

A józan ész szava a konzervatív gondolkodásban

Filozófiai esszé*

I. BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Az alábbi szöveg nem szaktanulmányként született, hanem ahhoz az esszéahagyományhoz kíván kapcsolódni, amely mindig is fontos szerepet játszott az európai filozófiai gondolkodásban éppúgy, mint a magyar kultúrában. Gondoljunk a kontinensen Bacon-re és Montaigne-re, idehaza például Kemény Zsigmondra vagy Babits Mihályra.

A szerkesztő javaslatára gondolkodtam el azon, hogy miként viszonyul a konzervatív hagyomány a józan ész szavához (és főleg gyakorlatához). Tudom, hogy a „konzervatív hagyomány” kifejezés megengedhetetlenül általános, ám úgy gondolom, hogy más ideológiai pozíciókkal szemben jól elkülöníthető, s most csak ennyi a szándékom. Mivel minden hagyományt nyilvánvalóan utólag konstruálunk meg fogalmilag, annyi pontosításnak azért szükségét érzem, hogy az általam választott konzervativizmus intellektuális, mérsékelt, arisztoteliánus és anglofil jegyeket magán viselő hagyományelvűség.¹ Ezt a hagyományt a 20. században például Michael Oakeshott és a néhai Sir Roger Scruton képviselte. Ez az esszé az ő gondolkodói teljesítményük előtt is tiszteleg.

A mérsékelt konzervatív gondolkodásról szólva hangsúlyozni szoktuk: annak egyik fontos vonása, hogy óvakodik a politikai ideológiáktól. Úgy gondolja ugyanis, hogy az ideológusok az elmélet trójai falovát kívánják bevontatni a *polis*-sz, a városállam falai közé. És joggal: ahogy Burke a felvilágosult filozófusokat okolta a francia forradalomért, a 20. századdal kapcsolatban is elmondható, hogy a legsúlyosabb politikai katasztrófákhoz vezetett az a törekvés, amely ideológiai sémákhoz, dogmákhoz kívánta igazítani a valóság mindig is bonyolult és ezért jól elrendezett sémákba nem illeszkedő anyagát. A jelen dolgozat fő állítása az, hogy a józan ész (*common sense*) szava az ideológiai alapú politizálás ellentéte, s mint ilyen, kulcsfontosságú a konzervativizmus számára. Gondolatmenete abból indul ki, hogy a politikai valóság túl bonyolult ahhoz, hogy ellentmondásmentesen szisztematizálható legyen. Az antik görög filozófiából ismert terminusokkal

* Köszönettel tartozom Robotka Andreának a szöveg gondozásáért.

¹ Az angol konzervativizmusról lásd Kontler 2000, illetve Egedy 2005.

szólva, az ideológiák összetévesztik a teória és a praxis birodalmát. Különösen a brit konzervativizmusra jellemző ez a fajta idegenkedés a politika egyetemes elméleti alapokra helyezésétől. Ez jelent meg Edmund Burke kritikájában, amely a *philosophe*-oknak a francia forradalomban játszott dicstelen szerepét figurázta ki maró gúnnyal. S ez a konzervatív ideológia-kritika teszi érthetővé, miért támadta olyan vehemensen Oakeshott a racionalizmus benyomulását a politika törékeny világába. Az ideológiai alapú politizálás veszélyét a francia forradalom óta számos történelmi példa igazolta, legmeggyőzőbben minden bizonnyal a huszadik századi totalitarizmusok. Az ideológiai alapú, a józan ésszel szembe forduló politizálás napjaink radikál-balos mozgalmában és azok ideológiához való viszonyában is megjelenik.

Ám felmerül a kérdés, milyen mércénk marad a ténylegesen megvalósuló politika megítélésére, ha elvetjük az ideológiát. Alkalmazandó elmélet (mert mi más az ideológia, mint az alkalmazás céljaira formált elmélet) nélkül nem lehet a politikai gyakorlat elé mércét állítani. Így viszont nyilvánvalóan olyan relativizmus fenyeget, amelynek egyetlen elve marad: „anything goes”. E tekintetben a számomra fontos érték-konzervatívok álláspontja jellegzetesen különbözik a status quo-konzervatívokétól, akik bármely régóta fennálló hagyományt hajlandóak védelmükbe venni, azon az alapon, hogy tartós fennállása legitimálja az adott politikát. Az érték-konzervatívok igenis fontosnak tartanak bizonyos a priori mércéket. Ám kérdés, honnét tudják ezeket „levezetni”, ha nem engedik be az elméletet a politika világába.

A józan észre hivatkozó konzervatív gondolkodásmód e kérdésre kínál választ. Nem hajlandó feladni az értékalapú politizálást, de tartózkodik attól is, hogy ideológiai konstrukciókat erőltessen a gyakorlati politika világára. Az érvelés lényege, hogy rendelkezünk olyan, mindnyájunkban fellelhető érzékenységgel (*sense*), amelyben elődeink tapasztalatai összegződnek, s amely másrészt biztosítja a politikai közösségünk nyilvános diskurzusának implicit logikáját. Ez a konzervatív elképzelés azt vallja, a józan ész fogalmával jelölt politikai tudásforma nem mindenkor érvényes, fogalmilag meghatározható elvont elvek formájában ad gyakorlati eligazítást, hanem kicsit ahhoz hasonlít, ahogy a hagyományos elképzelés szerint az erények képesek befolyásolni döntéseinket és irányítani cselekvéseinket: mindenfajta életidegen teoretizálás nélkül.

Az alábbi dolgozat arra tesz kísérletet, hogy néhány, bizonyos fokig esetlegesen kiválasztott szerző vonatkozó nézeteire utalva felidézze, milyen elgondolások szolgáltak a józan ésszel középpontba állító gondolkodásmód mögött.² Kiindulópontul Oakeshottnak a tapasztalatról és gyakorlatról vallott elképzelése

² E célkitűzés háttérben olyan megfontolás áll eszmetörténet és politikai filozófia viszonyát illetően, amely sok tekintetben párhuzamos azzal a filozófia és a filozófiatörténet viszonyának újragondolására irányuló javaslattal, amelyet Varga Péter András fogalmazott meg fontos könyvében (Varga 2020).

fog szolgálni. Ezután – ahogy eszmetörténeti előadásában Oakeshott maga is – visszakeresem a józan észre utaló politikai gondolkodásmód két antik előzményét (Oakeshott 2006).³ Arisztotelész vonatkozó elképzeléseiből fogok kiindulni, majd megmutatom, miként telítődik politikai tartalommal Cicerónál a *sensus communis* fogalma. Mindez azért fontos, mert az antik előzményekre való hivatkozás visszatérő elem a modern nyugati intellektuális konzervativizmusban. Ezt követően Vicoval, Shaftesburyvel és Burke-vel fogunk foglalkozni, a józan ész fogalmának egymástól eltérő, de közös, antik forrásokat használó, kora modern képviselőivel, akiknek vonatkozó elképzelései maguk fontos állomást jelentettek a józan ész modern, konzervatív újrahasznosításának folyamatában. Míg azonban Burke szerepét senki nem vonná kétségbe a konzervativizmus születése kapcsán, Vico vagy akár Shaftesbury konzervatív pedigregye egyáltalán nem evidens. A jelen dolgozat mégis emellett érvel, továbbgondolva az Isaiah Berlin és Mark Lilla értelmezése által fémjelzett irányt, s összhangban Gadamer vonatkozó elképzeléseivel.⁴ A dolgozat egy olyan konzervatív hagyomány felmutatása, amely a józan észnek mérce-szerepet szán, nem ellentétesen a természetjog korábbi, klasszikus tanításával, ám el kívánja kerülni a klasszikus természetjog skolasztikus és doktriner jellegét. E tekintetben a józan észnek a prudencia érényéhez kapcsolódó, s így antik forrásokig visszanyúló, a kora modernitásban újra elővett, majd jó időre háttérbe szoruló értelmezése lesz irányadó.

II. OAKESHOTT A TAPASZTALATRÓL (*EXPERIENCE*) ÉS A GYAKORLATRÓL (*PRACTICE*)

Oakeshott első filozófiai munkája az *Experience and Its Modes (A tapasztalat és módjai)* volt, amely 1933-ban jelent meg. Alapját azok az előadásai jelentették, amelyeket a húszas években tartott *A politika filozófiai megközelítése* címmel, s melyeket kiadva a posztumusz korai politikai írások között olvashatunk (Oakeshott 2010). Az előadások még arról szóltak, milyen különböző módon tapasztalhatjuk meg a politikát, ám a könyv már a világról általában szerzett tapasztalataink módjait különbözteti meg. Egy tapasztalási mód egyben gondolkodásmódot is jelent: olyan eszmék kritikus tömegét, amelyek között létrejött bizonyos fokú integritás (lásd Nardin 2020). Az egyes tapasztalási módok különbsége egyben a világra rátekintő megfigyelő lehetséges nézőpontjainak különbsége is – az egyes

³ Oakeshott szemléletes példát szolgáltat arra, milyen fontos szerepet játszik Arisztotelész és Cicero a nyugati keresztény gondolkodás egészében, amikor megemlíti, hogy a chartres-i katedrális nyugati frontján egymás mellett található Arisztotelész, a logikus, Cicero, a szónok és Donatus, a grammatikus alakja.

⁴ Lásd Berlin 1996; Lilla 1993. Gadamernek a *sensus communis* fogalmára vonatkozó, az *Igazság és módszer* lapjain olvasható elképzeléseivel részletesen foglalkozik a jelen tematikus számban Fehér M. István érdekesítő tanulmánya, így ezt én itt nem fogom tárgyalni.

tapasztalási módok egymással össze nem mérhetőek. Miközben Oakeshottot továbbra is a (politikai) filozófia sajátos nézőpontja, tapasztalati módja érdekli, külön elemzi a tudomány és a történelem (később a költészet) mellett a gyakorlat (*practice*) tapasztalási módját, amelyet a cselekvésben részt vevő gondolkodásként határoz meg.

Mielőtt rátérnénk a gyakorlati tapasztalati mód oakeshotti meghatározására, vessünk még egy közelebbi pillantást magára a tapasztalat fogalmára. Ez ugyanis nála magában foglalja azt, ami a tapasztalat tárgya, s magát a tapasztalás folyamatát is. Szerinte a fogalomban benne foglalják továbbá a pusztá érzékelés éppúgy, mint a gondolkodás és ítéletalkotás. Ráadásul a tapasztalást elszakíthatatlannak mutatja attól az éntől (*self*), amelyik tapasztal: „Minden tényleges tapasztalat magában foglal egy olyan ént, amelyet vélekedés, előítélet, szokás és tudás is gazdagít, és ezért az, hogy kizárjuk ezt az ént bármilyen tapasztalattól, teljességgel lehetetlen” (Oakeshott 2002). Az olyan fogalmak megjelenése, mint a vélekedés, előítélet és szokás megmutatja, hogy Oakeshottnál nem hagyományos vagy klasszikus liberális elmélettel van dolgunk, amely a mindig racionálisan választó, izolált énnel dolgozik. Nála az én sok mindent „örököl” külső forrásból, nevezetesen a szűkebb vagy tágabb közösségtől, ennyiben Oakeshott kapcsolódik a 20. századi filozófia fenomenológiai irányzataihoz is, amelyek az interperszonalitás jelentőségére irányították a figyelmet.

És akkor lássuk, mi határozza meg specifikusan a gyakorlatot, mint megismerésmódot, Oakeshott gondolkodásában. A többi tapasztalási módtól megkülönböztető meghatározása szerint: „a gyakorlati élet [...] arra irányuló kísérlet, hogy tapasztalati világunk egészét tegyük koherensebbé” (Oakeshott 2002. 256). Ennek azonban nem a teória elvont világában, hanem a saját életünk keretrendszerén belül kell kibontakoznia. Oakeshott először is arra utal, hogy a gyakorlat célja egzisztenciánk, vagyis életünk befolyásolása: hogy változtassunk rajta, vagy – s ez megint egy konzervatív szál nála –, hogy megmentsük a fenyegető változástól. Épp ehhez az egzisztenciális változásvonatkozáshoz kapcsolódik Oakeshott legizgalmasabb állítása: a gyakorlatban mindig egymásnak feszül az, ami megvan (*what is*), s vele szemben az, ami lehetséges, illetve kívánatos (*what ought to be*). Pontosabban: épp az a gyakorlati nézőpont, ami szembesíti e kettőt egymással, mi több, ezek áthidalására törekszik. „Amire kísérletet tesz (tudniillik a gyakorlat), az az »itt és most létezőnek« és »annak, aminek lennie kellene« a kibékítése.” A két világ (kantianus kifejezéssel a „van” és a „legyen” világa) viszonyát sajátos kettősség jellemzi: egyrészt soha nem tud egyik a másikba áthajolni, másrészt egyáltalán nincsenek egymástól elszakítva. Ez utóbbi állítás magyarázatra szorul. Oakeshott szerint azért nem választható el egymástól a „van” és a „legyen” világa, mert szükségszerűen ugyanolyan tényekből kell felépülnie az egyiknek, mint a másiknak. Például az értékek éppúgy megjelennek a sohasem tökéletes gyakorlati cselekvésben, mint a „legyen” tiszta világában. Ennyiben az is kijelenthető, hogy szükségszerűség kapcsolja a gyakorlati

tevékenységet az értékek tiszta világához. Az, hogy a „van” világát a gyakorlat mindig szeretné közelíteni a „legyen” világához, de azt soha el nem érheti, teszi kettejük kapcsolatát szükségszerűvé, és a folyamatot szükségszerűen befejezhetetlenné. Ez a „van” és a „legyen” világa közötti kölcsönös és szükségszerű ráhagyatkozás adja a gyakorlatnak azt a dinamikát, amely a cselekvés világát megkülönbözteti a tapasztalat egyéb formáitól.

És itt lépi Oakeshott a legmeglepőbbet. Nem a politika példáját hozza fel a gyakorlat világának illusztrálására, hanem a vallását. Pedig a politika nagyon is jól leírható lenne azon dinamika mentén, amely a „van” világából szeretne eljutni a „legyen” világáig, s ezért hajlandó is cselekedni. Oakeshott példája azonban a vallás, és nagyon meggyőző retorikával érvel amellett, hogy vallásosságunk próbaköve nem más, mint az általunk választott életmód. Ebben az értelemben, állítja, „a vallás maga az életvezetés. Minden vallás életforma, és a mi vallásunk a mi életformánk.” (Oakeshott 2002. 294.)

A fiatal Oakeshott ezen a ponton valójában a vallásgyakorlat azon jellegzetességére utal, hogy annak próbája mindig önmagán kívül keresendő. Ezzel a vallásgyakorlás inherens paradoxitására szeretné felhívni a figyelmet: hogy a vallás nem több, igaz, nem is kevesebb, mint a gyakorlat legintenzívebb, ezáltal önmagát meghaladó, a legyen világába átvezető formája. De minket most nem a vallásosság oakeshotti tapasztalati formája érdekel, hanem a fentebbi idézet azon önkéntelen nyelvtani áthajlása, amely az egyéni életformáról szólva a többes szám első személyű „mi életformánk” szóalakig vezet. Ha a vallás gyakorlat, és mint ilyen, cselekvés, életforma, a mi vallásunk a mi gyakorlatunk, és mint ilyen, közös cselekvés és életforma. Ebben az értelemben a mi vallásunk közös tapasztalaton alapul, s közös gyakorlathoz vezet.

Most tegyük át ezt a vallási példát a politikára. Ha a politika életforma (politikai kultúra kérdése), és mint ilyen, alapja a cselekvés, a mi politikánk a mi életformánk. A fiatal Oakeshott persze annál individualistább, hogy kimondja a politika közösségi meghatározottságát, de fentebb láttuk, hogy az énhez mégiscsak hozzákapcsolta a vélekedés, előítélet, szokás fogalmát, s ezzel már utalt a politikai cselekvés közösségi alapjaira. Arra, hogy a közösségi cselekvésként értett politikai gyakorlatnak a bázisát a közös ideák, vélekedések, előítéletek adják – mindaz, amit a józan ész használata tesz hozzáférhetővé számunkra. Ez a közvélekedésként értett józan ész egy erős normatív elemet hordoz magában, de mindig gyakorlati cselekvéshez, a tényekkel kapcsolatos tevékenységhez kötődik. Az egyéni politikai cselekvésben így jelenik meg Oakeshottnál a közös bölcsességeként értett józan ész, a *common sense*.

III. A *SENSUS COMMUNIS* FOGALMÁNAK ANTIK FORRÁSA ÉS MODERN ÚJRAHASZNOSÍTÁSA

A józan ész (*common sense*) fogalmának etimológiai előzménye, a *sensus communis* azonban nem modern fogalom. Megjelenik már az antik római politikai-morális gondolkodásban, elsősorban is Cicerónál. Ám hogy nála megjelenhessen, ahhoz szükség volt az antik görög előzményekre is. Mivel nem filozófiatörténeti szaktanulmányt írunk, az alábbiakban e keletkezéstörténetnek csak két fontosabb epizódját elevenítjük fel röviden.⁵

Bár már Platónnál is előkerül a fogalom, a történetet a jelen összefüggésben Arisztotelésszel indítjuk. Ő volt az, aki az öt érzék összefoglalásaként említi egy közös érzéket, vagyis a közös dolgok érzékét (*aiszthészisz koiné*). Ez az érzék Arisztotelész szerint olyan, mint a gondolkodás, de mégsem racionális. Bár a közös érzék fogalmába eredetileg az emberi érzékek által közösen felfogott dolgok tartoztak, mivel a görög filozófus nem *terminus technicus*ként használta a fogalmat, annak jelentése időnként csúszkált nála. Megjelenik például az öntudat, mint a fogalom egyik jelentésárnyalata. De így merül fel az a mellékjelentése is, amely szerint olyan érzéki észleletek összessége, amelyen minden ember osztozik.

Hogy számunkra pont ez a jelentése lesz meghatározó, annak oka Cicero vonatkozó elképzelése. A görög *koiné aiszthészisz*t ő ugyanis *sensus communis*ként fordítja. Ám a morális jelentésárnyalat a sztoikusok gondolkodásából szűrődik át Cicero műveibe. Ehhez viszont felhasználja, illetve ebbe beleérti az említett görög kifejezés mellett a közös értelem (*koinosz nusz*), a társas/társadalmi tudás (*koiné ennoia*), illetőleg a mások iránti figyelem, előzékenység (*koinonoémoszüné*) fogalmát is, amelyet Marcus Aureliushoz köt Hans-Georg Gadamer (Bugter 1987. 84).⁶ Az első ezek közül Epiktétosznál került elő, aki C. S. Lewis értelmezése szerint körülbelül a józan ész jelentésében használta. C. S. Lewis szerint „itt majdnem pontosan azzal van dolgunk, amit a józan ész [*common sense*] gyakran jelent: a hétköznapi ember alapvető elméleti képességére [*elementary mental outfit*] utal” (Lewis 1960/2013. 146). A második a fenti három görög fogalom közül azon mindenki által osztott nézetekre vonatkozhat, amelyek vagy velünk születtek, vagy érzékeink közvetítik.⁷ Végül a harmadik jelentése Marcus Aure-

⁵ A téma iránt részletesebben érdeklődőket a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* vonatkozó szócikkeihez, vagy az olyan összefoglaló politikai filozófiatörténeti munkákhoz vagyunk kénytelenek irányítani, mint amilyen Leo Strauss és Joseph Cropsey (1994) klasszikus összefoglalása.

⁶ Magyarul a témáról lásd: Szécsényi 2001; 2008. Ez utóbbi írásról szóló kritika: Horváth Hörcher 2009. Továbbá: Mester 2018; 2019.

⁷ Ilyen irányú Cicero értelmezése: *Lucullus* 21–22 (Cicero 2009. 182. Az *Appendix C: Cicero and Seneca* című fejezetben).

liushoz köthető, aki *Elmélkedéseiben* használja. E tekintetben Shaftesbury koramodern értelmezésére szokás hivatkozni, aki a legelmésebb kommentátorokra hivatkozva a következő értelmezést adja:

szerintük ez a közös érzék a költőnél a közjó és a közérdek iránti érzéket, a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkésztséget jelent, azaz a kifinomultságnak azt a fajtáját, amely az emberiség közös jogainak, s ugyanazon a fajon belül az egyének természetes egyenlőségének helyes felfogásából ered (Shaftesbury 2008. 45).

Számunkra ebből a meghatározásból most nem az emberiség egészére vonatkozó érzék az érdekes, hiszen a modern konzervativizmus inkább lokalista, mintsem globalista. Fontosabb az a közösség iránti érzék, ami Shaftesbury értelmezésének republikánus vonása. Ez a közösség iránti érzék a Shaftesburyt továbbgondoló Addisonnál már *public spirit* lesz, ami a *common sense* politikai jelentésében felerősödik, s elvezet ahhoz a konzervatív közösségesszményhez is, amely – hogy ismét nagyot ugorjunk – a Matthew Arnold-féle nevelési elképzelés szerint, a szellem szabad (tehát elfogulatlan, önös érdekein felülemelkedni tudó) vizsgálódása révén a viktoriánus *public school*-okban képzett brit gentlemant jellemezni fogja (Arnold 2010).

Arnold idealista kulturális reformokat ajánló neveléseszelméről azt írja a szakirodalom, hogy elképzelése szerint az önző politikai pártvezérek helyett olyan „őszinte és közösségi érzékkel megáldott emberek” vennék át a közügyek intézését, akik inspirálni tudnák a közösségért tenni akarókat. Az általa kidolgozott érett viktoriánus elképzelés szerint ebben az értelemben a kultúra venné át a politika helyét (Brunell 1940). A Shaftesbury, Addison, Arnold ív elvezet egészen Eliotig, s olyan antik, sztoikus gyökerekből táplálkozó kulturális neveléseszelményt határoz meg, amely már a Dicsőséges Forradalom kiegyezése után fontossá válik a politikai osztály önképe és propagandája számára. Ennek a kora modern, majd modern elképzelésnek az antik római neveléseszelmény áll a hátterében, Ciceróval.

A ciceroniánus alapú közösségi szellemhez, amely a brit politikai elit fő támasza (lényegében párhovatartozástól függetlenül) és a középosztályok nevelésének alapját adja, egy további elem is hozzátartozik. Ez pedig Cicero retorikai munkásságából. A retorikai hagyománynak is megvan persze a görög előzménye, elég csak Arisztotelész *Retorikájára* utalnunk. Ez a tudomány a meggyőző beszédmód művészetére oktat, gyakorlatias beállítottsággal. Fő törekvése az, hogy a politikus tanuljon meg a hallgatóság, végső soron a tömeg kedvére szólni. Ezt a követelményt, vagyis a ma populizmusként ismert jelenséget, a jó rétor sikerének kulcsaként tartja számon a retorikai hagyomány. Cicero számára egyenesen politikai pályafutása kiindulópontját jelentette és alapját biztosította az a sikeres törekvése, hogy a közvélekedésnek megfeleljen. Ebből kifolyólag Cice-

ro retorikaelméletének, s azon keresztül politikaelméletének is fontos kérdése annak kiderítése, hogy mi a közvélekedés egy adott kérdésben. Ahhoz ugyanis, hogy a szónok meggyőzze közönségét, épp a közönséges vélekedéssel kell tisztában lennie. Ezt a fogalmat Arisztotelész az *endoxa* kategóriájával jelöli, ami a köz megbízhatóbb vélekedésére utal, szemben az egyéni véleményt jelentő, s ugyancsak bizonytalan *doxa*val. Az okos és előrelátó szónok (*phronimosz*) érvelése során e széles körben osztott nézetekből indul ki Arisztotelész szerint: „Bizonyítékainkat és érveinket közismert dolgokból kell venni [...] a nagy tömeghez intézett beszéddel kapcsolatban” (Arisztotelész 1999. 1355a).

Hasonlóképp érvel Cicero is. Úgy véli: „A szónokok ékesszólásának irányítója mindenkor a hallgatóság jó ízlése volt. Hiszen mindazok, akik tetszést akarnak aratni, hallgatóik hajlamára fordítják figyelmüket, ahhoz és azok tetszéséhez, kénye-kedvéhez igazodnak, idomulnak.” (Cicero 2012a. 617; *Orator* I. 8.) Ezért kulcsfontosságú számára, hogy ne térjen el attól a beszédmódtól, ami a közre jellemző: „a szónoki művészet egésze viszont elénk van helyezve közhasználatra, minthogy emberi szokáson és beszéden alapszik [...] a beszédben talán a legnagyobb hibának számít, ha eltérünk a mindennapi beszédmódtól és nyelvszokástól” (Cicero 2012b. 206; *De oratore* I. 12). A szokás (*usus, consuetudine*) és a mindennapi beszédmód (*communis sensus*) ilyenfajta összekötése már utal rá, miért válik fontos hivatkozássá Cicero a modern konzervatív gondolkodásmód számára: az ősök hagyománya és a szokásjog melletti érvelés nála is megjelenik. A közös bölcsesség itt már egyértelműen az egyéni vélekedés fölé emelkedik, és a józan ész forrásaként határozható meg. És ez az az antik hagyomány, amely Vico és Shaftesbury révén eljut a modern politikai gondolkodás azon ágáig, amely a racionális reflexióval kapcsolatos kételyt köti össze a közös bölcsességbe vetett bizalommal, amelyre alapvető ítéleteinket építeni tudjuk.

Vico és Shaftesbury előtt a *sensus communis* kifejezés már megjelenik a latin szerzőknél, ahol, csakúgy mint a kora modern forrásokban, olyan érzékenységet jelöl, amit mindenki oszt, s amelyből levezethető számos alapvető ítélet, amit nem kell hogy megkérdőjelezzen, sőt nem is kérdőjelezhet meg a racionális reflexió (Heller-Roazen 2008. 32).

Itt most lépünk tehát mi is tovább, egészen a kora modern korig ugorva. Tekintsünk először Giambattista Vico vonatkozó nézeteire, majd ezt követően ez alapján próbáljuk meg értelmezni a konzervativizmus alapító atyjának, Edmund Burke-nek a felvilágosult racionalizmus-kritikáját. Mint látni fogjuk, mindkettejüknél fontos szerepe lesz az antikvitásnak a közös bölcsességre vonatkozó elképzelésének.

IV. VICO

Giambattista Vico nevét sokáig a feledés jótékony homálya fedte. A huszadik században viszont olyan gondolkodók álltak ki mellette, mint Benedetto Croce, Isaiah Berlin vagy Hans-Georg Gadamer.⁸ Mára kétségtelen, hogy a humán-tudományok védelmében kibontakozott – nagyrészt német nyelvű – diskurzus számára az egyik legmeghatározóbb forrás épp Vico életműve. Elsősorban az az erőteljes Descartes-kritika teszi megkerülhetetlenné, amelynek lényege egy a francia filozófusétól eltérő tudományfelfogás, amelyet ugyan az antik filozófiai és retorikai hagyományra épült, de amelyet új tudománynak nevezett el szerzője. Ennek a kritikának az adja jelentőségét, hogy Descartes racionalitás-fogalma még mind a mai napig meghatározó, főként a tudománnyal kapcsolatos diskurzusok számára. Vico viszont másfajta elképzelést vallott az emberi gondolkodásmódról. A konzervativizmus szempontjából az adja mindennek a jelentőségét, hogy a karteziánus racionalitásfogalommal Vicónak az a baja, hogy doktriner és absztrakt tudáson alapul, s így nem segíthet az életben való gyakorlatias eligazodásban. Márpedig a politika világa a gyakorlati életkérdések körébe tartozik, igazság-fogalma nem hasonlítható az elvont természettudományok igazságfogalmához. Ennyiben csakugyan egybeesik Vicónak a karteziánizmussal kapcsolatos racionalitáskritikája Burke-nak a *philosophe*-okkal szembeni vitriolos támadásával, sőt Oakeshott bírálataival is a politikai racionalizmussal kapcsolatban. De számunkra nem csak a tudományfilozófus Vico az érdekes, hanem az a Vico is, aki a retorikaelméletet kapcsolta össze egy a római jog recepcióján alapuló sajátos jogelmélettel és egy olyan arisztotelészi–cicerói gyakorlati filozófiával, mely nevelésezményében a klasszikus erényekhez köti a *sensus communist*.

Vico ékesszólást tanított a nápolyi egyetemen a 18. század fordulóján és az új század első harmadában. A képzés célja a leendő jogászok felkészítése volt arra, hogy a tárgyalóteremben megfelelő meggyőzőerővel tudjanak érvelni jogi álláspontjuk védelmében. Retorikaelmélete ennek megfelelően nem volt semleges a jó élet és a közjó szemszögéből, épp ellenkezőleg: az ékesszólást az erényes életre nevelés eszközeként oktatta. Ilyen szempontból érdekes számunkra az a beszéde, amelyet saját pedagógiája védelmében, a késő humanista nevelésezmény dicsőítésére mondott.⁹

⁸ Magyar nyelven is olvasható ma már monográfia róla (Nagy 2003; lásd továbbá Kelemen 2007). A magyarországi fogadtatástörténetben jelentős szerepe volt a következő tanulmánynak is: Grassi 1992. Egyik lektorom utalt Vico egy másik, témánk szempontjából is releváns, magyar nyelven is olvasható művére (Vico 2011). Az említett kötet egyik szerkesztője, Boros Gábor hívta fel figyelmemet a megjelent nyomtatott változat nyomdahibájára, egyben jelezte szándékát, hogy a fordítást szabadon elérhetővé fogja tenni az interneten. Köszönöm Boros Gábornak a számomra megküldött példányt, de végül a jelen esszét már nem terheltem ennek elemzésével.

⁹ Magyarul is olvasható Vico egy másik szövegrészlete, amelyben Descartes-tal vitatkozik: Vico 2011. Vicót a kora modern retorika történetébe ágyazva vizsgálja: Marshall 2011.

Annak érdekében, hogy megértsük, miért van az, hogy a *sensus communis* kulcsszerepet játszik ebben a nevelésszerményben, érdemes emlékeztetni arra a meghatározásra, amelyet Vico e fogalomról az *Új tudomány* lapjain adott. Eszerint „A józan ész (*il senso commune*) reflexió nélküli ítélkezés, amely egy egész rendnek, egy egész népnek, egy egész nemzetnek, vagy az egész emberi nemnek közös sajátja” (Vico 1744/1963. 186).¹⁰ Ebben a meghatározásban benne van az a római elképzelés, amely szerint a *sensus communis* valamifajta társadalmi érzék (*tact*), s ennek megfelelően egymástól eltérő helyzetekben, más-más társadalomban más és más eredményre vezethet. Benne van Arisztotelésznek az az elképzelése, hogy valamifajta érzékként működő jelenségről van szó, és benne van a Descartes–Reid-féle felfogás, a *bon sens – common sense* értelemben vett *sensus communis* is, ahogy a nem reflektált ítéletalkotás meghatározás mutatja. Ám a lényeg az, hogy valamifajta középút, összekötő elem a partikuláris közösség és az emberi egyetemesség között. Nem determinisztikus, abban az értelemben, ahogy a természettudományok által megállapított törvények azok, de nem is teljesen értékmentes, ahogy a fogalom egy relativista vagy posztmodern értelmezése megengedné. Ebben az értelemben végső soron az erények mintájára kell elképzelnünk. Ahogy a gyakorlati bölcsesség (*prudentia*) egyéni döntésekhez vezet az általános norma és az egyedi eset összekapcsolásával, úgy vezet döntéshez a közös érzék is, a közös bölcsességet kötve össze az egyéni helyzettel.

Ez a közös bölcsesség azonban nem pusztán egy adott közösség véletlenszerűen alakult normarendszere, értékrendjét hosszas fennállása igazolja, ami bizonyítja alkalmasságát. Ez az a pont, ahol a közös érzék fogalma összekapcsolódik a konzervatív szemlélettel – már az antik római tanításban is egyébként. Egyik értelmezője azt írja:

Vico szerint az emberi társadalom nem csupán önérdékkel bíró egyének kollektivitása, hanem értékek és közösségi hagyományok felhalmozódása. Az ész és a tapasztalat a különböző népeknél egymástól eltérően alakult ki, de az egész emberiségre közösen jellemző. Konvencionális bölcsesség. (Heilbronner 2015. 113.)

Ezen a nyomvonalon elindulva úgy tűnik, a relativista konzervativizmushoz köthetnénk Vico felfogását, John Kekesnél például Herderrel és Burke-kel kerül nagyjából egy kalap alá e kategóriában (Kekes 1998. 224).

Nyilvánvaló, hogy az olasz retorikaprofesszornak a felhalmozódó közösségi tapasztalatról alkotott nézete eltér a természetes jogok modernista elképzelésétől. Ám a másik oldalról a relativizmus kategóriája is meglehetősen félrevezető gondolkodásával kapcsolatban. Ő ugyanis kiáll egy általános értékrend, ha tetszik, a természetjog mellett, csupán amellettt érvel, hogy ezt az értékrendet nem lehet

¹⁰ „un giudizio senz’alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano” (Vico 1959. 84).

egyszer és mindenkorra érvényes előírások formájában explicitté tenni. Álláspontjának megértéséhez azt a viszonyt kell látnunk, amit a retorika, a filozófia és a politika között tételez – részben sztoikus, részben ciceroniánus alapon. Szerinte a szónok nemcsak az általa kifejtett téma és közönsége között közvetít összekötő láncszemként, hanem a filozófiai igazság és a helyesen cselekvő politikai ágens, a jó és erényes polgár között is.¹¹ Ahhoz, hogy egy alakba gyúrja a szónok, a filozófus és a jó és erényes polgár alakját, Vico Cicero mellett Quintilianus retorikaelméletét is felhasználta. Tőle származik az a követelmény, amely szerint:

Legyen hát a szónok olyan férfi, akit valóban bölcsnek lehet nevezni, aki tehát nemcsak erkölcsre nézve tökéletes (mert ez véleményem szerint nem elég, bár vannak, akik nem értenek velem egyet), hanem tudományára és egész beszédképességére nézve is.¹²

Lássuk most már, hogyan foglalja össze ennek a teljes ember képzésére vonatkozó tanítási programnak a politikai vonatkozásait maga Vico, említett ünnepi beszédében. Úgy véli, az a modern tudományeszmény, amelyet Bacon és Descartes nevével szoktunk fémjelezni, túlságosan is a spekulatív elemre tereli a figyelmet, s kihagyja a képzésből a közös érzék nevelését. Pedig a közös érzék nélkül nemcsak a szónoklás művészetét nem tudja elsajátítani az ember, hanem alkalmatlan marad a szükséges gyakorlati döntések meghozatalára is. „A fejlett filozófiai kritika az elvont intellektualizmus eluralkodásához vezethet, és ez alkalmatlanná teszi a fiatal embereket az ékesszólásra” (Vico 1990. 13).

Vico tehát ugyanúgy a túlzásba vitt racionalizmust kritizálja a gyakorlati élet világában, ahogyan majd Burke és Oakeshott is ezt tekinti a konzervatív kritika feladatának. Az itáliai retorikatanár szerint ugyanis az újfajta tudományeszményen alapuló egyetemi képzés nem tekinti feladatának az emberi jellem formálását, és ily módon az ifjú nem tanulja meg, hogyan tudja beállítódásait és szenvedélyeit a közélet és az ékesszólás elvárásaihoz igazítani (Vico 1990. 33). Ily módon nem válik alkalmassá a közösségi életben való részvételre, hisz nem sajátítja el, tanulja meg, hogyan kell a szükséges bölcsességgel (*sapientia*) és okossággal (*prudentia*) eljárni. Vico kritizálja a természetes jogokra vonatkozó tanítást is: „az absztrakt jog merev standardjával nem lehet megítélni az emberi ügyeket” (Vico 1990. 34). Abból a fogalmi szembeállításból, amelyre ezen a ponton vállalkozik, kiderül, hogy a prudencia és a *sensus communis* jelentése számára igen csak közel áll egymáshoz, részben át is fedik egymást. Egyrészt szembeállítja az „absztrakt tudást” a prudenciával. Másrészt azt mondja: „az absztrakt tudás – a tudomány – a legmagasabb igazsággal foglalkozik; a *sensus communis* viszont a legalacsonyabbal”. Ám a gondolatmenet végén a tudós emberről ismét

¹¹ Az alábbiakban a következő szakirodalomra támaszkodom: Bayer 2008.

¹² Idézi: Adamik 2006.

csak kiderül: híján van a prudenciának. A bölcset viszont a legkevésbé elvont igazságokból indul ki.

A prudencia, mint tudjuk, Burke elméletében is a legfontosabb politikai erények egyike, és Oakeshott gyakorlati tudás fogalma mögött is ez az erény sejlik fel. De Vico egy másik ponton is előlegezi Oakeshott problematikáját. Az absztrakt tudás hívét doktrinereknek nevezi, s kijelenti: „A doktrinerek az emberi cselekedeteket a szerint ítélik meg, hogy milyenek kellene lenniük, és nem a szerint, hogy valójában milyenek” (Vico 1990. 35). Csak az absztrakt igazsággal elégedettek, s nem rendelkeznek a *sensus communis* készségével. A gyakorlati bölcsességgel rendelkező, vagyis a prudens ember viszont épp azzal különbözteti meg magát, hogy figyelembe veszi a józan ész szavát, a közvélekedést. Ráadásul ez nem jelent valamifajta meghunyászkodást a közvélemény nyomásával szemben, csupán egy olyan alkalmazkodó képességet feltételez a sokaság vonatkozásában, amelyre valószínűleg csakugyan szükség van a politikában.

Vico ráadásul nem fogadja el a filozófus és a szónok megkülönböztetését sem, ezért szerinte a filozófusnak, tehát a bölcset is rendelkeznie kell ezzel az alkalmazkodó képességgel, nemcsak a közönséget meggyőző rétorikának. Az általa ideálisnak tekintett antik bölcset egyszerre tanította a racionalitás és az erkölcs elveit, s gondot viselt arra is, hogy összeegyeztesse ezeket „a gyakorlati közös ér-zékkel, amelynek az emberi viselkedést kormányoznia kell” (Vico 1990. 37).

S ha már az emberi viselkedés kormányzásánál tart: Vico szónoklata VII. szakaszának végén kifejezetten azokhoz fordul, akik politikai pályára szeretnének lépni. Ide sorolja azokat, akik az állami igazgatásban kívánnak elhelyezkedni, akik a jogász mesterséget választják vagy bíróságon dolgoznának, a politikai szónokot éppúgy, mint a szónok rétorikát. Úgy véli, ezen hivatások elsajátításához nem szükséges az absztrakt geometria által meghatározott tudományágakban elmélyedni. Az ilyen pályára készülő diákoknak a topikát kell tanulmányozni inkább, valamint az olyan jogász érvelési technikákat, amelyeknek lényege, hogy a jogász, csakúgy, mint a filozófus-retorikus vagy a politikus, mindkét oldal nézőpontjából tanuljon meg az ügyre tekinteni, szóljon bár a vita a természet-ről, az emberről vagy a politikáról. E területeken nem elég az, hogy tudásunk a régiekénél pontosabb és igazabb legyen, az is fontos, hogy a régiekhez hasonló jelentőséget tulajdonítsunk „a bölcsességnek és az ékesszólásnak” (Vico 1990. 41). A bölcsesség fogalma itt egyszerre jelenti a filozófiai erények birtoklását és a *prudencia* specifikus erényét, a köz vélekedésére tekintő gyakorlati bölcsességet. Vico szerint a társadalmi-politikai életben tehát a filozófiával szövetkezett retorika segít eligazodni. Ezzel olyan nevelésszémát tesz le voksát, amely az antik Rómán és a reneszánsz itáliai városállamokon keresztül jutott el Vico kora modern kontextusáig. Ez a nevelésszémát eltér a felvilágosult racionalizmus elképzelésétől – sőt, ahogy Vico Descartes elleni érvelése alapján látható, szemben is áll vele. Míg a felvilágosult racionalizmus egyenes úton vezet a liberális, majd a szociális igazságosság radikálisan felforgató ideológiái felé, az an-

tik római hagyományokon alapuló bölcsesség-retorika nem az egyetlen igazság nevében lép fel, hanem a mindenki által elérhető józan ész szava, s mint ilyen, érvelésem szerint a konzervativizmus felé mutat előre.

V. BURKE

Az absztrakt intellektualizmus kritikusa volt Burke is, s ennyiben maga is kapcsolódott ahhoz a késő humanista retorikai paradigmához, amely a modern kar-teziánus tudományosság absztrakt racionalizmusát bírálva helyezte középpontba a köznapi józan ész-t a politikai kérdések megítélése során. Burke, csakúgy, mint a 18. századi német populárfilozófusok, megkülönböztette a doktrinernek tartott iskolai filozófiát és azt a tapasztalati alapú bölcsességet, amelyre a közösségi életben szükség van. Ebben persze számos elődje volt – az angolszász politikában és a *common law* jogban egyaránt érvényesül egy olyan hagyomány-elvűség, amely az egyéni invenciókkal szemben a régóta közösen birtokolt tudást, a közös bölcsességet helyezi előtérbe.¹³ Ide köthető az a jogszemlélet, amely a *common law*-ban érvényesül. Ennek lényege, hogy nem a jövőbe látó törvényalkotó szabja meg a jog tartalmát absztrakt normák formájában, hanem azok a múltbéli bírói döntések, melyek konkrét panaszokat ítélték meg, s amelyek alkalmasnak bizonyultak később is érvényesíthető jogelvek kikristályosítására.

Burke maga nem egyetemi ember volt, mint Vico, vagy az antikvitásban Arisztotelész.¹⁴ A brit parlamenti képviselő tekinthető viszont politikai szónoknak, s mint ilyen, nyilván a gyakorlat embere, mint Cicero volt. Számára tehát az az elképzelés, hogy a politikában a józan észnek kell érvényesülni, a Dicsőséges Forradalom korszakát követően szükségessé váló brit politikai kompromisszum része volt. E tekintetben tekinthető Shaftesbury utódjának is, akit – az általa is ihletett skót *common sense* filozófia képviselői mellett – joggal nevezhetünk a *sen-sus communis* talán legjelentősebb 18. századi brit teoretikusának.¹⁵ Shaftesbury Vico kortársa, s antikvitás-kultuszuk révén sok tekintetben hasonló pozíciót vállalnak fel a régiek és modernek vitájában. Shaftesburytól, és nem közvetlenül Vicótól, pontosabban annak Cicero-értelmezéséből veszi át Burke azt a beszéd-módot, amely a politikai érzékként értett, republikánus közös érzék-fogalomhoz esztétikai mellékjelentést is társít, a *decorum*, az illendőség, és a jó ízlés társas követelményét.¹⁶

¹³ Ilyen értelemben a *common law* és a *common sense* alapját adó társas episztemológia nincs is olyan távol egymástól.

¹⁴ Köszönettel tartozom az ismeretlen szaklektornak, aki felhívta figyelmemet a platóni Akadémia és az arisztotelészi Lúkeion közötti különbségekre.

¹⁵ Shaftesburyról lásd még magyarul: Szécsényi 2009; Prohászka 1947. A jelen szerzőtől: Horkay Hörcher 2002; 2012. Magyar hatásáról Bodrogi 2012.

¹⁶ Erről részletesebben: Horkay Hörcher 2013.

De érdemes még egy szerzőt megemlíteni, aki bizonyos értelemben Burke előtt jár. Ez pedig David Hume volt, aki viszont sok mindent tanult Shaftesburytól, s akinek filozófiájával kapcsolatban Donald Livingston vetette fel, hogy abban kulcsszerepet játszik az igaz és a hamis filozófia elválasztása, az előbbinek pedig az a meghatározása, hogy az a közös vagy köznapi élet (*common life*) filozófiája, vagyis társas filozófia (Livingston 1984; Livingston 1998). Hume ugyan nem élte meg a francia forradalmat (szemben Adam Smith-szel, akinek morálfilozófiáján nyomot is hagyott az), de a puritán forradalommal kapcsolatos ideológiakritikája könnyen alkalmazható volt a francia forradalmárok gondolkodására is.

Amikor Burke kezdeti lelkesültsége után nagyon hamar szembefordul a francia forradalmárokkal és velük szemben érvelve megalapozza a konzervativizmus politikai ideológiáját, akkor a brit hagyományban inherensen benne rejlő kritikát mozgósítja. Ez a hagyomány gyanakvással néz minden olyan politikai rajongásra és túlzott lelkesülésre, amely politikai felforduláshoz, forradalomhoz vezethet. A 17. századi brit történelem ugyanis hírhedt polgárháborút és forradalmat eredményezett. A rajongókkal szembeni érveket már e forradalmi hullámok filozófiai kritikájában megtaláljuk, például Thomas Hobbesnál.¹⁷ A forradalmi lözungokkal szemben a józan ész mindig előnyben részesítendő, mert mérsékletre int és óv a felfordulástól. Célja az, hogy a hétköznapi ember általánosan osztott nézőpontjából láttassa a politikai helyzeteket. A *common sense* fordítása azért nehéz, mert a magyar kifejezésnek is utalnia kellene a *common man* (a köznapi polgár) fogalmára éppúgy, mint a közösen osztott nézetekre és nézetek hétköznapias, óvatos természetére. A *common sense* ezért egyszerre közösérzék, közös érzék és közérzet.

VI. ZÁRÓ GONDOLATOK – BURKE-TŐL OAKESHOTTIG

Amikor Burke a józan észre apellálva kritizálja a francia forradalmárokat, két dolgot is csinál párhuzamosan. Egyfelől, negatív értelemben, a felvilágosodás racionalizmusát kritizálja, ahogy az a francia *philosophe*-ok és brit támogatóik (a nonkomformista Priestley és Price) doktrínáiban tetten látható. E nézetekkel az a legnagyobb baja, hogy a felvilágosult filozófusok metafizikai elveket kértek számon a valóságon, holott a politikai életben semmilyen elv nem tud a maga tisztaságában megmutatkozni és érvényesülni. Híres példája szerint az emberi jogokra való hivatkozás, mint filozófiai argumentáció rögvest megtörik, mihelyt a köznapi életre alkalmazzák – ahogy a fénysugarak is megtörnek, mihelyt sűrű közegbe érnek, a természet törvényének engedelmességgel. Az emberi szen-

¹⁷ Ilyen szempontból érdekes e gondolatmenet számára Oakeshott részletes Hobbes-elmzéssorozata (Oakeshott 2000).

vedélyek és érdekek által befolyásolt gyakorlat világában a tiszta emberi jogok sohasem tudnak teljesen érvényesülni, a politikai törésvonalak mentén maguk is megtörnek és visszaverődnek, így már nem tárgyalhatóak olyan egyszerűen, mint a filozófia elvont kontextusában. Burke-nek a metafizika és a politika elválasztását célzó törekvése mögött ott rejlik Hume-nak az igaz és a hamis filozófia megkülönböztetésére tett erőfeszítése. De ez a belátás elvezet egészen Oakeshottnak a tapasztalat rendjeire vonatkozó belátásáig – hisz mint láttuk, ő is megkülönbözteti a tudomány és a gyakorlat világát. Oakeshott Burke-höz hasonlóan idegenkedik attól, hogy a filozófia elvont fogalmait politikai célokra használják. Így viszont a konzervatívok számára nem marad más, mint a hétköznapi élet bölcsessége, amikor a politika világával kapcsolatos óvatos-szkeptikus, utóbb konzervatívnak nevezett alapállásukat körvonalazzák.

De csakúgy, mint Vicónál, Hume-nál és Burke-nél is megjelennek olyan ségedelvek, amelyek az elvont racionalitás helyett képesek eligazítani az egyént cselekvései során. Ide tartoznak az egyéni és közösségi szokások (*habits and customs*), a konvenciók, a hagyományok és az intézmények is, sőt a modor, viselkedésmód is (*manners*). Azok az íratlan szabályozó elvek, amelyek a társadalom mozgásait koordinálni tudják, az egyént a helyes úton tartják.

Az egyéni erkölcsi erények is a társadalom működését olajozzák. Bár látszólag csak az egyes egyének jellemével kapcsolatosak, mégis közösségi jelentőségük van. Ciceróig nyúlik vissza az a mögöttes meggyőződés, hogy a polgárt (más nyelvi regiszterben az úriembert) egyfajta viselkedésmód is meghatározza: az a fajta társiasság, szociális érzékenység, amely az egyénnel szembeni viselkedést korlátozza, s amely az egyén cselekedeteit a többiek, a közösség elvárásaihoz igazítja – a *decorum* római elvének megfelelően. A józan ész elvárásainak megfelelő cselekvés ebben az értelemben a társas együttélés implicit normáinak megfelelő cselekvés, amely mindig elsődlegesnek tartja az egyénnel szembeni elvárásokat, s az egyéni érdeket mindig másodlagosnak.

Burke reflexiójának tehát van egy másik, pozitív hozadéka is. A prudenciára alapozott erények közösségi, mondjuk ki bátran, politikai dimenzióját is kidolgozza, amikor a brit hagyományoknak megfelelően elemzi, hogy a közösség miként halmozza fel tapasztalatait intézményekben, politikai kultúrában. Az ősök tiszteletét tanító római republikánus tanításhoz hasonlóan ezért áll ki Burke az előző generációk tisztelete, az előítéletek és a szokások védelme mellett – úgy gondolja, ezek olyan támpontot jelentenek az emberi cselekvés során, amelyeknek normatív tartalmát az idő igazolta. Ebben az értelemben lesz nála a józan ész szava a hagyományok révén átörökölt, történelmileg igazolt közös bölcsesség megnyilvánulása.¹⁸

¹⁸ A dolgozatban kifejtettek részletesebb érvkészetét lásd Hörcher 2020. Burke-ről és Oakeshott-ról magyar nyelven részletesebben lásd Kontler 1990, illetve Molnár 2000 és Molnár 2001.

IRODALOM

- Adamik Tamás 2006. Quintilianus a szónoki és írói mesterségről. *Kalligram*. 15/3–4. 78–85.
- Arisztotelész 1999. *Retorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Telosz Kiadó.
- Arnold, Matthew 2010. *The Function of Criticism at the Present Time*. Reprint. Whitefish/MT, Kessinger Publishing LLC.
- Bayer, Thora Ilin 2008. Vico's Principles of Sensus Communis and Forensic Eloquence. *Chicago-Kent Law Review*. 83/3. 1131–1155. Elérhető: < <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/cklawreview/vol83/iss3/4> >.
- Berlin, Isaiah 1996. Giambattista Vico és a kultúrtörténet. In uó: *Az emberiség göcsörtös fája*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa. 37–74.
- Bodrogi Ferenc Máté 2012. *Kazinczy arca és a csiszoltság nyelve*. Debrecen, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Brunell, Mary 1940. *Matthew Arnold's Writings on Education in Relation to His Idea of Culture*. Chicago, Loyola University.
- Bugter, S. E. W. 1987. Sensus Communis in the works of M. Tullius Cicero. In Frits van Holthoon – David R. Olson (szerk.) *Common Sense: The Foundations for Social Science Common Sense*. Lanham, University Press of America. 83–98.
- Cicero 2009. Luc. 21–2. In Henry Dyson: *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Cicero 2012a. A szónok. Kárpáty Csilla fordítását átdolgozta és jegyzetekkel kiegészítette Mezei Mónika. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram. 609–688.
- Cicero 2012b. A szónokról. Ford. Adamik Tamás. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram. 201–452.
- Egedy Gergely 2005. *Brit konzervatív gondolkodás és politika, XIX–XX. század*. Budapest, Századvég.
- Grassi, Ernesto 1992. A humanista tradíció: a 'res' és a 'verba' egysége. *Athenaeum*. I. kötet, 1/2. 53–95.
- Heilbronner, Oded 2015. Conservatism. In Matthew Jefferies (szerk.) *The Ashgate Research Companion to Imperial Germany*. London – New York, Routledge. 111–123.
- Heller-Roazen, Daniel 2008. Common Sense: Greek, Arabic, Latin. In Stephen G. Nichols – Andreas Kahlitz – Alison Calhoun (szerk.) *Rethinking the Medieval Senses, Heritage/Fascinations/Frames*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press. 30–50.
- Horkay Hörcher Ferenc 2002. Shaftesbury és a szenvedélyek retorikája. In Boros Gábor (szerk.) *Ész és szenvedély*. Budapest, Áron Kiadó. 269–286.
- Horkay Hörcher Ferenc 2009. Szabad élcclődés. *BUKSZ*. 21/2. 106–114.
- Horkay Hörcher Ferenc 2012. A csiszoltság brit diskurzusának kezdetei – Shaftesbury és Addison. *Holmi*. 24/10. 1287–1299.
- Horkay Hörcher Ferenc 2013. *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában (1650–1800): Az ízlésesztétika paradigmája*. Budapest, Gondolat.
- Hörcher Ferenc 2020. *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*. New York – London, Bloomsbury.
- Kekes, John 1998. *A Case for Conservatism*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Kelemen János 2007. *Dante, Petrarca, Vico. Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*. Budapest, Áron Kiadó.
- Kontler László 1990. Bevezetés. In Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz, 9–80.
- Kontler László (szerk.) 2000. *Konzervativizmus 1593–1872*. Budapest, Osiris.
- Lewis, Clive Staples 1960/2013. *Studies in Words*. 2. kiad. Cambridge, Cambridge University Press.

- Lilla, Mark 1993. *G. B. Vico. The Making of an Anti-modern*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Livingston, Donald 1984. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago, University of Chicago Press.
- Livingston, Donald 1998. *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press.
- Marshall, David L. 2010. *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mester Béla 2019. Gyakorlatba ágyazott filozófia: A filozófiának a józan észre alapozott társadalmi szerepe Skóciában, Németországban és Magyarországon. In Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.) *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban: Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 147–153.
- Mester Béla 2018. Hogyan került a józan ész (common sense, sensus communis) a balgatag (insipiens) szerepébe? *Többlét*. 10/2. 187–201.
- Molnár Attila Károly 2000. *Edmund Burke*. Budapest, Századvég.
- Molnár Attila Károly 2001. Bevezetés. In Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Budapest, Új Mandátum. 7–122.
- Nagy József 2003. *Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiozsis*. Budapest, Áron Kiadó.
- Nardin, Terry 2020. Michael Oakeshott. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/oakeshott/>>.
- Oakeshott, Michael 2000. *Hobbes on Civil Association*. Előszó Paul Franco. Indianapolis, Liberty Fund.
- Oakeshott, Michael 2002. *Experience and Its Modes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Oakeshott, Michael 2006. *Lectures in the History of Political Thought*. Szerk. Terry Nardin – Luke O'Sullivan. Exeter, Imprint Academic.
- Oakeshott, Michael 2010. *Early Political Writings, 1925–30*. Szerk. Luke O'Sullivan. Exeter, Imprint Academic.
- Prohászka Lajos 1947. *Shaftesbury – A self-control esztétikája*. Szerkesztette és a kísérő írást írta Orosz Gábor; a görög és a latin szövegeket ellenőrizte; fordította Kiss Sebestyén. URL <<http://mek.oszk.hu/08300/08326/08326.htm>> (Eredeti megjelenés: *Pantheon* 1. [1947] 35–72).
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Lord of 2008. *Sensus communis. Esszé a szellem és a jókedély szabadságáról (Levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz.
- Strauss, Leo – Cropsey, Joseph (szerk.) 1994. *A politikai filozófia története*. Ford. Berényi Gábor – Seres Iván – Greskovits Endre – Tagai Imre – Mezei György – Keszthelyi András. Budapest, Európa.
- Szécsényi Endre 2001. Az ízlés mint sensus communis. *Laokoón*. 1. szám. Az esztétikai paradigma kialakulása a 18. században. I. rész. 25–68. URL <<http://laokoon.c3.hu/szamok/1.html#szecsenyi>>
- Szécsényi Endre 2008. Utószó. Egy derűs rajongó. In Lord Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper: *Sensus communis. Esszé a szellem és a jókedély szabadságáról (Levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz. 149–211.
- Szécsényi Endre 2009. *Szépség és szabadság*. Budapest, L'Harmattan.
- Varga Péter András 2020. *Mi a filozófiatörténet? A filozófiatörténet filozófiája a kortárs kontinentális filozófiában*. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.
- Vico, Giambattista 1959. *La scienza nuova (Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Corretta, schiarita e notabilmente accresciuta)*. In uő: *Opere*. Szerk. Paolo Rossi. Milano, Rizzoli.

- Vico, Giambattista 1744/1963. *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedcon – Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Vico, Giambattista 1990. *On the Study Methods of Our Time*. Ford. Elio Gianturco. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Vico, Giambattista 2011. Az itáliaiak legrégebbi, a latin nyelv eredetvidékén feltárandó bölcsességéről. In Boros Gábor – Gulyás Péter – Szalai Judit (szerk.) *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*. Budapest, Áron–Brozsek. 135–138.