítése” közben a zsidók kiugró tulajdonsága etnikai, vallási vagy genetikai hovatartozásuk, tehát G lehet, ami akár abban is kielégítően megnyilvánulhat, hogy mások zsidónak minősítik őket. Ha Pruss érve valóban kiállná a kanti univerzalizálhatóság próbáját, akkor ha egy antiszemita odakiáltja az utcán a zsinagógába igyekvő zsidónak, hogy „Mész a zsinagógába, zsidó?”, akkor erre a legtisztább lelkiismerettel felelhetné, hogy nem jár „zsinagógába” és nem „zsidó”, hiszen a kérdező számára a „zsinagóga” és a „zsidó” szavak megközelítőleg sem bírnak hasonló jelentéssel, mint a válaszoló számára.<sup>35</sup>

A vizsgált eset kedvéért engedjük meg, hogy a Pruss által tárgyalt helyzetben a Gestapo számára a kiugró tulajdonságok valóban a szerző által említettek. Az érvelés kedvéért tegyük fel továbbá, hogy Helgánál történetesen a náci elképzelésének megfelelő jellemű, Sz-nek megfelelő tulajdonságokkal rendelkező zsidók bujkálnak. Helga mindazonáltal úgy véli, hogy még e negatív tulajdonságok sem jogosítanak fel senkit arra, hogy megölje őket. Ha ebben az esetben a Gestapo katonája megkérdézi, hogy vannak-e zsidók (vagyis szívtelen üzérkedők) a házában, Helga igaz válasza az lenne, hogy „vannak zsidók (szívtelen üzérkedők) a házamban”. Az a válasz tehát, hogy nincsenek, minden szempontból hazugság lenne. Elméletileg elképzelhe-

<sup>34</sup> A kiugró tulajdonságok jelentőségére hozott prussi Ikerföld-példa és Helga esete között van egy nem elhanyagolható különbség. Ahogyan Pruss is elismeri, a földlakó az adott helyzetben akkor is irrelevánsnak találná a H<sub>2</sub>O és az XYZ közötti különbséget, ha tisztában lenne vele. Ekkor legfeljebb nem azt kérdezné, hogy víz-e a tartályban lévő folyadék, hanem azt, hogy rendelkezik-e a víz szomjoltó tulajdonságaival. Ezzel szemben, ha a Gestapo-tiszt tisztában lenne a „zsidó” szó jelentésére vonatkozó megfontolásokkal, akkor nagyon is relevánsnak találná a különbségtételt, és módosított kérdése arra vonatkozna, hogy vannak-e a házban olyan egyedek, akik kimerítik G kritériumait, illetve akiket Helga a saját nyelvén zsidónak nevezne. Míg azonban az Ikerföld lakója a módosított kérdésre is ugyanazt válaszolná, Helga, ha ragaszkodna az igazmondáshoz, kénytelen volna beismerni választ adni.

<sup>35</sup> Mint láttuk, a zsidó etikában nem elterjedt a hazugság tilalmának abszolutista fogalma, azonban a zsidó hagyomány erkölcsi fogalmai alapján is komoly kétségeim vannak, hogy ez a válasz életveszély vagy komoly fizikai veszélyeztetettség híján megengedhetőnek lenne-e nyilvánítható.



tő egy ilyen helyzet, de erősen kétséges, hogy Helga hazug, ám életmentő választát erkölcsileg elítélhetőnek kellene tartanunk.

Pruss érvelése abban az esetben sem lesz érvényes, ha a zsidókat egy náci orvos speciális utasítására keresik, azzal a céllal, hogy a genetikai állományukat vizsgáló fájdalmas, őket örökre megnyomorító orvosi kísérleteket hajtsanak rajtuk végre. A náci katona számára a genetikai állomány kiugró tulajdonságnak minősülne, és emiatt Helga tagadó válasza (a példa kedvéért tegyük fel, hogy létezne egy, kizárólag a zsidó származásúaknál fellelhető genetikai kombináció, továbbá hogy Helga tisztában lenne a keresés céljával és azzal is, hogy a házában bűjtatott zsidók származásuk szerint is azok) ebben az esetben is hazugságnak minősülne.

Vizsgáljunk meg egy további esetet: tegyük fel, hogy Helga falujában még a Gestapo megérkezése előtt hírül veszik a náci közeledését. Helga egyik, a náciakkal nem szimpatizáló szomszédja a hír hallatán átszalad Helgához, és aggódva megkérdezi: „Vannak zsidók a házában?” Bár kérdése jó szándékú, és a zsidó szó jelentése a számára is a Helgáéhoz hasonlatos, ha Helga beismerné, hogy zsidókat rejteget, komoly kockázatot vállalna mind a maga, mind a szomszédja, mind pedig az üldözöttek szempontjából, hiszen beismerésével növelné a valóság kitudódásának esélyét. Helga tehát bölcsen tenné, ha a jóindulatú és az ő nyelvét beszélő szomszédnak is letagadná az igazságot. Ebben az esetben az a kijelentése, hogy „nincsenek zsidók a házában”, a kérdező nyelvén szólna, tehát hazugság lenne.<sup>36</sup>

Pruss kiugró tulajdonságokon alapuló érvelése tehát még a zsidók bűjtatásával kapcsolatos eseten belül is számos feltételhez kötve lehet csak érvényes, és a példa már kicsiny módosítás esetén sem igazolja Helga kijelentésének jogosságát, így nem állja ki a kanti univerzalizálhatóság – Pruss által elfogadott – próbáját.

A Pruss érvével kapcsolatban felmerülő másik probléma az, hogy egészen más jellegű esetekre viszont könnyedén applikálható, és ezáltal számos megtévesztő kijelentést felment a hazugság vádjá alól.

Ezt példázza a következő eset. Tegyük fel, elromlott autóm megjavításához hetekre van szükség. Egy ismerősömnek sürgős szüksége van autóra és megkérdezi: „Neked van autód?” Beszédében az autó nyilvánvalóan közlekedésre alkalmas járművet jelent, a működőképesség az autó kiugró tulajdonsága a számára. Pruss érvelésének minden további megszorítása nélkül letagadhatnám, hogy van autóm, sőt elképzelhető, hogy ez egyenesen kötelességem lenne, ha a kérdező nyelvén akarok felelni, hiszen csakugyan nincsen a kérdező által kiugróan tartott tulajdonságokkal rendelkező dolog a birtokomban. De akkor is ezt kellene felelnem, ha az autóm kiváló állapotban lenne, ám egyszerűen nem akarnám kölcsönadni. A „nincs autóm” válasz azt jelentené, hogy „nincsen olyan járművem, amelyet kölcsönkaphatnál”. Ez teljességgel megfelelné a valóságnak, tehát igazat mondanék.<sup>37</sup> Ez a minősítés azonban meglehetősen ésszerűtlennek tűnik, és vélhetően Pruss is elismerné, hogy a kérdező nyelvén adott válasz is további pontosításokra szorul ahhoz, hogy igaz legyen.

<sup>36</sup> Ugyanez áll arra az esetre is, ha Helga történetesen tudja, hogy maga a náci katona sem hisz a propagandában.

<sup>37</sup> Helga esetére vonatkoztatva szintén furcsa következtetésre vezethet Pruss kritériuma. Ha ugyanis Helga és a náci valóban más nyelvet beszélnek, akkor a Gestapo katonája sem hazudik, ha Helga kérdésére: „Bántódása esik a zsidóknak?” azt feleli, hogy „nem”, hiszen szerinte csak egy alacsonyabb rendű faj egyedeit fogják kiirtani, nem pedig egyenrangú, de más etnikumhoz tartozó emberi lényeket, azaz a helgai értelemben vett zsidókat.

Ugyanakkor az ellenérv, miszerint a prussi elv számos esetben egyértelmű hazugságokat igazolhat, kivédhető lenne. Bár az időbeli sürgetettség Pruss minden példájában szerepel, érvelésében mégsem kap különösebb hangsúlyt. Az Ikerföldre érkező földlakó és talán Helga esetében sincs lehetőség az igen-nem válaszon kívül hosszabb fejtegetésre, így az adott pillanatban ezek közül azt kell választani, amely közelebb áll a teljes igazsághoz.<sup>38</sup> Ha tehát elfogadjuk, hogy a zsidók rejtegetésének azonnali beismerésén és tagadásán kívül más válasz nem lehetséges, akkor Helga esetében sem hazugság a „nem” válasz.<sup>39</sup>

Pruss érvelése tehát valójában csak annyit mond, hogy ha a lehetséges válaszok száma a sürgetettség miatt korlátozott, akkor azt a választ kell választani, amelyik a legközelebb áll a hallgató nyelvén az igazsághoz. A HaNYeB-elv elfogadható, ám szűkített változata tehát a következő lenne: „Sürgetettség esetén ne tegyél olyan kijelentést, amely tudomásod szerint a hallgató nyelvén (vagyis azon a nyelven, amelyen a hallgató a kijelentésedet hallani véli) hamis.”

### 2.3. AMIKOR A KOMMUNIKÁCIÓ NEM KOMMUNIKÁCIÓ

A Helgához hasonló, első megközelítésben hazugságnak tűnő kijelentések jogosságát – a mindenfajta hazugságot tiltó alapállást elfogadva – a korábbiaktól eltérő szempontból közelíti meg Martin Rhonheimer, majd nyomdokain haladva és gondolatmenetét Helga esetére applikálva Benedict Guevin (RHONHEIMER 2000; GUEVIN 2002).

Rhonheimer az „önmagában bűnös cselekedet”<sup>40</sup> jelentését vizsgálva egyetért azzal, hogy az ilyen cselekedet – függetlenül a motivációktól és a következményektől – minden körülmények között bűnös.<sup>41</sup> Amellett érvel azonban, hogy egy cselekedet „önmagában”, fizikai szinten nem lehet erkölcsi megítélés tárgya. Ugyanazon cselekedet ugyanis két szinten, a *genus naturae* és a *genus moris* fogalmaiban is leírható. Az etika sohasem a cselekedet fizikai jellemzőivel (a *genus naturae* szintjével) foglalkozik, hanem a cselekedet morális jellegével (a *genus morisszal*). A tett fizikai szintje pusztán fizikai-ontikus tör-

<sup>38</sup> A sürgetettség szerepét megvilágíthatja az orvos példája, aki jóindulatú daganatot fedez fel betege szervezetében. A beteg számára, aki nem tudja, hogy a daganatok számos fajtája gyógyítható, a „rákbetegség” egyenlő a halálos diagnózissal. Rettogva kérdezi az orvostól: „Doktor úr, rákom van?” Az orvos számára a rák jelentése egészen más, mint a beteg számára; egyebek között tudja, hogy gyakran gyógyítható. Pruss érvelése alapján azt mondhatnánk, ha az orvos azt feleli, hogy „nincs rákja”, akkor igazat mond, hiszen nagy a valószínűsége, hogy a beteg a szükséges kezelés segítségével meg fog gyógyulni. Elkerülhető azonban ez a következtetés, ha számításba vesszük a sürgetettség tényezőjét. Eszerint szigorúan csak akkor minősíthető igaznak a „nincs rákja” kijelentés, ha valamilyen okból nincs mód a válasz kifejtésére.

<sup>39</sup> Megjegyzendő továbbá, hogy a sürgetettség hangsúlyozása nélkül Helga esetében Pruss érvelése erősen emlékeztet a *reservatio mentalis*ra. Helga, amikor azt állítja, hogy nincsenek zsidók a házában, akkor – ahogyan arra maga Pruss is utal – magában valójában még hozzáteszi, hogy „nincsenek zsidók a házamban, legalábbis ha a »zsidó« szón azt értjük, hogy szívtelen üzérkedő”, amely kiegészítés alapján változtatja meg a korábbiak jelentését.

<sup>40</sup> Dedek felhívja rá a figyelmet, hogy Tamás nemcsak sohasem használta az „önmagában bűnös” kifejezést, de azt sem állította, hogy bármelyik cselekedet körülményektől és szándéktól függetlenül tilalmas volna (DEDEK 1979, 385–386).

<sup>41</sup> Számos szerző szerint a hivatalos egyházi állásfoglalás, amely Tamás gondolatmenetére alapozva teljes és minden körülmények közötti tilalom alá vonja az olyan „önmagában bűnös cselekedeteket”, mint a fogamzásgátlás, a magzatelhajtás, a maszturbáció és a homoszexualitás, félreérti a tamási álláspontot. Milhaven szerint például, bár Tamás valóban elfogadta a „negatív morális abszolútumok” létezését, gondolatát inkább a kortársainak szánt etikai reflexiónak, mintsem a mai tomisták megnyilvánulásaihoz hasonló fejtegetésnek kell tekinteni (MILHAVEN 1968).

ténéseket foglal magában, ezek erkölcsi minősítése pedig lehetetlen. Ebből következik, hogy az ugyanazon fizikai terminusokkal leírt cselekedetek egészen más megítéléssel járhatnak az etikai kontextust figyelembe vevő *genus moris* szintjén.<sup>42</sup> Ebből kiindulva a tamási felfogás szerinti „önmagukban bűnös” cselekedetek semmiképpen sem lehetnek a tett fizikai szintjén bűnösök, ilyen ítélet csakis az etikai kontextus figyelembe vételével, a *genus moris* szintjén alkotható (RHONHEIMER 2000, 475–477).

Guevin írásában e megkülönböztetés mentén, a Tamás által felállított gondolati kereteken belül feszegeti a hazugság minden körülmények közötti tilalmának határait. A tamási gondolatmenetből (ST II-II, qq. 109-13) a következőket emeli ki: az igazság az igazságosság erényének része, mégpedig kétféleképpen: (1) ahogyan az igazságosság erénye egy másik személlyel kapcsolatban képzelhető el, úgy az igazság is csak egy másik személlyel való kommunikációban értelmezhető; (2) ahogyan az igazságosság erénye a személyek között bizonyos objektív egyenlőséget alapoz meg, hasonlóképpen tesz az igazság is, amikor a jeleket megfelelteti a tényeknek (ST II-II, q. 109, a. 3).

Az igazság kinyilvánítása azonban nem egyszerűen a kimondott szó és a gondolat közötti jelkapcsolat, hanem akarati aktus (vö. ST II-II, q. 109, a. 3., ad 2), és mint ilyen, jellegzetesen emberi cselekedet. Az állatokkal ellentétben, ahol a „nyelv” természetes ösztönből fakad, az emberi lények a jel és a jelölt dolog közötti kapcsolatot az ész elrendelése által ragadják meg. Ha tehát az igazmondás az ész akaratot meghatározó aktusából ered, akkor a hamis beszéd, a hamis beszéd akarása és a becsapás szándéka az ész ellen való, vagyis olyan cselekedet, amely rombolja a kommunikáció racionális rendeltetését (vö. ST II-II, q. 110, a. 1). Ez az oka annak, hogy a jel és a jelölt dolog akarattalagosan hamis összekapcsolása mindig az emberi kommunikáció természete, valamint az igazmondás erénye ellen való: hazugságnak minősül és erkölcsileg gonosz.

Guevin értelmezése szerint azonban a fenti tamási álláspont alapján korántsem kötelességünk mindig megmondani az igazságot, sőt alkalmanként éppen hogy hallgatnunk kell róla. Ám ez csak abban az esetben engedhető meg, amikor a személyek közti kommunikáció, illetve az akarat a másik javát célozza, hiszen ekkor az igazságosság erénye nem szenved csorbát.

Az „életmentő dilemmája” Guevin szerint a nyakatekert prussi gondolatmenet és nyelvi akrobatika nélkül is megoldható, ha a tettet az etikai kontextusba ágyazottan értelmezzük. A Helgáéhoz hasonló határesetekben intuíciónk ellentmond Pruss meghatározásának. A legtöbben erkölcsileg helyesnek érezzük, hogy hasonló helyzetben hazudjunk az üldözőnek. Erre vonatkozó morális intuíciónk pedig egyszerűen abból a késztetésből ered, hogy megmentsük az ártatlan embereket, ami sokkal fontosabbnak tűnik, mint az, hogy igazat mondjunk.<sup>43</sup> Eszerint a kontextusnak, amelyben a kijelentés elhangzik, legalább a viselkedés meghatározásában alapvető szerepe van. Már csak az a kérdés, hogy jogos-e a viselkedés értékelésekor is erre hivatkozni. Guevin szerint feltétlenül, hiszen a hazugság bűnösnek nyilvánítása – kizárólag a *genus moris* szintjén értelmezhető – erkölcsi ítélet, és mint ilyen, a megalkotása csakis a tett etikai kontextusának figyelembevételével történhet.

<sup>42</sup> A hazugság esetében a hamis beszéd fizikai aktusa és a szándékos megtévesztés közötti distinkciót idézhetjük példaként.

<sup>43</sup> Figyelemre méltó, hogy Guevin és Dewan az egymással szemben álló értékek konfliktusát ugyanazon a tamási alapon gyökeresen eltérően magyarázza. Guevin hisz morális intuíciónk helyességében, amikor az adott etikai kontextusban Helga hazugságát nem érezzük vétkesnek, és érvelése ezen intuíciónk megalapozását célozza. Dewan viszont az egymással szemben álló értékek megvalósítására irányuló vágyat éppenséggel a bűnbe esett ember tipikus problémájának tekinti, és mint ilyet, végső soron megoldhatatlannak tartja.

Tézisének megvilágításához Guevin azt a példát használja, amikor valaki a szállodában véletlenül egy, már foglalt szobába benyitva egy szeretkező párt pillant meg.<sup>44</sup> Ebben az esetben a látottakból csupán a *genus naturae*, vagyis a látott cselekedet fizikai szintjére (egy férfi és egy nő szeretkezése) vonatkozóan tehetünk kijelentéseket. Ahhoz, hogy bármit mondhassunk a cselekedet *genus moris*áról, jóval több információra lenne szükségünk: ha tudjuk, hogy házasok, akkor egy pár házasetének voltunk szemtanúi, ha házasok, de nem egymás házastársai, akkor házasságtörést láttunk, ha egyikük akarata ellenére vett részt az aktusban, akkor erőszakot és így tovább. Egyeszerű megfigyelőként azonban ezek egyikét sem állapíthatjuk meg. A cselekedetnek ebben az esetben csupán a külsődleges elemeit láttuk, magát a fizikai aktust, vagyis a *genus naturae* szintjét, ám a cselekedet erkölcsi értékelése (a *genus moris* szintje) csak a cselekvő személy perspektívájába helyezkedve lehetséges.

Helga esetére alkalmazva az érvelést, a következőket mondhatjuk: hamis beszéde önmagában még nem feltétlenül konstituál hazugságot, hanem pusztán egy, a *genus naturae* alá sorolható anyagi-fizikai esemény. Ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül, hogy Helga a gestapós megtévesztésének szándékával akaratosan döntött a hamis kijelentés mellett. A cselekvő személy szempontjából mindezek alapján arra következtethetnénk, hogy Helga cselekedetének *genus moris*a a tamási definíció alapján hazugság volt.<sup>45</sup>

Vizsgáljuk meg azonban Helga „hazugságának” tágabb etikai kontextusát. Tamásnál a hazugság azért bűn, mert az ész ellen szegülve rombolja az emberi kommunikáció racionális rendeltetését, és ezáltal sérti az igazságosságot. Kérdés azonban, hogy beszélhetünk-e egyáltalán emberi kommunikációról, amikor a gestapós Helgát faggatja. Tamás felfogásában az igaz emberi kommunikáció a társadalmi együttéléshez szükséges kölcsönös bizalom elősegítője, nem pedig emberi lények pusztá szóváltása egymással. Ezzel szemben ami „emberi kommunikáció” címén folyt a náci Németországban, nehezen tekinthető a kölcsönös bizalom elősegítőjének.<sup>46</sup> Mivel hazugságról a tamási értelemben csak emberi kommunikáción belül lehet szó, és a gestapós és Helga közötti párbeszéd nem tartozik e kategóriába, Helga kijelentése nem sértette az igazmondás erényét, és ezáltal nem volt hazugság.<sup>47</sup>

Guevin végkövetkeztetése szerint tehát, bár Helga szándékosan, a másik megtévesztése céljából hamisat állított, mégsem hazudott. Ugyanakkor a hamis kijelentést a hazugsággá válástól nem Helga nemes motivációi mentették meg, hanem az, hogy az adott etikai kontextusban a beszédaktus elvesztette azt a jelentését, amelyben az igazságosság kívánalma fennáll. Mindez azonban korántsem azt jelenti, hogy

<sup>44</sup> Példája és gondolatmenete Rhonheimer érvelésére épül, aki a fogamzsgátlás elleni tiltás alóli kivételeket vizsgálja. Arra a következtetésre jut, hogy mivel a szexuális erőszakkor történő nemi egyesülés nem az etikai kontextusba tartozik, amelyben a tiltás megfogalmazódott, az nem vonatkozik az ilyenkor eszközölt fogamzsgátlás esetére (RHONHEIMER 2000, 447–448).

<sup>45</sup> És ez alól Helgát nemes célja sem menti fel, hiszen Tamásnál a motiváció, legyen akármilyen nemes, sohasem változtathatja az erkölcsi rosszat erkölcsileg jóvá.

<sup>46</sup> Guevin fejtegetésében odáig megy, hogy a tágabb etikai kontextust figyelembe véve már önmagában az is gyilkosságnak tekinthető, hogy a gestapós Helgát faggatja, ha Helga beismert válasza alapján elfogják és megölik a zsidókat (GUEVIN 2002, 273).

<sup>47</sup> Noha Guevin saját gondolatmenetét a prussi érvelésbe illeszkedőnek látja, nem világos, hogy végkövetkeztetésükön kívül (ti. hogy Helga nem hazudott) hol találkozik a két argumentáció. Pruss szerint Helga, követve a „másik nyelvért beszélni” elvét, nem hazudott, hanem igazat mondott a gestapósnak, Guevin fejtegetése alapján viszont Helga nem hazudott ugyan, de az igazmondás erényét sem gyakorolhatta, mert a kontextus, amelyben az állítása elhangzott, nem etikai volt.

a hazugság elleni parancs alól kivételek lehetnének, hanem azt, hogy bizonyos helyzetekben egy tett objektív jelentése megváltozhat, mégpedig úgy, hogy a továbbiakban már nem vonatkozik rá a parancs.

### *Guevin megoldásának értékelése*

Guevin gondolatmenetének elemzésekor előljáróban megjegyzendő, hogy a szállodai szobában meglesett szeretkező pár példája nem igazán jó analógiája a hazugságnak. Helga esetére akkor lenne alkalmazható, ha a nemi érintkezés Tamás tanításában nem csak bizonyos körülmények között (nemi erőszak, házasságtörés stb.) lenne bűnös dolog, hanem már önmagában is. A hazugsággal kapcsolatban éppen az a probléma, hogy önmagában mond ellent a beszéd racionális rendeltetésének, nem pedig csak egyes torzult módjaiban. A megfelelő analógia inkább a házasságon kívüli nemi érintkezés megítélése volna: ekkor a tett paráználkodás, tehát önmagában bűnös lenne. A hazugság analógiájaként ekkor a házasságon kívüli szexuális érintkezés nem paráználkodásnak minősülő esete felelne meg, például amikor valaki erőszak áldozatául esik. Ha viszont a szexuális szolgáltatásért cserébe emberéletek megkímélését ajánlják fel, akkor a dilemma rögtön hasonlatossá válna Helga hazugságáéhoz, és megoldása már korántsem lenne kézenfekvő.<sup>48</sup>

De vizsgáljuk meg az érvelés sarkalatos pontját: Guevin szerint Helga és a gestapós beszéde nem kommunikatív helyzet volt. Ahogyan korábban a prussi eszmeváltás ellen, úgy itt is felhozható az a kifogás, hogy míg a tárgyalt példában működhet az érvelés, a helyzet könnyedén módosítható úgy, hogy Helga hamis állítása – a guevini alapokon is – óhatatlanul hazugságnak minősüljön. Amikor például egy jó szándékú, ám köztudottan pletykás szomszéd teszi fel a kíváncsi kérdést, hogy vannak-e zsidók a pincében, és Helga a kockázat elkerülése érdekében ezt letagadja, kijelentését már olyan kontextusban teszi, amely nehezen tekinthető másnak, mint a tamási értelemben vett emberi kommunikációnak.

Tovább menve: ha a náci katona és Helga beszédekor nem folyt emberi kommunikáció, akkor nem csak Helga hamis beszéde nem minősül hazugságnak, de ugyanígy a náci sem hazudik Helgának, amikor azt állítja (hamisan), hogy beismerő válassza esetén sem neki, sem a zsidóknak nem esik bántódása. Bár a gestapós erkölcsi megítélésén feltehetően nem sokat enyhítene, ha legalább a hazugság bűne nem volna felróható neki, mégis valószínűtlennek érezzük a következtetést.

Az érvelés további gyengéje, hogy különösebb nehézség nélkül kiterjeszthető minden olyan szituációra, amelyben a „társadalmi együttélést lehetővé tévő alapvető bizalom” nem áll fenn vagy alapjaiban ingott meg.<sup>49</sup>

Guevin érve tehát arra a következtetésre vezet, hogy Tamás emberi kommunikációra vonatkozó meghatározása valójában csupán a hétköznapi értelemben vett kommu-

<sup>48</sup> Rhonheimer – Guevinnal szemben – következetes az analógiáival: a hazugság fenti esetének mintájára az önvédelemből elkövetett emberölés például csak a *genus naturae* (de nem a *genus moris*) értelmében emberölés (RHONHEIMER 2002, 481).

<sup>49</sup> Automatikusan mentesülhetnek a hazugság vádjá alól például az ellenségnek tett hamis kijelentések, hiszen ekkor semmiképpen sem a fenti értelemben vett „igaz emberi kommunikáció” folyik, háborús ellenségek között pedig a legtöbbször éppen hogy nem a társadalmi együttélés a cél. (Az pedig már igazán ingoványos terület, hogy kit és miért tekinthetünk ellenségnek.)

nikáció egyik fajtájára érvényes (arra, amelyik kölcsönös bizalmon alapul és megerősíti a társadalmi együttélés alapjait), ám igencsak kétséges, hogy Tamás szövegeinek megfelel ez az olvasat.

## ÖSSZEFOGLALÁS

A mindennapi életben gyakran kerülhetünk olyan helyzetbe, amikor erkölcsi szempontból nehezen kifogásolhatónak tűnik, hogy elhallgassuk az igazságot, vagy akár tudatosan valótlan állítsunk. A hazugsággal foglalkozó etikai irodalomban teljes az egyetértés, hogy az ártó szándékú hazugságokat másképp kell megítélni, mint azokat, amelyek célja a másik javának szolgálása. Arról azonban korántsem létezik közmegegyezés, hogy a jó szándékú hazugságok miként ítélendők meg: vajon ezek csak bocsánatos bűnnek számítanak, vagy bizonyos helyzetekben egyes hazugságokat akár erkölcsi kötelességnek is tekinthetünk.

Nem minden hagyomány számára vetődik fel egyforma élességgel az „életmentő dilemmája”, ám akik úgy vélik, hogy a hazugság semmilyen nemes cél érdekében sem megengedhető eszköz – így az ágostoni–tamási hagyomány hívei –, erkölcsi abszolutista nézetük következtében komoly etikai problémával szembesülnek. Noha nem vitatják, hogy az ártatlanok életének megmentése fontosabb morális érték, mint amekkora bűn egy mások érdekét szolgáló hazugság, a nácik elől zsidókat bújtató és hazugságra kényszerülő embermentők viselkedését, úgy tűnik, legalább részben mégis erkölcsileg elítélendőnek kell tartaniuk. Valószínűleg az ágostoni–tamási hagyomány folytatói is kényelmetlennek érezték e konklúzió levonását, ezért az „életmentő dilemmájának” különböző megoldási javasolataival álltak elő. A neotomista gondolkodók feltételezhető célja az „életmentő dilemmájának” vizsgálatakor az, hogy kimutassák, a hazugság abszolút tilalmának Szent Tamás által vallott álláspontja összeegyeztethető mindennapi erkölcsi intuíciókkal, miszerint az életmentés érdekében büntetlenül lehet hazudni.

Dewan magyarázatának vonzereje hűsége a tamási szövegek szelleméhez, hátránya viszont, hogy nehezen elfogadható a tomista teológiai tradíción kívül állók számára. Dewan a hazugságot eszközként felhasználó embermentő bűnét igyekszik minimalizálni, ám erkölcsi szempontból teljesen felmenteni nem hajlandó. Kétségtelenül védhető, sőt valószínű az általa vallott álláspont, miszerint időnként az ember olyan erkölcsi dilemmákkal kerülhet szembe, amikor a legtöbb, amit tehet, hogy két erkölcsi véték közül a kisebbet választja, ám korántsem magától értetődő, hogy a Gestapónak hazudó embermentő esete ilyen lenne. Dewan interpretációjának értéke inkább teológiai jellegű, mintsem etikai, amennyiben célja az volt, hogy megoldja az „életmentő dilemmáját”, hiszen nehezen tekinthetjük megoldásnak a dilemma evilági megoldhatatlanságának elismerését.

Pruss nem próbálja enyhíteni a hazugság abszolút tilalmát, hanem a mindennapi nyelv fogalmainak ötletes és meghökkentő újraértelmezésével keresi az életmentő hazugság felmentésének módját. Mivel érve a legnagyobb jóindulattal is legfeljebb Helga konkrét esetére alkalmazható, ezért – minden esztétikai vonzereje ellenére – sem tekinthető az „életmentő dilemmája” általános megoldásának.

Valamivel gyümölcsözőbbnek tűnik az a megoldás, hogy a nyelvhasználat rendhagyó módja helyett az etikai kontextust tekintsük irányadónak, mint ahogy tette ezt



Rhonheimer és Guevin. A tomista tradíció és az etikai intuíció közötti ellentmondás feloldására ők a hagyomány újrainterpretálásának eszközét választják. Igyekeznek megmutatni, hogy a hazugság abszolút tilalma nem érvényes a szándékos megtévesztés minden esetére. A cselekedetek fizikai és etikai szinten történő leírhatóságán alapuló megoldásuk előnye, hogy teológiai előfeltevések nélkül is elfogadhatónak tűnik, ám erősen kétséges, hogy sikerült-e hűnek maradniuk Tamás eredeti nézeteihez.

A tárgyalt neotomista gondolkodók a vizsgált probléma feloldására különböző előnyökkel járó megoldásokat javasoltak, ám, mint igyekeztem megmutatni, e megoldások hátrányai elég jelentősek ahhoz, hogy ne tarthassuk kizárhatónak a lehetőséget: a legegyszerűbb és ugyanakkor a problémát legteljesebben megoldó módszert a katolikus tradíción belül a Szent Ágoston előtti, majd a bizonyos mértékig Pennaforti Szent Rajmund által felújított hagyományhoz való visszatérés jelentheti, amely szerint léteznek olyan esetek, amikor a hazugság nem bűn. Ebben az esetben kétségtelenül preferáljuk a mindennapi erkölcsi intuíciót egy adott tradíció hazugságkonceptiójával szemben, ám ez nem az egész monoteista erkölcsi hagyomány hazugságfelfogásának elvetésével jár, inkább az azon belül létező, de az ágostoni–tamási koncepciótól eltérő források használatát igényli.

Végül, bár Pruss komolytalan megoldásként vetette el az „igazság tudásához való jog” érvét, álláspontja meggyőző bizonyításával adós maradt. Amennyiben például a Joseph Raz által javasolt jogdefiníciót vesszük alapul, miszerint akkor beszélhetünk arról, hogy valakinek joga van valamihez, ha a jogi követeléssel fellépő fél érdekei elegendő okot biztosítanak ahhoz, hogy mások számára ezzel köteleességet teremtsenek,<sup>50</sup> és nem fogadjuk el, hogy az igazsághoz való jog az elidegeníthetetlen jogok közé tartozik – ahogyan a katolikus tradíció nagy része sem fogadja el –, akkor egyértelműnek tűnik: a Gestapónak semmi joga nincsen az igazság tudásához.

#### IRODALOM

##### AZ IDÉZETT FORRÁSOK JEGYZÉKE:

- Ágoston, Szent: *Contra mendacium* (A hazugság ellen). Angol kiadása: St. Augustine: *To Consentius: Against Lying*. Transl. by H. Brown. In Schaff, Philip (ed.): *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 3. Edingburg: T&T Clark, 1988. 481–500.
- Ágoston, Szent: *De mendacio* (A hazugságról). Angol kiadása: St. Augustine: *On Lying*. Transl. by H. Brown. In Schaff, Philip (ed.): *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 3. Edingburg: T&T Clark, 1988. 457–477.
- Ágoston, Szent: *Enchiridion* (Kézikönyvecske). Angol kiadása: St. Augustine: *The Enchiridion*. Transl. by J. F. Shaw. In Schaff, Philip (ed.): *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 3. Edingburg: T&T Clark, 1988. 237–267.
- A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Budapest: Szent István Társulat, 1994.
- A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Az 1997-es latin mintakiadás fordítása. Budapest: Szent István Társulat, 2002.
- Babilóniai Talmud, Bává Mecsiá traktátus*
- Babilóniai Talmud, Jevámot traktátus*
- Baziliosz, Szent: *Regulae brevius tractatae*
- Cassianus, Johannes: *Collationes*
- Kelemen, Alexandriai Szent: *Stromata*

<sup>50</sup> A definíció kifejtését lásd RAZ 1986.

Kelemen, Római Szent: *Epistola ad Corinthios*

Mózes öt könyve és a haftarák. Budapest: Akadémiai, 1984.

Órigenész: *Stromata*

Rajmund, Pennaforti Szent: *Summa*

Szaadja Gaon: *Széfer HaMitzvot*. Ráv Yerumám Fisel Perle kommentárjával. Varsó, 1914.

Tamás, Aquinói Szent: *Summa Theologica*. Angol kiadása: Thomas, Aquinas, Saint: *Summa theologiae*. Complete English edition in five volumes. Transl. by Fathers of the English Dominican Province. Westminster, MD, 1981.

## IRODALOM

BOK, Sissela 1998. Truthfulness. In Craig, Edward (ed.): *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, 9. London: Routledge. 481–485.

BOK, Sissela 1983. *A hazugság: A köz- és magánélet válaszútjai*. Budapest: Gondolat.

DEDEK, John F. 1979. Intrinsically Evil Acts: A Historical Study of the Mind of St. Thomas. *The Thomist*, 43. 385–413.

DEWAN, Lawrence 1997. St. Thomas, Lying and Venial Sin. *The Thomist*, 61. 279–299.

DORSZYNSKI, Julius A. 1948. *Catholic Teaching about the Morality of Falsehood*. Washington: Catholic University of America Press.

FEEHAN, Thomas 1988. Augustine on Lying and Deception. *Augustinian Studies*, 19. 131–139.

FEEHAN, Thomas 1990. The Morality of Lying in Saint Augustine. *Augustinian Studies*, 21. 67–81.

FINNIS, John 1991. *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Washington: Catholic University of America Press.

FREUND, Richard A. 1991. Lying and Deception in the Biblical and Post-Biblical Judaic Tradition. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 1. 45–61.

GALLAGHER, David M. 1995. Aquinas, Abelard and the Ethics of Intention. In Lockey, Paul (ed.): *Studies in Thomistic Theology*. Houston: Center for Thomistic Studies. 321–358.

GUEVIN, Benedict M. 2002. When a Lie is not a Lie. *Thomist*, 66. 267–274.

HUGHES, D. 1967. Lying. In *New Catholic Encyclopedia*, 8. San Francisco–Toronto–London: McGraw-Hill. 1107–1110.

JANSSENS, Louis 1979. Norms and Priorities in a Love Ethic. *Louvain Studies*, 6. 207–238.

JANSSENS, Louis 1982. St. Thomas Aquinas and the Question of Proportionality. *Louvain Studies*, 9. 26–46.

KANT, Immanuel 1838. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. In *Metaphysic der Sitten II*. Leipzig. 282–286.

KANT, Immanuel 1949. On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives. In *The Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press. 346–350.

LEE, Patrick 1981. Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators. *Theological Studies*, 42. 422–443.

MAY, William E. 1984. Aquinas and Janssens on the Moral Meaning of Human Acts. *The Thomist*, 48. 566–606.

MILHAVEN, John G. 1968. Moral Absolutes in Thomas Aquinas. In Curran, Charles E. (ed.): *Absolutes in Moral Theology?* Washington: Corpus. 154–185.

PRUSS, Alexander R. 1999. Lying and Speaking Your Interlocutor's Language. *The Thomist*, 63. 439–453.

RAZ, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

RHONHEIMER, Martin 2000. *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*. New York: Fordham University Press.

ROSS, David 1996. *Arisztotelész*. Budapest: Osiris.

SHOLZ, Franz 1975. Durch ethische grenzsituation aufgeworfene Normenprobleme. *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 123. 341–355.

SLATER, T. 1911. Mental Reservation. In *Catholic Encyclopedia*, 10. New York: Appleton. 195–196. [<http://www.newadvent.org/cathen/10195b.htm>]