

Balázs Gábor

## Felelősség – Lelkiismeret és jog konfliktusa a zsidó államban<sup>1</sup>

A „felelősség” a modern kori, nyugati társadalmak által elfogadott erkölcsi, politikai és jogi rend egyik alapfogalma, épp ezért meglepő lehet, hogy egy viszonylag újkeletű fogalom, amelynek eszmetörténete csak a 18. századig nyúlik vissza. Richard McKeon a felelősség fogalmának történetéről írott tanulmánya szerint eredetileg olyan koncepcióról volt szó, amelyet mind a konzervatív, mind a liberális politikai gondolkodók elsősorban a politikai felelőségre vonás szempontjából tárgyaltak.<sup>2</sup>

Ez a tehát eredetileg politikai fogalom csak a 19. századtól került az erkölcs- és jogfilozófia vizsgálódási körébe.<sup>3</sup> Számos 20. századi filozófus azt hangsúlyozza, hogy a fogalom maga modern ugyan, de etikai tartalma szempontjából a gyökerei a görög filozófiáig nyúlnak vissza.<sup>4</sup> A felelősség kérdése, noha Kierkegaard filozófiájában már jelen van, de az explicit módon és széleskörben csak a 20. századi erkölcsfilozófiában

---

■ Balázs Gábor, eszmetörténész. Az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem rektorhelyettese, email: balazsg@or-zse.hu

<sup>1</sup> A héber szavak és nevek átírásánál két fő szempontot vettem figyelembe. A szerzők, említett személyek, illetve az izraeli folyóiratok neveinél, a könnyebb visszakereshetőség érdekében, ahol ez lehetséges volt, igyekeztem az adott név angol nyelvű, elterjedt átírását használni. A könyvek és tanulmányok címeiben viszont a legegyszerűbb magyar kiejtés szerinti átírást követtem, hiszen az átírás fő célja, hogy a héberül nem tudó olvasó is ki tudja olvasni. E két szempont érvényesítéséből fakadnak a látszólagos következetlenségek az átírásban (pl. Leibowitz személynevének átírása Yeshayahu és nem Jesájáhu lett, könyveinek címe viszont az ékezetes átírást követi). Köszönettel tartozom Dobos Károly Dániel és Komoróczy Szonja Ráhel javaslataiért és tanácsaiért.

<sup>2</sup> McKeon, Richard: *The Development and the Significance of the Concept of Responsibility*. *Revue Internationale de Philosophie*, 11 (39), 1957. 3–32.

<sup>3</sup> A jogi aspektushoz lásd: Hart, Herbert Lionel Adolphus: *Punishment and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

<sup>4</sup> Lásd pl.

Williams, Bernard: *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520915282>; Ellenkező véleményhez lásd: Adkins, Arthur William Hope: *Merit and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

vált jelentőssé,<sup>5</sup> amikor is gyakran a szabad akarat, a determinizmus, illetve valamivel később a „morális szerencse” kérdéseivel kapcsolódott össze.<sup>6</sup> A 20. és a 21. század filozófiai irodalmában – a teológiai problémaként egyébként akár a Héber Bibliáig is könnyedén visszavezethető – kollektív felelősség kérdése szintén kiemelt fontosságúvá vált.<sup>7</sup> A kortárs agy kutatás eredményei további kétségeket vetnek fel a szabad akarat jellegével (és létével) kapcsolatban,<sup>8</sup> és ez akár alapjaiban is megváltoztathatja a felelősség fogalmának értelmezését a következő évtizedekben. Jelenleg azonban bizonyos esetekben még elfogadott egyértelműen megállapíthatónak tartani az erkölcsi felelősséget, például olyankor, amikor az etikai/politikai ágens belső meggyőződésével, lelkiismeretével összhangban vagy azzal ellentétben cselekszik.

Az egyéni szabadság és az elkötelezettség a vallástörvény iránt, az individuum engedelmességének határai a politikai közössége szabályrendszerében, valamint az ezekhez hasonló témák gyakran kerültek elő a zsidó bölcseletben az államnélküliség majdnem két évezrede alatt is, noha értelemszerűen nem az etika és a politikai filozófia modern *terminus technicusainak* használatával fogalmazták meg azokat. Mióta a zsidó nép a modern Izrael Államban közel kétezer évnyi száműzetés után visszanyerte nemzeti szuverenitását, az állami lét megújulásának következtében olyan politikai, erkölcsi, elméleti kérdések vetődtek fel, amelyeknek addig kevés gyakorlati jelentősége volt.

A politikai hatalom gyakorlásának pragmatikus kényszere a politikai filozófiát a zsidó gondolkodás megújításának ideális területévé teheti. A zsidó hagyomány forrásainak változatlanul jelentőséget tulajdonító izraeli gondolkodók mindennapi vallási életükben is olyan problémákkal szembesülnek, mint a zsidó államhatalom, a politika, az erőszak és a

---

<sup>5</sup> A kérdést átfogóan, több szempontot figyelembe véve tárgyalja: Zimmerman, Michael J.: *An Essay on Moral Responsibility*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1988.

<sup>6</sup> Nagel, Thomas: *Moral Luck*. *Aristotelian Society Supplementary*, Vol. 50, 1976. 137–151. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/50.1.115>; Mele, Alfred R.: *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195305043.001.0001>; A felelősség fogalma számos filozófiai aspektusának tárgyalása magyarul: Laczkó, Sándor – Daróczi, Enikő (szerk.): *A felelősség*. Lábjegyzetek Platónhoz 20. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társulat – Státus Kiadó, 2023.

<sup>7</sup> Bazargan-Forward, Saba – Tollefsen, Deborah (ed.): *The Routledge Handbook of Collective Responsibility*. New York – London: Routledge, 2020. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315107608>

<sup>8</sup> Magyarul a probléma rövid összefoglalásához és a vonatkozó szakirodalomhoz lásd: Kovács, András Bálint: Van-e akaratuk a neuronoknak? *Magyar Filozófiai Szemle*, 62 (2), 2018. 83–101.

háború etikája. Az egyén, a politikai közösség és az állam erkölcsi felelősége, a törvényeknek való engedelmesség (vagy engedetlenség) morális és jogi aspektusának kérdései az izraeli közbeszédben gyakran tárgyalt témák. A kérdés, hogy egy erkölcsi szempontból a tetteiért felelősséget vállaló egyén meddig köteles az állami törvényeknek engedelmeskedni, és ha egyáltalán, akkor mikortól létezik az engedetlenség erkölcsi kötelessége, számos egymástól különböző, egymással vitatkozó, de egyaránt a zsidó forrásokra támaszkodó etikai álláspontot tesz lehetővé.

A polgári engedetlenségről szóló közéleti vita Izraelben különösen érzelmekkel telítetté válik, ha a hadseregben való szolgálati kötelezettség megtagadásának problémájával kapcsolatban kerül elő.<sup>9</sup> Számos izraeli jogelmélettel és etikával foglalkozó szakember írt az engedetlenség különböző formáinak kérdéséről, köztük a lelkiismereti ellenszegülésről, de azok a szerzők, akik az engedetlenség filozófiai kérdésével foglalkoznak, gyakran figyelmen kívül hagyják a kérdés hagyományos zsidó aspektusát. Sok *háláhi*kus döntés és rabbinikus tanítás (*drásá*) viszont kifejezetten a zsidó jog és a hagyományos vallásos zsidó gondolkodás szempontjából foglalkozik az engedetlenség problémájával, ezek szerzői azonban sokszor az engedetlenség általános etikai és politikai problémájának szakirodalmát ignorálják. Mivel Izrael – öndefiníciója szerint – demokratikus és zsidó állam kíván lenni, meglepőnek tűnik, hogy az engedetlenség zsidó filozófiai elméletének kidolgozására tett kísérletek száma mindmáig csekély.

Az egyéni erkölcsi meggyőződést vagy akár csak alapvető morális intuíciót az itt következő esettanulmány a lelkiismeret fogalmának szinonimájaként kezeli,<sup>10</sup> és azt vizsgálja, hogy a felelősség, a lelkiismeret és az engedelmesség fogalmai milyen viszonyban állnak egymással egy a hagyomány forrásait önállóan, jellegzetesen modern, vagy bizonyos

---

<sup>9</sup> A polgári engedetlenség korai történetéről Izraelben lásd: Epstein, Aleck: Hámáávak ál hálegitimáció: hitpáthut hászárvánut hámacpunit biszáél méhákámát hámediná veád milhemet Levánon. *Israeli Sociology: A Journal for the Study of Society in Israel*, 1999/1. 319–352.

<sup>10</sup> Ezt tükrözi például a következő definíció: „Az a (gyak. megszemélyesített) erkölcsi tudat, amelynek alapján az ember saját tetteinek, érzéseinek, gondolatainak erkölcsi helyességét, erkölcsösségét megítéli.” lelkiismeret | A magyar nyelv értelmező szótára | Kézikönyvtár, é. n.

értelmezések szerint egyenesen posztmodern módon értelmező zsidó filozófus, Yeshayahu Leibowitz gondolkodásában.<sup>11</sup>

## Polgári engedetlenség és lelkiismereti ellenszegülés

A nyugati politikai gondolkodásban jól ismert a polgári engedetlenség (*civil disobedience*) és a lelkiismereti ellenszegülés (*conscientious refusal*) közötti különbségtétel, amelyet többek között olyan, elsősorban az angolszász liberalizmus politikai iskolájához tartozó gondolkodók dolgoztak ki, mint Rawls és Dworkin.<sup>12</sup>

A két fogalom közti különbség így foglalható össze:<sup>13</sup> A polgári engedetlenség olyan erőszakmentes, nyíltan vállalt cselekedet, amelyet a közszférában hajtanak végre, és célja egy vagy több konkrét, erkölcsstelennek ítélt törvény megváltoztatása. A lelkiismereti ellenszegülés ezzel szemben az egyén azon vágyán alapul, hogy hű maradjon bizonyos vallási, erkölcsi vagy egyéb értékeihez, és ennek érdekében igyekszik elkerülni, hogy engedelmessé kelljen egy adott utasításnak vagy törvénynek. Tette elsősorban az élet individuális szférájához kötődik, és a külső szemlélőnek a cselekedet mélyebb megértéséhez szükséges lehet megvizsgálnia a lelkiismeret nemcsak köznyelvi, hanem filozófiai fogalmát is. A polgári engedetlenség eszmetörténetének és gyakorlatának a zsidó hagyományban elfoglalt helyét számos tanulmány vizsgálta,<sup>14</sup> a lelkiismereti ellenszegülés hasonló mélységű tanulmányozása viszont sokkal kevesebb figyelmet kapott.

Yeshayahu Leibowitz, akit sokan a 20. század egyik legeredetibb izraeli gondolkodójának tartanak, rendelkezett azzal az intellektuális és morális tekintéllyel, amely lehetővé tette volna számára, hogy jelentősen

---

<sup>11</sup> Sagi, Avi: Leibowitz: hágut modernit lenoháh hámoderná. In: Sagi, Avi (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: olámo veháguto*. Jeruzsálem: Keter, 1995., 162–176. jellegzetesen modern gondolkodóként értelmezi Leibowitzot, de Zivan, Gili: *Dát lelo áslájá*. Jeruzsálem: Shalom Hartman Institute, 2005. például a posztmodern elemeket emeli ki Leibowitz filozófiájából.

<sup>12</sup> Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. 106–109. Rawls, 1997. 429–461.

<sup>13</sup> Kitűnően összefoglalja a két fogalom közötti különbséget: Lyons, David: *Conscientious Refusal*. In: Mandle, Jon – Reidy, David A. (ed.): *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 139–140. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139026741.044>

<sup>14</sup> Lásd például: Landman, Leo: *Civil Disobedience: The Jewish View*. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 10 (4), 1969. 5–14. vagy újabban: Hazony, Yoram: *The Jewish Origins of the Western Disobedience Tradition*. *Azúr*, 1998/4. 17–74.

hozzájáruljon a polgári engedetlenség és a lelkiismereti ellenszegülés zsidó hagyományon alapuló elméletének kidolgozásához, a téma részletes kifejtése azonban hiányzik bölcseletéből. Ez a hiány különösen sajnálatos, mivel Leibowitz filozófiai és vallási gondolkodásának középontjában a tetteiért felelősséget vállaló, önnön cselekedeteire reflektáló, racionálisan gondolkodó és szabad akaratából fakadó döntéseket hozó individuum áll, akiről észszerű lenne azt a kijelentést tenni, hogy erkölcsi döntéseiben fontos szerepet játszik a lelkiismeretének hangja, és az esetek jelentős részében erkölcsi felelőssége részben legalábbis annak függvényében állapítható meg, hogy döntése milyen viszonyban állt lelkiismereti meggyőződésével.

Jelen tanulmány első része Leibowitz lelkiismeret-fogalmát, a második rész pedig a polgári engedetlenséghez való viszonyát vizsgálja. A befejező rész azt kísérli meg bemutatni, hogy Leibowitz egyes kritikussai és tanítványai hogyan teremtették meg annak a lehetőségét, hogy megkezdődhessen a zsidó-izraeli lelkiismereti ellenszegülés elméletének kidolgozása.

## A „lelkiismeret hiánya” és újraértelmezése

A lelkiismereti ellenszegülés zsidó elméletének fogalmi megalkotása különösen nehéz feladatnak tűnik, mivel a hagyományos zsidó jogi és vallási gondolkodás nem dolgozott ki olyan filozófiai lelkiismeret fogalmat, amely hasonlítana e fogalom az európai eszmetörténetben megformált koncepcióihoz.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Sem a *Jewish Encyclopedia* (1906-ból), sem a jóval korszerűbb *Encyclopedia Judaica* nem tartalmaz önálló szócikket a lelkiismeretről, a *Contemporary Jewish Religious Thought* című enciklopédikus szövegyűjtemény pedig az egyik legrövidebb szócikkében foglalkozik csak a fogalommal, lásd: Schwarrzschild, Steven S.: Conscience. In: Cohen, Arthur A. – Mendes-Flohr, Paul R. (ed.): *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York – London: Free Press – Collier – Macmillan, 1988. 87–89. A lelkiismeret témájáról írt kevés hosszabb tanulmány közül lásd: Werblowsky, Zwi J.: The Concept of Conscience in Jewish Perspective. In: C. G. Jung Institute, Zurich (ed.): *Conscience*. Evanston: Northwestern University Press, 81–109; Wyschogrod, Michael: Judaism and Conscience. In: Finkel, Asher – Frizzell, Lawrence (ed.): *Standing before God*. New York: Ktav, 1981. 313–328; Schulweis, Harold: *Conscience: The Duty to Obey, and the Duty to Disobey*. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008. A nyugati filozófia lelkiismeret-fogalma tárgyalásának számos aspektusához lásd Laczkó, Sándor – Dékány, András (szerk.): *A lelkiismeret*. Lábjegyzetek Platónhoz 5. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, 2006.

Yeshayahu Leibowitz érdeklődött a lelkiismeret témája iránt,<sup>16</sup> de ismeretlen okokból úgy döntött, hogy figyelmen kívül hagyja a lelkiismeret témájáról szóló teljes filozófiai irodalmat, és ehelyett a fogalom teljesen új értelmezésével állt elő. Michael Shasharral folytatott egyik beszélgetésében noha Leibowitz a lelkiismeret fogalmának többféle meghatározását is elképzelhetőnek tartotta, de pszichológiai szempontból a lelkiismeretet az elme tudatalatti szférájában helyezte el:

„Mit értesz a 'lelkiismeret' kifejezés alatt? Ha arról van szó, hogy olyan ember légy, akit egy természetében gyökeredző lelki tényező, akár tudatától függetlenül is irányít, és e tényező mutatja az utat számára a 'jó' felé – akkor ennél nincs veszélyesebb dolog.”<sup>17</sup>

Bár Leibowitz itt feltételes módot használt, a folytatásból világosnak tűnik, hogy szerinte e fenti meghatározás a fogalomnak az egyik helyes definíciója. Mivel a modern héberben a „lelkiismeret” jelentést hordozó héber szó, a *mácpun* (מצפון) „elrejtett, rejtve lévő” dologra utal, és etimológiailag nem kapcsolódik a héber elme, tudás vagy megértés szavakhoz,<sup>18</sup> ez megkönnyítette Leibowitz számára, hogy az előbb idézett, meglehetősen szokatlan, a fogalom európai nyelvekben használt jelentését és etimológiáját ignoráló definícióját válassza.

A *conscience*, a *Gewissen* vagy a magyar *lelkiismeret* szavak mind visszautalnak a görög *synderesis* és a latin *conscientia* fogalmaira, és ezek elsősorban a tudáshoz, az ismerethez kapcsolódnak, nem pedig az ösztönvilághoz.<sup>19</sup> Ez a kapcsolódás nem feltétlenül azt jelenti, hogy a lelkiismeretes ágens a „tisztá ész” segítségével, letisztult erkölcsi alapelvek szerint, pusztán elméleti szabályokat követve, deduktív módon hozza meg erkölcsi döntéseit, hanem inkább azt, hogy az erkölcsi jóra

---

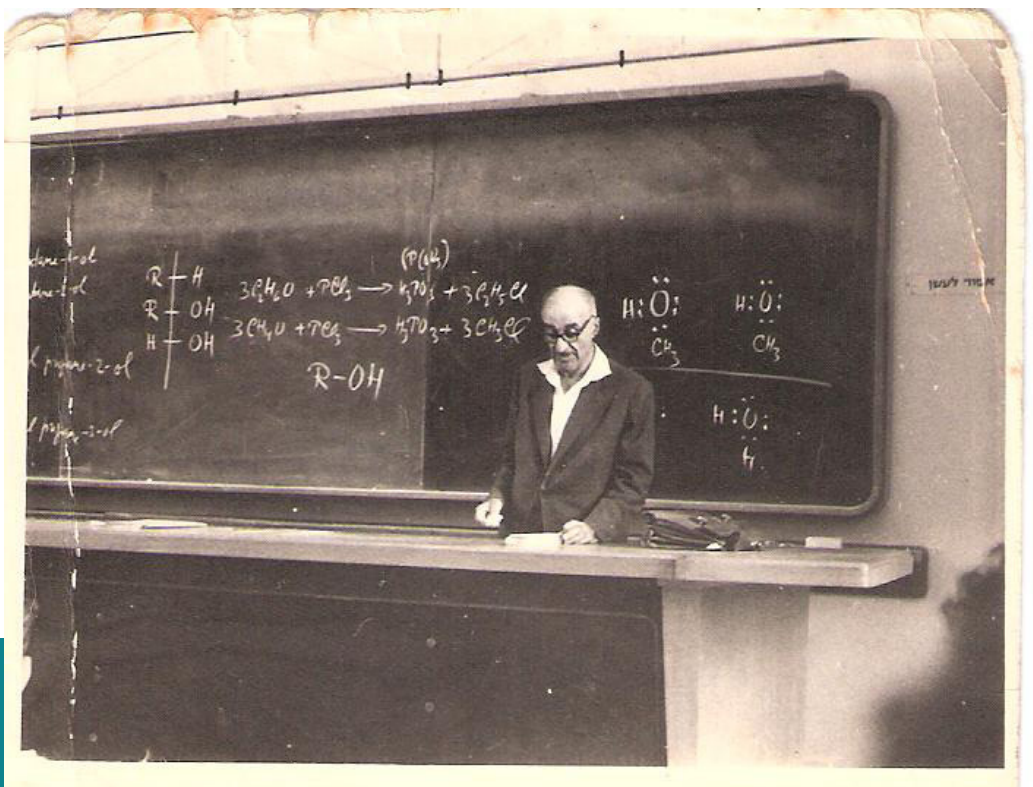
<sup>16</sup> A lelkiismeretről a leibowitzi gondolkodásban nem sokat írtak, de Leibowitz etikájáról, valamint az etika és a vallás kapcsolatáról több szakcikk is született, például: Goldman, Eliezer: *Jáhádut lelo áslájá*. Jeruzsálem: Shalom Hartman Institute, 2009. 157–163., Statman, Daniel: *Toráto hámuszárít sel Leibowitz*. In: Sagi, Avi (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: olámo vehágutó*. Jeruzsálem: Keter, 1995. 326–343.

<sup>17</sup> Leibowitz, Yeshayahu: *Ál olám umloo (Szihot in Michael Shashar)*. Jeruzsálem: Keter, 1992. 148.

<sup>18</sup> A héber *mácpun* szó fokozatosan és fontos jelentésbeli különbségeket megengedve csak a középkorban kezdte el a filozófiai lelkiismeret fogalmat hordozni, vö.: Klatzkin, Jakob: *Thesaurus philosophicus*. Berlin: Eshkol, 1926. s.v. *matzpun*. 398.

<sup>19</sup> A *synderesis* és a *conscientia* hasonló, de nem azonos fogalmakat jelölnek a skolasztikus filozófiában, erről és a fogalmak legjellemzőbb értelmezéséről lásd: Potts, Timothy C.: *Conscience*. In: Kretzmann, Normann–Kenny, Anthony–Oinborg, Jan (ed.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 687–704. DOI: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059.039>

és rosszra vonatkozó általános ismeret segítségével képes konkrét tet-  
tekre váltani ezt a tudását. Kizártnak tűnik, hogy a komoly filozófiai  
műveltséggel rendelkező Leibowitz ne ismerte volna a lelkiismeret az  
európai filozófia történetében elfogadott értelmezéseit, ezért feltéte-  
lezhető, hogy szándékosan ignorálta azokat. Mindazonáltal elvárható  
lett volna, hogy legalább azt a tényt elismerje, hogy szokásostól teljesen  
eltérő módon használja a lelkiismeret szót,<sup>20</sup> különösen azért, mert az  
idézett beszélgetésben közvetlenül ezután hosszan értekezett az „etika”  
szó héber megfelelőiről.<sup>21</sup>



Yeshayahu Leibowitz előadást tart a jeruzsálemi Héber Egyetemen, 1964.  
Wikimedia Commons

<sup>20</sup> Más esetekben is Leibowitz szemére vetették, hogy a köz- és a szaknyelvben konkrét jelentéssel bíró szavakat a bevett jelentésüktől függetlenül, önkényesen rájuk aggatott új jelentésben használ, lásd pl.: Melzar, Yehuda: Ál háklálá. In: Levinger, Jacob S. – Kasher, Asa (ed.): *Széfer Yesayahu Leibowitz*. Kfár Hábád: Tel Aviv University, 1977. 128–137, itt: 137.

<sup>21</sup> Leibowitz, 1992. 148–149.

## A lelkiismeret és a zsidó hagyomány – Leibowitz szerint

Leibowitz számára fontos volt hangsúlyozni azt az általánosan elfogadottnak semmiképpen nem tekinthető állítást, hogy mind a Héber Biblia, mind a rabbinikus hagyomány negatívan viszonyul a lelkiismerethez (illetve a fogalomhoz, amelyet ő a lelkiismerettel azonosított). Azonban, ha összevetjük Leibowitz különböző írásaiban a lelkiismeret kapcsán megfogalmazott kritikáit, akkor könnyű észrevenni, hogy valójában Leibowitz legalább két, egymástól jelentősen különböző lelkiismeret fogalmat használt.

### A lelkiismeret – az ösztönök eszköze

Leibowitz egyszer úgy fogalmazott, hogy a Tóra a lelkiismeretet az ösztönök rabszolgájának tartja:

„Arról, hogy az ember a lelkiismeretére hagyatkozzon a tetteivel kapcsolatos döntéseiben, a Tóra azt mondja: 'Ne tévelyegjete a szívetek után és a szemetek után, amelyek paráznaságra csábítanak titeket' (4Móz 15:39) – hiszen ezek az ösztönök eszközei.”<sup>22</sup>

Ha a lelkiismeret az ösztönös testi vágyak eszköze, akkor nem lehet megfelelő kiindulópontja erkölcsi döntéseknek, hiszen az erkölcsi felelősség megállapításához az etika egyik alapkérdése, hogy az ágens mi alapján és miként hozta meg a döntéseit:

„vagy egy az emberben működő tudattalan indíttatás (azaz, a lelkiismeret), vagy a személy tudatos mérlegelése szerint, ez utóbbira viszont a lelkiismeret szó nem alkalmazható. Bölcsaink találó mondása erre vonatkozik: 'a gonoszokon a szívük uralkodik, az igazak uralkodnak a szívükön' (Berésit rábá 34:1).”<sup>23</sup>

Állítását Leibowitz egy rabbinikus idézettel igyekezett alátámasztani. Az eredeti szövegkörnyezetben a bölcsék egyszerűen csak két hasonlóan tűnő bibliai kifejezés („így szólt a szívében” [ואמר בליבו], illetve „azt mondta a szívében” [וידבר בליבו]) jelentésbéli különbségét próbálták megmagyarázni, így ez az idézet kontextusából kiragadottnak tűnik. Leibowitz értelmezését viszont más hagyományos források alátámaszt-

<sup>22</sup> Leibowitz, 1992. 148.

<sup>23</sup> Leibowitz, 1992. 148.



ják, a Jeruzsálemi Talmud (Beráhot 1,5) alapján Rási például azt mondja az idézett bibliai hely kommentárjában: „A szív és a szemek a test kerítói: felhajtják számára a bűnt. A szem meglátja, a szív megkívánja, majd a test bűnözik.” Leibowitz vélhetően tudatában volt annak, hogy időnként a hagyományos forrásokat az önkényesség benyomását keltő szabadsággal kezeli, hiszen az egyik legismertebb írását annak leszögezésével kezdte, hogy:

„Noha mindannyiunkat befolyásolnak azok a források, amelyekből megtanultuk, hogy mi is a judaizmus és hogy a zsidóság nagyjai mit gondoltak, de itt nem ettől a ’tanagyagtól’ tesszük függővé álláspontunkat. A forrásokból származó idézetek és utalások csak illusztrációként, nem pedig bizonyítékként vagy hivatkozási alapként fognak szolgálni.”<sup>24</sup>

Noha ezek szerint a hagyományos szövegekből vett idézetek csak illusztrációk, Leibowitz számára mégis fontos volt, hogy írásaiban más helyeken is a hagyományra hivatkozva fogalmazzon meg negatív ítéletet a lelkiismerettel kapcsolatban: „Nemcsak Maimonidész, hanem az összes próféta is a lelkiismeretet az embert a rossz cselekedetekre csábító hajlammal<sup>25</sup> azonosítaná”.<sup>26</sup> Leibowitz nem érte be azzal, hogy a lelkiismeretet az ember gonoszságra való hajlamával azonosítsa, hanem további vallási szempontból rendkívül negatív attribútumokat is összekapcsolt vele:

„A Tóra és a próféták sohasem fordulnak az emberi lelkiismerethez, amely jogosan gyanúsítható azzal, hogy a bálványimádás megnyilvánulása; a ’lelkiismeret’ fogalma nem létezik a Szentírásban. A lelkiismeret útmutatása ateista vagy bálványimádó fogalom. A ’szívben létező Isten’, akit a humanista etikusok kedvelnek – idegen isten.”<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Leibowitz, Yeshayahu: *Jáhádut, ám jehudi umedinát jiszráél*. Jeruzsálem: Schocken, 1979. 18.

<sup>25</sup> A zsidó bölcsletben az itt némileg körülményesen „az embert a rossz cselekedetekre csábító hajlam”-nak fordított kifejezés mindössze két szó: *jécer hára* – szó szerint: a „rossz ösztöne” vagy a „rossz ösztön”, de kontextustól függően fordítható „a gonoszságra hajtó ösztönnek” vagy akár a „a rosszhoz való vonzódásnak” is. A rabbinikus irodalom kutatásában egészen a közelmúltig konszenzusnak számító vélemény az volt, hogy a talmudi kor rabbijai szerint minden emberben két alapvető ösztön munkálkodik, az egyik a jó, a másik a rossz cselekedetekre ösztönöz. A fogalom széleskörű vizsgálatához és a korábbi konszenzus megkérdőjelezéséhez lásd: Rosen-Zvi, Ishay: *Demonic Desires. Yetzer hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. DOI: <https://doi.org/10.9783/9780812204209>

<sup>26</sup> Leibowitz, Yeshayahu: *Szihot ál ’Smoná prákim’ láRámbám*. Jeruzsálem: Keter, 1985b.101.

<sup>27</sup> Leibowitz, 1979. 27.

## A lelkiismeret – a tudatos megismerés eszköze

A lelkiismeret, a rossz cselekedetekre való vágyakozás és a bálványimádás összekapcsolása óhatatlanul felidézzi azokat a kategóriákat, amelyekkel Leibowitz az etika egész területét jellemezte:

„Az erkölcs mint önmagában való érték *par excellence* ateista kategória. Csak az az ember lehet erkölcsös, aki az emberben látja a célt és a legfelsőbb értéket, azaz az embert emeli Isten helyére. Az viszont, aki az embert csak egynek tekinti Isten teremtményei közül, és szem előtt tartja a verset: „Istent mindig magam elé helyeztem” (Zsoltárok 16:8), nem fogadhatja el az erkölcsöt mint mindenekfelett álló normát vagy kritériumot. Az „etika” szónak csak két jelentése lehet: a. az ember akaratát a valóságról való tudásának megfelelően irányítja – ez Szókratész, Platón, Arisztotelész, az epikureusok és különösen a sztoikusok, valamint a későbbi filozófusok közül Spinoza etikája; b. vagy az ember akaratát a kötelességének felismerésével összhangban irányítja – ez Kant és a német idealisták etikája. Ezzel szemben a *Smá Jiszráél* versei között ezt olvassuk: 'Ne tévelyegjete a szívetek után és a szemetek után' (4Móz 15:39): 'a szívetek után' – ez a kanti etika negációja; 'szemetek után' – a szókratészi erkölcs tagadása.”<sup>28</sup>

Amikor Leibowitzot arról kérdezték, hogy a lelkiismeret-e a humanista etika alapja, így válaszolt: „attól függ, hogyan definiáljuk [t.i. a lelkiismeretet]”,<sup>29</sup> tehát nem kívánta tagadni, hogy ez egy érvényes meghatározás lehet, és a korábban idézett szövegben explicit módon ki is mondta ezt: „A 'szívben létező Isten', akit a humanista etikusok kedvelnek – idegen isten”. Leibowitz sokszor hangsúlyozta, hogy szerinte a vallásos embernek választania kell az erkölcsi és a vallási imperatívuszok között, amit a köznyelv úgy fogalmazna meg, hogy a lelkiismeret vagy a Tóra hangjának követése között kell döntenie.<sup>30</sup> Leibowitz nem adott szisztematikus

<sup>28</sup> Leibowitz, 1979. 26–27. Már első olvasásra is feltűnhet, hogy Leibowitz ugyanazt a tórai idézetet használja két nagyon különböző állítás alátámasztásául, de ennek az ellentmondásnak a kifejtésére csak később kerül sor. Lásd a 37. jegyzethez tartozó idézetet.

<sup>29</sup> Leibowitz, 1992. 149.

<sup>30</sup> Leibowitz néha különbséget tesz a lelkiismeret parancsai és az etikai imperatívuszok között (lásd a 20. jegyzethez kapcsolódó idézetet, amelyben Leibowitz azt állította, hogy a lelkiismeret nem megfelelő alapja az etikai ítéleteknek), annak ellenére, hogy a kettő között sok a közös nevező. Máskor úgy kezeli őket, mintha ugyanazok lennének. Leibowitz nézeteinek bemutatásakor nem mindig lehet különbséget tenni az erkölcsi imperatívuszok és a lelkiismereti parancsok között, mivel nem egyértelmű, hogy melyik írásában ügylet a distinkcióra, és mikor ignorálta azt.

indoklást arra, hogy az erkölcsi és a vallási kötelezettségek teljesítése között miért áll fenn szükségszerű ellentmondás, de különböző írásai alapján három fő érv tűnik valószínűnek.

Az első érv szerint egy cselekedet vallási értéke kizárólag abból származhat, hogy a cselekvő isteni parancsnak való engedelmesség intenciójával hatja végre tettét. Amennyiben a vallásos ember az isteni imperatívusz helyett lelkiismereti kötelességének engedelmeskedve cselekszik, akkor tette vallási szempontból értéktelen lesz. A belső hangnak való engedelmeskedés lényegében nem más, minthogy az ágens önérdékből cselekszik, és kielégíti saját lelki és intellektuális szükségleteit. A lelki szükségletek kielégítésének gondolata olyasvalami, ami az „ajándékozó vallásokat” jellemzi, és nem a judaizmust, amely „követelő vallás”,<sup>31</sup> hiszen az emberi – akár fizikai, akár szellemi – szükségletek kielégítése az *ego*, és nem pedig Isten szolgálata. Ha pedig egy ágens a saját szükségleteinek kielégítését vallásos cselekedetnek tekinti, akkor ez a legrosszabb eset, mert a bálványimádás eklatáns példája azt gondolni, hogy önnön érdekeink szolgálata egyenértékű Isten szolgálatával.

A második érv szerint azért lehet könnyen ellentmondás vallás és erkölcs között, mert nincs garancia arra, hogy harmónia legyen a lelkiismeret (vagy bármely más erkölcsi autoritás) elvárásai és a Tóra parancsolatai között. Amennyiben a vallás és a lelkiismeret imperatívuszai ellentétbe kerülnek egymással, úgy a vallásos embernek választania kell a két parancs között, tehát valóban a Leibowitz által annyira kedvelt „vagy-vagy” szituációba kerül. Ilyenkor a vallásos ember felelős döntése, vallása iránti elkötelezettsége éppen abban nyilvánul meg, hogy az erkölcsi imperatívusszal szemben a vallási parancsot választja-e.

---

<sup>31</sup> Leibowitz számára rendkívül fontos volt a vallások között felállított tipológiai különbség: „A vallásosság két fajtáját különböztetjük meg: van olyan vallás, amelynek az alapját értékek és hitelvek adják, és ezekből következik bizonyos cselekedetek kötelező mivolta, illetve van olyan vallás, amelynek az alapját a parancsolatok és a cselekedetek képezik, és ezek létén nyugszanak értékek és kognitív tartalmak is. 'Az értékek és a hittételek vallása' *ajándékozó vallás*, amely segédeszközként szolgál az ember spirituális szükségleteinek kielégítéséhez és lelke viaskodásainak megnyugtatósához; e vallás célja az ember, és benne Isten ajánlja fel szolgálatait az ember számára. Aki elfogadja magára nézve ezt a vallást, az a megváltott ember. 'A parancsolatok vallása' *követelő vallás*. Az emberre kötelességeket és feladatokat ró, és őt magát segédeszközzé teszi egy olyan cél megvalósításához, amely nem az emberben ölt formát. E vallás kizárólag a kötelesség teljesítéséből fakadó megelégedettséget tudja az embernek felkínálni. Aki ezt a vallást választja, az olyan ember, aki Istenét szolgálja, magáért az istenszolgálatért – azért, mert csak Ő érdemes arra, hogy szolgálják.” Leibowitz, 1979. 22–23.

A harmadik érv kiegészíti az előzőt, és visszakanyarodik az első érvhez is. Leibowitz számításba veszi azt a lehetőséget is, hogy alkalomadtán a lelkiismereti parancs egybeeshet a vallási parancsolattal. Azonban ebben az esetben sem lehet a két tényező között harmónia, hiszen:

„Vallás és erkölcs összeegyeztethetetlenek – és minden az intenciótól függ: az ember döntése vallásos, ha a döntés meghozatalakor intenciója Isten szolgálata volt; és döntése etikai, amennyiben intenciója az emberre irányult. Szükségszerű, hogy e két intenció egyike kizárja a másikat.”<sup>32</sup>

Leibowitz harmadik állítása tűnik a legkönnyebben cáfolhatónak.<sup>33</sup> Az elfogadható – bár korántsem szükségszerű – alapfeltevést, miszerint mind a vallási, mind az erkölcsi cselekedetnek kizárólagos értékét a cselekvő intenciója adja, Leibowitz kiegészíti egy másik állítással is: a vallási és az erkölcsi intenció szükségszerűen kizárják egymást. Nem részletezi, hogy mit ért ezen a „szükségszerű” kizárólagosságon, pedig ez korántsem egyértelmű. Nehéz elhinni, hogy arra gondolhat, hogy tényszerűen lehetetlen egynél több intenció hozzárendelése egy cselekedethez, hiszen az ember hétköznapi tapasztalata azt mutatja, hogy tettei többségét egynél több szándékkal is végrehajthatja. Ha valaki például segítséget nyújt egy rászorulóknak, miközben tudatában van annak, hogy ezt mind vallási, mind erkölcsi meggyőződése megköveteli tőle, és mindkét kötelessége önmagában is elegendő motiváció lenne a cselekvéshez, akkor nehéz belátni, hogy miért is ne lehetne mind vallási, mind erkölcsi intenciója „valódi”. Leibowitz arra gondolhatott inkább, hogy noha lehetséges, hogy az embernek két intenciója is legyen egy cselekedet végrehajtásakor, azonban igazán helyes az lenne, hogy csak egyik intencióját hagyja érvényesülni.

Mint Sagi és Statman rámutattak, mind a keresztény, mind pedig a zsidó hagyományban léteznek források, amelyek Isten kizárólagos, semmi másnak helyet nem hagyó szeretetét teszik vallási ideállá – bár egyik vallási hagyomány keretei között sem szükségszerű ennek az álláspontnak az elfogadása.<sup>34</sup> Ha a monoteista vallások istenképét vesszük kiindulópontnak, akkor Isten attribútumai között ott találjuk az erkölcsi tökéletességet, és feltételezhetjük, hogy Isten nem szeszélyes kényúr,

---

<sup>32</sup> Leibowitz, 1979. 294.

<sup>33</sup> Az érv részletes cáfolatát lásd: Sagi, Avi – Statman, Daniel: *Dát umuszár*. Jeruzsálem: Mossad Bialik, 1993. 223–231, az itt leírtakban az ő érvelésüket követtem.

<sup>34</sup> Sagi – Statman, 1993. 223–231.

aki pillanatnyi hangulatának engedve alkotta az erkölcsi világrendet. Ha elfogadjuk az isteni jóságra vonatkozó feltevést, akkor nincs semmi okunk, hogy ne tulajdonítsunk annak vallási értéket, ha valaki nem vakon engedelmeskedik Isten erkölcsi értékkel bíró parancsolatainak, hanem igyekszik a tökéletes jóságot jelentő Istenhez hasonlítani (*imitatio Dei*), és saját jellemében is kifejleszti az Istennek tulajdonítható erkölcsi erényeket.<sup>35</sup> Ha pedig ezen a módon, a vallási parancsolatok megtartásának segítségével a vallásos ember egyben erkölcsi tulajdonságokat is interiorizált emberré válik, akkor erkölcsi intenciói egyben vallási értékkel is bírhatnak.

Leibowitz második érve könnyebben védhetőnek tűnik: nem nehéz elképzelni olyan helyzetet, amikor egy vallási parancsolat ellentmond a lelkiismeret hangjának. Az ilyen jellegű konfliktus klasszikus esete az *ákédá*, Izsák megkötözése, amely Leibowitz szerint a judaizmus történetének legfontosabb mozzanata. Szinte senki sem vonja kétségbe, hogy az ember időnként kénytelen választani erkölcsi és vallási kötelességei között, de Leibowitz ennél sokkal tovább megy, és azt állítja, hogy az ilyen helyzetek jelentik a vallásos lét lényegét.<sup>36</sup>

Önálló gondolkodóként Leibowitz értelmezhetette a bibliai történetet úgy, ahogy akarta, és tekinthette minden emberi érték feladását (beleértve az erkölcsi értékeket is) a zsidó hit jellegzetes megnyilvánulásának. Filológiai szempontból viszont nagyon nehéz azt az állítását alátámasztani, hogy a zsidó hagyomány Izsák megkötözését tipikus helyzetnek tekinti, és nem rendkívüli vallási eseménynek. Ábrahám

---

<sup>35</sup> Az *imitatio dei* parancsolatáról és az istennek tulajdonított erkölcsi tulajdonságokról lásd: Sagi, Avi: Thunotáv hámuszáriot sel háél beszifrut háhilhátit vemámádo sel hámuszár beháláhá. In: Bar, Moshe (ed.): *Mehkárím beháláhá uvemáhsevet Jiszráél*. Ramat Gan: Bar Ilan University, 1994. 261–286.

<sup>36</sup> „Ábrahám ősatya hite Izsák megkötözésekor teljeseedik ki, a zsidó nép vallási, történelmi tudatában [...] Izsák megkötözése vált a hit legfőbb szimbólumává. A Teremtés könyve mindössze keret Izsák megkötözésének huszonkét verséhez. Mit jelent Izsák megkötözése? Ez maga a vallási válság. Ebben az esetben az Örökkévaló nem úgy jelenik meg, mint Isten, aki az emberért van, hanem mint Isten, aki mindent megkövetel az embertől. Nem úgy, mint az emberi, természetes valóság Istene, melynek részét képezik az ember természetes érzései, legitím vágyakozásai, jövőképe és emberi céljai, hanem mint olyan Isten, aki akkor is a szolgálatát követeli az embertől, ha ez minden emberi értékekről való lemondással jár. Ábrahám próbája nemcsak a természetes emberi érzelmekről, hanem az emberiség kollektív értékeiről való lemondásban is áll. [...] Mindent félre taszít az Istenszolgálat. [...] a válság nem egy különleges esemény vagy szituáció, amely problémássá teszi a hitet, hanem a vallásos hitnek, az istenfélelemnek az esszenciája, azaz nem más, mint annak a babonás hitnek a tagadása, hogy az emberi létezés harmonikus.” Leibowitz, Yeshayahu: *Emuná, hisztorijá veáráhim*. Jeruzsálem: Akademon, 1982. 57–58.

hajlandósága fia (és erkölcsi eszményei) feláldozására éppen e helyzet ritkasága miatt értékes.<sup>37</sup> Leibowitz számos kritikus megjegyezte, hogy az *ákédá* történetének klasszikus zsidó kommentárjai a válságot nem a vallás paradigmájának tekintik; éppen ellenkezőleg, a történethez fűzött magyarázatok többnyire azt hangsúlyozzák, hogy Isten *nem* követelte meg az áldozat bemutatását. Sőt, bár Leibowitz „babonának” tartotta azt az állítást, hogy az emberi létezés harmonikus, a zsidó hagyomány bölcsei közül sokaknak mégis éppen az az álláspontja, hogy az erkölcsi és vallási parancsolatok jellemzően összeegyeztethetőek;<sup>38</sup> ezért a zsidó eszmetörténetben Leibowitz felfogása inkább kivételnek, mintsem jellegzetesnek számít.

Leibowitz legradikálisabb állítása a fentebb említett első érvben található, miszerint a lelkiismeret egyenesen bálványimádó fogalom. A lelkiismeretet viszont két – egymásnak ellentmondó – módon definiálta, ám mindkét definíció alátámasztásául ugyanazt a tórai verset (Bemidbár 15:39) használta, miközben más-más értelemet tulajdonított az idézetnek. A lelkiismeretet egyrészt a rossz cselekedetekre csábító ösztönökkel azonosította, ám ugyanakkor azt az állítását alátámasztandó, hogy vallás és erkölcs között szükségszerű választani, azt is állította, hogy a lelkiismeret az erkölcsi döntések alapjaként szolgáló tudat eszköze; és ennek bizonyításaként írta a fentebb is idézett rész folytatásaként:

„a *Smá Jiszráél* versei között ezt olvassuk: 'Ne tévelyegjete a szívetek után és a szemetek után' (4Móz 15:39): „a szívetek után” – ez a kanti etika negációja; „a szemetek után” – a szókratészi erkölcs tagadása. E tagadások indoklását is megtaláljuk ugyanott: „én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek” (uo.). A Tóra nem ismeri az erkölcsi parancsokat, amelyek forrása a természeti valóság, vagy az embernek a másik ember iránti kötelességének a megismerése – a Tóra csak a vallási parancsokat ismeri.”<sup>39</sup>

Ebben a szövegben a szem nem testrész és nem az ösztön szerve, hanem a görög filozófusok számára a világ racionális megismerésére szolgáló eszköz, amely által lehetségessé válik „az ember akaratának irányítása a valóság vagy önmaga megismerésével összhangban”.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Az *ákédá* zsidó értelmezéstörténetének sokkal komplexebb bemutatásához lásd: Sagi, 1998b.

<sup>38</sup> Lásd például: Sagi, Avi: *Jáhádut: bën dát lemuszár*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1998a. 257–268.

<sup>39</sup> Leibowitz, 1979. 26. (Lásd még a 25. jegyzethez tartozó idézetet.)

<sup>40</sup> Lásd a 24. jegyzethez kapcsolódó idézetet.

Hasonlóképpen, a szív sem kiismerhetetlen belső sugallatok forrása, hanem a kanti etika értelmében az ember akaratának irányítása „a másik ember iránti kötelességének” megismerésével összhangban. A szem és a szív Leibowitz etika-kritikájában tehát a teljes felelősségvállaláshoz szükséges, tudatos választást szolgáló eszközök, amelyekről implicit módon ugyan, de ő maga is elismerte, hogy a humanista erkölcs alapjául szolgáló lelkiismeret eszközei is. Amikor azonban Leibowitz a lelkiismeret fogalmát *per se* tárgyalta, és nem az etika vizsgálatának részeként, akkor a szem és a szív a tudat által kontrollálatlan ösztönök eszközei voltak. Leibowitz soha nem magyarázta meg sem azt, hogy miért tulajdonít két teljesen különböző, egymást kizáró jelentést ugyanannak a bibliai szakasznak, sem azt, hogy miképpen lehet a lelkiismeret egyszer a felelőtlen, ösztönös, máskor pedig a felelős, tudatos választás eszköze.

Leibowitz lelkiismeretről alkotott negatív képének forrása eszmetörténeti szempontból valószínűleg Maimonidész filozófiájának sajátos értelmezésében lelhető fel; ahogy ez egy korábbi idézetből is látható: „nemcsak Maimonidész, hanem szerintem minden próféta a lelkiismeretet a rossz cselekedetekre való hajlammal azonosítaná”.<sup>41</sup> A lelkiismeretet Leibowitz a Maimonidésznek tulajdonított antropológiai felfogás alapján az ember egyik természetes, fizikai potenciájával azonosítja, amelyet az akarat éppúgy nem képes irányítani, mint a szívverés ritmusát vagy a vérkeringést.<sup>42</sup> Ennek a maimonidészi filozófiában fontos szerepet játszó képességnek az elnevezése szó szerint „képzeloerő”-nek [כוח מדמה] fordítható, bár ez a fordítás tartalmilag pontatlan: a fogalom tartalmát talán a „képzetalkotásra való képesség” szókapcsolat adja vissza a legjobban. E velünk született adottságnak két fő funkciója az emlékezés, valamint az emlékek szelektálása és kombinálása segítségével történő elképzelés, képzetalkotás. A „képzetalkotásra való képesség” csak az érzékek segítségével már befogadott képzetek szelektálására és kombinálására képes, azonban „semmi nem jelenhet meg az ember képzeletében, amit [részleteiben – B.G.] nem fogadtak be korábban érzékei”<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Leibowitz, 1985b. 101; lásd a 25. jegyzetben is.

<sup>42</sup> Leibowitz, 1985b. 43. Amikor Leibowitzot szembesítették azzal az állítással, hogy indiai guruk képesek irányítani a szívverésük ritmusát, azt válaszolta, hogy ezt a koncentrációjukkal teszik, nem pedig az akaratukkal, és ki-ki eldöntheti, mennyire találja meggyőzőnek ezt a választ.

<sup>43</sup> Leibowitz, 1985b. 39.

A múltban szerzett benyomásokat a tudat és az akarat kontrolljától függetlenül kombinálni képes biológiai adottságunkként felfogott „képzelőerő” Leibowitz szerint a racionális megismerés egyik akadálya:

„A valóság igaz mivoltának megismerése azt követeli az embertől, hogy legyőzze a képzeletnek nevezett biológiai tulajdonságát, [...] mert a képzeleten keresztüli megismerés félrevezetheti az embert. [...] A többi érzékünk csak patológikus esetekben téveszt meg bennünket, de a képzelet eleve megtévesztő. Az ember bízhat a többi érzékében [...], de a képzelettel kapcsolatban alapvetően gyanakvónak kell lennie, mert ha megtéveszti, annak következményei a legsúlyosabbak lehetnek.”<sup>44</sup>

Arra a kérdésre, hogy Maimonidész azonosítja-e a lelkiismeretet a „képzelőerővel”, Leibowitz határozott igennel felelt, és hozzátette:

„Világos, hogy a lelkiismeret önmagában semleges, nincs ’jó lelkiismeret’ vagy ’rossz lelkiismeret’, mindaz, amit a *Smoná prákim*<sup>45</sup> negyedik fejezetében olvasunk valójában figyelmeztetés az ember számára, hogy ne kövesse a lelkiismeretét. Amikor Maimonidész azt mondja, hogy minden szélsőséges út rossz, az ezt jelenti: az ember a lelkiismerete után megy, holott az lenne a kötelessége, hogy a rációt kövesse.”<sup>46</sup>

Leibowitz szerint tehát Maimonidész a „lelkiismeret” alatt azt a biológiai képességet érti, amely alkalomadtán megzavarhatja az ember tiszta, racionális, tudatos ítéletét, és e zavar nélkül az ember könnyebben követhetné az arisztotelészi „arany közép” erényét. Leibowitz a középútnak a racionalitást tekinti, és – némiképpen talán önkényesen – a lelkiismeretet a maimonidészi értelemben vett „képzelőerővel” azonosítja. Ennek következménye lehet, hogy a lelkiismeret Leibowitz számára negatív tényezővé válik. Ha komolyan vesszük Leibowitz korábban idézett állítását, hogy a hagyományból hozott citátumok pusztán illusztrációként szolgálnak, akkor feltételezhetjük, hogy Leibowitz a saját lelkiismeret-fogalmát nem a maimonidészi szövegek értelmezésének hatására

---

<sup>44</sup> Leibowitz, 1985b. 41.

<sup>45</sup> Szó szerint: „Nyolc fejezet” – Maimonidész Misna-kommentárjának számos erkölcsi kérdéssel is foglalkozó egyik bevezető esszéje. A „Nyolc fejezet” magyarul is olvasható Dobos Károly Dániel kitűnő fordításában és a megértést nagyban segítő jegyzeteivel: Maimonidész: Nyolc Fejezet /Negyedik fejezet. In: Uő: *Értekezések az isteni igazságosságról, az üldöztetésről, a megtérésről és a feltámadásról*. Budapest: Logos Kiadó, 2011. 37–48.

<sup>46</sup> „Ez az, ami úgy tűnik az embernek, hogy helyes és jó” – Leibowitz, 1985b. 101.



alakította ki, hanem egyszerűen Maimonidészt használta hivatkozási alapként annak érdekében, hogy a fogalom definícióját hihetőbbé tegye és a zsidó hagyományba jobban beágyazottnak tüntesse fel.<sup>47</sup>

A lelkiismeret általában pozitívnak tekintett fogalmának szokatlanul negatív értelmezését Leibowitz filozófiájában talán az is magyarázhatja, hogy a józan ész fékjeinek kontrolljától függetlenül működő lelki késztetések, belső indíttatások veszélyeit nehéz túlbecsülni a 20. század után, azaz a tiszta lelkiismeretű, kötelességtudó tömeggyilkosok és terroristák kora után. Semmi nem garantálja, hogy a belső indíttatására, ösztöneire támaszkodó ember valóban helyesen fog cselekedni. Leibowitz szkepszise az ember lelki késztetéseinek pozitív mivoltával kapcsolatban könnyen érthető, de némi kiegészítésre szorul: a legújabbkor történelme alapján indokoltnak tűnik, hogy legalább ekkora kétellyel viseltessünk az emberi racionalitás parancsai vagy a vallási imperatívuszok iránt is: míg egyesek valóban „a lelkiismeretük utasításának engedelmeskedve” követtek el borzalmas tetteket és tömeggyilkosságokat, mások azonban hasonló tetteiket az értékeik védelme érdekében hozott teljesen racionális döntésekként vagy éppen vallási imperatívuszként interpretálva próbálták igazolni. Mivel Leibowitz szkeptikusnak tűnik a ráció erejét illetően is, és maga is tudatában van annak, hogy a humanista erkölcsiség nem következik jobban a „rációból”, mint a fasiszta értékrend,<sup>48</sup> valamint annak a ténynek is a tudatában van, hogy a Szentírás parancsaira hivatkozva is lehet bűnöket elkövetni, ezért nehezen indokolható, hogy szerinte miért éppen a lelkiismeret a legrosszabb tanácsadó az erkölcsi kérdésekben.

---

<sup>47</sup> Leibowitzot sokszor bírálták, hogy ráerőltette Maimonidészre a saját nézeteit. Jelen írás tárgya szempontjából lényegtelen, hogy ebben az esetben ez a kritika helytálló-e vagy sem. A „képzeloerő” témájáról Maimonidész gondolkodásában lásd pl: Macy, Jeffrey: Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties. In: Pines, Shlomo – Yovel, Yirmiyahu (ed.): *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht: Nijhoff, 1986. 185–201. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-94-009-4486-2\\_13](https://doi.org/10.1007/978-94-009-4486-2_13); Birnbaum, Ruth: Imagination and Its Gender in Maimonides' „Guide”. *Shofar*, 16 (1), 1997. 13–27. DOI: <https://doi.org/10.1353/sho.1997.0002>; és Stern, Joseph: Maimonides' Epistemology. In: Seeskin, Kenneth (ed.): *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2005. 105–133. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521819741.005>

<sup>48</sup> „A humanizmus nem következik a racionalizmusból. El tudom képzelni, hogy egy racionális lény [...] azt mondja, hogy az ember nem a legfőbb érték, és ha fasiszta ideológiát vall, akkor azt mondja, hogy a nemzeti entitás a legmagasabb érték, és az egyén csak egy kis csavar a gépezetben. Lehet erre azt mondani, hogy nem racionális gondolatmenet?” Leibowitz, 1992. 149. A racionalizmus lehetséges veszélyeinek kifejtéséhez elegendő a Felvilágosodás klasszikus kritikáját megemlíteni: Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max: *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press, 1972.

Noha a Leibowitz által kreált (egyik) lelkiismeret-fogalom (az akarat és a ráció által kontrollálatlan belső hang) valóban nagyon kényelmes támadási felületet hoz létre, fel kell tennünk a kérdést, hogy van-e még valaki Leibowitzon kívül, aki tényleg így érti vagy használja a lelkiismeret fogalmát egy filozófiai szövegben. Ha pedig ilyen példát alig lehet találni, akkor az a kritika is megfogalmazható, hogy Leibowitz heves támadásai valójában csak egy önmaga által kreált, de szinte senki más által nem elfogadott lelkiismeret-fogalom ellen irányultak.

Jogosnak tűnik az a kérdés is, hogy miért fogalmazott meg Leibowitz egy ennyire radikális és éppen szélsőségeséből következően könnyen támadható álláspontot a lelkiismerettel kapcsolatban. Naomi Kasher felvetése<sup>49</sup> szerint a Leibowitz által feltételezett dichotómia a vallás és az erkölcs világa között jórészt reakció Kant zsidóság-kritikájára. Egy korábbi írásomban már érveltem amellett, hogy feltételezhetően Kant *A vallás a puszta ész határain belül* című művében megfogalmazott zsidóság-kritikájának köze lehet Leibowitz lelkiismeret felfogásához.<sup>50</sup>

Kant szerint a vallásos hit igazolása kizárólag morális alapon lehetséges, a vallás egyetlen örökérvényű tartalma ebből következően csakis az erkölcsi imperatívusz lehet. A zsidó vallást Kant menthetetlenül partikuláris, statutarikus vallásnak minősítette, amely szerint az istenszolgálatához feltétlenül szükségesek azok az „az isteniként számontartott rendelkezések, amelyek tiszta morális megítélésünk számára önkényesek és esetlegesek.”<sup>51</sup> Szerinte a hitbéli kérdésekben a lelkiismeret lehet a legfőbb vezérfonal, és a vallásos embernek a lelkiismeret autoritásának kell engedelmeskednie, azaz olyan autoritásnak, amely az „önmagán bíraskodó morális ítélőerő”,<sup>52</sup> illetve az „olyan tudat, mely önmagában véve kötelesség”<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Kasher, Naomi: Tfizsát hájáhádut sel Leibowitz leumát tfizsát hámuszár sel Kant. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 1975., köt. 26, 242–255

<sup>50</sup> Balázs, Gábor: A lelkiismeret mint bálvány – egy fejezet a 20. századi zsidó filozófiából. In: Laczkó, Sándor (szerk.): *A lelkiismeret*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2006. 93–108. A találkozási pontokat Kant és Leibowitz filozófiája között már részletesen tárgyalta a Leibowitzcal foglalkozó szakirodalom, lásd pl. Silman, Yochanan: Motivim kántiánim beháguto sel Leibowitz. In: Kasher, Asa – Levinger, Jacob S. (ed.): *Széfer Yeshayahu Leibowitz*. Kfár Hábád: Tel Aviv University, 1977. 47–55; Kasher, Naomi: Elohim bitfizsát hájáhádut sel Leibowitz. In: Sagi, Avi (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: olámo veháguto*. Jeruzsálem: Keter, 1995. 92–108.

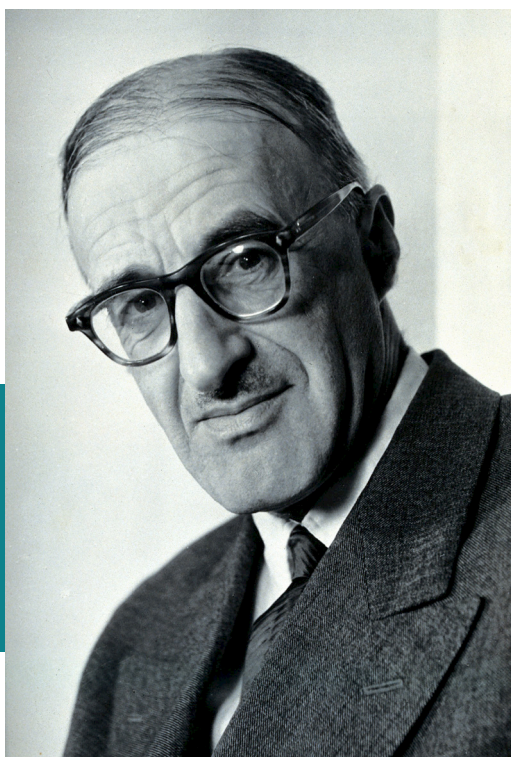
<sup>51</sup> Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül*, Budapest 1980, 306. o. Budapest: Gondolat, 1980. 306.

<sup>52</sup> Kant, 1980. 329.

<sup>53</sup> Kant, 1980. 329.

Leibowitz a kanti váddal szemben támadással védekezett: egyfelől éppen a Kant által megvetett státútumokat helyezte a zsidó vallás középpontjába, és ezekben a kizárólag az istenszolgálatra irányuló, minden utilitarista funkciót nélkülöző törvényekben volt hajlandó a tiszta istenszolgálat eszközét látni, másfelől pedig a lelkiismeretet kiáltotta ki a legfőbb veszélynek. Mivel Kantnál az erkölcs, azaz egy emberi kategória vált a legfőbb értéké, Leibowitz számára ez egyenlő lett az ateizmus-sal, hiszen a kanti vallásfelfogásból eltűnt az isteni és az emberi közti distinkció.

## Leibowitz, engedetlenség, lelkiismeret és törvények



*Yeshayahu Leibowitz.  
Wikimedia Commons*

Yeshayahu Leibowitzot vallásos és szekuláris izraeli értelmiségiek meglehetősen széles köre tekintette erkölcsi tekintélynek, így ha részletesen kidolgozta volna a nézeteit a polgári engedetlenséggel vagy a lelkiismereti ellenszegüléssel kapcsolatban, hatékonyan járulhatott volna hozzá az izraeli-zsidó politikai filozófia fejlődéséhez, de erre annak ellenére

sem került sor, hogy nyilvánosan támogatta a polgári engedetlenséget hirdető mozgalmakat.<sup>54</sup>

Leibowitz *A harcoló ember és az állama* című esszéjét 1985-ben a *Jes gvul* mozgalom egy kötetében tette közzé, amely az engedelmesség korlátairól szólt.<sup>55</sup> Esszéjének jelentős része a hősiesség fogalmával és értékével foglalkozott. Elismételte egyik fő politikai tézisé, miszerint minden államnak csak instrumentális értéke lehet. Megerősítette azt az állítását is, hogy a törvényeknek való abszolút engedelmesség hirdetése a fasiszta mentalitásra jellemző. Az esszé utolsó néhány oldalát az engedetlenség és a Libanon területén katonai szolgálatra kötelezettek szolgálatmegtagadása témájának szentelte, majd egy kissé meglepő gondolatmenet végén arra a következtetésre jutott, hogy azok a katonák, akik az 1967-es határok területén kívül megtagadták az izraeli hadseregben való szolgálatot, a klasszikus zsidó források szerint hősök voltak.<sup>56</sup>

Úgy tűnik, ebben az esszéjében Leibowitz a morális tekintélyét használta fel a szolgálatmegtagadást hirdető mozgalom igazolásához. Intellektuális szempontból azonban semmit nem tett hozzá a polgári engedetlenség elméletének megértéséhez. Sőt, úgy tűnik, Leibowitznak nem is volt ilyen elmélete; a polgári engedetlenséget hasznos politikai eszköznek tekintette,<sup>57</sup> és a lelkiismereti ellenszegülés viszont egyáltalán nem keltette fel az érdeklődését.

---

<sup>54</sup> Naftali Rothenberg írta a legrészletesebb elemzést Leibowitz az engedetlenséghez és a szolgálatmegtagadáshoz való hozzáállásáról, és ott tért ki többek között a közéleti legitimáció kérdéséhez; lásd: Rothenberg, Naftali: *Sérut, szárvánut o mered? Ál hámaásze hánáoit hánoveá min háhová háárkit umin háneemánut háezráhit*. In: Ravitzky, Aviezer (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz: bën sámránut lerádikáliut*. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 366–368.

<sup>55</sup> Leibowitz, 1985a. (Leibowitz, Háádám)

<sup>56</sup> „A szolgálatmegtagadók Izrael hősei, a hősiesség fogalmának abban az értelmében, ahogyan az a *Sulhán áruh* első paragrafusában áll: 'Azok, akik nem szégyenkeznek az őket gúnyolók előtt'.” Leibowitz, 1985a. 173. Különösen ironikus, hogy Leibowitz, aki rendszeresen kritizálta a vallási fogalmak áthelyezését szekuláris szövegkörnyezetbe, itt éppen ezt tette. Az eredetiben ugyanis az idézet szerint a hősök azok: „akik nem szégyenkeznek az őket az Örökkévaló szolgálata miatt kigúnyolók előtt” (*Sulhán Áruh, Oráh hájim* 1:1). Leibowitz az idézetet olyan emberekre vonatkoztatta, akik szinte kivétel nélkül szekulárisok voltak, és akiknek az istenszolgálat többnyire egyáltalán nem volt releváns gondolat, és a szolgálat megtagadásakor pusztán erkölcsi, lelkiismereti, politikai szempontok vezették őket.

<sup>57</sup> Yossi Ziv értelmezése szerint (Ziv, Yossi: Leibowitz vehásziruv háezráhi. In: Sagi, Avi (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: olámo veháguto*. Jeruzsálem: Keter, 1995. 228–237.) – amelyet meglepően kevés Leibowitz írásából származó hivatkozással támaszt alá – Leibowitz erőszakmentes, nyilvános engedetlenségre szólított fel minden katonát, és célja „az izraeli demokrácia megmentése” volt.

Leibowitz egyéb, nem filozófiai írásaiban (főként levelekben és újságcikkekben) további gondolatokat fejtett ki az engedetlenséggel kapcsolatban. Tisztázta, hogy a szolgálatmegtagadás nem lelkiismereti kérdés (amely természeténél fogva az egyéni szférához tartozik), hanem nyilvános politikai eszköz, amelynek csoportos, közösségi akciónak kell lennie, és ideális esetben élvezzi egy politikai párt vagy más politikai-társadalmi mozgalom támogatását.<sup>58</sup>

Fontos megjegyezni, ahogy Rothenberg is tette,<sup>59</sup> hogy Leibowitz nem a katonai szolgálat teljes megtagadását szorgalmazta a pacifizmus lelkiismereti parancsa alapján. Ő csak azt állította, hogy bizonyos körülmények között – például egy másik nép földjének megszállásakor<sup>60</sup> – erkölcstelen teljesíteni a katonai szolgálat jogi kötelességét. A katonai szolgálat megtagadása melletti kiállását úgy jellemezhetjük, mint egyértelmű politikai felhívást az ellen, amit ő „az izraeli demokrácia 1,5 millió palesztin jogainak negligálásán keresztül történő megsemmisítésének”<sup>61</sup> tekintett. Filozófiai érveléssel azonban soha nem szolgált az engedetlenség mellett. Az elmélet megalkotása hiányának fő oka viszonylag egyszerű: Leibowitz úgy vélte, hogy nincsenek általánosan érvényes racionális érvek, amelyek azt alátámasztanák. Ahogy egy korábbi idézetben olvasható volt, Leibowitz egyértelműen kijelentette, hogy egyformán racionális vagy irracionális demokratának (vagy humanistának) és fasisztának lenni, majd azt is hozzáfűzte, hogy a politika nem a bölcsesség, hanem az akarat területéhez tartozik.<sup>62</sup> Az értékalapú választásokat nem lehet racionális érvekre alapozni, hiszen az egyén értékeit a személyiségének az akarat, konatív és nem a racionális, kognitív részei választják. Amennyiben az akarat és a ráció szétválasztásának elvét a szóban forgó problémára alkalmazzuk, akkor a katonai szolgálat megtagadása mellett nincsenek olyan racionális érvek, amelyek meggyőzhetnének bárkit, aki nem akarja eleve megtagadni az engedelmisséget. Ha pedig valakinek az a meggyőződése, hogy a politikai elvekben nincs helye racionális

---

<sup>58</sup> Lásd például Leibowitz levelét Shulamit Aloninak, a Knesszet egyik tagjának 1988-ban: <http://Leibowitz.co.il/letters.asp?id=3> (utolsó megtekintés: 2023. 04. 11). Ugyanitt Leibowitz több levele is olvasható a szolgálatmegtagadás kérdéséről.

<sup>59</sup> Rothenberg, 2007. 372–373.

<sup>60</sup> Leibowitz az izraeli hadsereg jelenlétét Júdea és Szamária területén jogtalan megszállásnak tekintette.

<sup>61</sup> Leibowitz, 1985a. 174.

<sup>62</sup> Például: Leibowitz, 1992. 156–157.

érveknek, hiszen a fasizmus vagy a demokrácia választása ugyanolyan szinten racionális, akkor szinte lehetetlenné válik számára bármilyen politikai elmélet kidolgozása.

Leibowitz számos kritikus hívta fel arra a figyelmet, hogy filozófiájának talán legtámadhatóbb eleme a tények és az értékek világa közötti szakadék feltételezése, amelyből a gondolat és az akarat, illetve a gyakorlat és az elmélet abszolút szétválasztása következik.<sup>63</sup> Lehetséges, hogy az emberi psziché e felettébb irreális felfogása akadályozta Leibowitzot abban is, hogy hozzá tudjon járulni a polgári engedetlenség politikai elméletéhez. Sokkal meggyőzőbben érvelhetett volna a polgári engedetlenség mellett, ha nem ragaszkodik ahhoz a hipotézishez, hogy lehetetlen racionálisan érvelni az értékekre vonatkozó döntések mellett. Sőt, a lelkiismereti ellenszegülés elméletéhez is hozzájárulhatott volna, ha nem extravagáns módon értelmezi a lelkiismeret fogalmát.<sup>64</sup>

## A lelkiismereti ellenszegülés és Leibowitz szellemi öröksége

A tanulmány utolsó része két Leibowitz-cal szemben kritikus, de filozófiájának inspiráló hatását elismerő izraeli gondolkodó, Avi Sagi és Daniel Statman polgári engedetlenség értelmezését mutatja be.

Az *Israel Law Review* 2002-ben külön kötetet szentelt az engedetlenség témájának. Avi Sagi és Ron Shapira az itt megjelent írásukban amellet érveltek, hogy a Júdea és Szamária területén való szolgálatmegtagadás a

---

<sup>63</sup> Lásd erről például Zivan, Gili: Háháhrráá hádátit ál pi Yeshayahu Leibowitz: ijun bikorti. In: Ravitzky, Aviezer (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: bén sámránut lerádikáliut*. Jeruzsálem: Hakibbutz Hameuchad, Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 137–154; és Rosenak, Avinoma: Yeshayahu Leibowitz: teorijá veprakszisz. In: Ravitzky, Aviezer (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: bén sámránut lerádikáliut*. Jeruzsálem: Hakibbutz Hameuchad, Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 280–306.

<sup>64</sup> Leibowitz (hiányzó) engedetlenségi elméletéről az egyik legátfogóbb elemzést és kritikát adó Naftali Rothenberg (Rothenberg, 2007.) szerint Leibowitz úgy értelmezhető, hogy nem erőszakmentes polgári engedetlenségre, hanem lázadásra szólít fel. (Rothenberg, 2007. 378–381.) Következtetése az volt, hogy Leibowitz olyan meghatározatlan fogalmakkal operált, hogy érvei, amelyekkel az általa megszálónak tekintett rezsim elleni lázadást kívánta támogatni, könnyen felhasználhatóvá váltak az ellentábor és a demokrácia ellenségei számára is, Rothenberg, 2007. 386–387. Leibowitz másik akaratlan hozzájárulásáról ideológiai ellenfelei álláspontjának megerősítéséhez, lásd Shifman, Pinhas: Háfkáát hámuszár min hátodáá hádátit: trumá selo midáát láhilun, láleumiut veláhárediut. In: Ravitzky, Aviezer (ed.): *Yeshayahu Leibowitz: bén sámránut lerádikáliut*. Jeruzsálem: Hakibbutz Hameuchad, Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 59–73.

polgári engedetlenség, és nem az egyéni, lelkiismereti ellenszegülés esetének minősül. Bár elfogadták annak lehetőségét, hogy az állam felmentheti a büntetés alól azt a személyt, aki egyéni autonómiája és erkölcsi integritása megőrzése érdekében nem engedelmeskedik a törvényeknek (ami a lelkiismereti okokból történő, individuális szolgálatmegtagadás esete), azt hangsúlyozták, hogy ezeken a „területeken” a katonai szolgálatot megtagadó izraeliek túlnyomó többsége nem e kategóriába sorolandó:

„Bizonyos fokig méltánytalan és szánalmas, amikor egy olyan személy, aki állítólag magasba emelt fáklyát visz a kezében, a döntő pillanatban, amikor tette árát meg kell fizetnie, a bírósághoz vagy egy katonai bizottsághoz fordul, és a büntetése elengedését – vagy annak enyhítését – kéri, hivatkozva arra, hogy ő a 'lelkiismereti ellenszegülő' kategóriába tartozik. Ha a szolgálatmegtagadók és védelmezőik valóban változást akarnak elérni, akkor az ő nézőpontjukból az lenne a helyes út, ha elárasszanák a börtönöket, és ezzel megkérdőjeleznék a rendszert, nem pedig védelemért folyamodva fordulnának hozzá.”<sup>65</sup>

Nehéz bizonyítani, hogy Leibowitz bármilyen közvetlen hatással volt a fenti állításra, hiszen bár a szerzők mindketten jól ismerik Leibowitz írásait, nélküle is juthattak ugyanerre a következtetésre. Sagi és Shapira Leibowitzhoz hasonlóan azt állítják, hogy a katonai szolgálatot megtagadókat nem szabad a személyes autonómiájukért és a lelkiismereti megtagadás jogáért küzdő egyéneknek tekinteni, hiszen egy szervezett és közösségi engedetlenségi akció-sorozat részesei, és egy olyan politikai mozgalmat támogatnak, amelynek célja a megszállásnak tekintett politika megváltoztatása. Ennek fényében világos, hogy aki megtagadja a szolgálatot a területeken, annak „hősiesen” kell cselekednie – a szó leibowitzi értelmében – és vállalnia kell a büntetést. Ha a szolgálatot megtagadó mozgalmak tagjai lelkiismereti okokból ellenszegülő individuumok lennének, akkor az egész mozgalmuk társadalmi jelentőségét

---

<sup>65</sup> Sagi, Avi – Shapira, Ron: Civil Disobedience and Conscientious Objection. *Israel Law Review*, 36, 2002a. 255–266. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700018057>

veszíténé. A szolgálatmegtagadás aktusa privát döntéssé válna, amelyet erkölcsi szempontból lehetne helyeselni vagy helyteleníteni, de az izraeli társadalom számára már nem lenne komoly jelentősége.<sup>66</sup>

Daniel Statman egyik esszében azzal a kérdéssel foglalkozott, hogy az államnak teljes felmentést kell-e adnia a katonai szolgálat alól azoknak az állampolgárainak, akik lelkiismereti okokra hivatkozva nem akarnak bevonulni, például a pacifistáknak. Javaslatára szerint az államnak a pacifisták számára a katonai szolgálat helyett alternatív nemzeti szolgálatot kellene felajánlania, mivel nem minden lelkiismereti ok elég erős ahhoz, hogy teljes felmentést adjon egy közfeladat alól. Statman esetében is nehezen lenne bizonyítható, hogy Leibowitz hatott a szkeptikus megközelítésére azzal kapcsolatban, hogy a lelkiismereti okok mindig elégségesek-e a kötelesség alóli felmentéshez. Egy másik (Gidon Sapirral közösen írt) esszében Statman viszont idézi Leibowitzot:<sup>67</sup> „Úgy tűnik, Leibowitz közel áll az igazsághoz éles szavaival: 'A Tóra és a próféták sohasem fordulnak az emberi lelkiismerethez [...] A 'szívben létező Isten', akit a humanista etikusok kedvelnek – idegen isten.'”<sup>68</sup>

Írása tágabb kontextusában Statman azt akarta hangsúlyozni, hogy a protestantizmus felfogásával ellentétben a judaizmusban Istent jellemzően nem az akaratát az emberi lelkiismereten keresztül kinyilatkoztató entitásként szokás jellemezni. Ebben Statmannak – aki alaposan ismeri mind a lelkiismeret fogalmát a nyugati filozófia szerint, mind pedig a zsidó források összetettségét – igaza van, de mégis meglepő, hogy Leibowitznak a lelkiismeretet „idegen istennek” tituláló, erősen eltúlzott állítását minden kritikai megjegyzés nélkül hagyta. Úgy tűnik, hogy ítéletében befolyásolta őt egyfelől a lelkiismeret negatív, Leibowitz-féle felfogása, másfelől pedig a témával kapcsolatos hagyományos zsidó

---

<sup>66</sup> Sagi és Shapira megközelítésének éles bírálatát lásd Harel, Alon: Unconscionable Objection to Conscientious Objection; Notes on Sagi and Shapira. *Israel Law Review*, 36, 2002. 219–226. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700018033>; Enoch, David: Some Arguments Against Conscientious Objection and Civil Disobedience Refuted. *Israel Law Review*, 36, 2022. 227–253. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700018045>; Sagi és Shapira válaszáat a kritikára lásd: Sagi, Avi – Shapira, Ron: Rejoinder, civil disobedience and conscientious objection. *Israel Law Review*, 36, 2022b. 255–266. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700018057>

<sup>67</sup> Lásd a szöveg bővített változatát a 24. jegyzethez tartozó idézetben.

<sup>68</sup> Statman, Daniel – Sapir, Gideon: Hofes hádat, hofes midt vehágáná ál regásot dátiim. *Mehkáré mispát, Bar-Ilan Law Review*, 21 (1), 2004. 5–87. 12. 27. jegyzet. (A cikk angol nyelvű változatából a Leibowitzról szóló megjegyzés kimaradt. Statman, Daniel: Why Freedom of Religion Does Not Include Freedom from Religion. *Law and Philosophy*, 24, 2005., 467–508. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10982-004-2895-8>)



források viszonylagos hiánya.<sup>69</sup> Másrészt, mivel Statman azon izraeli gondolkodók egyike, aki folyamatosan igyekszik a modern filozófiai koncepciókat zsidó forrásokhoz kötni, nem meglepő, hogy egy másik írását mégis egy olyan megjegyzéssel zárja, amely bemutatja, hogy a szerző alternatív katonai szolgálatra vonatkozó javaslata mennyire összeegyeztethető a rabbinikus bibliaértelmezéssel.<sup>70</sup>



Yeshayahu Leibowitz diákokkal, 1947. Wikimedia Commons

<sup>69</sup> Érdemes hangsúlyozni, hogy a hiány nem abszolút, lásd: Gorsky, Jonathan: *Conscience in Jewish Tradition*. In: Hoose, Jayne (ed.): *Conscience in World Religions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999. 129–154.

<sup>70</sup> Statman, Daniel: *Hirhurim bikortiim ál ptor miséruť cvái mitáámé mácpun*. *Iyyunei Mishpat*, 2009a., köt. 31, sz 3, 669–707, itt: 707. Statman írása is kritikát váltott ki: Enoch, David: *Od ál ptor miséruť cvái mitáámé mácpun: tguvá leDani Statman*. *Iyyunei Mishpat*, 31 (3), 2009. 709–739. Statman válaszát lásd Statman, Daniel: *Otonomijá, mácpun uftor méhukim báálé thulá klálit: tsuvá leDavid Enoch*. *Iyyunei Mishpat*, 31 (3), 2009b. 741–746.

Avi Sagi a *Lelkiismereti ellenszegülés helye a zsidó hagyományban* című tanulmányában alapos filozófiai elemzést nyújtott a lelkiismeret fogalmáról Kant és Heidegger filozófiájában. A lelkiismeret e szofisztikált értelmezéseinek bemutatása után megkísérelt zsidó forrásokban is fellelni a lelkiismereti ellenszegülés fogalmához hasonló elképzelést, de néhány hasonlóság bemutatása ellenére végül arra a konklúzióra jutott, hogy a zsidó hagyományban nem található olyan fogalom, amely megfelelné az európai definíciónak. Tanulmánya végén mégis arra a következtetésre jutott, hogy mivel a hagyomány örök párbeszéd a jelen és a múlt között, a mai gondolkodók azon erőfeszítései, hogy a zsidó források alapján kidolgozzák a lelkiismereti ellenszegülés fogalmát, a hagyományos zsidó diskurzus legitim részét képezik.<sup>71</sup>

## Záró megjegyzések

Asa Kasher a *Yeshayahu Leibowitz: felelősség és kritika között* című esszéjében összehasonlította Leibowitz korai és késői írásait vallás és állam kapcsolatáról, és megállapította, hogy míg fiatalon összetett, de egymást konstruktívan segítő és fejlesztő hatást vizionált a kettő között, addig idősebb korában már csak az örök ellentétet és harcot tudta elképzelni közöttük, és megelégedett azzal, hogy állandó kritikusa legyen az államnak. Kasher esszéje végén a következőket írja erről a változásról:

„Az 'állandó kritika' modelljét én az 'állandó felelősség' modelljével kívánom szembeállítani. A kritika nézőpontjából az ember már akkor is teljesíti kötelességét, ha jelzi, amikor elhajlást, hibát, vétlen vétket vagy szándékos gonoszságot lát. Az ilyen ember azt gondolja, hogy már kritikájával teljesítette vallási, erkölcsi és állampolgári kötelességét. Valójában azonban egy olyan kutyára hasonlít, amelyik ugatni kezd, amikor látja, hogy a karaván letér az útról. A felelősség szempontjából viszont az ember csak akkor teljesíti a kötelességét, hogyha mindent megtesz azért, hogy kiegyenesítse azt, ami elhajlott, jóra cserélje a hibákat, megtalálja a szándéktalan vétség gyökerét annak érdekében, hogy jóvá tehető legyen, és sikerrel kecsegtető, de tisztességes eszközökkel száll szembe a szándékos gonoszsággal. Az ilyen ember úgy gondolja,

---

<sup>71</sup> Sagi, Avi: Conscientious Objection and Jewish Tradition. *Democratic Culture*, 11, 2009. 253–293.

hogy csak így teljesítheti vallási, erkölcsi és állampolgári kötelességét, és ahhoz az emberhez hasonlít, aki testi épségét is kockáztatja, hogy visszatartsa az útról letérő karavánt”.<sup>72</sup>

Könnyű egyetérteni Kasherrel, hogy ha Leibowitz felelősebben fogalmazta volna meg filozófiája egyes elemeit, és nem elégszik meg az „állandó kritikus” szerepével, akkor sokkal pozitívabb hatást is gyakorolhatott volna az izraeli politikai filozófia fejlődésére. Ezzel együtt lehet, hogy intellektuális szempontból provokatív gondolatai a lelkiismeretről és ezen keresztül a felelősségről megtermékenyítően hatottak olyan izraeli filozófusokra, mint például Sagi és Statman, akik érzékenyek a zsidó források és a nyugati filozófiai koncepciók közötti kölcsönhatásra, és valóban hozzájárulnak egy megújult zsidó politikai filozófia kialakításához. A lelkiismeret zsidó fogalmak és források segítségével megalkotott új definíciójával megnyílhat az út más ehhez kapcsolódó politikai és etikai fogalmak kidolgozása előtt. E fogalmak megalkotásakor gyakran nem a zsidó gondolkodásban már korábban is rejtetten jelenlévő fogalmak feltárásáról, hanem újonnan konstruáltak létrehozásáról kell beszélni. Ez az alkotói folyamat valóban zsidóvá teszi a törekvést; hiszen mi mást jelenthetne a zsidó filozófiai hagyományhoz való hűség, ha nem a zsidó források és a nem zsidó szellemi hagyományok kölcsönhatásából született új intellektuális építmények létrehozását?

---

<sup>72</sup> Kasher, Asa: *Yeshayahu Leibowitz: bën áhrájut lábikoret*. In: Ravitzky, Aviezer (szerk.): *Yeshayahu Leibowitz: bën sámránut lerádikáliut*. Jeruzsálem: Hakibbutz Hameuchad – Van Leer Jerusalem Institute, 2007. 395–420, itt: 420.