

**AZ ESZTERHÁZY KÁROLY
FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI**

ÚJ SOROZAT XXXVI. KÖTET

**TANULMÁNYOK
A FILOZÓFIATUDOMÁNYOK
KÖRÉBŐL**

SZERKESZTI
LOBOCZKY JÁNOS

EGER, 2009

**ACTA
ACADEMIAE PAEDAGOGICAE
AGRIENSIS**

NOVA SERIES TOM. XXXVI.

SECTIO PHILOSOPHICA

„KORTÁRS ETIKAI IRÁNYOK – GONDOLKODÓK”

Az Egerben, 2008. november 13–14-én megrendezett tudományos konferencia előadásai

REDIGIT
JÁNOS LOBOCZKY

EGER, 2009

A KÖTET MEGJELÉNÉSÉT
A FENOMÉM KÖZHASZNÚ ALAPÍTVÁNY TÁMOGATTA

ISSN 1789-8064

A kiadásért felelős
az Eszterházy Károly Főiskola rektora
Megjelent az EKF Líceum Kiadó gondozásában
Igazgató: Kis-Tóth Lajos
Felelős szerkesztő: Zimányi Árpád
Műszaki szerkesztő: Nagy Sándorné

Megjelent: 2010. március Példányszám: 70
Készült: az Eszterházy Károly Főiskola nyomdájában, Egerben
Felelős vezető: Kérészy László



Előszó

Kortárs etikai gondolkodókról, illetve irányzatokról, megközelítésmódokról szólni nyilván nem lehet a teljesség igényével. A téma aktualitását nem igen szokták vitatni, ugyanakkor nem könnyű egyszerre érvényesíteni a filozófiai-elméleti, a gyakorlati etikai és az interdiszciplináris szempontokat. Márpedig csak ezek mértéktartó egységében lehet elkerülni a nem ritkán tapasztalható elméletellenes, pusztán az empirikus kutatásokra támaszkodó leegyszerűsítéseket éppúgy, mint a szintén gyakori merev elzárkózást a gyakorlati filozófia kérdéseitől, sőt már magától a fogalomtól is.

Konferenciánk tematikáját úgy is meghatározhattuk volna, hogy sorra vesszük a különböző etikai-filozófiai kézikönyvekben szereplő 20–21. századi irányzatokat, s ezek köré szervezünk szekciókat. Esetleg az is járható útnak kínálkozott, hogy vagy csak az ún. alkalmazott etikákkal, vagy pedig csak a szűkebben vett filozófiai-elméleti vonulattal foglalkozunk. Tudományos tanácskozásunk programjának összeállításakor másfajta utat választottunk. Egyfelől markánsan megjelentek az alkalmazott etika különböző területei, mint például a bioetika (lásd Bánfalvi Attila és Balogh Lehel írásait kötetünkben), a környezeti etika (Tóth János) és a nevelésetika (Kormos József), sőt kifejezetten az etika egyetemi és középiskolai oktatásával kapcsolatos kérdéskörök (Thiel Katalin, Nagy Dezső). Mindezekről összefoglaló német kitekintést is olvashatunk Rózsa Erzsébet tanulmányában.

Az előadók, illetve tanulmányírók egy másik része olyan jelentékeny 20. századi gondolkodók és irányzatok etikai felfogását vizsgálta, mint Rorty (Krémer Sándor), a dekonstrukció (Kicsák Lóránt), Lévinas (Garaczi Imre), Hans Jonas (Szászné Molnár Zsuzsanna), a neokantiánusok (Ludassy Mária), vagy éppen Gadamer (Loboczky János); de fontos szempontokat vet fel a főleg az angolszász irodalomkritikában az 1980-as években bekövetkezett etikai fordulatról szóló írásában Antal Éva is.

A konferencián erős hangsúllyal jelentek meg a hagyomány és modernitás összekapcsolódási lehetőségeinek értelmezései a magyar filozófiai etika jeles 20. századi művelőinél, Pauler Ákosnál (Somos Róbert), Bartók Györgynél (Mariska Zoltán) és gróf Révay Józsefnél (Veres Ildikó).

Köszönet az előadóknak, egyúttal e kötet szerzőinek, hogy írásaikkal hozzájárulnak a különböző etikai horizontok közötti termékeny és fölöttébb kívánatos dialógushoz.

Loboczky János

Személy, felelősség, morális fantázia Alkalmazott etika a kortárs német filozófiában

Az alábbiakban az alkalmazott etika témakörében zajló kortárs német vitákról, néhány jellegzetes vitakérdésről és álláspontokról szeretnék beszámolni. A tanulmány összeállítása során folyóirat-cikkekre, konferencia-előadásokra és e témakörben íródott könyvekre támaszkodtam.¹ Három kérdésre koncentrálok: 1. mi az alkalmazott etika? 2. a filozófiai etikai háttérű alkalmazott etika egyik markáns exempluma: Michael Quante személy-és személyiség-értelmezése, 3. rövid kitekintés a kortárs német alkalmazott etikai vitákra.

1. Mi az alkalmazott etika?

Szinte áttekinthetetlenül széleskörű az a spektrum, amelynek mentén az ún. alkalmazott etika kérdései napjainkban felmerülnek. Az elnevezéssel megjelölni kívánt területkomplexum sokrétűségéből eredő problematikusságát jelentősen mérséklí, ha magától értetődőnek tekintjük azt, ami e diskurzus résztvevői szemében evidencia, és ami egyfajta összekötő elemet képez közöttük: a *felelősséget*. Azt a felelősséget, amely bizonyos közös alapot jelentő szociális-társadalmi érzékenységet és elköteleződést jelöl. A felelősség mint a jelenkori amerikai pragmatizmus egyik jelszava – gondoljunk Rortyra – termékeny talajra talált a posztmodernről meglehetősen idegenkedő kortárs német filozófiában. Hans Jonas felelősséggel az egyik legbefolyásosabb álláspont ebben a vonatkozásban.²

¹ Nem vontam be az alábbi elemzésre a Berlin-Brandenburgi Akadémia „Humánprojektjét”, amelynek 2006 óta külső szakértője vagyok. Ez ugyanis messze meghaladta volna az adott kereteket és részben a tematikát is. Erről lásd: *Rózsa Erzsébet: A Berlin-Brandenburgi Tudományos Akadémia interdiszciplináris „humánprojektje”*. In: *Magyar Tudomány*, 2008/3. 342-351. o.

² *Hans Jonas: Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1979. – Jonas a jelenkori bio-és orvosi etika egyik úttörője. A „jövő etikájáról” szól értekezése, amely az eddigi etika „kiegészítése” kíván lenni, amely a technikai civilizációban lévő etikai kihívások megválaszolására nem alkalmas. E kihívásokhoz tartozik a bioszféra fenyegetettsége az emberi beavatkozások által, a technikai manipulációk és beavatkozások radikálisan növekvő spektruma. A felelősség-elv ezen kihívásoknak kellene, hogy megfeleljen. A nem-emberi természettel szembeni felelősség egyfajta új kategorikus imperatívusz kíván lenni: „cselekedj úgy, hogy cselekvésed következményei összeegyeztethetőek legyenek az ember valódi földi életének fenntartásával!” Ennek az etikának a feladata azon komplex fejlődési pontok értékelése, amelyek ökológiai, ökonómiai, jogi, politikai és szociális költségekkel, kihatásokkal, rizikóval és bizonytalanságokkal járnak. A végső cél az emberiség túlélésének biztosí-

Érdekes további sajátosság – ami személyes tapasztalatom is –, hogy a németeknél az alkalmazott etika mai meghatározó alakjai kantianus, hegelianus vagy éppen nietscheiánus köpönyeg alól bújtak elő. Ebben példát és bátorítást látok: miért ne tehetnénk mi is ugyanezt? Mindenesetre valamely tradícióhoz kötődő alaposabb filozófiai háttér nem tűnik hátránynak, sokkal inkább előnynek. Már csak az alkalmazott etikában kiiktathatatlan komplex látásmód okán is.

A Németországban az utóbbi évtizedben előretörő alkalmazott etika *hátterét* ugyanazok a jelenségek képezik, amelyek az USA-ban ezt az igényt évekkkel, évtizedekkel korábban felvetették. Gondoljunk a természettudományi kutatásoknak és technikáknak korábban nem tapasztalt hatékonyságára, a piacgazdaság és a politika radikálisan növekvő nemzetköziségére, amelyek példátlan gyorsasággal változtatták és változtatják meg a világot. A szaporodó új ismeretek, új technológiák, új gazdasági és kommunikációs viszonyok és formák nem csupán a

tása, szemben a szabadság és az igazságosság követelményeivel. Első kötelessége ennek az etikának, a „jövő etikájának a cselekvések és beavatkozások hosszú távú hatásaival való szembenézés. Ha kétséges, akkor kötelességünk a rosszabb prognózist előnyben részesíteni. Jonas nem tartozik a pragmatikusan orientálódó etikusok közé, számára az erős megalapozás megkerülhetetlen. Ebben morális realizmust képvisel. Eszerint a morális ítéletek érvényessége objektív, az ítéelő szubjektum meggyőződéseitől független. A morális realizmus két játékmódját, a naturalizmust és az intuicionizmust kombinálja. A háttérben felfedezhető Jonas fenomenológiai és újarisztotelianus alapokon nyugvó természetfilozófiája. A naturalizmus szerint a morális tények és ismeretek a természeti tények és empirikus ismeretek mintájára értelmezhetők. Az intuicionizmus szerint viszont a morális lényege strukturálisan eltér a természetitől, s a morális belátásokat nem-empirikus, intuitív ismereteknek köszönhetjük. A természet és az emberiség megőrzésére vonatkozó kategorikus imperativusz megalapozásához: első lépés a természetben bennerejlő, az interpretációtól független objektív célszerűség megmutatása. A második annak felmutatása, hogy a célszerűség önmagában való, harmadik lépés pedig az önmagában való jóból levezetni e jó megőrzésének kötelességét. Ez a lét önigenlése.

A felelősségelv gyakorlásához figyelembe kell venni a kutatási szabadság vonatkozásában, hogy a modern természettudományos kutatási folyamatokban összemosódik az elmélet és a gyakorlat határa. S nem csak az eredmények alkalmazásra irányuló kísérletezésben. Mi több: a tiszta és az alkalmazott tudomány konvencionális megkülönböztetése elavulttá vált. A gazdaság és a tudomány növekvő összemosódása is megfigyelhető. Bár a tudomány külső kontrollját is jogosnak tartja Jonas, mégis előnyben részesíti a tudomány felelős önkontrollját. A humánkísérletek vonatkozásában morálisan megengedhetetlen az értelmi fogyatékosokon, a nem-beszámíthatókon végzett kísérletezés. Az alany szabad és tudatos jóváhagyása elengedhetetlen, de nem elegendő feltétel. Az agyhalál és a halálhoz való jog kérdésében is állást foglalt. Az agyhalál definíciójával szemben, amelyet a Harvard Medical School 1968-ban tett közzé, kritikusan lépett fel Hans Jonas. Szerinte a visszafordíthatatlan kómát a halál állapotával azonosítani erős kételyeket vet föl: a megmaradt bizonytalanság miatt a páciens nem tekinthető hullának. Az agyhalált szenvedettnek a szervnyerés céljából való további kezelését elutasítja: ez esetben kielégítő ok van a kezelés megszakítására, a halálhoz való jog alapján. Az aktív beavatkozást viszont elutasítja, ami az orvosi hivatásnak az élet fenntartására való kötelezettségével, valamint a visszaélés veszélyével függ össze. Jonas állásfoglalásai olyan széles nyilvánosságot értek el, mint előtte senki másé. Nélküle aligha képzelhető el az újabb bioetikai diskurzus. Lásd: *Micha H. Werner: Hans Jonas' Prinzip der Verantwortung*. In: *Bioethik*. Eine Einführung. Hrsg. Marcus Düvell und Klaus Steigleder. Frankfurt a. M. 2003. 41–56.

megszokott világszemlélet revízióját igénylik, hanem *megváltoztatják cselekvési tereinket minden területen*. Új, szokásokhoz még nem kapcsolható cselekvési lehetőségeket kell etikailag megítélni, ami azonban nem könnyű feladat. De mégsem mondhatunk le erről. Annak a határa, hogy mit lehet megtenni, s mit nem, a *gyakorlati hasznosíthatóság*: ebből a szempontból lehet jóváhagyni vagy elutasítani valamely adott cselekvést. Vagyis továbbra is *a jó és a helyes mértéke* szerint járunk el: az opciók *etikailag*, nem tisztán pragmatikusan értett hasznosságát tartjuk szem előtt. A cselekvési terek dinamikája tehát nem kérdőjelezi, nem kérdőjelezheti meg az etikai elveket és alapfogalmakat, nem érinti, nem érintheti a szabadság, az igazságosság, a humanitás, az emberi méltóság érvényességét. De ezen etikai alapelveket a fenti változások miatt *praktikus* értelemben, a cselekvési terek kontextusában *konkretizálni* szükséges. Minden területen, legyen az magánszféra és vagy intézményi kontextus, *konkrétan* kell tudnia a cselekvőknek, hogy a rendelkezésükre álló opciók vonatkozásában mit tegyenek és mit ne. A világ változása ugyanis az etikai kérdéseket nem elvontan veti föl, hanem a konkrét morális norma megtalálásának problémájaként. Ezért az alkalmazott etika reményekkel és elvárásokkal kapcsolódik össze. Még nem tudni, hogy ezek a remények, elvárások jogosak-e. A fentieket egy 2002-es elemzésben olvashatjuk.³

Tárgyi terület szerint nehéz lenne pontosan megjelölni, hogy *mi tartozik az alkalmazott etika körébe*. A bioetika, az orvosi etika, a gazdaságetika, a környezeti etika, a médiaetika mindenképpen. Az orvosetika és a bioetika némely esetben szinonimáknak számítanak, vagy akár egyetlen kifejezéssé olvasztják a „biomedizinische Ethik” terminusban. A terminológiai nehézségek ellenére szembeötlő közös vonás és törekvés az *interdiszciplinaritás*-igény. Ugyanakkor egyfajta specializálódás is tetten érhető, ami nem csak specifikálódást, profiladást jelent, hanem elhatárolódást is: pl. a bioetika elhatárolódását az orvosi etikától és fordítva. A médiaetika terminusaiban erős diszciplináris tagolási és elhatárolási szándék ismerhető fel: az individuális etika, az újságírói praxis etikája, a szervezeti etika, a publikum etikája jelzik ezt a tagolási-elhatárolási szándékot. Alapvető közös módszertani álláspontként azonban az interdiszciplinaritást lehet beazonosítani.

További módszertani vonás, hogy nem az ismeretek újdonsága, *nem heurisztikus elvek* állnak az e területen működők törekvéseinek centrumában, hanem meglévő tudományos eredmények. Új technikai-technológiai megoldások inspirálják az alkalmazott etikát, amely megoldások – s ez további fontos jellegzetesség – foglalkoztatják a közvéleményt is. Olyan kérdésekről van szó, mint az élet kezdete és vége, az egészség és betegség, amelyek a mai technikai lehetőségek fényében másként merülnek föl, mint korábban. Nem maguk a kérdések változ-

³ Carmen Kaminsky: *Was ist angewandte Ethik?* In: *Biomedizinische Ethik*. Aufgaben, Methoden, Selbstverständnis. Paderborn, 2002, S. 29–61.

nak tehát, hanem a *perspektívánkat változtatjuk meg, az új technikai-technológiai megoldások és ezeknek a közvéleményben való ismertté válása következtében*. Az élet és a halál, a betegség és egészség kérdéseire napjaink orvosi gyakorlata és technikai lehetőségei alapján másként kérdezzük, mint korábban. A kérdések feltevésében és a lehetséges alternatív válaszok és megoldások felmutatásában, megvitatásában és a döntések előkészítésében *tudományközi formák, illetve a szélesebb publikum bevonása* eddig soha nem tapasztalt mértékben tág teret nyerne. Mi több: az alkalmazott etika tematikája a tudományon kívüli területen merül föl mint probléma. Winkler e tárgyterület „nyilvános dimenzióját” hangsúlyozza. Hozzáteve: az alkalmazott etika tárgya nem csupán valamely aktuális életmenet összefüggésében, hanem szociális jelentőségű kérdésként merül föl. Pieper, Thurnherr hasonlóképpen látják: az alkalmazott etika tárgyai „kérdéskomplexumok, amelyek megoldása össztársadalmi érdek.”⁴

Az interdiszciplinaritás mint módszertani alap az ember mibenléte, alapminőségei *holisztikus szemléletének*, vagy másként megnevezve, a *komplexitás-elméletnek* a virágzását hozta magával. Van, aki szó szerint holizmusról beszél, pl. L. Siep konkrét etikájában, s van, aki komplexitás-elméletben fejti ki hasonló álláspontját, de van olyan, aki egyes konkrét kérdések kapcsán veti föl a komplex megközelítés megkerülhetetlenségét.⁵ Emögött nem nehéz felfedezni a hegeli totalitás-elv és az egészben való gondolkodás hagyományával, vagy akár a misztika tradícióival való érintkezést.⁶

⁴ Uo. 39. o.

⁵ Ludwig Siep: *Konkrete Ethik*. Mannigfaltigkeit, Natürlichkeit, Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 2003.

⁶ A dinamikus cselekvési terekre vonatkozó változások rokoníthatók az egyébként sokszor kétséges hatásfokú ún. *alternatív gyógyászat* szemléletmódjával. Az alternatív gyógyászat népszerűségének egyik oka éppen szemléletmódjában rejlik: itt a páciens egyénnek, személynek, adott esetben akár személyiségnek is tekintik, nem „betegyagnak”, egyszersmind elhitetik vele, hogy személyisége egészére irányul a beavatkozás vagy a tanácsadás. Mi több: ennek hatékonysága éppen ezen az egészen múlik: az egész életvezetés befolyásolása, átalakítása a gyógyulás alapfeltétele. A hagyományos medicina területén legfeljebb elvétve találkozunk komplex és személyes látásmóddal: a beteg eldologiasítása, a gyógyítási folyamatban részekre való szabdalása és kiszolgáltatottsága – autonómiájának és méltóságának megkérdőjelezése vagy akár megsértése – mindnyájunk alaptapasztalata. A hypokrateszi eskü kiüresedése a betegek mindennapi tapasztalata lett, ami önmagában is megköveteli az orvostikai kódex felülvizsgálatát. Ennek bekövetkezése vagy elodázódása Magyarországon jelentős mértékben függ a civil mentalitás és az autonómia terjedésétől. A jelenlegi orvosi paternalizmus talán nem is megfelelő kifejezés, hiszen a paternalizmus felelős gondoskodást jelentene. Valójában mintha a betegek tudatos kiskorúsítása folyna, amelyet olykor politikai erők is felkarolnak (lásd vizitdíj leszavazása). Németországban szerzett személyes tapasztalatok alapján úgy tűnik, mintha nálunk a beteg tudatlanságban és kiszolgáltatottságban tartása érdektényező lenne. A Magyar Orvosi Kamara – esetenként bizonyára jogos – érdekvédő törekvéseit és akcióit figyelve, nem nehéz erre a következtetésre jutni. Meggyőződésem, hogy elsősorban a civil mentalitás és a személyiség autonómiájának erősödése segíthet kilábalni ebből a „magyar betegségből”. – A konferencia után jelent meg a hír: a Pécsi Egyetemen 2009-ben az őszi szemeszterben bevezetik az alternatív gyógymódok, vagy az ottani

Az alkalmazott etika szándéka szerint *közel viszi az emberekhez a hagyományos etikát*. Nem csak kézenfekvő pragmatikus megfontolások kapcsán, mint pl. hogy az e területen tevékenykedők társadalmi támogatottságot akarnak nyerni projektjeik finanszírozásához. Nem is csupán a felelősség okán, hogy ti. ezeket a pénzeket a társadalmi hasznosulás szempontjából hatékonyan kívánják felhasználni, amiről akár elszámoltathatók lesznek. Hanem azért is, mert az alkalmazott etika *episztemológiai-módszertani támaszra lelhet a mindennapi gondolkodásban föllelhető morális intuíciókban*. Tudatosan lépnek ki tehát a tudományosság zárt köreiből: a tudományköziség elve, széles publikum bevonása, a mindennapi gondolkodás morális intuícióira való hivatkozás a tudomány exkluzív világából való kilépés fontosabb elemei és mutatói.

A posztindusztriális társadalmakat az uralkodó világnézetek *pluralitása*, a felmerülő kérdések szinte áttekinthetetlen *komplexitása* és az életformák *sokfélesége* jellemzi. Ez a tényállás azonban nem mentes az ambivalenciáktól, ami a morális cselekvésben is megmutatkozik. Kétségtelen, hogy a pluralitás az etikai szabadságposztulátum *sikeres* politikai és jogi realizálásának kifejezése. De hogy konkrétan milyen célokat tűznek ki az egyének, milyen konkrét úton tudják ezeket a legjobban elérni, milyen konkrét normákat képviselnek és követnek, az – történelmileg példa nélküli módon – a politikailag és jogilag is védett *önmeghatározás* dolga. Eközben az egyének számára soha nem tapasztalt módon, *rendkívüli mértékben növekvő cselekvési opciók* állnak rendelkezésre. A hátulütője ennek, hogy sokat kíván az egyénektől a „lehetőségek piaca”. Ti. minél több választási lehetőség van, annál több döntést kell meghozni. Ha nem vakon akarunk cselekedni, akkor szükség van azon céltételezések és cselekvési alapok reflexiójára, amelyek a *személyes etikában, azaz egy sikerült élet személyes képzetében* vannak adva. A *sikerült élet (gelungenes Leben)* tágabb kontextusában kell megnézni, mely célokat követ az ember, s melyeket nem, mit tesz és mit nem. Pontosan azért, mert a szabadság mértékével emelkedik a felelősség mértéke is. Elsősorban az opciók mellőzése (Unterlassung) vonatkozásában kell erről rákérdezni: mivel az egyének cselekvési kapacitása a szinte követhetetlenül növekvő opciókkal eleve nem tud lépést tartani, gyorsan nő a mellőzött opciók száma és aránya.

A jelzett komplex változások eredményeként, amelyeknek alapvonása a tudományosság exkluzív világából való kilépés, az alkalmazott etika immár nem tudományos rendszerként működik, hanem *diskurzus*-formát ölt.⁷ Párbeszéd

elnevezés szerint a „komplementer medicina” oktatását. Lásd: *Népszabadság*, 2008. november 25, 22. old.

⁷ Kaminsky szerint két alapvető felfogás van az alkalmazott etika-terminusról. Az egyik felfogás szerint ez a kifejezés olyan fogalom, amelynek alárendelődnek az orvosi etika, a médiaetika, a technikaetika és más területi etikák. Egy általános területről van szó, amely nem köthető egyik akadémiai diszciplínához sem. Nem csak sajátos morálfilozófiai törekvések, hanem morális problémák megértésének és megoldásának szisztematikus törekvése is az alkalmazott filozófia

kezdődik különböző kompetenciájú szakemberek között, pl. az eutanázia kérdésében orvos, jogász, pszichológus, teológus, filozófus, etikus között, újszerű párbeszéd alakul ki orvos és beteg között, párbeszéd indul szakemberek és laikusok között.

Az alkalmazott etikát a németek mint morálfilozófiai szférát értelmezik, amely a *területi etikákkal* – bioetika, gazdaságetika, médiaetika, környezeti etika – a *metadiskurzus* viszonyában van.⁸ Ez azt jelenti, hogy szembesül a területi etikák lehetőségeivel és határával. Nem specifikus morális problémák magyarázatával, megoldásával foglalkozik tehát az alkalmazott etika, de nem is ad cselekvési útmutatást az egyes konkrét esetekre, hanem a *konkrét etikai-politikai tanácsadás feltételeire* kérdez rá. A területi etikáknak szükségük van metodológiai koncepcióra. A pluralitás és a komplexitás feltételei mellett feladatokat, célokat és eljárási módokat ad a területi etikáknak. A diszkusszió célja a konszerzuseresés és a konszenzustalálás lehetőségei és határai keresésében áll.⁹

2. A filozófiai háttérű alkalmazott etika jellegzetes exempluma: a személyes élet és emberi halál kérdése M. Quante koncepciójában¹⁰

Az ember specifikus vonása után kutatva a kultúránkban, azt mondhatjuk: az embert más élőlényektől az különbözteti meg, hogy *személyes életvezetése* van, vagy erre törekszik. (ein personales Leben zu führen). Saját útját járja, saját személyiséget, saját karaktert akar kifejleszteni. A személyes élet tehát *központi érték kultúránkban*. További, széles körben akceptált értékek és etikai igények

területére tartozik. Az orvosi etika, a gazdaságetika, a médiaetika keretében nem csupán morálfilozófusok foglalkoznak morálfilozófiai kérdésekkel. A morálfilozófusok nem rendelkeznek monopóliummal a normatív morális megfontolások és ajánlások vonatkozásában. A másik felfogás szerint az alkalmazott etika morálfilozófiai terület, amely összefüggésben van az orvosi etikával, a médiaetikával és más területi etikákkal, de nem azok átfogó fogalma. Az egyik diskurzusban bizonyos morális ítéletek és normák körüli vitáról van szó, a másik egyfajta metadiskusszió, amely a konkrét etikai-morális vitákat illető konszenzuskörülményekre kérdez rá. Nézetem szerint a második értelmezés sokkal inkább összeegyeztethető az alkalmazott etika eddigi hagyományával, valamint a konkrétságra, nyitottságra, interdiszciplinaritásra, dialógusokra irányultságával. Lásd ehhez: Kaminsky, 44. old.

⁸ Jegyezzük itt meg azt, hogy a területi etika kifejezés az orvosi etika, a médiaetika stb. átfogó, összefoglaló fogalmául szolgál. A területi etikák nem etikák az etikai elméletek értelmében, de nem is etikai kódexek meghatározott speciális cselekvési területekre vonatkozóan. A területi etikák sajátos diskurzusok, amelyeket a hatvanas-hetvenes évek Amerikájának politikai és szociális klímája inspirált. Később áterjedt Németországra és más európai államokra. A területi etika nem azonos az alkalmazott etikával, amelynek olyan morálfilozófiai dimenziója van, amely metodológiai és eljárásbeli problémákra vonatkozik, amely problémák a területi etikákban vagy pl. az orvosi etikában adódnak. Vö. Kaminsky, uo.

⁹ Kaminsky, 55. o.

¹⁰ Michael Quante: *Personales Leben und menschlicher Tod*. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik. Frankfurt a. M. 2002. – Vö. még: M. Quante: *Person*. Berlin- New York, 2007.

előfeltételei a személyes életvezetésnek, így a szabadság, az autonómia, az integritás. A személy és a személyiség relevanciával rendelkezik az emberi életforma szempontjából, ezért az erre irányuló filozófiai reflexiónak gyakorlati összefüggésben is fontos szerepe van. A bio-, illetve orvosi etikában (Quante a *biomedizinische Ethik* terminust használja) számos utalást találunk a személy fogalmára.¹¹ Az orvosi etikában is hivatkoznak az emberi méltóság, az élet védelme, vagy a személy instrumentalizálásának tilalma kapcsán a személy fogalmára, amely fogalom filozófiai jelentése szerint az emberi élet kitüntetett etikai státuszának megalapozására szolgál.

A *személy diakrón identitásának* filozófiai kérdésköre, amely Quante értelmezésének egyik kulcskérdése, érintkezik az élet kezdete és vége kritériumaival kapcsolatos orvosetikai vitákkal. A személy diakrón identitásának kérdése azonban nem valamiféle egységes fenomént céloz meg, hiszen a személy fogalmának *különböző alkalmazásai* lehetségesek. Quante megkülönbözteti a deskriptív és a normatív-résztevői alkalmazást. *Deskriptív* alkalmazásban a személy az az entitás, amely meghatározott teljesítményekre képes vagy meghatározott vonásokat, tulajdonságokat, képességeket mutat föl (*person-making characteristics*). Ahhoz azonban, hogy a személy-státusz megillessen valakit, nélkülözhetetlen a *normatív* részttevői perspektíva is, amely a deskriptív alkalmazás keretén belül nyitott kérdés marad. A személy fogalma némely elméletben tisztán normatív jelentésben szerepel, azért, hogy megadják az etikai státuszát valamely entitásnak. Ez azonban nem megalapozás, csak felmutatás. Lehetségesek továbbá a *két alkalmazás kombinációi*. Quante olyan kombináció híve, amelynek célja az egyoldalúságokból eredő értelmezési és döntési nehézségek elkerülése. Állásfoglalásában a komplexitás módszertani alapelveinek való elköteleződése nyilvánul meg.

A tisztán deskriptív alkalmazásban a személyt jelentő tulajdonságok és képességek etikai relevanciáját nem tematizáljuk. A tisztán normatív alkalmazásban viszont az etikai státuszt emeljük ki, anélkül, hogy megállapítanánk, mely személyspecifikus tulajdonságok vagy képességek alapozzák meg ezt a státuszt. A megfigyelői perspektíva a tisztán teoretikusan érdeklődő szemlélő beállítottsága. A megfigyelt jelenségek oksági és funkcionális meghatározásait elemezzük ebben a beállítottságban. Ezzel szemben a részttevői perspektívában a személyes identitás azon lényegi elemeit analizáljuk, amelyek egy közös-megosztott életformához tartozó közös tudásnak köszönhetőek

¹¹ A bioetika történetéről, jelentőségéről és feladatairól lásd: Marcus Düvell und Klaus Steigleder: *Bioethik – Zu Geschichte, Bedeutung und Aufgaben*. In: *Bioethik. Eine Einführung*. Hrsg. Marcus Düvell und Klaus Steigleder. Frankfurt a. M. 2003, 12–40. o.

A személy identitása mögött legalább négy kérdés húzódik meg:

- a személyiség feltételei,
- a személy szinkron egysége,
- a diakron perzisztencia,
- a személyiség.

A személy *komplex tulajdonság*, amely akkor illet meg valamely egyént, ha rendelkezik bizonyos tulajdonságokkal és képességekkel. Pl. mentális epizódok szubjektuma, amelyekben első személyben vonatkozik önmagára, rudiment időtudattal, valamint a saját létezésen túli időtudattal rendelkezik. Logikai és instrumentális racionalitás, kommunikációra való képesség, más egyéneknek mint személyeknek az elismerési képessége jellemzi. Fokozatokba osztható tulajdonságokról és képességekről van szó: egy alvó vagy egy átmeneti narkózisban, vagyis tudattalan állapotban lévő ekkor is személy, mégha most éppen nincs is abban a helyzetben, hogy aktualizálja a fenti képességeket. Egy kéthetes újszülött azonban nem személy, csak potenciálisan az: még nem rendelkezik a szükséges diszpozíciókkal. A képességek listája *rugalmas és kultúra-függő*: pl. az egyik kultúrában a logikai és instrumentális racionalitás kiemelten szükséges elem, de nem mindegyikben egyforma súllyal az. A személy tehát a kritériumok *változatos és változó listáját* tartalmazó átfogó fogalom.

A személy egysége többnyire a *diakrón identitás* vitatott kérdése kapcsán merül föl, de egyazon időpontban is tematizálendő. Az előbbi John Locke nevéhez kötődik, az utóbbi Hume szkeptikus álláspontjához. A szerző az előbbit állítja előtérbe: a diakrón identitást. A *perzisztencia* kifejezéssel a személyek diakrón identitásának feltételei után kérdez Quante. Arra kérdezzük ezzel a fogalommal, hogy vajon egy kómában lévő ember személye és személyisége mennyiben azonos a korábbi személlyel és személyiséggel, aki egy meghatározott, rá jellemző, hozzá tartozó biográfiával rendelkezett?

A *személyiségről* különféle nézetek voltak, vannak. Markáns álláspontokat találunk az egzisztencializmusban vagy a Frankfurti Iskolánál. Quante szerint valamely individuum *evalutív önértelmezése és önképe az a sajátos mód, ahogyan a szociális követelményekhez viszonyul*, amely abban manifesztálódik, hogy ki ő és ki akar lenni. Ez írja körül a személyiség fogalmát. Azaz a személyek szociális életét jellemző fenoménekre tartjuk fenn a személyiség fogalmát. Ez a fogalom a mindenkori személynek a *biográfiájában alakot öltő személylét individuális alakítása, értékelő beállítódása, emocionális és habituális alkata, meggyőződése, vágyai, élettervei, erősségeiről és gyengéiről alkotott képe* számára van fenntartva. Ilyen értelemben a személyiség azt írja le, *ki vagy mi egy személy, illetve ki vagy mi akar lenni*. A szerző kerüli az evaluatív identitásfogalmat, mert a személynek mint önmagának evaluatív önértelmezése az alapvető szempont.

A személyek értékelő önképe – a személyiség – és a mentálisnak a racionális aspektusa a *megértő perspektívában együtt ragadható meg*, és a résztvevők által megadott értelem(jelentés)-feltételek révén együtt konstituálódik. Minden megértési folyamatnál célszerűnek és hatékonynak mutatkozik a *másokkal megosztott (közös) életforma feltevése*. Ehhez minimális és maximális feltétel rendelhető. *Minimális feltételként* foghatók fel olyan alapvető tényezők, mint a testiség (Leiblichkeit), érzetképeség, ráutaltság (Bedürftigkeit), elemi racionalitás vagy a saját jólétben való érdekelttség. *Maximális feltételként* találjuk ezen a spektrumon azon aspektusokat, amelyek valamely kultúra magasan specializált életmódjának köszönhetőek.

A *résztevői perspektíva* alapvetően *evaluatív, de deskriptív aspektusok* is fontosak benne. Ebben a perspektívában racionalitás-feltételekkel és elvárásokkal operálunk. De a *racionalitás* fogalma maga itt normatív: racionalitási szabályokat követni nem azt jelenti, hogy törvényszerűségeket feltételezünk, hanem valamely *magatartási elvárás normatív igényének kell eleget tenni*. A résztvevői perspektívában ezt az igényt mint *belső*, a személyiség önmagához való szociális és értékelő viszonyának elemeként értelmezzük. A résztvevői perspektívában az jut kifejezésre, hogy az öntudatot nem lehet szociális és evaluatív – azaz praktikus – aspektusaitól függetlenül megragadni. Karteziánus perspektívában viszont az öntudat tisztán deskriptíven felfogható fenomén, elméleti jelenség. A *karteziánus perspektívát elutasítva, komplex elemzést* javasol Quante.

Azon alapkérdést, hogy vajon lehet-e a személyes identitás a bio- és orvosi etika számára központi jelentőségű megalapozási bázis, csak akkor lehet sikeresen megválaszolni, ha a *perzisztencia* problémáját megkülönböztetjük a személyiség értelmében vett személyes identitástól. Az emberi perzisztencia elemzésének közvetlen etikai relevanciája van. Az élet kezdetével és az emberi individuum halálával kapcsolatos kérdések, amelyek a kortárs bioetikai viták tárgyai, azt szolgálják, hogy a biológiai tételt tartalmilag határozzák meg, s hogy az időközben meglehetősen zavarossá lett viták számára is világossá tegyék a perzisztencia és a személyiség közötti megkülönböztetést. E kritikai funkció mellett indirekt etikai relevanciája is lehet ennek az elemzésnek: alapvetően szolgálhat a *technikai lehetőségekre* hivatkozó érvek *ellenőrzött* alkalmazására.

A személyes identitás a bioetika központi elveként szolgálhat: az a személyes identitás, amelyet etikai intuícióink vezetnek, a bioorvosi etika számára megalapozási forrást kínálhat. Ennek a célnak az eléréséhez azonban szükséges a *személyes identitást a személyiség értelmében is* bevonni a bioetikába, illetve orvosi etikába. Mivel a mai bioetikai vitákban az autonómia tiszteletének elve centrális jelentőségű, ezért lehetséges és szükséges is arra rámutatni, hogy az orvosetikában már elfogadott autonómia fogalmához elengedhetetlen a *személyiség biográfiai dimenziójára* való hivatkozás, ennek bevonása.

A mindennapi gondolkodás morális intuíciói is segíthetnek. Az eutanázia jóváhagyásában fontos az etikai intuícióra való hagyatkozás. Ezen morális intuíció

szerint az emberek életüket mint személyek vezetik, s ezáltal létrehozzák személyiségüket. A személyiségről széles körben elfogadott felfogás integrációja az autonómiáról vallott elképzeléseinkbe, amelyek már többé-kevésbé jelen vannak az orvóetikában, jelentős segítségnek mutatkozik az orvosi gyakorlat megváltoztatását illetően. Ennek folyományaként az orvosi paternalizmus bizonyos eseteit mint etikailag megalapozott beavatkozást foghatjuk föl, feltéve, hogy ezek a beavatkozások, amelyek jellegükönél fogva megőrzik paternalisztikus-gondoskodó vonásukat, a páciens *személyiségének* megőrzését vagy személyiségének rehabilitálását szolgálják. A személyiség elvének ez a megalapozó funkciója a bioorvosi etika számára azonban csak akkor lehetséges, ha a személy státuszával semmiféle abszolút vagy kategorikus igényt nem kapcsolunk össze, nem akarjunk mindenek fölötti és kizárólagos értéknek feltüntetni. Csak a fenti belátások összekapcsolása révén játszhat a személy fogalma megalapozó funkciót a modern plurális társadalomnak megfelelő etika számára.

A paternalizmustól a kooperáció felé tart a gondolatmenet, illetve a vázolt kívánatos és lehetséges orvosi gyakorlat. Az orvosi paternalista cselekvést a *páciens kompetens* döntésébe és cselekvésébe való beavatkozásként értjük, amelynek az a célja, hogy a páciens jólétét, javát igazolja és szolgálja. Olyan esetekre kell itt gondolni, ahol etikai nézetkülönbségek vannak a páciens jóléte, illetve autonómiájának tiszteletben tartása körül. Ez az egyszerűnek tűnő ellentét valójában igen komplex dolog. Ezért mindkét oldalon szükséges további megkülönböztetéseket tenni. Egy személy jólétét, javát előnyben részesíteni nem azonos azzal, hogy kísérleti érdekekre redukáljuk, amely az orvosi gyakorlatban reális veszély. A beavatkozás folyamán és ennek eredményeként lehetővé kell tenni a saját életvezetés és a személyes identitás megőrzése szempontjainak érvényesülését. Ehhez viszont általánosabb etikai háttérrel kell feltételeznünk. Az olyan etikának, amely megfelel egy sikerült személyes élet elvárásainak és paramétereinek, a *jó* olyan *átfogó koncepciója* szolgálhat alapul, amely szabad teret ad ezen jó *individuális képzetek és individuális alakítása* számára is. A személyiség integritásának tisztelete, amelyet a bioetikába és az orvosi etikába beillesztendőnek tartunk, a jónak ezt az aspektusát szolgálja. Ez persze azt is jelenti, hogy az emberi autonómiát sem redukálhatjuk szabad döntések és cselekedetek képességére és ezek gyakorlására: a jó közösségi-szociális-kulturális jellege és a másokkal megosztott közös életforma itt is szem előtt tartandó.

Ha a jó és az autonómia ezen komplexitását bevezetjük az orvosi paternalizmusról zajló vitákba, akkor három paternalisztikus cselekvési módot különböztethetünk meg: 1. beavatkozás a kompetens döntésbe, 2. beavatkozás autonóm cselekvésekbe, 2. beavatkozás a személyes autonómiába. Ilyen esetekben a páciens jólétének aspektusait a biográfiai autonómia megőrzése fölé helyezik. Az etikai jóra és a személy fogalmára mint értékre való mértéktartó és kompetens hivatkozás értelmesen korlátozhatja a paternalisztikus cselekvési módokat.

Mivel kultúránkban az autonómia és ennek tisztelete növekvő jelentőségű az orvosetikában is, ezért sikert ígérőnek mutatkozik a személyiségre alapozott etikai stratégia. Az ilyen módon igazolt cselekvések ugyan szintén paternalisztikus beavatkozások, de már a beavatkozás igazolása önmagában is tartalmazza a páciens autonómiájának tiszteletben tartását. Ezáltal az orvosi gyakorlat színvonala lényegesen javítható. Az *orvos-páciens kapcsolat kooperáció alapuló modelljének* kifejlesztése sikert ígérő lehetséges megoldásnak mutatkozik. Eszerint közösen határozzák meg a célt, s ebbe az orvos maga is beleviszi a saját értéképzeteit. A páciens részéről pedig felmerül az autonómia delegálásának, egy másik emberre – az orvosra – való átruházásának kérdése, mégpedig bizonyos meghatározott területen és bizonyos meghatározott időintervallumban. A személyes autonómia tehát megenged egyfajta munkamegosztást és az autonómiáról való részleges lemondást. Egy ilyen komplex modell lehetővé teszi, hogy a tartósan ápolásra szorulóknak esetében is jobban figyelembe vegyék a részleges autonómiát. Ha *autonómia* alatt nem csak a döntési kompetenciákat értjük, hanem *a személyes integritás lehetőség szerinti megőrzését* is, akkor mindez lehetséges. Ez a komplexitás-igény igazán nem nagy ár ahhoz képest, hogy ennek fejében az orvosetika számára olyan alapelveket nyerhetünk, amelyek az emberi személyek jogos igényeinek megfelelnek.

3. Kitekintés: az alkalmazott etikai viták sokszínűsége Németországban

Hihetetlenül sokszínű képet nyerhet az érdeklődő ezekről a vitákról, amelyek nem csak szakmai fórumokon zajlanak, hanem a legszélesebb nyilvánosság előtt. Csupán néhány példát hozok fel e sokszínűség és nyitottság érzékeltetésére. A viták széles skálája L. Siep holisztikus konkrét etikájától D. Birnbacher boldogság-filozófiáján át W. Schweidlernek az emberi méltóságról mint a modern jogállam etikai elvéről a bioetika és biopolitika összefüggésében kifejtett álláspontján át az emberi természet morális státuszának Kurt Bayertz által adott elemzéséig számos variánst ölel föl.¹² E helyen mindössze arra vállalkozhatok, hogy felvillantsak néhány, érdeklődésre számot tartó álláspontot. A könyveken, sorozatokon kívül az *Information Philosophie* c. folyóirat ez irányú tevékenysége igen figyelemre méltó: a szerkesztők – a Moser házaspár – küldetésüknek tartják az alkalmazott filozófia állandó napirenden tartását. Évek óta megfigyelhető, hogy a folyóirat minden száma foglalkozik alkalmazott etikai kérdésekkel. Ebből a gazdag választékból emeltem ki néhányat.

¹² Ludwig Siep: *Konkrete Ethik. Mannigfaltigkeit, Natürlichkeit, Gerechtigkeit.* Frankfurt a. M. 2003; Dieter Birnbacher: *Die Philosophie des Glücks.* In: *Information Philosophie* Januar 2006, 7–23.; Walter Schweidler: *Biopolitik und Bioethik. Über Menschenwürde als ethisches Prinzip des modernen Rechtsstaates.* In: *Information Philosophie* Mai 2008, 18–26.; Kurt Bayertz: *Der moralische Status der menschlichen Natur.* In: *Information Philosophie* Oktober 2002, 2–21.

Médiaetikai kérdések

Az *Information Philosophie* ezévi márciusi számában megjelent médiaetikai tematikájú recenzió *Ingrid Stapf* könyve köré épül. *Stapf Medien- und Selbstkontrolle. Ethik und Institutionalisierung* c. könyvében individuuum-etikai megfontolásokra reagál.¹³ A hivatkozott *Hermann Boverter Pressefreiheit ist nicht grenzenlos. Einführung in die Medienethik* c. könyvében az intézményi, szervezeti és vállalkozói etikát állítja középpontba a médiaetika területén.¹⁴ *Stapf* – a címben jelzett álláspont lényegével, a sajtószabadság intézményi korlátozásával egyetértve, ugyanakkor saját pozícióját is rögzítve – azt hangsúlyozza, hogy a média területén a jót és a helyeset nem lehet valamiféle etikai recept-könyvben megadni. Ezek az etikai kérdések ui. ezen a területen nyitottak, ezért újra és újra felállítandó kérdések. A társadalommal folytatott nyilvános és szabad dialógusban lehetséges az újságírói etikában hidat verni a normatív etika és az újságírói praxis között. Az individuális etika ugyanis elhanyagolja a gyakorlati adottságokat és a tényleges praxist, ami eleve problematikus, mert az újságírói szubjektivizmusnak ad teret.

Boverterhez kapcsolódik a szerző a szubjektivizmus ellenszerét keresve, aki a felelősség-elvet mint „a hatalom és a tudás funkcióját” értelmezi a médiában. A belső szellemi szabadságot és az ezzel összefüggő szabadságetikát a sajtószabadság mint politikailag legerősebb alapjog garantálja. A szabadságkérdés azonban könnyen hatalmi kérdéssé lesz, ezért vezeti be Boverter az emberi méltóságot mint mértéket. *Stapf* viszont az egyes újságírók tevékenységének kontextusfüggését hangsúlyozza, amelyek mint rajta kívüli tényezők egyfajta morális tudatként hatnak és kell hogy hassanak az újságírói cselekvésre.

A média mint intézmény felelősségét emeli ki *Manfred Rühl és Ulrich Saxer*. Az intézményi felelősség a hivatás, ill. munka ethosának kodifikációját szolgálja, *Niklas Luhmann* rendszerelméletére támaszkodva. A rendszer keletkezésének oka a komplexitás: a rendszer a komplexitás redukciójának céljából keletkezik, amelynek funkciója a konkrét magatartások megkönnyítése. A média szabadsága a liberális-demokratikus társadalmakban szükségessé tesz egy olyan etikát, amely szervezetspecifikus munkaethosz. A modern társadalmak differenciálódása magával hozza az alrendszereknek megfelelő etikai pluralizálódást. A média-intézményi etika mellett ezért szükség van individuáletikai és jogi szabályozásokra. Bár *Saxer* szkeptikus: szerinte egy hatékony médiaetika nem sokat várhat az individuális etikától, sokkal inkább a szervezeti etikából profitálhat.

¹³ *Ingrid Stapf: Medien- und Selbstkontrolle. Ethik und Institutionalisierung* UKV Verlagsgesellschaft, Konstanz.

¹⁴ *Hermann Boverter Pressefreiheit ist nicht grenzenlos. Einführung in die Medienethik*. Bouvier 1989. Vö.: *Information Philosophie*, März 2008, 95–99.

Más irányból közelít a médiaetikához a publikumetika. Ezek szerint a médiák olyan mértékben és módon morálisak és jók, mint a befogadó közönség. A *felnőtt* hallgató, néző vagy olvasó *a szubjektum*. Ha mégsem lenne elég felnőtt a publikum, akkor elképzelhető egy médiapedagógiai intézmény felállítása, amely megtanítja a publikumot az információkkal való felelős bánásra. Stapf kritikusan megjegyzi, hogy a befogadók csak ideális esetben felnőttek és tekinthetők felvilágosult publikumnak. A valóságban sokkal inkább a szenzációkat tartalmazó képek és információk vonzzák a befogadókat.

Hivatásetikára is szüksége van a hatékony médiaetikának, amely egyfajta vitafórumot képezhet. A felelősséget a hivatás viseli, nem teljesen szubjektív tehát. A hivatáshoz irányvonalak kidolgozása szükséges, ami a média önkontrollját jelenthetné. A médiaetika filozófiai háttéréhez és megalapozásához pedig érdemes kézbe venni L. Wiesing közelmúltban megjelent tanulmányát.¹⁵

Dieter Birnbacher boldogságetikai vázlata

Dieter Birnbacher, a kortárs német alkalmazott etika egyik meghatározó alakja boldogságetikai vázlatában látszólag hagyományos filozófiai és etikai kérdéseket állít előtérbe.¹⁶ Valójában a mai alkalmazott etikai viták egyik lényegi vonatkoztatási pontját, a jó élet és a jó halál évezredek dilemmáját veszi górcső alá, a filozófiai etika, az orvosetika és a bioetika határterületein mozogva.

Kanthoz kapcsolódva, fontosnak tartja annak megkülönböztetését, hogy mi a boldogság általában, és mi jelenti *konkrétan* a boldogságot az egyes emberek számára. Az első kérdés arra irányul, hogy miben *keresik*, a második hogy miben *találják* az emberek a boldogságot. A boldogság inkább a második: azaz utólagos, *ex post* karaktere van, és nincs rá garancia. Érdekes felvetése Birnbachernek *az epizodikus és a periodikus boldogság megkülönböztetése*. Epizodikus az a belső állapot, amely egy bizonyos ideig tart, és többé-kevésbé konstans marad. Lehet egy akut eufória, de lehet elmélyülés, átadás, s lehet homályos, kevésbé tudatos állapot is. Az első változat az, amit önfeledtségnek nevezünk. (Ebben az összefüggésben Csikszentmihályra hivatkozik.). A periodikus boldogság egészen más: nem állapotokról van szó benne, hanem ítéletekről. Utólagos jellegű, *ex post* természetű: egy élet valamely meghatározott szakasza, vagy akár egy egész élet kerül megítélésre a periodikus boldogságban. Az első passzív, receptív, a második ítélő, amelyben összefoglaló ítéletet alkotunk. Ez az ítélet lehet akár a múlt félremagyarázása, kellemetlen történések elfojtása, vagy a jelen túlértékelése is. Adekvát egy ítélet akkor, ha az egyes epizódok összességéből áll össze, és ha minden epizódot egyenrangúnak tartunk. Birnbacher álláspontjával

¹⁵ Lambert Wiesing: *Was ist Medienphilosophie?* In: *Information Philosophie* August 2008, 30–40.

¹⁶ Dieter Birnbacher: *Die Philosophie des Glücks*. In: *Information Philosophie* Januar 2006, 7–23.

szemben felvethetjük, hogy az összesség – miként az egyenrangúság – kvantitatív jellegű kritérium, s már csak ezért sem véd meg a félremagyarázástól, a „hamis tudat” formáitól. Birnbacher érdekes megfontolása, miszerint kérdéses az, hogy egy boldog életszakaszhoz szükségesek-e epizodikus boldogságérzések. Lehetséges, hogy egy meghatározott életszakaszt mint elégedettséggel járó, sikerültet értékelünk, anélkül, hogy részünk lett volna epizodikus boldogságállapotokban. Ilyen értelemben egy boldog álom is valódi boldogság.

A boldogság újkori fogalma kettősen is szubjektív Birnbacher szerint 1. szubjektív, mert a boldogság pszichológiai jelenség, a tudat minősége, s nem objektív viszonyoké (Happiness). 2. szubjektív, mert a boldogság szubjektív mérce szerinti megítéléstől függ. A szubjektivizmus ellenszereként a szerző szerint a boldogság szociális faktorát érdemes bevonni. Annál is inkább, mert a kutatások azt mutatják, hogy a boldogság-ítélet jelentős mértékben függ a másokra való vonatkoztatástól. Gondoljunk a szegénység relativizmusának példájára. Mivel a szegénységnek pszichológiai realitása van, ezért lehet egy gazdag országbeli szegény kifejezetten gazdag egy szegény országban.

Nem értelmes tehát a boldogság általános elmélete Birnbacher szemében. Hogy milyen külső és belső javak tesznek valakit boldoggá, mindenek előtt attól függ, hogy *milyen ember és mi a fontos a számára*. Másodszor a boldogság függ a *kulturális kontextustól és az szociális-ökonómiai viszonyoktól*. Ezért aztán aligha lehetséges és értelmes általános kijelentéseket tenni a boldogságról. Ez mégsem zárja ki egy boldogságelmélet lehetőségét. Az ilyen elméletnek azonban kellően differenciálnak kell lennie.

A boldogság kapcsán az orvosi etikára is kitekint Birnbacher. Az orvostudomány az utóbbi években szubjektivizálta az élet minősége fogalmát, amely a szubjektivista boldogságfogalomhoz közelít. Ez az erős individualizálódás ellentétes azzal az ugyancsak létező erős törekvéssel, hogy a terápiás eljárásokat standardizálják az orvostudományban és az orvoslásban. Ugyanakkor az életminőség szubjektivizálása kényszerítően hat arra, hogy a pácienseket jobban bevonják a kezelési folyamattal kapcsolatos döntésekbe. Nem magától értetődő, hanem minden esetben eldöntendő, hogy a több lehetőség közül melyik az optimális az adott beteg számára? Az optimális viszont függ az illető személy életminőségétől, személyes értékmeggyőződésétől, ami jelentősen bonyolítja a kezelést. Az orvosnak tehát nem csak a testre gyakorolt hatást kell figyelembe vennie, hanem a páciens sajátos érzéseire, értékelésére, alkalmazkodási képességére, a mellékhatásokkal szembeni toleranciájára gyakorolt hatásokat is, valamint az ezekből adódó terhelési és tehermentesítési faktorokat. Ezért az individualizálódás nem csak komplikációkat, bonyolódást hoz magával, hanem egy sokkal *jobb betegkezelési esélyt*. Birnbacher felvetései összecsengenek Quante-nak a személyi fogalmára és etikai státuszára kihegyezett koncepciójával.

Emberi méltóság és bioetika – a morális fantázia szemszögéből¹⁷

Theda Rehbock az emberi méltóság kérdését bioetikai szemszögéből aktualizálja. Kiinduló pontja a metafizikai-konzervatív és empirikus-liberális pozíció bírálata. A konzervatív álláspont szerint az emberi méltóság érinthetlensége alapérték, amelynek egy létadottság szolgáltatja a fundamentumát. Eszerint a méltóság minden embert minden elgondolható élethelyzetben megillet, függetlenül az aktuális képességeitől. Az így értelmezett méltóság a bio- és orvosetikai vitákban egy olyan alapállásnak az elve, amely alapállást metafizikai konzervativizmusnak nevez Rehbock. Metafizikai, mert minden empirikus adottságtól függetlenül, *apriori* érvényes. Ez a metafizikai antropológia gyakran teológiai hivatkozásokkal kapcsolódik össze, pl. az Isten képére való teremtettség gondolatával. Orvosi beavatkozások szigorú elutasítása jellemzi olyan kérdésekben, mint az abortusz, a haldoklónak nyújtott aktív segítség, az embriókutatás, a mesterséges megtermékenyítés, a klónozás vagy a szervátültetés. Különösen vitatható álláspontot képvisel az élet kezdetének és végének határhelyzeteiben. Mert hogyan is lehetséges az emberi méltóság tiszteletét megkívánni olyan lényekkel szemben, akik még (már) nem rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, amelyekre a méltóságot alapozzák, pl. az embriók vagy az elhunytak esetében? Az ilyen fajta keresztény-teológiai alapvetés a mai szekularizált világban aligha alkalmazható. A emberi méltóság patetikus, üres formulává lesz, és akadályozza az értelmes vitát. Ez a nézet eltekint a konkrét szükséghelyzetektől, azoknak az embereknek az érdekeitől és jogaitól, akik számára a beavatkozások nagy segítséget jelenthetnének. Ám a másik szélsőség gyakran ugyanolyan dogmatikusan és rigorózan próbál érvelni az orvosi gyakorlat liberalizálása mellett.

Érdekes gondolat az emberi méltóság két fogalmának megkülönböztetése a liberális-empirikus álláspont esetében. A gyengébb fogalom az *emberi nem méltósága*, az erősebb az *egyén méltósága*. Az emberi individuum feltétlenül tiszteletben tartandó méltósága egy szűkebb körre vonatkozik, azokra, akik empirikusan megállapíthatóan rendelkeznek a személyes képességek minimumával. Azokat, akik még nem vagy már nem rendelkeznek ezzel, a méltóság gyengébb formája illet meg, az a méltóság, amely nem az individualitásra, hanem a nemre alapozódik. Embriókat, holttesteket nem individualitásuknál fogva illet meg ez a méltóság, hanem pl. a hozzátartozókra való tekintettel, vagy az emberi nem etikai önértelmezése okán. A szerző szerint ez a javaslat megoldhatatlan problémákat vet föl: a személyes és a nem-személyes emberi lény, illetve életszakaszok megkülönböztetésében a határkijelölés nehézségeibe ütközünk. Empirikusan

¹⁷ Theda Rehbock: *Menschenwürde und Bioethik*. In: *Information Philosophie* März 2008, 20–29. Vö. még: uő: *Personsein in Grenzsituationen*. Zur Kritik der Ethik medizinischen Handelns, Paderborn, 2005.

tekintve, a szabadság és az autonómia mindig is egyenlőtlenül oszlik meg, s ennek következtében az emberi méltóság elvileg feltételes és fokozatokra oszlik.

A két álláspont közös alapja, hogy az ember meghatározott tulajdonságokkal bíró entitás. Ez azonban Rehbock szemében nem más, mint a *személy eldologiasítása*, ami viszont ellentétes a méltósággal. Kant is tiltakozott ez ellen. Helmut Plessner excentrikus pozicionalitás-terminusához fordul Rehbock, amely alapállás kifejezésre juttatja, hogy mi, emberek a világba – időbeli, térbeli szempontból is- bele vagyunk kapcsolódva, bele vagyunk épülve. Nem tudjuk magunk mögött hagyni az emberi praxis testi, nyelvi, interperszonális, időbeli-térbeli, történeti-kulturális beágyazottságát. Nem rendelkezünk valamiféle abszolút, kvázi isteni pozícióval. De tudunk képeket alkotni a világról, amit az emberi szabadság tesz lehetővé. *S minden kép más-más perspektívát nyit meg a világra és az emberekre.* E képek nem „másolatok”, nem „leképezések”. Az emberi méltóság így nem Isten képmása-gondolatára épül, hanem az emberi képességek és a szabadság végességébe való *észkritikai belátásra*, és az embernek mint személynek *nem-eldologiasítható* mivoltán alapul.

Az eldologiasítás és a redukcionizmus összefüggését vizsgálva arra a megállapításra jut Rehbock, hogy a bio- és orvosi etikában a személy eltárgyasítása összefügg a biológiai redukcionizmussal. Az egyik álláspont olyan élőlénynek tekinti az embert, amely először tisztán biológiailag létezik, majd egy bizonyos időre személyes tulajdonságokat fejleszt ki, amelyeket megint elveszít, és a kómában vagy a halálban megint tisztán biológiai lény lesz. A másik álláspont transzcendens lényegi tulajdonságokat emel ki azért, hogy az embriót is személynek fogja föl. Ám ezek a tulajdonságok is biológiai adottságokban, pl. az individuális géntérképben gyökereznek, méghozzá a megtermékenyítés pillanatától kezdve. Ez az állítás Rehbock álláspontjának egyik leggyengébb pontja: az emberi individualitás kifejlesztésének *szociokulturális konstituenseit mellőzi.*

A szerző szerint a biológiai és orvostudományi redukcionizmus káros hatása abban is megmutatkozik, hogy a természet- és orvostudományok hatására hajlamosak vagyunk arra, hogy kizárólag a realitás természettudományos leírásait tekintsük objektíve érvényesnek, és a természettudományos világképet mint *egyedüli mértékadó orientációt* fogadjuk el a világban. A betegség és a fájdalom objektív realitásainak csakis a biológiai-orvosi eszközökkel megragadható folyamatok számítanak, minden mást szubjektív élménynek, tisztán pszichológiai kísérőjelenségnek tekintenek. Az emberi halál objektív mércéje csakis a mérhető tényekben van, mint pl. az agyfunkciók megszűnésében, a légzés és szívműködés leállításában. A természettudományos világképben való hit azonban tévhiten alapszik, ami azáltal keletkezik, hogy ez a megismerés kikapcsolja az emberi egzisztencia személyes, átfogó kontextusát annak érdekében, hogy az embert fizikailag vagy biológiailag leírható objektumként kutassa. Erre az álláspontra a szerző szerint kritikailag kell reflektálnunk az emberi életpraxis személyes össz-

kontextusában. (Íme, nála is felmerül a holizmus-elv, illetve a komplexitás-igény.)

Rehbock odáig megy, hogy a kanti gyakorlati ész elsőbbségéről vallott észkritikai álláspont alapján el kell utasítani a morál és a méltóság antropológiai *megalapozásának* kísérletét (amit pl. Birnbacher vagy Quante javasol), mert ez empirikus-tudományos vagy metafizikai-transzcendens létadottságokra épít. Ugyanakkor nélkülözhetetlen a morál olyan antropológiai *reflexiója*, amelyet Kantnál találunk meg. A reflexió fogalmak az emberi egzisztencia személyes értelemstruktúrájának kritikai reflexióját szolgálják – folytatja a szerző. Az emberi egzisztencia személyes jelentésstruktúrája mint lehetőséghorizont szükséges és konstitutív az egészséges vagy beteg, az élő vagy halott ember *minden lehetséges* szituációjának leírására. Ennek megfelelően az embrió vagy a kómában, illetve az agyhalál állapotában lévő ember helyzete csak az emberi egzisztencia így értett *személyes értelemhorizontján* fogható fel és írható le adekvátan, éppen úgy, mint bármely egészséges ember esetében. A kanti formális univerzalitást filozófiailag tarthatjuk vonzónak és morálisan inspirálónak, ám ez a konkrét egyének konkrét gondjainak praktikus-etikailag megfelelő kezelésében aligha nyújthat konkrét támaszt. Rehbock az alkalmazott etikának ezt az immár legitimnek tartott, magára vállalt feladatát és az erre irányuló széleskörű társadalmi igényt nem veszi tekintetbe. A szociokulturális beágyazottságokból kiszakított egyéni lét és individuális reflexió meglehetősen szűkös és ingatag bázisnak bizonyul az orvostudománnyal való együttműködési formák kialakításakor, amely a kortárs német etikai kutatások és diskurzusok egyik alapvető célja.

A konkrétság követelményének kielégítésére az alábbi javaslatot terjeszti elő. Egy követ mint élettelen dolgot írhatunk le, de nem mint holt dolgot. Ez ugyanis azt implikálná, hogy meghalt, elhunyt. Egy halott emberrel viszont úgy szembe-sülünk, mint aki egy bizonyos meghatározott módon meghalt, s korábban meghatározott élettörténettel, testi felépítéssel stb. rendelkezett. Úgy találkozunk vele, mint akinek helyében mi magunk is lehetnénk és valamikor leszünk is. Nem írhatjuk le tehát tisztán megfigyelői perspektívából. Az emberi életpraxis paradigmatiszituációi alapján járhatunk el, amelyeknek mi is részesei vagyunk, leszünk, s ezért képesek vagyunk magunkat *beleképzeln*i ebbe a szituációba.

A kiemelten fontos *morális fantázia* mellett érdekes módon elfogad bizonyos elemeket Birnbacher vagy Quante megalapozási igénnyel fellépő etikai álláspontjából, bár ezt szigorúan kantianus alapon teszi. A személyes értelemhorizont és jelentésstruktúra alapelemei Rehbocknál az excentrikus pozicionalitás, a másoknak az ezzel összekapcsolt elrejtőzése, az interperszonalitás, valamint a testi-ség, az ezzel járó sebezhetőség, kiszolgáltatottság, halandóság és végesség. Mindezek az elemek egymással komplex módon kapcsolódnak össze és korlátozzák egymást. Az excentrikus pozicionalitás azt jelenti, hogy az ember nem egyszerűen él, hanem életvezetése van (vö. Quante). Azaz saját magának kell

életét vezetnie, ami a szabadságot és az autonómiát implikálja. A bioetika feladata Rehbock szerint, hogy pontosabban elemezze, miként korlátozzák egymást a saját magával szembeni magatartás és a másokkal szembeni magatartás. Az emberi egzisztencia személyes alapszerkezete ugyanis egy másokkal megosztott, közös struktúra: saját magunkkal szembeni magatartásunk a másokkal szembeni magatartásunk által közvetített. Ez azonban nem szociokulturális kötődésű életvilág, mint Quante vagy Birnbacher felfogásában. A másikat Rehbock szerint mint Alter Ego-t látjuk, akinek a helyzetébe bele tudjuk és bele is kell *képzeln*i magunkat, azért, hogy cselekedeteinket a másik perspektívájából is megítéljük, pl. a kómában lévő ember perspektívájából. A kérdés, hogy erre miként teszünk, miként tehetünk szert, a szerző számára föl sem merül, miközben a morális fantáziát az emberi méltóság alapvető konstituenseként tételezi.

Kant az egyetlen hivatkozási alap ebben az összefüggésben is. Kant gondolata arról, hogy két világ polgára vagyunk, azt fejezi ki, hogy két álláspontból van szó, s hogy az érzéki-testi alkat a morálnak is szükséges feltétele. Éppen e kettségéből eredően kerülhetünk morális konfliktusokba, hiszen sérülékeny és kiszolgáltatott lények vagyunk. Ezért egész életünk során rá vagyunk utalva mások gondoskodására, segítségére, támogatására. A méltóság tisztelete nem csak a másik szabadságának tiszteletét követeli Kant szerint, hanem a gyakorlati szeretetet és jótékonykodást mint az ember általános kötelességét. A gondoskodás, a segítségnyújtás és a jótékonykodás azonban az autonóma tisztelete nélkül paternalista, kiskorúságot erősítő és megalázó. Az autonómia tisztelete és a gondoskodás kölcsönösen feltételezik, megkövetelik és korrigálják egymást. Ez az univerzális struktúra elegendőnek tűnik a szerző szemében a határtalanul sokszínű konkrét esetek kapcsán felmerülő bonyolult etikai dilemmák kezelésére.

Ezen univerzális struktúrán túl felmerül a konkrétság szempontja, az emberi méltóság tisztelete *határhelyzetekben*. Az emberi méltóság univerzális és feltétlen, s minden lehetséges emberi léthelyzetben érvényes. Azonban tekintetbe kell venni azt is, hogy mit jelent ez a mindenkori konkrét helyzetben, melyik magatartás ajánlott az adott helyzetben morálisan. A biológiai állapot önmagában nem lehet perdöntő, ez maga is a mindenkor egzisztenciális szituáció összkontextusában ítéltető meg. Ezzel az általános kijelentéssel természetesen egyetértünk, de ennél a szép gesztusnál nem jutunk tovább. Sőt, a továbblépési szándék inkább ijesztőnek tűnik, semmint megoldásnak. A határhelyzetre hozott példája a gyermek, aki nem tisztán biológiai lény. Mi több, Rehbock szerint attól fogva van ez így, hogy „tervezik”: ettől kezdve már individuális személy. Csak ezen háttér előtt, nem pedig az emberi nem méltóságára hivatkozva érthető az, miért nem mindegy, hogy véletlenül leszünk vagy akartak bennünket? Az egész élet-történetet megelőző fázist is be kell tehát vonni az individuális kontextusba, illetve a személyközi, szociális kontextusba: innen nézve vethető föl az egyes ember méltóságának tisztelete vagy megsértése.

Nyilván a szerző is érzékeli, hogy e kanti ihletésű univerzális álláspont önmagában nem elegendő konkrét helyzetek, konkrét életutak értelmezésére. Ezért vezeti be a fenomenológiai elemzés követelményét, és ennek alapján foglal állást bizonyos aktuális vitakérdésekben. Azok a szülők, akik meg akarják választani leendő gyermekük nemét vagy más tulajdonságait, ennek a gyermeknek a méltóságát sértik meg, nem az emberi nemét Rehbock szerint. Ugyanez érvényes a halottakra. Ha a halottaknak egyéni jogokat és méltóságot tulajdonítunk, az azon alapul, hogy intelligibilis lények vagyunk, és egy morális közösség tagjaiként fogjuk fel magunkat. Képzeloerőnk révén el tudunk vonatkoztatni a tényleges, momentán helyzetünktől, és anticipáljuk azt, hogy ránk is ez vár a halálunk után, pl. méltóságunk megsértése. A külső perspektíva itt is konstitutív: képesek vagyunk saját helyzetünket, mint egy betegét, mint egy embrióét vagy egy halottét *prospektíve vagy retrospektíve elképzelni*. Elképzelem azt, hogy fognak velem bánni, ha meghalok, hogy temetnek el, hogy emlékeznek rám stb.

A morális fantáziát a morál fenomenológiai-antropológiai reflexiója egészíti ki. Ez az emberi méltóság *feltétlen érvényességén* alapul. Mindenesetre Rehbocknak sikerül elkerülnie a bioetika metafizikai-konzervatív álláspontját, a vitatott orvosi beavatkozások gyakorlatának szigorú elítélését, amelynek során nincsenek tekintettel a szituáció különleges körülményeire. Hivatkozási alapja a személy, a méltóság, az autonómia mint *reflexió*s fogalmak a *morális ítélet legmagasabb szempontjai számára*. Mint ilyenek, univerzálisak és feltétlenek: minden egyes emberre és minden lehetséges élethelyzetre érvényesek. Ugyanakkor nagyon elvontak és tartalmatlanok, de ez feltétele az értelmezés nyitottságának és a praxisra irányuló, problémaérzékeny magyarázatnak.

Rehbock elsősorban a metafizikai-konzervatív állásponttal száll vitába. Érvelésében episztemológiai szempontból szubjektív-empátikus, szociális kontextusban pedig szubjektív-szolidaritási mozzanatok kerülnek előtérbe. Ez az álláspont a konkrét-empirikus helyzetek egyediségét állítja előtérbe, s ennyiben az általa bírált *liberális pozíciónál is szélsőségesebb individualizmushoz vezet*. Az orvosi technikák standardjeinek rögzítésével szemben és minden intézményi kötöttséggel, illetve konszenzusos megoldásokkal szemben a mindenkori konkrét egyedi esetnek tulajdonít prioritást. Ez hallatlanul megnehezíti, mondhatni ellehetetleníti a döntést mind a két oldalon: mind a szakmai kompetenciák és korrektség követelményeinek felállítását és betarthatóságát, mind a páciens autonómiája mibenlétének, terjedelmének és határainak megállapítását.

Ami morális volt, medikálissá vált

„Számos út vezet a szabadságnélküliséghez: Az egyik útjelző tábláin a következő felirat látható: EGÉSZSÉGET MINDENKINEK.”¹ Az egészség és a szabadság – bármely szempontból történő – szembeállítását meghökkenhetheti még az értékek újrendezéséhez szokott elmét is. Hogyan lehetséges, hogy korunk, és benne személyes létünk két ilyen alapértéke a szabadság és az egészség egymást kizáró fogalmakként (is) interpretálhatók?

Ez a feszültség a medicina alapvető vonásainak és társadalmi szerepének homlokegyenest ellentétes vízióihoz vezet. Az előbb hivatkozott Skrabanek például felvázolja az ún. *iatrokratikus állam* koncepcióját. Ebben a hatalom a test és az elme papjainak kezében van. Az egészség a legfőbb erény, amelyet mindenáron fenn kell tartani. Az állam „papjai” révén feljegyzéseket vezet az életstílusról, az egészségi kockázatokról és az egyén genetikai profiljáról. Az orvos, a munkáltató, a biztosító társaság és a rendőrség közös számítógép rendszerre van kapcsolva, amely lehetővé teszi az életvezetés, az egészségmagatartás feletti hivatalos és totális kontrollt. Röviden szólva, az *egészségizmus* [*healthism*] állami ideológiaként funkcionál, maga köré – vagy inkább alá – szervezve a társadalom és az egyén minden életnyilvánítását. Ezzel a negatív utópiával egy másik felfogás állítható szembe, amelynek egy korai megfogalmazását a mindig korszerű Nietzsche-nél találjuk:

„Mert egészség önmagában nem létezik, és száználmasan kudarcot vall minden olyan kísérlet, amely egy dolgot ilyenképpen határozná meg. Itt célod, láthatárod, erőid, ösztöneid, tévedéseid a fontosak, nevezetesen lelked eszményei és fantáziaképei, hogy meg lehessen határozni, *mit* jelent éppen a te *testednek* az egészség fogalma. Ekképpen tehát a test végtelen sok egészsége lehetséges; és minél inkább megengedik az egyszeri és megismételhetetlen egyének, hogy fölemelje a fejét, minél inkább elfelejtik az „emberek egyenlőségének” dogmáját, orvosainknak annál inkább meg kell lenniük egy normál egészség, normál diéta és valamely betegség normális lefolyásának fogalma nélkül. És csak ezután jön el annak az ideje, hogy a lélek egészségén és betegségén elmélkedjünk és

¹ Petr Skrabanek: *Humane Medicine and the Rise of Coercive Healthism*, St. Edmundsbury Press Ltd, Suffolk, 1994. 11.

meghatározzuk kinek-kinek a saját egészségéhez tartozó erényt: amely az egyiknél persze úgy nézhet ki, mint a másiknál az egészség ellentéte.”²

Nietzsche megnevezi azt a két alapvető szempontot, amelyek az egészségizmusban és a medikalizációban alapvető szerepet játszanak: az egyéntől elvonatkoztatott, generalizált és univerzalizált egészség fogalmát, valamint a normalitás értékének alapvető szerepéhez juttatását.

A medicina paradox helyzete és a medikalizáció fogalma

Roy Porter a Cambridge Illustrated History of Medicine szerkesztője, előszavában paradoxnak nevezi a medicina mai státuszát. Különösen érdekes ez a megközelítés, ha figyelembe vesszük, hogy a medicina történetéről szóló egyik alapmű „programadó” bevezetésében jelenik meg ez a szokásos „hagiográfától” oly eltérő attitűd. Porter a medicinával kapcsolatban súlyos válságot emleget, majd így folytatja:

„A probléma népbetegség jellegű egy olyan rendszer számára, amelyben a terjeszkedő orvosi intézményrendszer, szemben a saját maga által létrehozott egészségesebb népességgel, arra törekszik, hogy normális életeseményeket (mint a menopauza) gyógykezeljen [*medicating*], a kockázatokat betegségekkel változtassa át, és hogy triviális panaszokat légből kapott [*fancy*] eljárásokkal kezeljen. Az orvosok és a „fogyasztók” egyaránt olyan fantáziába zárták magukat, amely egyesíti a szorongáskeltést a gung-hu „amit megtehetsz, azt meg kell tenned” technológiai perfekcionalizmussal: mindenkinek van valami baja, mindenki gyógyítható. A medikális siker egy Frankenstein-szörnyet hozhat létre [...] az „élet medikalizációját”.”³

Röviden szólva, „a ’medikalizáció’ azt a folyamatot írja le, amelynek révén nem-medikális problémák medikálissá minősülnek át...”⁴ Ami talán még ennél is fontosabb, e folyamat azt az ígéretet is magában foglalja, hogy ezek a „nem kívánatos jelenségek” és a belőlük fakadó fájdalom, szenvedés, vagy egyszerűen csak rossz közérzet orvosi eszközökkel felszámolhatóak; az emberi problémák általában véve is medikális jelenségekké alakulnak át. Ily módon egy jól behatárolható tudásterület és technikai apparátus révén megoldhatóaknak tűnnek fel ma vagy a belátható jövőben.

A medikalizáció dinamikája mögött számos tényezőt szokás megemlíteni: vannak, akik szerint az orvosok szakmai dominanciájának kiterjesztésére való törekvés az egyik motívum. Mások szerint ez nem elegendő magyarázat, inkább arról lenne szó, hogy az orvosok csak válaszolnak egy szélesebb társadalmi fo-

² Friedrich Nietzsche: A vidám tudomány, Holnap Kiadó1997. 147–148.

³ The Cambridge Illustrated History of Medicine, ed. Roy Porter, Cambridge University Press, 1996. 14. o.

⁴ Peter Conrad: The Medicalization of Society, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2007. 4. o.

lyamatra, nevezetesen az industrializációra és a bürokratizációra. Megint mások szerint a társadalmi osztályok és rétegek közötti harc része, amelyben az egészségipar kapitalistáinak érdekeit szolgálja a medikalizáció oly módon, hogy a gyógyszerektől való fogyasztói függőséget hoz létre és tart fenn. A feminista megközelítés a női test és élet patriarchális rend érdekében való kontrollját fedezi fel a medikalizációban. Vannak, akik a normalizáció általános tendenciája részének tekintik. A nyílt erőszakot helyettesítő, morálisan szabályozott konformitás, az emberi testtel kapcsolatos anatómia-politika és a népesség feletti biopolitika egyik meghatározó aspektusaként írják le.⁵

Manapság úgy tűnik fel, hogy magának a medikalizációnak is van már történelme, amelyet az is jelez, hogy más-más tendenciák kerülnek a középpontba, a szerepek változnak, és az igényes elemzés egyre bonyolultabb viszonyokat tár fel. Amikor az 1970-es években a fogalom feltűnt, akkor úgy látszott, hogy az orvosok játsszák a főszerepet a medikalizációban. Mára más szereplők is „fel-nőttek a feladathoz”: az egészségipar, benne a gyógyszeriparral, a fogyasztók a (potenciális) betegek és szervezeteik, az orvosok szerepe pedig összetettebbé vált, olykor a folyamatban csak sodródnak, és nem általuk zajlik.⁶

Bármelyik nézetet vagy nézetek kombinációját fogadjuk is el, annyit addig is megtehetünk, hogy néhány, az utóbbi években vitát kavarázó „betegség” kapcsán illusztráljuk a hazai szakirodalomban eddig kevésbé tárgyalt jelenség együttest.

Az utóbbi években, az angolszász világban nagy karriert futott be egy főként gyermekeket és fiatalokat sújtó betegség a figyelemhiányos / hiperaktivitás zavar.

Ezt a betegségkategóriát olyan gyermekekre alkalmazzák, akik az iskolai órán nem tudnak koncentrálni és kontrollálhatatlanul aktívak. Majdnem hét millió gyermeket diagnosztizáltak manapság e „betegséggel”, amelyet azért kell idézőjelbe tenni, mert bírálói éppen azt vitatják, hogy létezik-e ilyen kórkép, és ez-e a probléma helyes megközelítése. Továbbá, éles bírálatok érik a kezelés uralkodó módját is, t.i. a gyermekek nagy része hosszú idő óta egy bizonyos Ritalin nevű gyógyszeren él, amely nyugtató és „fókuszáló” hatással van a hiperaktív gyermekekre. Hogyan létezik – teszik fel a bírálók a kérdést -, hogy az 1985-ös 500 ezerről 1999-re 7 millióra növekedett az e betegségben szenvedők aránya.⁷ Mitől e járvány? Vajon nem arról van-e szó, hogy az agy kémiai zavarának bejelentése mögött a társadalmi intézmények – család, iskola – felelősségének elhárítása áll? A gyermeki viselkedés medikalizációja révén minden szereplő mentesül a felelősség alól. Nem a gyermekét elhanyagoló szülő a hibás,

⁵ V.ö. Simon J. Williams, Michael Calnan: The 'Limits' of medicalization?: Modern Medicine and the Lay Populace in 'Late' Modernity, Soc. Sci. Med. Vol. 42, No. 12, pp. 1609–1620, 1996

⁶ V.ö.: Jonathan M Metzl, Rebecca M Herzig: Medicalization in the 21st century: Introduction, The Lancet, Vol 369 February 24, 2007.

⁷ Tom DeWeese: Ritalin is Poison, www.adhdfraud.org/ritalin_is_poison.htm

nem a munkáját rosszul végző pedagógus, nem a hibás iskolai nevelési módszerek, hanem az agy fatális kémiai zavara, amiről természetesen senki sem tehet, az csak úgy jön.

A cél-eszköz viszony szempontjából rövidtávon legalábbis igen jónak látszik a gyógyszeres megoldás: olcsó, egyszerű, hatékony. A pirula „megnevelte a gyermeket”. De vannak, akik feldúltan kérdezik: Milyen lesz a gyógyszeren felnőtt gyermekek személyisége? Milyen lesz a társadalmunk, kultúránk, ha gyógyszerekkel szabályozzuk viselkedésünket? A korábban pedagógiai probléma egyszerűben orvosivá alakult át: a rossz vagy neveletlen gyermekből „agybeteg” lett, a korábban rossz jelzővel ellátott viselkedés kórossá, abnormálissá vált. A társadalmi, morális probléma biológiaivá szelődött, egyszerűsödött. Ezzel nemcsak a felelősség kérdését lehet félretenni, hanem a szülő-gyermek, iskola-gyermek kapcsolatának fáradtságos és nem garantált sikerekkel kecsegtető munkáját is meg lehet spórolni, és egy másik játéktérre lehet helyezni. Ez a példa is arra utal, hogy a medikalizáció ösztársadalmi játszma, ami azt jelenti, hogy nagy leegyszerűsítés lenne pusztán a medikális expanziót felelőssé tenni e folyamatokért. Legalább ennyire jelentős a társadalmi megrendelés szerepe, amelyet a medicina „csak” kielégít.

A kopaszság orvosi kezelése a közönséges életfolyamatok medikalizációjának példája. A hajnövesztő szer megjelenésével párhuzamosan elkezdnek arról beszámolókat, különféle médiumokban riportokat közölni, hogy a haj elvesztése milyen komoly érzelmi problémákat okoz a férfiak többsége számára. Megalapítják az International Hair Study Institute-ot. Arra hivatkoznak, hogy a haj elvesztése pánikhoz vezethet, sőt még a munkahely jövőjére is kihathat. Noha az e folyamatokat támogató gyógyszercég hangsúlyozza, hogy nem tekinti a kopaszsgot betegségnek, de hozzáteszi: joga van a férfiaknak tudni, hogy tudományosan bizonyított lehetőség van a hajhullás megállítására.⁸

Sokkal kevésbé szembeötlő folyamat, mert hozzászoktunk, az ún. női bajok – a terhességtől a menopauzáig – orvosi kontroll alá kerülése. Pedig ezeket a tizenkilencedik század előtt vagy egyáltalán nem tekintették medikális problémáknak, vagy csak rendkívüli esetben vonták be az orvost.

A terhesség és a szülés medikalizálásán jól lehet szemléltetni, hogyan kerül át a korábban természetesnek tekintett életfolyamat a medicina kontextusába. Először elkezdik rá alkalmazni a betegségmodellt. A terhesség olyan állapotá válik, amely diagnózist igényel. Minthogy egyedül az orvosoknak van meg a szükséges eszköztáruk a diagnózis felállításához, ezért mind a laikus, mind a féllaikus (bába) tudást ki lehet, sőt a nő érdekében ki is kell zárni a diagnosztizálás folyamatából. Ez a megközelítés érvényteleníti a tapasztalati tudást, és kizárólag a tudományra hivatkozó orvosi tudást tekinti legitimnek. A terhességet potenciáli-

⁸ V.ö. Ray Moynihan, Iona Heath, David Henry: Selling sickness: the pharmaceutical industry and disease mongering. *BMJ* 2002;324:886–91

san patológikus folyamatnak fogják fel; olyan, mintha betegség lenne, ezért annak megfelelő attitűdöt és módszert igényel. A terhes nőt a páciens állapotába helyezik. Végül az így megosztott játéktéren a két szereplő – az orvos és a páciens – radikálisan különböző tudással jelennek meg. A technikai eszközök révén az orvos olyan tudásra tesz szert, amely a páciens számára megszerzhetetlen, átláthatatlan és érthetetlen.⁹ A páciens már nem ismerheti saját állapotát. A terhesség felett kontrollt gyakorló orvossal szemben a tudatlan és passzivitásba szorított nő jelzi a radikálisan egyenlőtlen hatalmi viszonyok kialakulását.

A medikalizáció ideológiája: a biomedicina

A medicinából térben is időben sokféle van. Nem csak azt találjuk, hogy minden kultúra saját gyógyászatot működtet, hanem az is nyilvánvaló, hogy a nyugati kultúrán belül is különböző medikális irányzatok léteztek és léteznek. Mégis azt mondhatjuk, hogy a medikalizáció egy viszonylag jól körülírható medicina típushoz, valamint az azt létrehozó és életető kultúrához kapcsolódik, nevezetesen a késő-modern fogyasztói társadalom ún. biomedicinájához. Hosszas vitákat lehet folytatni arról, hogy a medikalizáció folyamata mikor kezdődött. A medicinán belüli alapvetései valószínűleg a 19. század második feléhez kötődnek. Mindenesetre, a folyamat nyilvánvaló és erőteljes kibontakozása a múlt század hatvanas éveiben kezdődött, a kilencvenes évekre gyorsult fel és vált erőteljessé. A medikalizációhoz nemcsak a megfelelő társadalmi-történeti szituáció, hanem olyan medicina is szükséges, amely alkalmas a medikalizáció univerzalizáló és generalizáló tendenciáinak működtetésére, egyben történelem és kultúrák feletti tudásként képes magát legitimálni. A biomedicina elnevezés azt a medikális ideológiát takarja, amelynek a következő jellegzetességei vannak:

A betegségek okait sajátos – az egyén biológiai testéhez kötődő – ágensekben (baktériumok, vírusokban, parazitákban) nevezi meg, vagy sejtszintű, illetve molekuláris folyamatok zavaraiiban keresi. Ami nem szomatikus vagy nem redukálható könnyen a szomatikusra, az alapvetően megmagyarázhatatlanná és ennek következtében nem-reálissá válik (pl. a lélek).

A betegségek univerzális biológiai vagy pszichofiziológiai létezők. A betegség valóságáról kizárólag a természettudományok szemüvegén keresztül szerezhetünk helyes ismereteket. Az orvosi beavatkozás passzív tárgyának tekintett páciens teste a gépezet metaforája alapján közelíthető meg. Úgy kell megjavítani, mint az elromlott mechanikus szerkezetet. Végül az egészség helyreállításához alapvetően a medikális technológiára és fejlett tudományos eljárásokra van szükség.

⁹ V.ö. K. K. Barker: A Ship Upon a Stormy Sea: The Medicalization of Pregnancy, Soc. Sci. Med. Vol. 47, No. 8. pp. 1067-1076, 1998.

A medikalizáció kibontakoztatására alkalmas biomedicina ideológiájában háttérbe szorítja, nem fontosnak, vagy érdektelennek tekinti a személyes és társadalmi tényezőket, és kizárólag a testre mint gépezetszerűen működő mechanizmusra koncentrálnak.¹⁰

Az emberi problémák így fokozatosan elveszítik erkölcsi karakterüket, testi folyamatokra redukálódnak, és így egyszerűsödve kontrollálhatóknak, megoldhatóknak tűnnek fel. A jó és a rossz értékítélet normális vagy abnormális testi működés diagnózisává alakul át. Ezzel megszűnik társadalmi, kulturális kontextusa, és a szeparált egyén testének működésében találja meg a helyét.

A medikalizáció nem csak a nyugati világban válik az élet egyik meghatározó szabályozójává, hanem a globalizáció egységesítő tendenciáiban is kiveszi a részét. Kiválóan alkalmas a kultúrák közötti különbségek „leküzdésére”, mert sikeressége összekapcsolódva univerzalisztikus ideológiájával, látszólagos kultúra és történelmen kívülségével, az emberi test világméretű szabályozásához a közös nevező szerepét töltheti be. Ha a betegség és az egészség kritériumai mindenütt egyformák, ha ezeket a kritériumokat a nyugati tudományosság szabja meg, akkor minden kultúrához és történelemhez kötöttséget látszatnak, ráadásul leküzdendő látszatnak lehet tekinteni. Ennek az ideológiának a nyomán azonos kezelési elvekre, azonos technikai-technológiai apparátusra és természetesen azonos gyógyszerelésre és mindezt együttvéve azonos medicinára van szükség a világ minden táján.

A multinacionális egészségipar, benne a gyógyszeriparral pedig siet felkínálni a könnyű megoldást az ilyen esetekre. A medikalizáció így az egészség és a betegség világméretű egységesítésének folyamatává válik.

A medicinát válságba vezető medikalizáció

A medikalizáció minthogy végső soron az emberi problémák orvosi eszközökkel való megoldásának projektumát jelenti, ezért szükségszerűen válságba vezet magát a medicinát. Szétnyílik az olló a medicinától elvárt tudás és képességek, valamint annak valóságos lehetőségei között.

Így manapság a medicina sajátos ambivalencia hálóban találja magát. Egyszerre a modernitás egyik nagy és világraszóló sikertörténete, amely nap mint nap újabb eredményekkel kápráztatja el az örök életre vágyó és a személyes haláltól rettegő közönséget. Másfelől, egyre erőteljesebben jelennek meg azok a hangok, amelyek a medicina utóbbi évtizedeit fokozódó válságának periódusaként határozzák meg. James La Fanu egyenesen ezt a címet adta könyvének: *A modern medicina felemelkedése és hanyatlása*. Úgy véli, hogy sajátos paradoxonok jellemzik a kortárs medicinát. A sikerek különös, nehezen magyarázható ellentmondásokat takarnak. Az orvosok egyre kedvetlenebbek és csalódottabbak

¹⁰ V. ö.: *Readings for Cultural Aspects of Clinical Medicine*, ed. Robert Wolosin, University of Notre Dame, 2001. 67-80.

szakmájukat illetően. A betegek egyre nagyobb számban keresik fel az alternatív kezeléseket. Az egészségesebb lakosság pedig fokozódó szorongással figyeli egészségének alakulását.¹¹

A medikalizáció és alapideológiája a biomedicina viszonyában rejlő inherens ellentmondás a folyamat elmélyülésével egyre feltűnőbb lesz. A biomedicina leegyszerűsítő, redukcionista megközelítése egyre több életnyilvánítást von a medicina fennhatósága alá, ugyanakkor a folyamat kiterjedésével egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy éppen a biomedicina eszközei elégtelenek e problémák kezelésére. Ezért a medicina alternatíva elé kerül: vagy fenntartja biomedikális ideológiáját, és ennek következtében tekintélyt veszít (minden ezzel járó következménnyel), mert eszköztára nem képes lefedni a fennhatósága alá egyre nagyobb számban besorolódó problémákat, vagy feladja kizárólagosan biomedikális orientációját, akkor azonban a medikalizáló ereje csökken.

A medikalizáció Janus-arca

Már az eddigiekben is utaltunk arra, hogy a medikalizáció folyamata mennyire alkalmas a homlokegyenest ellentétes értékelésekre, és ha most ideiglenes összegzést adjuk a pro és kontra érveknek, akkor ezt csak e Janus-arcúság figyelembe vételével tehetjük.

Az egyik arc a tudásnak és technikai-technológiai képességeknek a modern medicinát jellemző szédületes ütemű felhalmozódási folyamata. Az életkor látványos megnövekedése (bár alapos ok van annak feltételezésére, hogy ebben a medicina csak közvetett szerepet játszott), bizonyos betegségfajták (pl. járványos, fertőző betegségek, gyermekbetegségek) visszaszorítása vagy felszámolása, a gyermekhalálozás hihetetlen mértékű csökkenése, szervátültetések bizonyos területeken való szinte rutinszerű gyakorlása stb. Ez az az arc, amellyel a nyugati polgár nap mint nap találkozhat a tömegkommunikációban, ahol újabb és újabb nagy „áttörésekről” tudósítják a betegségek elleni harcban. Szakértők okosítják ki azzal, hogy a felfedezésekből milyen gyakorlati következmények adódnak életvezetésére, egészség magatartására nézve. Éppen ez az, ami átvezet a másik archoz. A medicinának mint társadalmi hatalomnak a megjelenése és felnövekedése ugyanakkor növeli a stresszt, fokozza a laikusok függőségét. Az egész mai életet egyfajta óvatoskodás hatja át.¹² Az állandó figyelem, amely arra irányul, hogy szinte minden percben eldöntsük, hogy orvosi szempontból helyesen tesszük-e ezt vagy azt: helyesen étkezünk-e, helyesen öltözködünk-e, helyesen napozunk-e, helyesen óvjuk-e bőrünket, szánkat, fogunkat, helyesen ülünk-e, állunk-e, eleget mozgunk-e, megfelelő-e a testsúlyunk, helyesen és megfelelő

¹¹ V.ö. James La Fanu: *The Rise and Fall of Modern Medicine*, Carroll and Graf Publishers, New York, 2000, XVIII–XXI.

¹² V.ö.: Alberto Melucci: *The playing self, Person and meaning in the planetary society, On taking care*, University Press, Cambridge, 1996., 83–98.

rendszerességgel szeretkezünk-e megfelelően normális gondolatok és érzések kíséretében (úgy, ahogy azt a felvilágosító könyv írta, vagy a szakértő mondta a TV-ben), a konzumerizmus követelményének megfelelően kellően hódolunk-e a fogyasztás szenvedélyének, de ugyanakkor nem vesszük-e túlzásba, nem lépjük-e át a szakértők által megállapított normális mértéket, helyesen, azaz normálisan neveljük-e gyermekünket, normális-e a hangulatunk, nem vagyunk-e abnormálisan szomorúak (depresszió) vagy túlságosan vidámak (mánia); megfelelőek vagyunk testileg-lelkileg az adott iskolára, munkahelyre, házasságra, gyermeknevelésre stb.

A változás nagyságát akkor érzékelhetjük igazán, ha a fentieket összevetjük egy huszadik század eleji gondolkodó nézeteivel:

„Mi köze volna az egészségnek az aggályoskodáshoz? Az egészségnek ahhoz van köze, hogy oda se figyelünk rá. Sajátságos és abnormális esetekben szükséges, hogy odafigyeljünk. Amikor egészségünk különösen megromlik, bizonyára szükségszerűen óvatosnak kell lennünk, és pedig azért, hogy újból egészségesek lehessünk. De még ekkor is csak azért akarunk újból egészségesek lenni, hogy óvatlanok lehessünk. [...] És az emberiségnek meg kell mondanunk, hogy ő maga legyen csak teljesen vigyázatlan. Mert az egészséges embernek valamilyeni alapvető tevékenységét határozottan örömmel és az öröm kedvéért kell végeznie; tevékenységét határozottan nem végezheti elővigyázatossággal és az elővigyázatosság kedvéért. Az embernek azért kell ennie, mert van jó étvágya, hogy csillapítsa azt, nem pedig azért, mert van teste, amit fenn kell tartania. Az embernek nem azért kell mozognia, mert túlságosan kövér, hanem azért, mert szereti a vívótört, a lovakat és a hegyeket – szereti őket önmagukért. [...] Az egészség első törvénye az, hogy szükségleteinket nem szabad szükségleteknek tekintenünk; élvezetekként kell tekinteni őket. Legyünk hát elővigyázatosak a kis dolgokkal kapcsolatban, mint aminő egy horzsolás vagy egy enyhébb betegség vagy bármi egyéb, ami törődést igényel. Ám a józanész nevében engedtessek meg nekünk az elővigyázatlanság a fontos dolgokat illetően, mint amilyen a házasság, különben magának az életnek forrása apad ki bennünk.”¹³

A feszültség nyilvánvaló. A biomedicina redukcionizmusa tette lehetővé és fejlesztette ki a modern medicina technikai-technológiai képességeit, és ezekben minden más medicinával szemben verhetetlen. A test és az élet mechanizált felfogása és az erre épült kutatások nélkül nem lett volna lehetséges annak a hatalmas gyógyító apparátusnak a kifejlődése, amelynek napjainkban tanúi vagyunk. Ugyanakkor éppen ez az attitűd az alapja annak, hogy korunk embere ambivalensen viszonyul egyik legjelentősebb sikertörténetéhez, hivatalos gyógyító gyakorlatához. Ez az antropológia ugyanis nem tud mit kezdeni a szenvedés és a betegség személyességével; azzal a megszüntethetetlen sajátossággal, hogy az ember értelemkereső lény, és az értelemkeresés legfontosabb célpontja

¹³ G. K. Chesterton: Eretnekek, Szent István társulat, Budapest, 1991. 47.

éppen az élet-halál kettőssége. A betegség az egyik legfontosabb életfolyamat, amely a személyes élet értelmének átgondolására, átértékelésére sarkall. Ami a biomedikális gyakorlatban csak egy eset, az általános betegségkategória egyedi kiadása, az a szenvedőnek az „én betegségem”.

E kettősség vonja magával, hogy egyszerre kíséri a medikalizációt – vagy, ahogy némelyek nevezik: az életvilág kolonizációját – csodálat, lelkesedés, de kétely és bizonytalanság is.¹⁴

A medikalizáció kritikusai felvetik, hogy ez a társadalmi folyamat új fenyegetést jelent, ha az egészségmagatartás új marginalizáló tényezővé válik: az emberek polarizálódnak medikalizált és társadalmilag veszélyes szereplőkre. Azaz normálisak azok, akik betartják a szakmailag előírt életvezetési szabályokat, a többiek pedig fenyegetést jelentenek a társadalom normális működésére.

A medikalizáció és a deprofesszionalizáció

A medikalizáció folyamatát övező rossz közérzet „ellenfolyamatokhoz” vezet, ezek egyik legjelentősebbjét deprofesszionalizáció néven szokás emlegetni.

A deprofesszionalizáció önmagában nem mond ellent az emberi problémák medikális kezelésének, azonban magát a szakmai háttérrel kiszélesíti azzal, hogy kétségessé teszi a hivatalos orvosi szakma monopóliumát e területen. E folyamat talán legdinamikusabb része a „harmadik résztvevőként” belépő szervezetek megjelenése és gyors fejlődése. Ezek olyan szempontokat visznek be és juttatnak privilegizált szerephez az orvoslás folyamatában, amelyekkel az addig alapvetően altruista szakmát profittermelő iparággá változtatja, annak minden következményével: nem csak az altruizmust szünteti meg, hanem az orvost megfosztja döntési autoritásának jelentős részétől is. Az orvosok e struktúrákban olyan helyzetben találják magukat, amelyben munkájuk minősége nem attól függ, hogy milyen – hagyományos értelemben vett – jó orvosok, hanem attól, hogy milyen hatékonyan faragják le a költségeket, és mennyi visszatérítést termelnek meg az őket foglalkoztató szervezet számára. Ezzel munkájuk minőségét nem a szakmai értékek, és az azokat érvényesítő szakmai közvélemény állapítja meg, hanem a fenti szempontokat érvényesítő szervezetek.¹⁵

A medicina szakmaiságának eróziójában az orvos proletarizációján túl az alternatív gyógyítási módok fent említett növekvő népszerűsége és a páciensek

¹⁴ V.ö.: Zygmunt Bauman: *Biológia és modernitás: keresztshadjárat az egészségért*, Magyar Lettre Internationale, 1998/99 Tél, 68-71.

¹⁵ E tendenciát aggódva figyelik az amerikai medicinában. V.ö. „Úgy véljük, hogy a társadalomban lényeges szerepe van a professzionalizmusnak, és hogy ezt a piac-vezérelt és kormány által ellenőrzött egészségügy nem képes egyedül nyújtani. Az orvosi hivatás három központi elemét a következőkben látjuk: a szolgálat iránti odaadás, értékek hirdetése, párbeszéd a társadalom belül.” Matthew K. Wynia, Stephen R. Latham, Audie C. Kao, Jessica W. Berg, Linda L. Emanuel: *Medical Professionalism in Society*, *The New England Journal of Medicine*, Vol. 341. November 18, 1999.

nagyobb informáltsága is részt vesz, melynek következtében az addig lényegében zárt szakmai közösségben felhalmozott és a laikusok számára némiképp misztikusnak tűnő orvosi tudás a mai technikai, kommunikációs eszközök révén széles körben ismertté válik, és így a laikusok is önképzés révén e tudás egyre növekvő részének juthatnak birtokába.

Az előbbieket alapján úgy tűnik fel tehát, hogy a kortárs nyugati medicina azt az ellentmondást hordozza magában, hogy miközben gyorsan növekszik hatalma és befolyása az életvilág minden területén, ezt a hatalmát és befolyását – fő attitűdjéből adódóan – olyan eszközökkel próbálja meg érvényesíteni, amelyek „rossz közérzetet” hagynak maguk után. Ezek a technikai-technológiai sikerek ellenére erodálják az orvoslás szakmaiságát. Döntő jelentőségű azonban a deprofesszionalizációval kapcsolatban, hogy „ellenfolyamat” jellege csak részleges, mert a medikalizáció lényegét, t.i. az emberi életproblémák medikális megközelítését nem kérdőjelezi meg, inkább csak a medikális hatalom újraelosztását kényszeríti ki.

Kiút-kísérletek – a posztmodern medicina

E folyamatokra nagyjából kétféle „zsigéri” reagálás tapasztalható. Az egyik, a társadalmi folyamatokat fatálisnak és megváltoztathatatlanak (törvényszerűnek) tekintve, mindent úgy talál jónak, ahogy van, és rendszerint a medicina további technikai sikereiben látja minden (az általa is okozott) probléma megoldását; abban, hogy a biomedikális szemlélet és gyakorlat egyedül racionális és korszerű felfogásként, a győzelmes nyugati kultúra egyik csúcsteljesítményű megnyilvánulásaként előbb-utóbb legyőzi alternatíváit, és az egyént technikai eszközök révén halhatatlanná téve, beteljesíti küldetését. Röviden: haladjunk a megkezdett úton. Mások (talán ezek vannak kevesebben) korlátokat szabnának a medicina hatalmának, és „visszadefiniálnák” az emberi életproblémákat a maguk sokszínűségének megfelelően, minthogy nem értenek azzal egyet, hogy az élet és társadalmi problémák pusztán az emberi biológiai test problémái lennének. Továbbá tartanak attól, hogy a modern medicina technika központúságával nem a hagyományos értelemben vett egészséget állítja helyre, hanem a mai ember helyett egy új lényt produkál.¹⁶

Az orvosláson belül többen érzékelik az olló szétnyílását a medicina társadalmi és technikai hatalmának növekedése és szakmai, morális eróziója között. Ezért megpróbálnak kompromisszumos megoldásokat keresni a medicina és kulturális környezete közötti konfliktusokra. Egy ilyen megoldási kísérlet a

¹⁶ A magát transzhumanizmusnak nevező irányzat az ember határtalan átalakítását teszi meg egyik alapelvének, amelynek része biológiai korlátainak átlépése a technológiai segítségével. V.ö. <http://www.extropy.org/extprn26.htm>

*posztmodern medicina*¹⁷ meghirdetése, amely a redukcionista medicinát váltaná fel. Ennek szükségessége így fogalmazódik meg: „Konfrontálódva az életmódból eredő és stresszel kapcsolatos degeneratív betegségek bonyolultságával, a szenvedélybetegségekkel, a szorongással, a depresszióval és fizikai megnyilvánulásaikkal, a farmakológiai és intervencionalista terápia túlzott használatát övező elégedetlenséggel, a szakemberi arroganciával és autoritással szembeni növekvő ellenszenvvel, a magas szintű egészség iránti növekvő igénnyel, a hagyományos medicina elérte határait. Széleskörű konszenzus van abban a tekintetben, hogy a változás szükséges és kívánatos.”¹⁸

A kívánt változások főként két viszonyrendszer átalakítására irányulnak. Az első az orvos-beteg viszonyra vonatkozik. Annak a felismerése, hogy egy betegségben sokkal több foglaltatik, mint a pusztán biológiai folyamatok, hogy a betegség a páciens személyes élettörténetének a része – a posztmodernre jellemző relativisztikus korszellemmel együtt – az autoritás eltolódását eredményezi a szakemberről a páciensre. E folyamatban a két tudás egyesül: az orvos mint az emberi test szakemberének a tudása és a páciens mint saját élete legjobb ismerőjének tudása. Ezen eszmény szerint, a páciens dönt saját sorsáról miután különböző szakembereket meghallgatott, és a lehető legjobban kiképezte magát saját betegségéből. Azaz nem a biológiai faktumok játsszák az egyedüli szerepet, hanem a páciens és kultúrájának értékrendszere is.

Az autoritás – és ez a második viszonyrendszert illető változás – nem csak az orvosról helyeződik át a páciensre, hanem a biomedikális tudás is elveszíti monopolisztikus jellegét, és kénytelen megosztani hatalmát az alternatív gyógyítási filozófiákkal.

E két fő változásnak a bejelentése természetesen még nem teszi világossá a folyamatok részletekbe menő természetét. Hiszen bár az autoritás eltolódásának nyilvánvaló jeleit láthatjuk a nyugati társadalmakban, de nem világos, hogy miként „áll be”, – ha egyáltalán lesz itt valamiféle nyugvópont – az autoritás megoszlása a szakember, a páciens és a társadalom más intézményei között. Nem világos, hogy a mai orvosi szakmai, intézményi kompetenciát hogyan változtatja meg a biomedicina árnyoldalát érintő elégedetlenség. Azon csak spekulálhatunk, hogy például képes-e a mai nyugati orvostársadalom belsőleg megújulni és szemléletet, attitűdöt váltani, elfogadva ezzel nemcsak a szakmai autoritás elto-

¹⁷ V.ö. J A Muir Gray: Postmodern medicine, *Lancet*, 1999; 354: 1550–53. A szerző a posztmodern medicina modernitől való különbségét a következő hat sajátosságban ragadja meg: érték alapú egészségügy, a kockázatok figyelembe vételének előnybe részesítése a haszonnal szemben, a gondozás eredményéről a folyamatára tolódik el a hangsúly, a hivatalos és a kiegészítő kezelések integrálása, a betegségek kezelése helyett a gondenyhítésre helyeződik a hangsúly (*from treatment of disease to healing of dis-ease*), a tudásbeli autoritás eltolódása a klinikusról a páciensre.

¹⁸ Elliot Dacher: Towards a Post Modern Medicine, *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Vol. 2, No. 4, 1996. pp 531–537.

lódását és megosztását, hanem az alternatív intézményekkel való együttműködést, e módszerek és filozófiák integrálását. Vagy ellenkezőleg, ragaszkodva a biomedikális filozófiához egyre inkább egyfajta „testszerelő”, „testtechnikus”, „testmérnök” státuszt fogadtat el önmaga számára, világosan és nyilvánvalóan átadva ezzel a gyógyításba benne foglalt ősi, nem mechanikus-technikai funkciókat más intézményeknek és gyógyító eljárásoknak. És persze az is kérdés, hogy egy ilyen folyamatot tolerálna-e a társadalmi környezet, és ha nem, kívülről kikényszeríti-e a ma monopolisztikus medicina szükséges változásait, vagy ellenkezőleg, hosszú távon is elfogadja a biomedicina uralta medikalizáció emberképét és programját.

A medikalizáció sorsát pedig nagymértékben befolyásolja az, hogy milyen medicina vonásai erősödnek meg a globalizáció folyamatában. Lesz-e tere a kulturális sokszínűségnek? A szabadság és az egészség együtt járnak-e, vagy egymás ellentéteivé válnak?

Új kihívások a bioetika terén: “Enhancement Technologies”

Bevezetés

„A többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bízlak, az fogja természetedet megformálni.” (*Mirandola: 214; kiemelés tőlem: B. L.*)

Minden erkölcsi cselekvés *sine qua non*ja az előfeltevés, miszerint a cselekvő szabadon képes a választásra különféle alternatívák között. Ez az etikai közhely, jóllehet teljességgel triviális, mégis rendkívüli bőségben rejt magában egy sor implikációt, melyek mindegyike aligha tekinthető át *clare et distincte* az első pillantásra. Ilyen implikáció többek között, hogy választásával az ember automatikusan felelősséget is vesz magára, melynek alkalmasint negatív következményei aztán számonkérhetőek rajta. Hasonló módon következik az emberi szabad akarat posztulátumából, hogy az erkölcsi individuum óriási ürrel találja magát szemben a döntési lehetőségek korlátlan univerzumában. Ezt az univerzumot azonban természetesen csak az első körben percipiálja korlátlanul; a korai ráeszmélés után nyomban számos tényező (készen kapott társadalmi normák, múltbéli élmények alapján kiformalódott egyéni meggyőződések stb.) alakítja az immáron reflektált szemléletet, melyek útmutatása nyomán a kezdeti tanácstalanság elillan, s helyébe egy többé-kevésbé koherens erkölcsi felfogás által megátogatott vélemény körvonalazódik.

De vajon hogyan szabjunk határokat olyan területeken, amelyeket még alig vizsgált az erkölcsi reflexió, lévén teljességgel új helyzetből fakadnak? A bioetika, melynek legtöbb problémája korántsem előélet nélkül való, a döbbenetes (bio-)technikai fejlődés nyomán ütötte fel a fejét, amely régi problémákat új megvilágításba helyezett. Új lehetőségek új helyzeteket teremtettek, gondoljunk csak arra a mérhetetlen radikalitásra, amellyel a fájdalomcsillapítók, védőoltások, majd az életbentartó eszközök beavatkoztak az addigi orvosi gyakorlatba! Sőt, a hozzá kapcsolódó évszázados szociológiai és erkölcsi szokások és minták összefüggő hálózatát semmivel sem kevésbé kuszálták össze, mint a medicina világát. Ha csak egy példát említünk, magának az életnek és a halálnak a fogalma vált bizonytalanná (nem mintha valaha is „bizonyos” lett volna...), s azóta is legföljebb jogi, mintsem tudományos konszenzus létezik (ha létezik) ezekről a kérdésekről.

A bioetika a huszadik század '60-as/'70-es éveitől fogva szereplője a tudományos életnek. Jellemzően interdiszciplináris tudományterület, amely egyfelől azzal jár, hogy hasztalan kutatnánk, ki az, aki a leginkább kompetens a berkeiben, hiszen teológusok, jogászok, orvosok vagy etikusok ugyanúgy közreműködtek fejlődése során, mint filozófusok és biológusok. Egyes értelmezések szerint az angolszász régiókban túlbujázó metaetikára történő reakcióként alakult ki az alkalmazott etika egyik ágaként a bioetika, amely általánosan elfogadott megfogalmazás szerint az élettudományok (a biológia szerteágazó szubterritóriumai, valamint az orvostudomány) és az etika kapcsolatát vizsgáló köz-(ös) területe a fent említett társadalom- és természettudományoknak. A fogalmat elsőként Van Rensselaer Potter használta 1971-ben, aki *Bioethics: Bridge to the Future* című könyvében egy új etika szükségességéről beszél, amely tartalmazza az emberiség iránti kötelezettségeinken túl a bioszférával mint egészzel szemben meglévő kötelezéseinket is (Kuhse & Singer: 1). Szűkebb értelemben azonban pusztán az orvosi etika megújulása folytán létrejövő új professzionális erkölcsant értik a fogalom alatt. Akár így, akár másképp, a következő erkölcsi problémák állottak a bioetika homlokterében: abortusz, népeségsszabályozás, eutanázia, őssejt kutatás, klónozás, génmódosítás, eugenetika, GMO-k, szervátültetés, szervkereskedelem, ember- és állatkísérletek, állati jogok stb.

Látható hát, hogy a bioetika kosarában igen változatos termékek vannak. Talán ezért is alakult ki idővel, hogy vörös, illetve zöld bioetikát (*red/green bioethics*) különítettek el, a jobb érthetőség érdekében: előbbi az orvosi (*biomedical*) etika, utóbbi a környezeti (*environmental*) etika. Egyesek szerint azonban nem ez a járandó út, hanem éppenséggel egy jóval szélesebb s ezért integratívabb megközelítésre van szükség. Ennek fényében alkották meg a biotechnológiai etika (*Bio-Technology Ethics/BioTEthics*) fogalmát, amely a biotechnológia újításaiból fakadó mind újabb és rapid módon terjedő felfedezések etikai konzekvenciáit igyekszik vizsgálni. A BioTEthics szakemberei azt a felismerésüket öntötték szavakba, hogy a genetika, biokémia és az egyéb tudományos technikák növekvő mértékben szólnak bele mindennapjainkba, s így nem maradhatnak többé kizárólag a tudósokat érintő témák. Miután nagy hatást gyakorolnak mindannyiunk életére, természetük, a bennük rejlő előnyök és veszélyek megvitatása és közvélemény elé tárása elemi feladata a tudósoknak. (Landeweerd et al.: 8)

Enhancement Technologies

A bioetikát tehát új kihívások érik, s ezek egyik leglényegesebbike az, amelyet a szakirodalom „enhancement technologies”-ként aposztrofál. A kifejezés kétségkívül *terminus technicus* gyanánt szerepel a biotechnológiával kapcsolatos szövegekben, s magyarra fordítása felettébb problematikus. Nem járnánk mindazonáltal távol a valóságtól, ha a „képességbővítés technikái” szóösszetételt mint

a fogalom lehetséges megfelelőjét mutatnánk be. Tekintsük azonban ezt az erőszakos magyarázat előzetes munkadefiníciónak, s mielőtt tartalmi fejtegetésekbe bocsátkoznánk a szóban forgó fogalmat illetően, etimologizálásba fogunk. Az „enhancement” az angol nyelvben ’fokozás’, ’növelés’, ’fejlesztés’, ’emelés’ vagy ’javítás’ értelemben használatos, így hát bizonyos fokig szinonimája a „development”, valamint az „improvement” kifejezéseknek. Hogy milyen alanyokkal kapcsolódnak össze ezek a különféle jelentésváltozatok, az semmi esetre sem egységes, annyi azonban leszögezhető, hogy a nyelv minden esetben egy kiinduló állapot megváltozására utal, s nehéz lenne nem észre venni, hogy ez a változás pozitív, felfelé irányuló, fejlődő. Ez a jelentéstartalom már a latin eredetiben is tettenérhető, az „enhancement” kifejezés ugyanis az ’inaltare’ szóból jön, amely szó szerint ’fölmagasítás’-t jelent.

Az „enhancement technologies”-on tehát olyasféle eljárásokat kell értenünk, amelyek a humán kapacitásokat „kitolják”, az emberi képességeket megnövelik, s mindezt alapvetően az emberi faj „feljavítása” érdekében teszik. Felmerülhet itt rögtön a kérdés, hogy a „jobb vajon mindig jó-e” egyúttal – ahogy Erik Parens bioetikus fogalmaz tanulmányában: „Is better always good?” –, más szóval hogy vajon erkölcsös-e az emberi faj „javításán” munkálkodni? (Parens) Szüksége van-e erre az embereknek, akarják-e a változásokat? Egyáltalán lehetséges-e változtatni az emberen, s amennyiben igen, hol van (van-e) határa annak, meddig számít embernek az ember, s honnantól fogva változik valami mássá?¹

Nos ha az erkölcsösség felől faggatjuk ezeket a technikákat, talán nem haszontalan azzal a fiktív szituációval kezdeni, hogy a *common sense*-hez fordulunk eligazításért: mit szokás és mit nem morálisan támogatandónak, elfogadhatónak, illetve elítélendőnek bélyegezni. Elindulva az egyik pólusról, azt tapasztaljuk, hogy könnyedén lelhetünk példát a *támogatott technikák* csoportjához:² ilyenek a védőoltások, amelyek az egyének ellenálló képességét növelik a betegségekkel szemben, és számos közülük (ilyen – többek között – a Hepatitis B, a Diphtheria-Tetanus, valamint a TBC elleni vakcina) kötelezővé van téve a gyermekek számára. Másik példa lehetne maga az oktatás, amely szintén kötelező a gyermekekre nézve egy meghatározott életkorig (14, 16 esztendő általában). Elsőre talán nehezebb belátni az oktatásról, hogy biotechnikai teljesítménynövelő technika – minthogy nem is az –, de ha számításba vesszük, hogy itt csupán az „enhancement technologies” kategóriája alá tartozó technikákról ejtünk szót, ez utóbbit már nehéz lenne megtagadni az oktatástól/tanulástól. A *morálisan megengedhető technikák* közé tartozik, ha például a szülők zenei oktatásban részesítik gyermeküket (ez általában államilag se nem előírt, se nem tiltott képességbővíítő technika), vagy ha valaki kozmetikai műtétre adja a fejét: ezekről az esetekről az emberek úgy ítélnék, hogy szíve joga a szülőnek és a gyermeknek, illetve

¹ Ld. majd a *poszthumanizmus* tárgyalásánál!

² Vö. Brock.

a szépülni vágyónak, hogy maga döntsön ezekről az őt érintő technikák alkalmazásáról. A harmadik, azaz *erkölcsileg* többnyire *tiltott* kategóriába tartozik az, ha példának okáért a szülő túlságosan is beleavatkozik a gyermeke életébe azzal, hogy egy olyan életpályát erőltet rá, amely kizárja vagy erősen korlátozza más, a gyermek által csak a jövőben felfedezésre váró életutak választásának lehetőségét. Egy példa lehetne a teniszedző apa, aki lányának általános (és törvényileg előírt) taníttatását elhanyagolja, hogy gyermeke sikeres sportpályafutását ezáltal is előmozdítsa, szem elől tévesztve a gyermek legalapvetőbb jogait, hogy megfelelően sokrétű oktatásban részesüljön.

Látható tehát, hogy maga az „enhancement” kifejezés elég sok kontextusban előfordul, ezért kritikátlan használata könnyen félrevezető lehet. Parens szerint alapvetően két, egymást helyenként átfedő diskurzus létezik, melyekben a kifejezés állandó, ám nem változatlan szerepet tölt be.³ Az egyikben mint a *gyógykezelés* versus *képességjavítás* (treatment vs. enhancement) pár egyik pólusa mindazokat a technikákat magában foglalja, amelyek – szituációtól függően – nem rendelkeznek az orvoslás valódi céljainak körébe.⁴ Nem általánosságban térnek el tehát a technikák egymástól a szerint, melyik kuratív s melyik pusztán képességjavító, hanem individuális alkalmazásuk során derül fény arra, melyiket milyen módon aknázzák ki az adott helyzetben. A plasztikai sebészet mint gyógyító eljárás példának okáért a sérült, beteg káros elváltozásainak normalizálását célozza meg, míg a kozmetikai sebészet, mely eszköztárában azonos vele, *prima facie* más indíttatású: esztétikai (vagy pszichológiai) motívumok, s nem a test funkcionális rendbetétele húzódik meg mögötte. Az „enhancement” ebben a kontextusban tehát nem más, mint az, amely túl van a kezelés által megkívánt alkalmazáson, s egyéni (nem gyógyászati) előnyök nyérése motiválja.

Létezik azonban egy másik diskurzus is, amely origóját tekintve ugyan szorosán hozzátapad az előbbihez, mégis annyival túlmutat rajta, hogy ajánlatos külön tárgyalni. Itt ugyanis már nem elsősorban az az aggodalom tör felszínre, amely az orvoslás valódi mibenlétének felbomlását félti a szóban forgó technikák túlságosan kiterjedt – más szóval gyógyászatilag indokolatlan – alkalmazásától. Ez az aggodalom szélesebb perspektívát tudhat a magáénak: a medicinán túlmenően arra kíváncsi – a társadalom céljaira és értékeire való állandó tekintettel –, vajon nem okoznak-e eme technikák mérhetetlenül nagyobb kárt a közösség(ek) egészének, azok bevett együttélési normáinak és mechanizmusainak

³ Vö. Parens.

⁴ Hogy mi az orvoslás „valódi” célja, az nem meglepő módon vitatott, noha a hippokratészi tradíció, amely a segítségnyújtásra, a gyógyításra és a fájdalom enyhítésére helyezi a hangsúlyt, széles körben elterjedt. Hovatovább talán érdemes egy kortárs észrevételt is idéznünk, mely szerint a medicinának nem tartozik a feladatai közé minden, emberek közt meglévő különbség megszüntetése. Sokkal inkább az a feladata, hogy visszaállítsa azokat az emberi kapacitásokat, amelyek meglétét joggal váránk el, amennyiben a betegség vagy fogyatékoság nem állna fenn (vö. Daniels: 124).

vonatkozásában, mint amekkora megfélekezésükből származnék? Visszatérve előző példánkhoz, ha valaki remélt előnyök érdekében „szépítteti” magát a plasztikai sebésszel, az kétségkívül egy szépségideál megközelítése érdekében történik. Új külsejével az adott egyén könnyebb boldogulást vár az életében, mindezzel egyszerre – akár szándékolatlanul is – azt az üzenetet hordozva, hogy előző, „természetes” külseje értékteletlenebb, mint a mostani, amely a változtatást kikövetelte. Más példát felhozva az is világossá válik, hogy a képességjavítás, például teljesítménynövelő szerek alkalmazása kompetícióra ösztökél, ezáltal kiteve a többieket, akik nem használják e technikákat (mert nem akarják vagy mert egyszerűen nem áll módjukban) a lemorzsolódásnak.

Körülírtuk tehát az „enhancement technologies” hozzávetőleges fogalmát és alkalmazási körét. A következőkben egyes részproblémákat tekintünk át, amelyek a leggyakrabban merülnek fel a témával kapcsolatban. Ám mindezek előtt itt az ideje mármint, hogy konkretizáljuk, a biotechnológia eredményei milyen fajta technikákat tettek lehetővé, melyek az emberi képességek fejlesztését, növelését hivatottak elősegíteni. Ezek három kategóriába sorolhatók, úgymint:

- **Kognitív teljesítménynövelő technikák.** Ide sorolandóak a farmakológia olyan termékei, mint az emlékezetkapacitás-növelő *modafinil*, a koncentrációt javító *ritalin* vagy az agyizomműködést stimuláló *anticholineszterázok*. Másrészt ide tartozik a *génmanipuláció*, amely közvetlen beavatkozás az ember génekészletébe, így közvetve a képességeibe, adottságaiba.
- **Hangulatfokozók.** Antidepresszánsokra kell itt gondolnunk, mint amilyen a mind népszerűbb Prozac vagy más SSRI-ik (szerotonin visszavétel-gátló szerek), amelyek használata elterjedőben van azok körében is, akik nem állnak pszichiátriai kezelés alatt (magyarán nem primér módon gyógyászati céllal használják e szereket; jóllehet a határmezsgye ez esetben meglehetősen elmosódó).
- **Fizikai teljesítménynövelő technikák.** Részint serkentő hormonok szedése. Ilyen például a vörösvértest-termelésért felelős EPO (erythropoietin), amely komoly szerepet játszik a sérülések gyógyulásához való hozzájárulásban, továbbá a fizikai teherbíró-képesség növelésében. Másfelől az ún. „genetikai doppingolás” („gene doping”) formájában a *génmanipuláció* itt is megjelenik, amelyet a doppingolás ellenes világszervezet, a WADA a következőképpen definiál:

„sportolói teljesítmény fokozására alkalmas sejtek, gének és genetikai elemek, avagy génexpresszió modulációjának nem terápiás célzatú felhasználása”⁵

⁵ Non-therapeutic use of [cells](#), [genes](#), genetic elements, or of the modulation of gene expression, having the capacity to improve athletic performance.

Félelmek és remények: nem vezet-e új eugenetikához a teljesítménynövelő technikák alkalmazása?

Minden gyógyító eljárás képességet, teljesítményt fokoz, hoz rendbe vagy „normalizál”, ámde fordítva ez már nem igaz: nem minden teljesítménynövelő szer vagy technika célja a gyógyítás. Ezt láttuk már fentebb is, s ebből táplálkoznak azok a félelmek, amelyek nem túlzottan mélyreható vizsgálódás után egyfajta új eugenetika hajnalának érzik a kort, melyet magunkénak mondhatunk. Az eugenetika a 20. század első felében nem kis mértékben volt meghatározó és sok helyütt elfogadott ideológia szerte a nyugati világban (hadd emlékeztessenek a náci Harmadik Birodalma mellett az USA-ra, Kanadára vagy Nagy Britanniára, mely országokban ugyancsak szép számmal történtek erőszakos sterilizációk).⁶ A fajnemesítésnek ez idő tájt olyan neves szöszölői voltak, mint H. G. Wells, Zola, G. B. Shaw, John Keynes, Churchill. Mindazonáltal az eszme, habár ókori gyökerekre vezethető vissza, a modernitásban Francis Galtontól ered. Charles Darwin unokatestvéreként az evolúcióelméletet a társadalomra alkalmazva létrehívta a szociáldarwinizmus ideológiáját, amely a társadalom „megtisztítása” és „feljavítása” érdekében szakítani kívánt avval a társadalmi morálba kódolt normával, hogy a gyengéket kötelessége az erősebbeknek megóvnia. Szerinte a természetes szelekciónak a társadalomban is érvényesülnie kell, s ha ez elé akadályokat görgetőnk, azzal közösségünk előrehaladásának kerékkötőivé válunk. Esméi termékeny talajra találtak az 1920-as évek Németországában, ahol Hitler hatalomra jutásától a világháború végéig emberek százezreit sterilizálták, illetve vetették alá kényszerezutanáziának. Mindenekelőtt ezen fertelmes bűnökkel való összefonódottsága következtében diszkreditálódott az „eugenetika” kifejezés.

Ez a „régí”, vagyis a világháborút megelőző eugenetika az erőszakon és kényszeren alapult, a „nemkívánatosak” kisselektálásán, a korabeli náci hasonlattal élve a „társadalom beteg részeinek amputálásán”, és velejéig áthatotta a rasszizmus. Az „új eugenetika”, ahogy bírálói elnevezték az „enhancement technologies” háttérében meghúzódó állítólagos intenció nyomán, szintúgy a „nemkívánatosak” (pl. a Down-szindrómában szenvedők, súlyos mentális vagy fizikai fogyatékkal világrajvók stb.) kiküszöbölésére törekszik. Ám ezúttal prenatálisan, azaz a születés előtti szűrővizsgálatok által lehetővé tett kockázatfelmérést felhasználva kísérli meg a szülők befolyásolását, annak érdekében, hogy a kedvezőtlen előjelekkel születendő magzatot abortusznak vessék alá. Az „új eugenetika” másik ismertetőjegye a „nemkívánatos” adottságok devalválása mellett a „kívánatosak” felkarolása és előmozdítása a biotechnológia vívmányaival karöltve. Erre a jelen mellett mindinkább a jövő technikai lehetnek képesek, mint amilyen a humanoid klónozás, a PGD (preimplantációs genetikai diagnó-

⁶ Hogy Svédországot ne is említsük, ahol a náci Németország után a legmagasabb számban, mintegy 62 ezer személy esetében fordult elő sterilizáció fajnemesítés céljából.

zis),⁷ valamint a csírasejtvonal génterápia (germline genethrapy).⁸ A harmadik ismertetőjegy, hogy nem társadalmi direktívákon, kényszeren vagy nyomáson alapszik, hanem az egyén szabad döntésén (ettől persze az ellenzői még korántsem értenek vele egyet).

Egyéb, az „enhancement technologies” irányában megfogalmazott kételyek és aggályok is fölmerülnek, amelyek a következők. A nem gyógyászati alkalmazások rövidebb-hosszabb távon a – még meglévő – erkölcsök további romlásába torkollhatnak, mivel fölerősítik a csalásra való hajlandóságot (pl. a sport területén), ahelyett, hogy a hagyományos „tisztességes” hozzáállást (sok gyakorlás) venné etalonnak. Ezen technikák, miután valószínűtlen, hogy széles körben hozzáférhetőek lesznek, csak a már most is (gazdasági, kapcsolati stb.) előnyökkel rendelkezők javát szolgálják, feljüket billentve egyre több téren a mérleg nyelvét a szegényebbekkel szemben, minnek nyomán tovább mélyülne a két réteg közötti szakadék. Egyes aggodalmak az öncélú individualizmus térnyerésétől tartanak, amely még inkább eltávolítaná/elidegenítené egymástól s a társadalom egészétől a már amúgy is jelentősen fragmentálódott és izolálódott egyéneket. A már napjainkban is fennálló medikalizáció nemhogy visszaszorulna, hanem az ún. *betegség kereskedelem*nek („disease mongering”)⁹ keresztelt fogáson keresztül még komolyabb befolyásost kaparintana meg az életünkben. Vannak, akik szerint a „liberális eugenetika”, amely az egyén szabad választását tűzte zászlajára, egyenes úton vezetne egyes technológiák használatának kötelezővé tételéhez, amely az egyéni döntést és az autonómiát maga alá temetve a „régie eugenetikához” kísértetiesen hasonló módon járna el.

Növekvő számban léteznek természetesen lelkes propagálói is az „enhancement technologies” korlátoktól mentes alkalmazásának. Ezek, miként John Harris, a képességnövelés új technikáinak kiaknázását egyenesen morális kötelességünknek tartják. A „transzhumanizmus” az az eszmerendszer, amely mögé a támogatók felsorakoznak. Az emberen túli embert létrehozó technikákat üdvözlők a „transzhumán” kifejezéssel különböztetik meg a hagyományos antropológia lényegében állandónak képzelt emberi természetét a fényes jövőű új embertípusától. Miként a World Transhumanist Association honlapján (www.transhumanism.org) áll, a világszervezet „az emberi képességek felülmúlását szolgáló technika etikus használatáért” száll síkra. Hangsúlyozottan *mindenki* számára elérhetővé kívánják tenni a technikákat, miként krédójukban írják:

⁷ PGD segítségével a fejlődő embrió egyes [örökletes](#) betegségeit lehet [azonosítani](#).

⁸ A csírasejtvonal génterápia a pete- vagy az ivarsejtekben, illetve a megtermékenyített petesejtekben lévő gének célirányos megváltoztatása. A génállomány ennek megfelelő módosulásai átöröklődnek a következő nemzedékekre.

⁹ A „betegség kereskedelem” – pejoratív – azt a gyógyszerészet és a medicina gazdasági hatalmát növelni akaró tendenciát nevezi meg, amely szüntelenül tágítja a lehetséges betegségek fogalmi körét, ekképpen ösztökélve a „betegeket”, hogy mind több gyógyszert vásároljanak, s hogy mind gyakrabban kezeltesék „nyavalyáikat”.

„Támogatjuk azoknak az új technikáknak a fejlesztését, valamint a hozzájuk való hozzáférést, amelyek mindenki számára megadják a lehetőséget, hogy tökéletesebb intelligenciát, tökéletesebb testet, tökéletesebb életet élvezhessenek. Más szavakkal, azt akarjuk, hogy az emberek a jónál is jobban érezzék magukat.”

Az „enhancement technologies” mellett szokás a következő pozitív példákat felhozni, amelyek segíthetnek a kép differenciáltabbá tételében, s némileg tisztázhatjuk a propagálókat az eugenetika vádjá alól. Az egyik pozitív példa, hogy a szülőknek alkalmuk nyílik arra, hogy születendő gyermekük mentesüljön az öröklődő betegségek alól, eszesebb, fizikailag fejlettebb, a betegségekkel szemben ellenállóbb legyen, s egyszersmind széles körű fogékonyságot mutasson az élet legváltozatosabb aspektusai iránt. Másik példa, hogy az elhízást, az alkohol- vagy drogfüggőséget elkerülhetővé lehetne tenni védőoltással. Harmadik pozitív példa a nanotechnológiával kapcsolatosan arra hívja fel a figyelmet, hogy belső sérülések, rendellenességek meggyógyítása, műtéti korrigálása, az agyfunkció teljesítményének optimalizálása vagy szintetikus anyagok beültetése mind az emberek javát szolgálja, akár terápiás kezelés része, akár nem. Az eddig említettek már egyre inkább a jelen, míg utolsó példám a fiktív jövő: új kommunikációs és irányítási potenciálok rejlenek az ember-számítógép mind fejlettebb interakcióiban. Példának okáért, ha az emberi agy által tárolt adatok feltölthetőek lennének komputerekre, vagy ha agyi jeleket robotok vagy más emberek közvetlenül tudnának fogadni, az újabb kommunikációs forradalmat idézne elő.¹⁰ A példák sorolhatóak volnának még, ám a következőkben a társadalom jelenlegi értékeivel vetjük össze a szóban forgó technikák alkalmazásának morális szempontból releváns jegyeit.

Az igazságosság problémája

Az igazságosság eszméje regulatív tényező társadalmi berendezkedésünkben. Habár számos meghatározása és variánsa létezik, a méltányosságként felfogott igazságosság (Rawls) alapjellegzetességgé az egyenlőség deklarálása. Ez még mindig nagyon sok mindenre utalhat, alapvetően mégiscsak arról van szó, hogy alanyi jogon illetnek meg minden embert bizonyos jogok és kötelességek, valamint hogy létezik emberi méltóság, amely elidegeníthetetlen tőlük. A méltányosság fogalma – nézetem szerint – az igazságosság-felfogás erős gyakorlat-orientált aspektusát kívánja nyomatékosítani, vagyis azt a tényt, hogy egyenlőség mint olyan abszolút értelemben nem valósulhat meg a gyakorlatban. Ez azonban nem ok arra, hogy különféle intézkedésekkel ne tartanánk fel a törekvést, hogy az emberek közötti (jogi, gazdasági, erkölcsi stb.) egyenlőség ideálját

¹⁰ Vö. a *Mátrix* című filmes alkotás elképzelésével, ahol teoretikus és praktikus tudásanyagok, témák pillanatok alatt közvetlenül betáplálhatók az emberi tudatba.

vezérlő csillagunk gyanánt kövessük. Mint ahogy korábban szóba került, az „enhancement technologies”-hez való hozzáférés napjainkban, s várhatólag a közeli jövőben egyaránt a tehetősebbek kiváltsága lesz. Meglévő gazdasági előnyeiket így még több (intellektuális, esztétikai, élménygazdagító) előnyre válthatják át. Szükségtelen bizonygatni, hogy ez a szükségletek kielégítésére szolgáló forrásokhoz való hozzáférés még nagyobb fokú egyenlőtlenségét vonja maga után, s hogy következésképp még távolabb kerülnek egymástól a gazdagok kiváltságai után sóvárgó rétegek vágyalmái a módosabbak számára adott valóságtól.

Arra, hogy a biotechnológiák nem gyógyászati célú alkalmazásai általánosan finanszírozottak lesznek, aligha érdemes magasabb összegben fogadni. Hovatóvább az „enhancement technologies” eredendő célértelme veszne oda, ha mindenki egyaránt hozzájuk juthatna. Ekkor ugyanis a technikák önmagukat megszüntetővé („self-defeating enhancements”) minősítenék vissza magukat, hiszen amennyiben elfogadjuk, hogy a teljesítményfokozó/képességbővítő technikák célja, hogy kompetitív előnyök birtokába juttassa a felhasználókat, úgy mindez értelmetlenné válik, amint mindenki használja őket. A képességek/teljesítmények, jóllehet magasabb fokon, de kiegyenlítődnek, s a versengés individuális előnyökhöz senkit sem juttat. Ha például mindenki ingyen jutna egy intelligenciaszint-növelő „gyógyszer”-hez¹¹, akkor egyelően megnövekedne az emberiség átlagos IQ-szintje, sokkal többen sokkal bonyolultabb helyzeteket volnának képesek megoldani, de senki nem érezhetné magát a többiek felett álló kiugró képességű egyénnek pusztán a szer hatása miatt, hiszen bárki vele „ugorhat ki”, törheti át saját korlátait.

Ez utóbbi perspektíva mindazonáltal minden kétséget kizáróan pozitív, amely az igazságossággal semmilyen összeütközésben nincs. A köz java nemhogy megsínylené, ellenkezőleg: busásasan profitálna abból, ha az őt alkotó egyének érzelmileg stabilabbak, értelmileg fejlettebbek lennének,¹² fizikailag pedig nagyobb állóképességre tennének szert. A versenyt tehát meglehet, nem segítené elő a technikákhoz való általános hozzáférés, de nem-kompetitív hasznot mind a társadalomnak, mind az egyéneknek bizonyosan hajtana. Hogy csak egy példát vegyünk számba: a koncentrációt növelő szerek nem csupán a versengést támogatják, például dolgozatírás, feladatmegoldás, munkahelyi megfelelés esetén,

¹¹ Itt kell megjegyeznünk, hogy a magyar nyelv különösen alkalmatlan annak érzékeltetésére, hogy egy farmakológiai készítmény nem feltétlenül csak gyógyászati megfontolásból szedhető. Bevett kifejezésünk a „gyógy-szer”, azaz gyógyító szer, amelynek használata pontosan dolgozatunk kontextusában volna felettebb félrevezető. A Prozac példának okáért gyógyszer, amennyiben egy *bipoláris* pszichiátriai beteg kezelésére írják fel. Nem az azonban, ha valaki pusztán kedélyjavítóként veszi igénybe. (Lehetne persze amellet is érvelni, hogy ez utóbbi esetben is gyógyító hatása a szer, hiszen hasonló módon hozzájárul a mentális egészség fenntartásához, stabilizáláshoz.)

¹² Noha hagyományosan úgy tartják, ez a kettő egymással fordítottan arányos.

hanem olyan, „önmagukban való” („intrinsic”) hasznot is termelnének, amelyek az individuuum belső gazdagságát, önmegélését, kiteljesedését mozdítanák elő. Mire gondolok itt? Bármely esztétikai élvezetre vagy még általánosabban, élmény-átélésre, legyen az akár egy színdarab követése, vallási elmélyülés, az olvasás odafigyelő élvezete, szexuális örömök maradéktalan kiélvezése, a természet kontemplációja, szellemi és érzelmi gubancok hatékonyabb kisimítása, s még megannyi minden, amely mindannyiunk hétköznapijait alkotja.

Az igazságosság tehát egyik oldalról fenyegetve van, hiszen féltő, azok, akik eddig előnyre tettek szert, még tovább fokozhatják a többiek hozzájuk viszonyított lemaradását. Másik oldalról viszont semmi esetre sem ártana a méltányosság gyakorlásának, ha mind többen mind teljesebb életet élhetnének ama temérdek jó áldásos hatásának folyományaként, amelyek az emberi társas létből fakadó igazságtalanságokat kiegyenlíteni, felszámolni törnek a biotechnológia hathatós hozzájárulása okán.

A cinkosság problémája

Cinkosságon – Margaret Little nyomán – jelen esetben azt a „bűnrészességet” kell értenünk, amellyel a normalitás fogalmának fokozatos, társadalmilag káros módosulásait elnézzük, bekövetkezni engedjük. (Little) A normalitás nem annyira értékeslegesen biológiai, mint a legkülönbélebb értékektől terhes kulturális megközelítéséről van itt szó. Arról, hogy a biotechnológiai praktikák alkalmazása milyen kihatással lehet az emberkép változására, más emberek énképének torzulására, leértékelődésére, a „norma” átalakulására.

Kiemelt helyet érdemel a tárgyalásban itt a plasztikai, s azon belül a kozmetikai sebészet. Miként egy kutató, Kathy Davis megfigyelte, a női szépség kulturális meghatározása nagy mértékben determinálja a nők hozzáállását saját megjelenésükhöz:

„A kozmetikai sebészet csak olyan körülmények közepette válhat életképes opcióvá, ahol az orvosi technika a test sebészeti alakítását könnyen elérhető és társadalmilag elfogadható megoldássá teszi a nők megjelenésbeli problémáira.” (Davis: 157)

Ez pedig nem mást kíván meg, mint hogy a nők testükre mint „termékre”-re, mint a birtokbavétel lehetséges tárgyára legyenek képesek tekinteni, akárha az egy árucikk lenne (ibid). Ebben a kontextusban válik érthetővé, hogy a nők önmagukkal való elégedetlenségüktől (melyet a kulturális normák, multimédiás reklámok üzenetei stb. alakítanak ki s tartanak fenn bennük), gátlásaiktól a szépségzeti beavatkozás révén óhajtanak búcsút mondani. Davis szerint egy bizonyos pont után egyedül a nő hatáskörébe tartozik, kívánja-e az általa legjobb megoldást kiaknázva átalakítani testének bizonyos paramétereit, amennyiben ily módon vél megszabadulhatni lelki szenvedéseitől. Egy másik női szerző és kritikus, Susan Bordo szerint azonban éppenséggel a fogyasztói társadalom az, amely

kártékony üzenetek seregével bombázza széjjel a nők önbecsülését, s sarkallja ezáltal őket, hogy beléjük sulykolt „defektusaikat” korrigáltassák. Tehát maga a rendszer felelős a szenvedés előidézéséért.¹³ Következésképp a korrigálás nem lehet megoldás, hiszen a probléma magától megszűnik, ha az ember nagyobb függetlenségre tesz szert a kordivat hatalmával szemben, vagyis ha képes eloldani magát a társadalmi sztereotípiáktól.

Annál is inkább megszívlelendő tanács lehet ez, hiszen a piaci modell követése szélsőségesen uniformizáló homogenizációt erőszakol az emberekre, amely az általánosan értékékként tételezett változatosság – ökológiai analógiája a „biológiai diverzitás” – felszámolása irányába mutat. Egyneműsítés, szimplifikált típusok (szőke nő, macsó, metroszexuális, „anyuka”) veszik át az észlelés folyamatában a valóság jóval gazdagabb jelenségeinek percipiálását, amely egyfelől a gondolkodás beszűküléséhez, másfelől egyéni identitásromboló tendenciákhoz vezethet.¹⁴ S arról még nem is ejtettünk szót, milyen károsan hat mindez másokra, a többi emberre, a közgondolkodásra. Módfelett felületes első pillantásra egyesek számára nem sokban különbözik egymástól a nő esete, aki karcsúbbá, dúsabb keblűvé, feszebb fenekűvé stb. akarja magát átműttetni, valamint a fekete bőrű férfi, aki fehérré. Mindkettejüket motiválhatja *ugyanaz* a törekvés, ti. hogy könnyebben érvényesülhessenek egy olyan világban, amely a „tökéletes” testű nőket és a kaukázusi nagyraszsz reprezentánsait favorizálja. Itt azonban gyilkos cinizmus húzódik meg a liberalizmus papírvékony álcája mögött, amely minden ember szabad és a többiekével egyenlő jogát hangoztatja arra nézve, hogy azt tegyen magával, amit csak akar (mindaddig, amíg más szabadságát nem korlátozza). Hiszen a nő, habár mint fentebb utaltunk rá, normakövetésében kiszolgáltatott a társadalom értékítéleteinek, mégiscsak esztétikai műtéten kíván átesni, mely által kívánatosabb, figyelemfelkeltőbb lehet ugyan, s bizonyára könnyebben is veszi majd az akadályokat az életében, no de erkölcsi értelemben jobb, értékesebb ember nem lesz. A fekete férfi azonban azt a – nem is nagyon rejtegetett – preszuppozíciót hordozza magában, hogy a fehér ember értékesebb, *hiszen* jobban tud érvényesülni, amit minden egyes történelmi tény csak alátá-

¹³ Egy *konzum*-analógiával élve, olyan ez, mint a chips és a kóla esete. A mértéktelenül túlsózott chips a fogyasztót akarata ellenére is folyton szájürege kiöblítésére, kortyolásra készíti, ám miután a chipshez nem ásványvíz, hanem kóla (vagy bármely más cukros/szénsavas „üditő”) dukál, amely köztudomásúlag agyon van cukrozva, így a szomj nem csillapodik igazán, s egy öngeneratív *circulus vitiosus* alakul ki (amely nem melleleg igen káros étkezési szokás *per se*).

¹⁴ Egy „átlagos”, más szóval teljességgel egyedi és megismételhetetlen személyiség, aki nyomokban hasonlít csak a magas, karcsú és teltkeblű szőke *femme fatale* típusára, ámde önnön jelentéktelenségének bántó tudata komoly ambíciókkal ruházza fel arra nézvést, hogy előbbivé átalakuljon, súlyos pszichés deformításokon esik keresztül, mire belőle a típus – miként bábból a lepke – kibomlik. Amit nyer vele, hogy fényévekre távolodik önmagától, szerepjátásra kényszeríti magát mindörökre, s belesüpped egy olyan skatulyába, amely egygyé teszi őt a millióból, behelyettesíthetővé, pótolhatóvá, ezért mások számára – mint személyiség, azaz mint ember – érdektelenné.

maszthat. Ámde ez a gondolkodás maga is a velejéig rasszista, mely elismeri és támogatja a fehér felsőbbrendűség eszméjét. A magát másik rasszba átműttestő férfi fiktív esete súlyos identitáskrizist kell, hogy jelentsen számára, hiszen megtagadja azt, ahonnan (genetikailag, kulturálisan, emocionálisan) jön, egy hamis ideálért, mely ellen kellene küzdenie mindenkinek, aki az emberi változatosságban jelenlévő értékesség felszámolását megtűrő cinkossággal szemben kötelezi el magát.

Közérdek és nyilvánosság

Látnunk kell tehát, hogy önmagunkról való gondolkodásunk alapvető befolyással bír arra nézve, mit tartunk elérendőnek életünkben. Kulturális meghatározottságaink, társadalmi normáink, iránymutató szellemi trendek formálják azt a képet, amelyhez hasonulni igyekszünk. A nyilvánosság tehát *ab ovo* érintett a biotechnológiai újítások kiváltotta változások megvitatásában. Az orvosi/nem orvosi elkülönítés, noha kiindulási alapnak használható a társadalmi vitákban, távolról sem elégséges platform a párbeszédre. Azt mondhatnánk, hogy amíg a szenvedések csillapítása, betegségek fölszámolása a célja az „enhancement technologies” alkalmazásának, addig ez a törekvés zökkenőmentesen beilleszthető a kultúránkat befolyása alatt tartó világnézet keretébe, amelyet a segítség hippokratészi, ill. keresztényi imperatívuszai uralnak. A valódi kihívás ez esetben az, hogy az új technikák alkalmazása lehetőleg ne vezessen hosszabb távon a normalitás fogalmának nem kívánatos beszűküléséhez, amely ahelyett, hogy segítséget nyújtana az embereknek önmaguk és életük egészséges megélésében, csak még több szenvedést idéz elő. Ennélfogva óriási a felelősség a döntéshozókon, akik határoznak afelől, merre mozdul majd el norma, mit tartunk a közeli jövőben egészségesnek, és mely technikák alkalmazását támogatják (akár financiálisan is), s melyeket nem.

Miképp a kiváló kortárs etikus, Hans Jonas figyelmeztet rá, hatalmunk túlnőtt belátóképességünkön, s a technikai civilizáció, melyben élünk, minden eddiginél nagyobb morális terhet helyez a vállunkra. A felelőtlenség manapság már nem csupán ostobaság, hanem végzetes horderejű bűn is lehet, hiszen birtokában vagyunk olyan technikáknak és a megfelelő tudásnak, amellyel nemcsak magunkat, embereket, de minden életet képesek vagyunk visszafordíthatatlanul tönkretenni, elpusztítani. Példának okáért a csírasetvonal génterápia, amelyről fentebb megemlékeztünk, a humán genomot remélt előnyök érdekében olyan károsodásoknak teheti ki, amelyek ma még nem láthatóak, de a jövő generációit súlyos helyzetbe hozhatják. Az a különös tény, hogy többet tudunk megtenni, mint amiről tudjuk, mit is teszünk valójában, óvatosságra kell, hogy intsen bennünket. Az ún. „precautionary principle” avagy *elővigyázatossági elv* – érthető módon – a biotechnológiai etika egyik alapkövét képezi. Az Európai Unió a következőképpen fogalmazza meg ezt az elvet:

„Elővigyázatossági elvről beszélünk, ha a tudományos bizonyítékok elégtelenek, nem kellőképpen biztosak vagy bizonyító erejűek, és az előzetes tudományos értékelés arra enged következtetni: nem alaptalan az aggodalom, hogy a környezet, az emberek, az állatok vagy növények egészsége potenciálisan veszélyes hatásoknak van kitéve, amely összeegyeztethetetlen az előbbiek megoltalmazásának EU által előírt magas szintjével.”¹⁵ (EU)

Ennek fényében vajon kinek kell(ene) fizetnie az „enhancement” technikákért? A medicina feladata – miként azt széles körben tartják – az egészség védelme és előmozdítása. Egyes okoskodások szerint az egészség nem más, mint a betegség hiánya, ezért a gyógyászat feladata abban áll, hogy megelőzze, illetőleg hogy kezelje a betegséget A „normál”, azaz egészséges állapot funkcióinak fokozása azonban nem tartozik a medicina illetékességi körébe, ezért például az általános társadalombiztosítás sem köteles az állam polgárai számára biztosítani a nem egészségmegőrző technikához való hozzáférést. Az ilyen típusú argumentáció, ahogy arra Brock figyelmeztet, végtelenül leegyszerűsíti a képletet (vö. Brock 64–66). *Először* is, már ma is léteznek olyan „szolgáltatások”, amelyek semmi esetre sem a betegség gyógyítását vagy megelőzését szolgálják, mégis részét képezik a megbiztosítás portfóliójának. Ilyen például az abortusz. *Másodszor*, nem minden kuratív beavatkozás szerepel a biztosítások palettáján, noha kétségtelenül sokat segíthetnének az egyes betegségekkel szembeni küzdelemben. Az okok között szerepelhet, hogy bizonyos eljárások még kísérleti fázisban vannak, ezért kevesek férhetnek csak hozzá, bármennyire is áldásos hatással bír adott esetben a technika. A fő probléma azonban itt nem is annyira ez, hanem az *allokáció* kérdése. Némely kezelés aránytalanul költséges, ami a várható haszon mértékét illeti, és a források szűkössége miatt nyilvánvaló, hogy nem tehető általánossá a finanszírozásuk. *Harmadszor*, ahogy arról már korábban is volt szó, léteznek olyan „enhancement” technológiák, amelyek alkalmazása általánosan bevett, mégsem gyógyítanak vele betegséget, *noha* a remények szerint megelőzik azt. Ilyen a védőoltások esete.

Ezek a példák arra vetnek fényt, hogy a „közérdek” igen nehezen definiálható, s hogy a gyógyítás nem lehet az egyetlen kritérium, amely eligazít bennünket, amikor világos kontúrokkal akarjuk megrajzolni, mely technikák alkalmazását kell támogatnunk, s melyekét kell vagy elvetnünk, vagy legalábbis igen megfontoltan és csak szűk körben alkalmaznunk. A gyógyítás helyébe – egy lehetséges forgatókönyv szerint – a „segítés” általánosabb fogalma léphet, amely kiküszöbölhetné a betegség/egészség dichotómia hátulütőit, s e helyett egy tartalmilag tágabb humanisztikus attitűdöt kínálhatna fel, amelyre kevesebb hatással van a minduntalan alakuló normatív egészségfogalom manipulatív hatalma.

¹⁵ “The precautionary principle applies where scientific evidence is insufficient, inconclusive or uncertain and preliminary scientific evaluation indicates that there are reasonable grounds for concern that the potentially dangerous effects on the environment, human, animal or plant health may be inconsistent with the high level of protection chosen by the EU.”

Autentikusabbá tesznek-e az új technikák?

„Szóma ha mondom, segít a gondon, már egy köbcenti, helyrebiccenti.”
(Huxley)

Önmagunk áttatása lenne mindazonáltal, ha azt állítanánk, hogy az „egészség” az egyetlen vagy a legfontosabb kártya az „enhancement technologies” körül kialakult játszmaiban. Legalább ugyanennyit nyom a latban az az atavisztikus emberi készlet, hogy az ember felülmúlja önmagát, kibontakoztatva képességeit túlmenjen a határokon, amelyek állati gyökerei felé mutatnak vissza. Az ember biológiai determinitása és legbensőbb meggyőződése önnön „isten”, „égi” származásáról mindenkor útkeresésre ösztönözték; arra, hogy legsajátabb önmagát kutassa, megtalálja, és beteljesítse. Az individuális önmegvalósítás eszméje azonban nem olyannyira a régmúltba vész vissza, mint azt talán képzelnénk. Miként Taylor megjegyzi, az autenticitás iránti vágy eredetileg arra utalt, hogy az egyén megkeresse azt a személyes kapcsolódási módot, ahogyan közösségébe, a természetbe, a kozmoszba a lehető legharmonikusabban be tud ágyazódni. (Taylor) Más szóval az ember a helyét kereste abban a milióban, amelybe belevettették. Ez az értelem azonban fokozatosan átalakult, és mára már minduntalan egyfajta szolipszisztikus interpretációnak van kitéve. Aki „autentikus” akar lenni, az mindenekelőtt „hű önmagához”, a „belső hangra” hallgat, „kiteljesíti, megvalósítja önmagát”. Ezek a lózungok mind abba az irányba mutatnak, hogy az egyén elfordulni igyekszik a környezete előírta monolitikus szerepektől, s maga kísérli meg megtalálni azt az életformát, amely számára optimális.

Mi történik akkor, ha ez az egyéni „kiteljesedés” felgyorsítható, megtámogatható – mondjuk – egy kis Prozac felhasználásával? Tod Chambers a *Prozac as a Way of Life* című tanulmánykötetben egy jámbor kereszténnyel példálózik, aki a Prozac szedése nyomán „úgy érezte, újra él. Mi több, oly módon tapasztalta meg az Istent, mint soha korábban.” (Chambers, cit. Meulen et. al.: 809) Hasonló tapasztalatokra mutat rá Peter Kramer is. *Listening to Prozac* című könyvében. A betegek, akik a szert használták, úgy vélekedtek, könnyebben boldogulnak az élet szokványos útvesztőiben, le tudják győzni féltékenységüket és a társadalom által beléjük táplált gátakat (vö. Kramer).

Az emberek tehát erőteljes és impozáns lelki változáson, „fejlődésen” mentek keresztül, melynek az lett az eredménye, hogy mind függetlenebbnek és önállóbbnak érezték magukat környezetüktől, káros külső hatásoktól. Ámde milyen áron? Valóban független az, aki nem az önmaga által bejárt fáradságos lelki út megérdemelt gyümölcsként szakajtja le a kiegyensúlyozottság és önbizalom áldásos eredményeit, hanem egy szintetikus kemikália, egy addiktív stimuláns hatása alatt nyer időleges megkönnyebbülést léte súlya alól? Kérdésünk már maga választ sugall: természetesen nem. A gyógyszerfüggőség függőség, nem kevésbé, mint a környezettől, a szüntelenül változó események sodrától való függőség. Ám míg utóbbi létezésünk változhatatlan keretét alkotja, melyben

személyes életünk – így vagy úgy – artikulálódik, addig előbbi távolról sem szükségszerűen adott számunkra. Ha például úgy érzem, nemiségem tekintetében éppen az ellentétes oldalra születtem, mint kellett volna, úgy ma már adottak a technikai feltételek, hogy külső jegyeimben is egyre jobban megközelítsem azt az óhajtott megjelenési ideált, amelyet belső természetemhez a leginkább illőnek vélek. A transzszexualitás, a nem megváltoztatása ma már nem *science fiction*. No de egy efféle horderejű döntés világos, hogy nehezen összemérhető az afféle elhatározásokkal, mint amikor valaki a haját akarja átfestetni, avagy holnaptól a *Cserkész Közlöny* helyett a *Sudoku Daily*-t járhatja.

A *Szép, új világ* narrátora mondja Huxley művében a főhős Bernardról, hogy „inkább önmaga marad, még ha szomorú is, mintsem egy boldog személy, aki nem ő.”¹⁶ Kitűnően világít rá ez az idézet arra az óriási problémára, amely az autenticitás körül kialakulófélben van az „enhancement technologies” kapcsán. Attól vagyok-e önmagam, hogy a modern technika eszközeivel „készsre” varratom, szabatom, gyógyszerereztem magam – olyanra, amilyen a vágyálmaimban vagyok? Vagy inkább attól, ha próbálom azt kikutatni, mi az, amire szükségem van, mi, ami leginkább az érdekemet szolgálja? Természetesen szó sincs arról, hogy megtagadnánk az új technikáktól az érdeket, hogy ősrégi emberi álmok valóra váltásával nagy szolgálatot tehetnek mind az egyének, mind nagyobb egységek (közösségek, társadalmak, emberiség) szintjén. A baj csak az, hogy az új technikák mérhetetlenül radikálisabb változást képesek eszközölni a dolgok (a természet) menetében, mint bármely korábbi emberi beavatkozás. Egy metaforával élve: a tinta lemosható a karról, a tetoválás azonban már bajosan. Ha átoperáltatom magam, korántsem bizonyos, hogy – ha úgy kívánom – újra képesek lesznek visszaoperálni. Ha Prozacot vagy más erős tudatmanipuláló hatású szeren élek, ki tudja, hosszabb távon mennyire károsítom önmagam esélyeit énem integritásának megőrzésében, valódi erkölcsi, pszichés autonómiám fenntartásában. Továbbmenve, a csírasejtvonal terápia a teljes emberi genomot pusztíthatja el vagy deformálhatja súlyosan – a jobbítás vitathatatlan szándékával, az előrelátáshoz szükséges tudás nyilvánvaló hiányának következményeként.

Konklúzió

„Ha az emberi élet feletti rendelkezés annyira a mindenható felségterületként lenne fenntartva, hogy eldobása jogainak megsértését jelentené, akkor ugyanolyan bűnös dolog lenne az élet megőrzése, mint annak elpusztítása érdekében cselekedni. Ha tehát elhárítok egy követ, mely éppen a fejemre készül esni, ezzel megzavarom a természet menetét és joggatlanul behatolok a mindenható felségterületére, mert hosszabbra nyújtom életem tartamát, mint amit az anyag és a mozgás általános törvényei révén kijelölt számomra.” (Hume: 338)

¹⁶ He would “rather be himself, sad, than another person, happy.”

Eme jól ismert *reductio ad absurdum* az emberi cselekvés szabadsága mellett bátor kiállítás egy olyan témán keresztül, amely azóta is a nézetek keresztttüzében áll. Az öngyilkossághoz való jog Hume álláspontja szerint természetes emberi jog, melynek sem a Biblia, sem a természetes ész nem mond ellent. Ami számunkra különösen érdekes mindebből, az az a racionalisztikus beállítódás, mondhatni az európai kultúra alapértelmezett konvenciója, hogy az embernek feladata a világ megismerése és megváltoztatása, beleértve ebbe önnönmagát is. „És megáldá Isten őket, és monda nekik Isten: Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és hajtátok birodalmatok alá.” (Ter, 1:28) Tehát már a Biblia is a világ ember általi hatalomba kerítése mellett tör lándzsát. A görög, ill. az azt követő filozófiai hagyományról nem is beszélve. Ha van, ami egységes – noha nem egységesen homogén – a nyugati filozófiai tradícióban, az éppen ez: hogy az embernek feladata a megismerés, a cselekvés, a döntések meghozása, nem pedig a passzív beletörődés az „anyag és a mozgás általános törvényei”-be. Az ember tehát megismer, és új ismeretei nyomán változást hoz a világba. Ezáltal maga a világ s benne önnön lehetőségei is folyamatosan változnak, bővülnek.

Az „enhancement technologies” a jelen és a jövő emblematiszikus fenoménje. Eget rengető változást hozhat és hoz is majd minden bizonnal lehetőségeinket illetően, amely szükségszerűen maga után vonja, hogy újra kell gondolnunk antropológiánkat, erkölcsi normarendszerünket, megkövesedett nézeteinket. Sokakból – érthetően – idegenkedést vált ki a technika egyre komplikáltabb, ezért ismeretlen és fenyegető birodalma. Ahogy szinte mindent, ami hatást képes kiváltani, lehet jó, illetőleg rossz célok szolgálatába állítani. Hogy mi a jó s mi a rossz, azt egyesek szerint emberi önkény diktálja, mások szerint univerzális. Korunkat mindazonáltal minden kétséget kizáróan kivételes kihívások érik az etika részéről, hiszen nem elég, hogy konszenzus nincsen, ráadásul még a megoldandó problémák köre is csak duzzad. Ilyen körülmények között vitathatatlan szerep háramlik azokra, akik etikával behatóbban foglalkoznak. A nézetek és érvmenetek közkinccsé tétele és egymáson történő megedzése ugyanis az a gyakorlat, amely a különböző érdekcsoportok és hagyományok megegyezését biztosíthatja. Minden egyéb, autokrata és kirekesztő, a párbeszédre való igényt elhallgató s azt mellőző politika erkölcstelen, antidemokratikus és káros. Az új technikák a köz kincsét kell hogy képezzék, s csak társadalmi dialógus dönthet arról, milyen szabályozások mellett – hiszen regulációra szükség van – aknázhatók ki a legoptimálisabban.

Bibliográfia

- Bordo, Susan „Braveheart, Babe, and the Contemporary Body” in Parens (ed.) *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Georgetown University Press, 2000, pp. 189–221.
- Brock, Daniel W. „Enhancements of Human Function: Some Distinctions for Policymakers” in Parens (ed.) *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Georgetown University Press, 2000, pp. 48–69.
- Daniels, Norman “The Genome Project, Individual Differences and Just Health Care” in Murphy, Timothy F. & Lappe, Marc. A. (eds.) *Justice and the Human Genome Project*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 110–132.
- Davis, Kathy *Reshaping the Female Body: The Dilemma of Cosmetic Surgery*. New York, Routledge, 1995.
- Hume, David „Az öngyilkosságról” in *Hume összes esszéi II*. Atlantisz, Budapest, 1994, 333–344. o.
- Huxley, Aldous *Szép új világ*. Kozmosz Könyvek, Budapest, 1982.
- Jonas, Hans *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- Kramer, Peter D. *Listening to Prozac*. Peter D. Kramer, Penguin Books, New York, 1993.
- Kuhse, Helga & Singer, Peter (eds.) *Bioethics. An Anthology*. Blackwell Publishers Ltd, Oxford (UK) & Malden, Massachusetts (USA), 2001, Third Edition.
- Landeweerd, Laurens & Houdebine, Louis-Marie & ter Meulen, Ruud (eds.) *BioTechnology-Ethics. An introduction*. Angelo Pontecorboli Editore, Florence (Italy) & Baltimore (USA), 2006.
- Little, Margaret Olivia: “Cosmetic Surgery, Suspect Norms, and the Ethics of Complicity” in Parens (ed.) *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Georgetown University Press, 2000, pp. 162–176.
- Parens, Erik “Is Better Always Good? The Enhancement Project” in Parens (ed.) *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. Georgetown University Press, 2000, pp. 1–28..
- Pico della Mirandola „Az emberi méltóságról”. in *Reneszánsz etikai antológia* Gondolat, Budapest, 1984, 212–244. o.
- Ter Meulen, Ruud & Nielsen, Lisbeth & Landeweerd, Laurens “Ethical Issues of Enhancement Technologies” in Ashcroft et al. (eds.) *Principles of Health Care Ethics*, John Wiley and Sons. Ltd., Chichester (GB), 2007, Second Edition, pp. 803–810.
- Taylor, Charles *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, 1991.

Fenntarthatóság és etika

1. Környezetetika és a nyugati gondolkodás

A környezeti etika az a diszciplína, amely az embernek a természeti (nem-humán) környezetéhez fűződő erkölcsi kapcsolatát, valamint ennek a kapcsolatnak az értékét, morális státusát tanulmányozza.¹ A környezeti etikával foglalkozó szakirodalom egyik legfontosabb kérdése az *instrumentális* (instrumental), illetve nem-instrumentális, vagyis a *belső* (intrinsic) érték közötti különbség. Az előbbi a dolgok értékét olyan eszközökként méri, amelyek elősegítik valamilyen távolabbi cél megvalósítását, míg az utóbbi a dolgok értékét magukból fakadónak tekinti. Egy objektum belső értéke saját magában – nem csupán hasznosságában – rejlő értéke. Egy entitásnak akkor van belső vagy immanens értéke, ha az önmagában jó, függetlenül az emberi értékítélettől.² S ha valami ilyen értékek birtokában van, akkor ez *prima facie* erkölcsi kötelezettséget ró minden erkölcsi ágensre, hogy ezt az értéket megóvja, vagy legalábbis ne károsítsa. „Minden élőlény kapcsolatban áll a többivel, és minden életforma értékekkel rendelkezik, tekintet nélkül arra, hogy milyen értéket képvisel az emberek szemében.”³

A hagyományos nyugati etikai megközelítés főáramlata antropocentrikus, mivel kizárólag az emberi lénynek tulajdonítanak belső értéket. Arisztotelész szerint „a természet mindent az ember kedvéért teremtett”, és a nem-humán dolgok értéke pusztán instrumentális lehet.⁴ A Bibliában az olvasható, hogy „szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá; és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és a földön csúszómászó mindenféle állatokon”.⁵ E szerint az ember minden más faj fölött áll, mivel csak az (Isten képére teremtett) embernek van lelke. Aquinói Szent Tamás szerint, mivel a nem-emberi állatok az ember hasznára rendeltettek, az ember bármikor megölheti, vagy felhasználhatja őket, anélkül, hogy jogtalanságot kö-

¹ Brennan & Lo (2002)

² des Jardins: <ökoetika honlap>

³ Föld Charta I.1.a elv

⁴ Arisztotelész Politika, 1. könyv, 8. fejt.

⁵ Biblia, Genézis 1:27–28

vetne el.⁶ A zsidó-keresztény felfogás természetet leértékelő és instrumentalizáló sajátosságaira elsőként White (1967) hívta fel a figyelmet.

Descartes szerint a teremtett világ entitásai két osztályba sorolhatók: a csak kiterjedés szubsztanciájával (res Extensa) rendelkező dolgokra, illetve a szellemi szubsztanciával (res Cogitans) is rendelkező emberre. Így az állatok pusztán mechanikus szerkezetek (automaták, amelyeknek csak instrumentális értékük lehet. Az ember mint eszes állat (*animale rationale*) csak állati (testi) mivoltában része a természetnek, megkülönböztető sajátossága – az eszsége – azonban az embert a természet fölé helyezi. Az ember hivatása, hogy uralkodjék a saját teste, illetve az anyagi világ felett. "(...) új típusú filozófiára van szükség, olyanra, amely segíti az embereket, hogy a természet urává válhassanak."⁷

A környezeti etika kihívást jelent a hagyományos antropocentrizmus számára, mivel megkérdőjelezi az ember feltételezett erkölcsi fölényét más fajokkal szemben.⁸ A környezetetika általában elfogadja, hogy az ember sokkal értékesebb, mint a nem-humán lények (gyenge antropocentrizmus), de feltételezi, hogy a magasabb rendű állatok vagy akár az összes élő egyed is rendelkezik belső értékkel. A belső értékkel rendelkező élőlényeket pedig nem lenne szabad kizárólag csak instrumentálisan kezelni. A környezet-etikusok hasonló okok miatt emelik fel a szavukat az érintetlen természet megőrzéséért vagy a kihalt fajok védelméért. A környezet-etikusok szerint az etikának a „kiterjesztése” az emberi fajon túlra nemcsak elkerülhetetlen, hanem a korábbi (rabszolgák, nők, feketék) „felszabadítási” folyamatok logikájához illeszkedő morális kötelezettség.

2. A fenntarthatóság fogalmáról

Az instrumentális természet felfogás problematikus oldalaival a hetvenes években találkozott először a közvélemény. Gondoljunk itt a pepticidek túlzott használatára (Carson, 1962), erdők kivágására, a fajok kihalására (Ehrlich, 1981). A növekvő ökológiai és környezeti problémákra radikális választ adott a Római Klub első jelentése (1972), amely egy véges és homogén világrendszert tételezett, amelyben lehetetlen a folyamatos növekedés (zéró növekedés). A Római klub későbbi jelentései is hasonló konklúzióhoz vezettek.

Ezek a dolgozatok és javaslatok teljes mértékben szemben álltak a nyugati gondolkodás növekedés-centrikusságával, és megdöbbentették a közvéleményt, illetve a politikai elitet is. A szakemberek megpróbálták áthidalni ezt a dichotómiát, s így jelent meg a nyolcvanas évek elején a „fenntartható fejlődés” kifejezés a nemzetközi szakirodalomban.⁹ Ezután kezdte meg a munkáját az ENSZ Környezet és Fejlődés Világbizottsága, amelyet Gro Harlem Brundtland norvég

⁶ Aquinói Szent Tamás 3. könyv, 2. rész, 112 fejelet.

⁷ Descartes: Az értekezés a módszerről 6. rész

⁸ Brennan & Lo (2002) 4.o.

⁹ Brown (1981)

miniszterelnöknő vezetett. A jelentés meghatározása szerint: „*a fenntartható fejlődés olyan fejlődés, amely kielégíti a jelen szükségleteit, anélkül, hogy veszélyeztetné a jövő nemzedékek esélyét arra, hogy ők is kielégíthessék szükségleteiket*”.¹⁰

Herman Daly megfogalmazása szerint „*a fenntartható fejlődés a folytonos szociális jólét elérése, anélkül, hogy az ökológiai eltartó-képességet meghaladó módon növekednénk*”.¹¹

A Világ Tudományos Akadémiáinak Nyilatkozata megfogalmazásában: „*A fenntarthatóság az emberiség jelen szükségleteinek kielégítése, a környezet és a természeti erőforrások jövő generációk számára történő megőrzésével egyidejűleg.*”¹²

A jelenlegi elképzelések szerint a fenntartható fejlődés három pilléren nyugszik: szociális, gazdasági és környezeti, és mindhárom szempontot mérlegelni kell a különböző fejlesztési stratégiák, programok kidolgozása során, illetve a konkrét intézkedésekben, cselekvésekben. A fenntartható fejlődés, mint általános stratégiai cél „bevonult” a nemzetközi konferenciák, szervezetek dokumentumaiba és a nemzeti kormányok cselekvési programjaiba.

Ugyanakkor számos környezetvédő szerint a fenntartható fejlődés fogalma elveszítette eredeti jelentését, s lényegében ma már a folyamatos gazdasági növekedés egy kellően zöld megnevezésévé vált. Lehetséges, hogy e kifejezés körüli zavarok mögött egy eredendő probléma húzódik meg; nevezetesen, hogy a ’fenntartható fejlődés’ fogalma eleve megvalósíthatónak tételez valamit, ami egyáltalán nem biztos, hogy megvalósítható. Semmi okunk sincs a priori módon feltételezni, hogy a fejlődés (vagyis a szociális jólét folyamatos növekedése) és a fenntarthatóság (*a környezet és a természeti erőforrások jövő generációk számára történő megőrzése*) összekapcsolható. Ezért én a továbbiakban csak a fenntarthatóság fogalmát használom.

A 90-es évek egyik jelentős fejleménye az ökológiai lábnyom (ecological footprint) fogalmának a megjelenése (Wackernagel & Rees, 1995). E fogalom segítségével számszerűsíteni lehet a fenntarthatóság (ill. fenntarthatatlanság) mértékét. Az *ökológiai lábnyom* kifejezi, hogy adott technológiai fejlettség mellett egy embernek milyen mennyiségű földre és vízre van szüksége önmaga fenntartásához és a megtermelt hulladék elnyeléséhez. Az emberiség egy főre jutó átlagos ökológiai lábnyoma 2,7 globális hektárt tesz ki. Miközben egyenlő elosztást feltételezve fejenként csak 2,1 globális hektár jutna. Azaz durván 30%-kal haladjuk meg a Föld biokapacitását.¹³ Természetesen a biokapacitás túlhasználata nem folytatódhat a végtelenségig, hanem szükségszerű, hogy az

¹⁰ Brundtland (1988)

¹¹ Daly (1991)

¹² Hassan (2001)

¹³ Living Planet Report (2008) 27.o.

emberiség környezetterhelése visszatérjen a biokapacitás szintjére. A kérdés csak az, hogy a környezetterhelésnek a csökkentését az emberiség fogja tervezet-ten végrehajtani vagy a természet a maga brutális módján.

A 'bioetika' (*bioethics*) terminus megalkotója, az amerikai R. Van Potter (1971) az etika kérdését, az elsők között köti össze az emberiség sorsával: „*Jó az, ami elősegíti az emberi faj fennmaradását, rossz pedig az, ami ezt korlátoz-za.*” A német származású Hans Jonas gondolkodásában szintén fontos szerepet kap 'az emberiség fennmaradása' mint végső erkölcsi elv. Szerinte a hagyomá-nyos erkölcs – összhangban a hagyományos technika hatókörével – nem terjedt ki a természetre, ill. a cselekvőtől térben és időben távol élő emberekre. Azon-ban a 17. században a modern technológia megjelenésével valóra vált Bacon jelszava: „*a tudás hatalom*”. Hatalmunk oly mértékben növekedett meg, hogy ennek következtében megváltozott az emberi cselekvés jellege. Ez pedig az eti-kai jelentőség új dimenzióit kell, hogy megnyissa, olyanokat, amelyekkel a ha-gyományos etika kánonja nem számolt. Szerinte minden etikai cselekvés maxi-mája így szól: „*Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai összeegyeztethetők legyenek a valódi emberi élet földi megmaradásával.*”¹⁴

Ezzel kapcsolatban megemlítek két találó mondást: „*Egy kevésbé környezet-terhelő társadalom a jövő legkilátástalanabb alternatívája, kivéve minden mást, ami a mai helyzetben elképzelhető.*”¹⁵ Ez Churchill híres gondolatának parafrázi-sa, amelyben Diamond egyrészt azt mondja, hogy az emberiség egyetlen esélye: „*egy kevésbé környezetterhelő társadalom*”, ugyanakkor azt is látja, hogy ez a „*jövő legkilátástalanabb alternatívája*”. Hiszen a domináns nyugati kultúra ez-zel alapvetően szemben áll.

“*Ami ökológiai szempontból szükséges, az politikailag vállalhatatlan, ami pedig politikailag megvalósítható, az ökológiailag irreleváns.*” Ez az interneten terjedő anonim szlogen jól jelképezi a fentieket, hiszen a nyugati gondolkodás számára a növekedés hiánya politikailag vállalhatatlan, miközben minden más ökológiailag irreleváns.

3. A fenntarthatóság történelmi-társadalmi vonatkozásai

Az emberiség korai szakaszát általában nem jellemezi a környezet probléma. S ezt a tényt alapvetően egy külső és egy belső okkal magyarázhatjuk. A külső ok abból fakad, hogy az archaikus közösségek környezetterhelése messze alatta maradt a biokapacitásnak; azaz a természeti javak bőségesek, vagyis szabad javak (J. Locke, G. Hardin, H. Daly, H. Jonas). Ebben az esetben természetesen nem volt szükség arra, hogy a közösségek ökológiai szempont miatt korlátozzák

¹⁴ Jonas (1984) 11. o.

¹⁵ Diamond (2007) 505 o.

magukat. A belső ok pedig az, hogy a legtöbb hagyományos társadalom alapvetően ökológikus értékrend szerint működött.

Sokáig úgy gondolták, hogy az ősi (természeti) kultúrák eleve fenntarthatóak, és a fenntarthatatlanság csak a modern nyugati társadalmak sajátossága. Ez persze nem igaz minden hagyományos társadalomra, hiszen a kortárs régészet mára már számos olyan kultúrát feltárt (pl. Maya civilizáció [600 és 800 között], Húsvét szigetek [400–1600 között], Anasztázi indián kultúra [900–1200 között]), amelyek túlterhelték és elpusztították a környezetüket, ami aztán a kérdéses társadalom összeomlásához vezetett.¹⁶ Tehát a környezet megőrzése és túlterhelése kezdetektől fogva egyaránt lehetséges két társadalmi formáció, bár kétségtelen, hogy kezdetben a megőrzés (fenntarthatóság) a jellemző.

A következő analitikus jellegű elemzés a környezetetikai kérdéseket egy *ontológiai* keretbe helyezi. Egy egyszerű hipotetikus világot definiálok, amelyben különbséget teszek általános (P) és speciális (P_S és P_{NS}) premisszák, valamint konklúziók (K_S és K_{NS}) között, ahol az 'S' betű a fenntartható, míg a 'nS' index a fenntarthatatlan társadalmakra vonatkozik. Az egyszerűség kedvéért csak a minőségileg különböző tiszta végpontokra (belső értéket tulajdonítanak a természetnek vagy sem, fenntartható vagy fenntarthatatlan egy társadalom, csere vagy erőszak útján jutnak külső erőforrásokhoz stb.) koncentrálok, és eltekintek a közbülső lehetőségektől. Továbbá eltekintek attól a kérdéstől, hogy a természet belső értékének a tételezése mögött vallásos vagy szekuláris (erkölcsi) megfontolás áll, valamint felteszem, hogy minden egyes etnikum egyetlen közösséget alkot. Az elemzés bemutatja, hogy egy olyan közösség, amely a természetnek (jelentős) belső értéket tulajdonít, az szükségképpen fenntartható, s mint ilyen nemcsak a természeti, hanem a humán környezetével is harmonikusabb viszonyt tud kialakítani, mint egy olyan közösség, amely a természetnek csak instrumentális értéket tulajdonít. S ebből következik, hogy a fenntartható közösségek hosszútávon sokkal jobb világot alkotnak, mint a fenntarthatatlan közösségek. Azaz indirekt módon érvelek azon környezetetikai álláspont mellett, amely szerint a természeti környezetnek belső értéket kell tulajdonítani.

4. Premisszák

(P-1) Létezzen egy *véges* nagyságú hipotetikus világ, amely izolált és érintkező területekből áll. E területek ökológiai szempontból értékesek és jelentősek, de véges nagyságú *természeti tőkével*, ill. *eltartóképességgel* rendelkezzenek.¹⁷

(P-2) Kezdetben minden etnikum ugyanolyan értékű természeti régiót foglaljon el, amelynek meghatározott nagyságú, bár a felhasznált technológiával ará-

¹⁶ Diamond (1991)

¹⁷ A szövegben először megjelenő (új) és releváns fogalmakat dőlt betűvel írtam.

nyos, eltartóképessége van. Minden etnikum esetében különbség tehető a *belső* (határokon belüli) és a *külső* (határokon kívüli) *természeti erőforrások* között.

(P-3) Egy közösség *környezetterhelése* egyenesen arányos a népességének, a fogyasztásának és a technológiai szintjének a mértékével. (Ehrlich és Holdren, 1971).

(P-4) Egy közösség *katonai ereje* egyenesen arányos a népességével és a hadi technika szintjével.

(P-5) A külső természeti erőforrások megszerzése elvileg két tiszta módon történhet: *csere* és *erőszak* révén.

(P-6) *Ökologikusnak* nevezek egy társadalmat, ha annak környezetterhelése egy adott időpontban kisebb vagy éppen egyenlő, mint a számára rendelkezésre álló terület eltartóképessége. *Fenntarthatónak* nevezek egy társadalmat, ha környezetterhelését folyamatosan (az idők végezetéig) a számára rendelkezésre álló terület eltartóképessége alatt tudja tartani. Azaz a környezetterhelésének a változása nulla vagy negatív. Ez nyilván csak akkor lehetséges, ha az adott társadalom tudatosan törekszik erre. *Fenntarthatatlannak* nevezek egy társadalmat, ha a környezetterhelése tartósan meghaladja a számára rendelkezésre álló terület eltartóképességét.

(P-8) A sikeres társadalmak *pozitív*, míg a sikertelen társadalmak *negatív mintát* jelentenek a többiek számára.

Ezen általános előfeltevések mellett megfogalmazok meg két csak a fenntartható társadalmakra vonatkozó speciális előfeltevést is.

(P_S-9) Tegyük fel, hogy kezdetben minden közösség tiszteli a természetet, s az egyes természeti entitásoknak *belső értéket* tulajdonít.

(P_S-10) Közgazdasági terminológiát használva ezek a közösségek a természeti tőkét *belső értékkel* rendelkezőnek tekintik, s mint ilyet nem használják fel a létezésükhöz, hanem csak a természeti tőke kamataiból élnek.

4.1. A fenntartható társadalmakra vonatkozó következtetések

(K_S-1) A fentiekből (P-1 – P_S-10) következik, hogy a fenntartható közösségek összességében (*kultúrájában*) a természeti entitásokkal kapcsolatban egy *bonyolult értékrendszer* alakul ki, amennyiben különbséget tesznek a *belső értékkel* rendelkező és nem-rendelkező természeti entitások között. A *belső értékkel* rendelkező természeti entitások (a természeti tőkék) abszolút védelmet kapnak a közösségben, vagyis ezekkel szemben a társadalom tagjainak erkölcsi (vagy vallási) kötelezettségei vannak. A természeti entitásokhoz fűződő instrumentális viszony csak a *belső értékkel* nem rendelkező természeti entitások (a természeti tőke kamatai) esetében érvényesül.

(K_S-2) A fentiekből következik, hogy a fenntartható társadalmak korlátozzák a népesség és a fogyasztás növekedését, illetve a természetet kizsákmányoló technika terjedését, vagyis a környezetterhelésüket. Ezek a társadalmak a kör-

nyezetterhelésüket folyamatosan (az idők végezetéig) a számukra rendelkezésre álló terület eltartóképessége alatt tudják tartani.

(K_S-3) A fenntartható társadalmak alapvetően *állandósult (stacionárius)* állapotban vannak, ahol csak minimális, a technológiai fejlődéssel arányos, *növekedésre* van lehetőség.

(K_S-4) A fenntartható társadalmaknak nincs szükségük *külső* természeti erőforrásokra.

(K_S-5) Ezért az állandósult és fenntartható társadalmak izolált területeken az idők végezetéig fenn maradhatnak. Ezzel szemben érintkező területeken csak akkor maradhatnak fenn, ha az összes többi etnikum is fenntartható közösségekben él (lásd később).

(K_S-6) Mivel a fenntartható társadalomnak nincs szükségük külső természeti erőforrásokra, ezért kapcsolatuk a szomszédaiakkal *békés* és alapvetően *szellemi természetű*.

(K_S-7) Ebben a helyzetben a fenntartható társadalmaknak nincs szükségük arra, hogy a szomszédaiakkal cseréljenek, és persze arra sincs szükségük, hogy katonai erővel rendelkezzenek.

*

(P_{NS}-9) Tegyük fel, hogy a fenntartható etnikumok és közösségek világában kialakul egy olyan etnikum, amely egyáltalán nem tiszteli a természetet, s a természeti entitásoknak egyáltalán nem tulajdonít belső értéket.

(P_{NS}-10) Közgazdasági terminológiát használva ez a közösség nemcsak a természeti tőke kamatait, hanem magát a természeti tőkét is hasznosítja. A természeti tőkének (a terület eltartóképességének) a csökkenését a közösség előbb vagy utóbb érzékeli.

4.2. A fenntarthatatlan társadalmakra vonatkozó következtetések

(K_{NS}-1) A fentiekből (P-1 – P_{NS}-10) következik, hogy a fenntarthatatlan közösségekben a természet csak *instrumentális* értékkel rendelkezik, ahol sem a közösség egészének, sem az egyes embernek nincs kötelezettsége a természettel (természeti tőkével) szemben.

(K_{NS}-2) Ezért ez az közösség nem korlátozza a népesség és a fogyasztás növekedését, illetve a természetet kizsákmányoló technika terjedését; vagyis a környezet terhelését. Ezeknek a társadalmaknak a központi sajátosság a *folyamatos növekedés*. Tehát a kezdetben ökológikus társadalomból lassan egy fenntarthatatlan társadalom válik.

(K_{NS}-3) Az eltartóképesség meghaladása után a növekvő (és fenntarthatatlan) társadalomnak egy alapvető döntést kell hoznia: vagy megőrzi növekvő (és fenntarthatatlan) jellegét, de akkor folyamatosan külső természeti erőforrásokra lesz szüksége, vagy lemond a külső természeti erőforrásokról, de akkor le kell mondania a folyamatos növekedésről is, és át kell alakulnia egy fenntartható társada-

lommá. A továbbiakban csak a növekvő és fenntarthatatlan társadalom helyzetét vizsgálom, amelynek folyamatosan külső természeti erőforrásokra van szüksége.

(K_{ns}-4) Először is vizsgáljuk meg, hogy mi történik egy növekvő társadalom egy izolált területen (ahol definícióból adódóan nincs külső erőforrás). Kezdetben ezek a közösségek gyorsan felvirágoznak, hiszen ezek a természeti tőkét is átalakítják gazdasági-társadalmi tőkévé, ezért ebben a *virágzó* (vagy *korai*) periódusban lényegesen erősebbek, mint a fenntartható és stacionárius közösségek. Ugyanakkor a belső természeti tőke fokozatos kimerülése, (nevezük ezt *középső periódusnak*) egy *környezeti válsághoz* vezet, amely a szükséges *társadalmi és kulturális fordulat* hiányában a *társadalom összeomlását* eredményezi. (Ezzel szemben az érintkező területeken – ahol definícióból adódóan léteznek külső erőforrások – átmenetileg elodázható a környezeti válság.)

(K_{ns}-5) Ráadásul itt a következő kulturális hatást is figyelembe kell venni. Mivel egy fenntarthatatlan társadalom a természeti tőkét is átalakítja gazdasági-társadalmi tőkévé, ezért virágzó periódusában lényegesen erősebb és jobb élet-színvonalat tud biztosítani, mint egy stacionárius és fenntartható társadalom, amelyek csak a természeti tőke kamatát alakítják át társadalmi-gazdasági tőkévé. S ebből következik, hogy a fenntarthatatlan társadalmak, legalábbis a kezdeti virágzó periódusokban egy pozitív kulturális mintát gyakorolnak a környezetükre. (Nevezük ezt a *fenntarthatóság csapdájának*)

(K_{ns}-6) Mivel egy növekvő társadalomnak szüksége van külső természeti erőforrásokra, ezért kapcsolata a szomszédaival alapvetően *anyagi természetű*, amelynek középpontjában a külső erőforrások megszerzése áll.

(K_{ns}-7) A külső természeti erőforrások megszerzése csere és erőszak révén történhet (P-5). Ez a két módszer azonban sem erkölcsileg, sem technikailag nem egyenértékű.

(K_{ns}-8) Erkölcsi szempontból a csere helyesebb módja a külső erőforrások megszerzésének, mint az erőszak. Ugyanakkor a csere csak akkor alkalmazható, ha (i) a növekvő közösség számára bőségesen rendelkezésre áll valamilyen jószág, amit fel tud ajánlani, és (ii) van olyan közösség, amely számára bőségesen rendelkezésre állnak a természeti erőforrások, amit hajlandó felajánlani. (Ráadásul a fenntartható közösségeknek nincs szüksége cserére.) Ezen szigorú feltételek mellett – még egy univerzális csereeszköz, a *pénz* mellett is – egy növekvő, de békés, vagyis az önkéntes cserére épülő fenntarthatatlan társadalom viszonylag gyorsan újra beleütközik a természeti korlátokba.

(K_{ns}-9) Ekkor a békés és növekvő társadalom vagy megőrzi békés jellegét, de akkor át kell alakulnia stacionárius társadalommá, vagy pedig lemond békés jellegéről, vagyis a növekvő jellegét csak erőszakos eszközökkel tudja fenntartani.

(K_{ns}-10) Az erőszakos szerzés mindig alkalmazható, pusztán arra van szükség, hogy az adott közösség katonailag erősebb legyen, mint a szomszédja. S ahogy korábban (K_{ns}-5) már rámutattam, egy fenntarthatatlan társadalom növek-

vő periódusában (virágkorában) mindig erősebb, mint egy stacionárius társadalom. Ezért az erőszakos fenntarthatatlan társadalom katonai erővel képes megszerezni a szomszédos stacionárius (és fenntartható) társadalmak erőforrásait, s végül azok területeit is.

(K_{NS}-11) Stacionárius társadalmak csak izolált területeken maradhatnak fenn. Érintkező területeken a katonai erővel nem rendelkező stacionárius társadalmak (K_S-7) vagy eltűnnek, vagy megpróbálnak egyre jelentősebb katonai erőre szert tenni, ez azonban végső soron egy fenntarthatatlan társadalom kialakulásához vezet. Tehát minden érintkező területet erőszakos, növekvő és fenntarthatatlan társadalmakat létrehozó etnikumok foglalnak el.

(K_{NS}-12) Minden erőszakos és fenntarthatatlan társadalom addig terjeszkedik, amíg egy hasonlóan erős másik fenntarthatatlan társadalommal nem találkozik.

(K_{NS}-13) Az erőszakos társadalmak világában a katonai erő központi szerepet kap, hiszen a szomszédaiknál erősebb etnikumok új területeket hódíthatnak meg, míg a szomszédaiknál gyengébb etnikumok elvesztik területeiket. A katonai erő növelése pedig együtt jár a környezetterhelés, vagyis a fenntarthatatlanság további növekedésével. (Nevezzük ezt a *fenntarthatatlanság relatív előnyének*.)

(K_{NS}-14) A területi hódításokat azonban korlátozza, hogy a hódításokkal párhuzamosan csökken az uralkodó etnikum aránya a *birodalomban*, s ezzel párhuzamosan növekednek az etnikai jellegű feszültségek is. Ezt a problémát a *szövetségi rendszerek* kialakulása ellensúlyozhatja.

(K_{NS}-15) Az erőszakos, növekvő és fenntarthatatlan társadalmak, birodalmak és szövetségi rendszerek háborúja a *globális környezeti válság* kialakulásáig tart. (Globális környezeti válságról beszélünk, ha a külső természeti erőforrások is elfogynak.)

(K_{NS}-16) Ekkor két eset lehetséges: (a) egyetlen *szuperhatalom* (legyen az egyetlen társadalom, birodalom vagy szövetséges rendszer) győzelme, vagy (b) vagy két vagy több hozzávetőleg egyformán erős hatalom *katonai egyensúlya*.

(K_{NS}-17) A fenntarthatatlan társadalmak mindkét esetben ugyanazzal a súlyos problémával néznek szembe: sem a belső, a külső természeti erőforrások nem elégségesek a kultúra fenntartásához.

(K_{NS}-18) Ezért ebben a végső és globális környezeti válságban a fenntarthatatlan társadalmakra épülő világrendszer lényegében ugyanazzal a problémával kerül szembe, mint a korábban az izolált körülmények között élő közösségek, csak a feladat most nem lokális, hanem *globális* méretekben jelentkezik. Mivel ekkor a közösségek összességének kell fenntarthatóvá alakulnia.

(K_{NS}-19) Egyetlen szuperhatalom alatt az emberiség könnyebben alakulhat át fenntarthatóvá, mert ekkor elkerülhető a fenntarthatóság csapdája, ill. fenntarthatatlanság relatív előnye. Több egyformán erős katonai közösség (szövetséges rendszer) átalakulása esetében külön figyelmet kell fordítani ezekre a problémákra.

*

Játékelméleti szempontból a fenti modell egy sokszemélyes fogolydilemmának (pl. közlegető tragédiájának) tekinthető, ahol az egyes szereplők az egyes etnikumoknak (társadalmaknak) feleltethetők meg, akik alapvetően két különböző viselkedést folytathatnak, s a fenntartható életforma tekinthető a kooperatív, míg a fenntarthatatlan életforma a dezertáló viselkedésnek. Közismert, hogy egy ilyen játékban a kooperatív viselkedés spontán kialakulásának az esélye eleve alacsony, sőt a játékosok számával párhuzamosan egyre kisebb.

Felhasznált irodalom:

- Aquinói Szent Tamás: Summa Contra Gentiles
Biblia – Szent István Társulat, Budapest, Teremtés könyve I. 1977.
- Brennan, Andrew – Lo, Yeuk Sze: Environmental Ethics, Standard Encyclopedia of Philosophy, 2002. <<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/#Bib>> (Internetes közlemény)
- Brown, L. B., 1981: Building a Sustainable Society. W. W. Nothorn and Co., New York
- Brundtland, G. H. et al., 1987: Közös Jövők. Mezőgazdasági Kiadó, szerk.: Persányi M.,
- Daly, H.E. Steady-State Economics. W.H. Freeman and Company 1977.
- des Jardins, J.: Instrumentális, belső és eredendő értékek Cédrus/Ökoetika
<<http://www.tabulas.hu/cedrus/index1.html>> (Ford.: Bércesi Barbara)
- Descartes, R.: Értékezés a módszerről. Kossuth Kiadó. Budapest 1991. (Ford.: Alexander Bernát)
- Jared Diamond: Összeomlás. Tanulások a társadalmak továbbéléséhez. Typotex, Budapest, 2007.
- Ehrlich, and Holdren. "Impact of Population Growth." Science(1971): Science 26 March 1971: Vol. 171. no. 3977, pp. 1212 – 1217
- Föld Charta (Earth Charta) <http://www.rec.org/magyariroda/foldcharta/index.html>
- Hassan, Mohamed: Transition to sustainability in the twenty-first century: the contribution of science and technology – Report of the World Conference of Scientific Academies held in Tokyo, Japan, 15-18 May 2000. International Journal of Sustainability in Higher Education. 2001 Volume: 2 Issue: 1 Page: 70 – 78
- Jonas, Hans: The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age The University of Chicago Press, London, 1984.
- Kant, I.: 'Duties to Animals and Spirits', in Lectures on Ethics
- Living Planet Report 2008
http://www.panda.org/news_facts/publications/living_planet_report/
- Lynn White: *Ökológiai válságunk történeti gyökerei* in Lányi András (szerk.): Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv Bp. Osiris, 2003
- Potter, V. R.: *Bioethics, Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall Inc., 1971.
- Wackernagel, Martin – Rees William: *Ökológiai lábnyomunk*. Föld Napja, 2001.

Cassirer a felvilágosodás filozófiájáról

Ernst Cassirer a XX. század első felének legfontosabb filozófiatörténésze, neokantiánus filozófus, de nem új neokantiánus filozófiai rendszer kidolgozásán fáradozik, hanem a régi filozófiai rendszerek – a reneszánsz és a XVII. századi racionalizmus, a felvilágosodás és a klasszikus német filozófia – neokantiánus szellemű újragondolásával írja meg az újkor filozófiatörténetét, kultúrfilozófiáját, esztétikáját, majd a második világháború kényszerpályája következtében politikai filozófiáját, „az állam mítoszáát”. A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJA 1932-es, utolsó Németországban megjelent műve, melyen már érződik a humanizmus és a felvilágosodás értékeit fenyegető filozófiai attitűdök megerősödésére történő reflexió, de az egész még tisztán teoretikus vitának tűnik: mennyire igazolható vagy igaztalan a romantika közkeletű felvilágosodás-ellenes vádjá annak felszínes optimizmusát, „lapos” filantrópiáját, történelemellenes racionalizmusát illetően? A kritika mögött felsejlő programatikusan antihumánus, antiracionalista és történelmi mitológiákat aktívan újratemtő világ valóságként „holdkóros álom”-nak tetszett, amint azt önkritikusan több mint egy évtized múltán, immár Amerikában és angolul írt művében, AZ ÁLLAM MÍTOSZÁ-ban bevallja.

Az ELŐSZÓ-ban Cassirer a felvilágosodás filozófiájával kapcsolatos közkeletű vádak közül az eredetiség hiányával érvelő kritikákat elemzi. A XVIII. század valóban nem teremtett új filozófiai rendszert a XVII. századi metafizikák mintájára, ám megújította a filozófiai gondolkodásmódot: „*Tartalmi szempontból a felvilágosodás kora jobban függött a korábbi évszázadoktól, mint amennyire ez számára tudatosult. A felvilágosodás csupán az előző évszázadok örökébe lépett; inkább rendszerezett, osztályozott, kifejtett és tisztázott, mintsem valóban új, teljesen eredeti gondolati motívumokat alkotott volna. És mégis, mindezen tartalmi függőség és tárgyi kötöttség ellenére, a filozófiai gondolkodás teljesen új, egyedi formáját hozta létre. Keze alatt minden, amihez csak hozzányúlt, új értelmet nyert, új filozófiai horizontot tár fel még ott is, ahol csak a már meglévő gondolatkészletet használja és dolgozza fel, és csupán a XVII. század által lefektetett alapokra épít...*”¹ A régi gondolatok új alkalmazása – egyáltalán az eszmék „valóra váltásának” vágya – a kor igazi nívója, a „filozófiai szemléletmód” forradalma a „romantika által a felvilágosodás ellen indított per” újratár-

¹ Ernst Cassirer: A felvilágosodás filozófiája. ford. Scheer Katalin. Atlantisz, Bp., 2007. 11. o.

gyalásának kiindulópontja Cassirer könyvében: „*meg kell tanulnunk, hogy e képződményt ne csak önmagában tekintsük, hanem újra felszabadítsuk azokat az eredeti erőket, amelyek ezt az alakzatot létrehozták és kialakították*”².

A felvilágosodás korának gondolkodásformája című bevezető fejezet a haladáshit és az észak kultusz kapcsolatát vizsgálja. A korszakot nem a tudás tárgyi tartalma izgatta, hanem az új ismeret szerepe az embert felszabadító erő kiterjesztésében; az ismeretek gyarapodása több, mint a tárgyi tudás felhalmozódása – a szellem haladása maga. „*Ha a XVIII. század meg akarja nevezni ezt az erőt, és egyetlen szóban kívánja megragadni a lényegét, akkor az ész kifejezéshez nyúl. Az »ész« lesz a század egységteremtő központja: mindannak kifejeződése, amire e korszak sóvárog és törekszik, amit el akar érni és meg akar valósítani.*”³ Ez a korszak önképe, amelyet azonban nem vehet át kritikátlanul a korszak történetírója: a mindig, mindenütt, mindenkire egyaránt érvényes azonos racionalitásba vetett hit (*quod semper ubique et omnibus*, ahogy a középkor tartotta) a *historizmus* után már tarthatatlan. „*Az ész minden gondolkodó szubjektum, minden nemzet, minden korszak számára azonos. A vallási hittételek, erkölcsi maximumok és meggyőződések, teoretikus vélekedések és ítéletek forgandó sokaságából kioldható valami szilárd és maradandó, ami önmagában is megáll, és ami ebben az azonosságban és állandóságban az ész voltaképpen lényegét fejezi ki.*”⁴ A kultúrák különfélesége, az erkölcsök és szokások történetisége a XX. század számára éppoly közhely, mint a felvilágosodás filozófusa számára az, hogy mindezeket „az ész ítélőszéke” előtt kell megítélni. Ez utóbbi „történetietlensége” mögött nagyon fontos – és a kantiánus Cassirer meg az európai civilizáció számára az 1930-as években egyre fontosabb – előfeltevés állt: az emberi nem egységének posztulátuma. Az ész századának naiv hite az ész univerzalitásában és uniformitásában *apriori* kizárja „*a fajok egyenlőtlensége*” (Gobineau) antiaufklérista tételét, mivel a racionalitás normáinak egyetemes érvényességét tételezi korokon és kultúrákon, nemzeteken és vallásokon, földrajzi és „faji” különbségeken keresztül. Hume, akinek szkepszise a tárgyi tudás majd’ minden szféráját (a kauzalitástól kezdve a történelmi narratívákig) kikezdte, az emberi nem egységén alapuló egyetemes erkölcsnek éppoly rendíthetetlen híve volt, mint az ezt a hitét materialista metafizikával megalapozni vágyó Diderot. A „*modern analitikus szellem*”⁵ szétszedte a XVII. századi metafizikai rendszereket, de az *esprit de systcme* helyébe tett *esprit systématique* megőrizte a morál univerzalitásának elvét, akár a newtoni mechanika vagy a geometriai konstrukciók modelljét fogadta el módszertanilag. Ha a racionális gondolkodás minden kor és minden hely minden emberére egyaránt érvényes normativitása nem is, az

² I. m. 17. o.

³ I. m. 22. o.

⁴ Uo.

⁵ I. m. 26. o.

etika és a geometria, a politika és a matematika közös logikájának posztulátuma már problematikus lehet: „Ezen a téren Hobbes megelőzte a XVIII. századot. Politikai elméletének alapvető és legfőbb tétele, mely szerint az állam »test«, végső soron nem jelent más a számára, mint hogy az államra is korlátozás nélkül alkalmazható a gondolkodásnak ugyanazon eljárása, amellyel a fizikai testek természetébe nyerhetünk bepillantást. Amit Hobbes általában a gondolkodásról állít, vagyis hogy az nem más, mint »számolás«, azaz összeadás és kivonás, minden politikai gondolkodásra is érvényes.”⁶ Hogy ez miért (lehet) baj, azt a Cassirerrel egy időben emigrált konzervatív politikai filozófus, Leo Strauss korábban konstatálta, mint a liberális kantianus filozófus, aki csak 1945-ös, AZ ÁLLAM MÍTOSZÁ-ról írt művében talál kapcsolatot a XX. századi totális államideológiák és a LEVIATÁN logikája között. Leo Strauss TERMÉSZETJOG ÉS TÖRTÉNELEM című művében felfedi, hogy a matematikai konstrukciók analógiájára felfogott politikai állam az önkénynek, az akaratkultusznak veszedelmes teret nyit azáltal, hogy a kizárólag az emberi elme konstrukcióiként működő matematikai dedukciókhoz hasonlóan a politika, az állam sem ismer más, magasabb rendű törvényeket (morális maximákat, természetjogi normákat), mint az ész racionális, de mesterséges játékszabályai. Magyarán morálisan megítélhetetlen, etikailag elítélhetetlen, jogilag felülbírállhatatlan lesz az az államhatalom, „mely mint a kártyajáték” (Hobbes), szabadon szabja meg szabályait, csupán a már megegyezéssel létrejött játékszabályokat kell betartania. A megértést nagyban elősegíti, emeli ki Cassirer, hogy mi magunk csináltuk a „nagy Leviatánt”, ám az Egész, a Totalitás hiposztázisával részei – azaz alkotói – ellen fordul(hat). A hagyományos hatalmakkal ellentétben ekkor nincs többé apelláta, mert az utóbbiakat köti az *officium*, a társadalmi kötelezettség természetjogi által megszabott normája, ám a szerződésből született „állami törvény a maga feltétlenségében és korlátatlanságában” nem ismer(het) más bírót önmaga felett, mint önnön akaratát. A racionalizmus a gondolat felszabadításának eszközéből a gondolkodók leigázását szolgáló elvvé válhat. „Elsősorban a racionalizmus egységkövetelménye őrizte meg teljes hatalmát a gondolkodók felett.”⁷

A legegyszerűbbre való visszavezetés, a részekre bontás karteziánus módszertani ideálja is vezethet veszedelmes következményekhez, amit Cassirer a nivellálás kifejezéssel jellemez. Helvétius DE L'ESPRIT (A SZELLEMRŐL) című műve e veszedelmes redukció legtisztább paradigmája. „E gyengécske, nem túl eredeti műnek a XVIII. századi filozófiára gyakorolt hatása azzal magyarázható, hogy tömör egyértelműséggel, már-már parodisztikusan eltúlozva fogalmazódik meg benne a korszak gondolkodásának egyik alapvonása. Éppen e túlzás révén derül fény e gondolkodásmód módszertani korlátjára és veszélyére. E veszély a nivellálásban rejlik, amely a tudatot fenyegeti, mivel alapvetően ta-

⁶ I. m. 38. o.

⁷ I. m. 43. o.

gadja és csupán maszknak, álcának tekinti eleven gazdagságát.”⁸ Ahogy Hobbes a LEVIATÁN egyforma alkatrészévé redukálta az egyént, akképpen Helvétius minden egyéniséget, minden szellemi és/vagy erkölcsi kiválóságot a fizikai érzékelőképesség egynemű közegébe húz le – s ezzel soha nem látott egységbe tömörítette a felvilágosodás filozófusait Turgot-tól Diderot-ig, Voltaire-től Rousseau-ig, akik talán a toulouse-i inkvizíció ellen sem lép tek fel olyan egyhangúan, mint A SZELLEMRŐL szerzőjének szellemtelen redukcionizmusa ellenében. „Nincs az az erkölcsi nagyság, amely túlemelkedne ezen a szinten: bármilyen magasrendű célokért küzd is az emberi akarat, bármilyen földöntúli javak és érzékfeletti célkitűzések lebegnek is a szeme előtt, mindig csak saját egoizmusának, becsvágyának és hiúságának foglya marad... Ugyanezen szemléletnek kell érvényesülnie a teoretikus világot illetően is. Ahogy nincsenek alapvető etikai értékkülönbségek, Helvétius szerint éppúgy nem léteznek valóban radikális teoretikus formai különbségek sem. Minden az érzékelés egyetlen homogén masszájában oldódik fel.”⁹ Talán az is magyarázhatja – az őszinte morális megkönyörödésen túl – a felvilágosodás filozófusainak, köztük az analitikus gondolkodás tisztelőinek tartott enciklopédistáknak egyhangú felháborodását Helvétius szimplifikációit olvasván, hogy saját metodológiai eszményeik *ad absurdum* vitelét ismerték fel az erkölcsöt az egoizmusra, a gondolkodást az érzékelésre visszavezető nivellálásban. Cassirer szerint a századelőn Leibniz dinamikus és az individualitás elvét megőrizni képes filozófiája, a század második felében pedig Diderot természet- és morálfilozófiája, valamint Rousseau társadalom- és jogelmélete volt képes kikerülni az analitikus gondolkodási ideál redukcionista csapdáját. A második fejezet a TERMÉSZET ÉS TERMÉSZETMEGISMÉRÉS témáját vizsgálja a felvilágosodás filozófiájának gondolkodásában. A természet megismerése nem pusztán tárgyi tudás, hanem a megismerő önfelfedezése: „A természetmegismerés nem egyszerűen kivezet bennünket a tárgyak világába, hanem olyan közeggé válik, amelyben a szellem saját önmegismerését váltja valóra.”¹⁰ Ebben a fejezetben a XVII. század nagy tudományos felfedezései, Galilei és Newton fizikájának törvényei (ahogy azt Hobbes LEVIATÁNja, illetve Voltaire NEWTON FILOZÓFIÁJÁNAK ELEMELI című művében értelmezi) nem egyszerűen fizikai felfedezések, hanem az emberi szellem szabadságharcának fegyvertényei. Bár azt a „babonaságot”, ami ellen az angol deisták vagy Voltaire kombattáns „angol leveleiben” harcolt, Hume maga sem kedvelte, ő az „intellektus előtt járó hit” vitáját inkább a racionális oldal pretenciójának gyöngítésével – mellyel távolról sem erősítette a *faith* pozícióit – kívánta megoldani. A *belief* a racionalista krédó és a vallási vakbuzgalom ellentéteinek „ironikus fel-

⁸ I. m. 46. o.

⁹ I. m. 47. o.

¹⁰ I. m. 61. o.

oldása”¹¹. „Sem a vallás, sem a tudomány nem képes »racionálisan«, szigorúan objektív megoldást nyújtani, be kell érniünk azzal, hogy mindkettőt szubjektív forrásból eredeztetjük, és ha az emberi természet bizonyos alapvető, eredendő ösztöneinek megnyilvánulásaiaként megalapozni nem tudjuk is, akkor is így kell értenünk őket.”¹²

Míg Hume-nál bizonytalan empirikus vélekedéseink (*belief*) és még bizonytalanabb vallási hiedelmeink (*faith*) egyedüli fix pontként az emberi természet változatlanosságában gyökereznek, addig Holbach és La Mettrie masszív materializmusában éppen az emberi természet *differentia specificája* vész el: „A természetben nincs semmi, ami igaz vagy igaztalan, jó vagy rossz volna; a természetben ugyanis a tökéletes ekvivalencia, minden lét és történés legszigorúbb egyenértékűsége és egyenlő érvénye uralkodik.”¹³ Innen már csak egy kis lépés Sade márki közömbös természetéig (Cassirer hivatkozik is Helvétius mellett Holbachra és La Mettrie-re), ám jó kantiánusunk számára ez a hatástörténeti lépés megtehetetlen. Ismer és idéz minden racionalista disszertent Angliából és német teológiaprofesszort, aki csak hozzászólt mondjuk a teodiceavitához, ám az isteni vagy ördögi márki kívül esik intellektuális és morális horizontján: kell még két évtizednyi történelmi tapasztalat, hogy Sade lenyűgöző logikája és rossz regényfolyama a felvilágosodás reprezentánsaként szerepeljen. Diderot dinamikus természetfogalma – mely nem a newtoni mechanika, hanem a cambridge-i platonisták „*plastic nature*”-ének örököse – kizárja az emberi természet mechanikus-redukcionista felfogását – és bevonja a biológia vadonatúj tudományágának eredményeit a La Mettrie embergéppel ellentétes emberképének megrajzolásába, radikális nóvumként értelmezi magát. „Újra kezdődik a dolgok rendje – idézi Cassirer Diderot mottóját –, melyet Diderot a természetre vonatkoztat, arra a helyre is érvényes, amelyet ő maga foglal el a XVIII. század eszmetörténetében. Az eszmék új rendjét vezeti be, és nemcsak hogy túllép az addigi eredményeken, hanem azokat a gondolkodási formákat is megbolygatja, amelyek ezekhez az eredményekhez vezetnek, és amelyekben ezek az eredmények biztos támaszra találnak.”¹⁴ A PSZICHOLÓGIA ÉS ISMERETELMÉLET című III. fejezet főként Locke és Descartes felvilágosodásra gyakorolt hatását elemzi, a szerzőnek a XVII. századi racionalista rendszereket vizsgáló DAS ERKENNTNISPROBLEM című műve folytatásaként. Bár egynémely francia felvilágosító episztemológiája a naiv realizmus határát súrolja (l. a már idézett Helvétius írásait), ám a megismerő szubjektum és a megismert tárgy egységes folyamatként való felfogása a meghatározó: „A XVIII. század jellegzetes vonásai közé tartozik, hogy gondolkodásában a természet és a megismerés problémája igen szoros

¹¹ I. m. 91. o.

¹² Uo.

¹³ I. m. 100. o.

¹⁴ I. m. 127. o.

kapcsolatban áll egymással, sőt szinte eltéphetetlen kötelék köti össze őket. A gondolkodás nem irányulhat a külső tárgyak világára anélkül, hogy egyúttal vissza ne fordulna önmaga felé is: egy és ugyanazon aktusban igyekeznek megbizonyosodni a természet igazságáról és a sajátjáról.”¹⁵ A karteziánus modellben „az ész mint világos és megkülönböztetett ideák rendszere és a világ mint a teremtett lét fogalata között sehol sem tátonghat szakadék: a kettő egy önmagában egységes lényegiség különböző kifejeződését, különböző megjelenítését nyújtja”¹⁶. Az enciklopédisták tudományfelfogása akkor is ezen a rejtett „karteziánus” premisszán nyugodott, ha harcos empiristaként Locke-ot tették meg a „tudományos filozófia” megalapítójának, mint D’Alembert hírneves BEVEZETŐ ÉRTEKEZÉSÉ-ben.

Miképp Descartes esetében a metafizikai rendszer szellemét a szubsztancia-ként felfogott *cogitatio*, azonképpen Locke-nál a *reflection* ideáját, az önmagunkra történő reflexió önálló ismeretforrásként történő elismerését kívánták kiűzni a „tudományos filozófia” fellegréből. Condillacnak AZ ÉRZETEKRŐL szóló értekezésében a tapintás kitüntetett ismeretforrásként való felfogása a legfontosabb dokumentuma Locke francia adaptációtörténetének, de Voltaire ANGOL LEVELEI-től Helvétius A SZELLEMÉRŐL című művéig a locke-i ismeretelmélet „átmaterializált” interpretációit találjuk, a gondolkodóképességnek a materiális érzőképességre történő redukcióját. A racionalitás fakultásának kitüntetett szerepe elleni támadásban találkoztak Locke angol és francia követői: „Ha más kiindulópontból is, de Angliában és Franciaországban ugyanez a fejlődés indult meg. Hume ismeretelméleti szkepszise a pszichológián belül is minden eddig érvényes mérce visszájára fordításához vezet. A hume-i szkepszis úgyszólván a legalsót helyezte legfölülre: megmutatja, hogy az ész, amelyben az ember legmagasabb rendű képességét szokás tisztelni, a lelki folyamatok között teljesen önállóan szerepet játszik.”¹⁷ A Kantot, tudjuk, dogmatikus ál-mából fölverő kauzalitáskritikánál nem kevésbé fontos Hume-nak A TERMÉSZETES VALLÁSÉRŐL VALÓ PÁRBESZÉDEK című műve, mely az istenérvek racionalizmusát kezdi ki. „Kiderül, hogy a hit nem általános érvényű és szükségszerű észelveken alapul, hanem pusztán ösztönből, az emberi természet eredendő ösztönből fakad.”¹⁸ Nem a teremtett természet racionális rendjéből következtetünk Isten léteire, még csak nem is önnön racionalitásunk természetéből kiindulva, „gondolkodás és következtetés, illetve elméleti bizonyítások és következtetések révén sem juthatunk közelebb hozzá”¹⁹, hanem az emberi természet szubracionális szférájából kiindulva, irracionális félelmeink és antiracionális

¹⁵ I. m. 29. o.

¹⁶ I. m. 132. o.

¹⁷ I. m. 144. o.

¹⁸ I. m. 145. o.

¹⁹ Uo.

reményeink a legjobb istenérvek, melyek ugyan észérvekkel nem bizonyíthatók, de nem is cáfolhatja őket a szenvedélyeink szolgája szerepére kárhozott ész.

Persze nem a hume-i szkepszis jelenti Cassirer számára a megismerés-probléma XVIII. századi ideális megoldóképletét, hanem a XVII. század racionalizmusát megújítani képes Leibniz *sensus communis* koncepciója. „Leibniz hangsúlyozza, hogy azok az ideák, amelyeket általában a közös érzékhez, a *sensus communis*hoz sorolunk, magához a szellemhez tartoznak, és annak saját alapjából származnak.”²⁰ E kategória (ahogy később Kantnál is) az esztétikán keresztül oldja meg – vagy legalábbis oldja fel – az innata ideáknak mintegy kiszolgáltatott individuum autonómiadefektusának, illetve az érzetbenyomásokkal szemben szintoly passzív befogadó szerepre kárhozott szubjektumnak a problémáját, mégpedig már a cambridge-i platonizmusban is megfogalmazódott és Shaftesbury által továbbfejlesztett művészi kreativitás kategóriájának segítségével. „Az esztétikai elmélet egy másik oldalról is beavatkozik a tiszta ismeret-elméletbe. Azzal, hogy kivívja a tiszta képzelőerő jogát, azzal, hogy bizonyítani igyekszik, a »költői képesség« nem pusztán kombinatív, hanem eredendően teremtő képesség, a logika problémakörén belül, a fogalmak értelmére és eredetére irányuló kérdést illetően is fordulatot hoz. Berkeley, Hume, Condillac számára a fogalom csupán benyomások lecsapódása, azok egyszerű összege, vagy az a jel, amelyet a benyomásokra alkalmazunk.” A költészet jelei viszont újratertetik, sőt megteremtik a megismert világot – így kerül Lessing esztétikája az episztemológiai fejezet csúcsára – csakúgy, mint a következő, A VALLÁS ESZMÉJÉ-t vizsgáló IV. fejezet záróakkordjában. Mivel a német felvilágosodás – az angol, de főleg francia formájával ellentétben – „nem a vallás felszámolására törekedett, hanem éppenséggel annak »transzcendentális« megalapozására és elmélyítésére”²¹. Az előzményeket illetően Cassirer elsőként a humanizmus és a reformáció vitáját eleveníti fel az eredendő bűn dogmája kapcsán. „Nikolaus Cusanustól Marsilius Ficinuson át Erasmusig és Thomas Morusig nyomon követhető ennek a humanista vallásos szellemnek a kibontakozása és folyamatos erősödése.”²² Ám még erősebbnek bizonyult a lutheri reformáció komorabb emberképe, mely elvetette a reneszánsz univerzalizmusnak az emberi szabadságot az isteni elrendeléssel összebékíteni vágyó koncepcióját. „A megbékélést nem kizárólag az isteni kegyelem működésétől várták – írja Cassirer a humanizmus felfogásáról az Erasmus– Luther vita bemutatásában –, nem egyedül arra bízták: a megbékélésnek az emberi szellem munkája során, a szellem kibontakozása révén kell végbemennie.”²³ Ezzel szemben Luther, de még inkább Kálvin az augustinusi dogmához tér vissza, az emberi autonómia tézisének eretnek eszme-

²⁰ I. m. 154. o.

²¹ I. m. 182. o.

²² I. m. 183. o.

²³ I. m. 184. o.

ként ítélve el: „Ezzel elkerülhetetlenné vált a humanizmussal való szakítás, melyet A SZOLGAI AKARAT című írásában Luther teljes határozottsággal és kíméletlen tisztánlátással végre is hajt. Erasmus óvatos kísérlete az emberi szabadság megvédésére, illetve kiállása az emberi akaratnak a bűnbeesés ellenére sem teljesen megtört autonómiája mellett Luther számára nem más, mint a valóságos szkepszis leplezetlen kifejeződése.”²⁴ Cassirer szerint a XVIII. századi teodiceaviták ezt a polémiát játsszák le újra, de immár az eredendő bűn dogmájának vereségével végződve. „Az eredendő bűn gondolata az a közös ellenfél, amelynek legyőzése érdekében egyesülnek a felvilágosodás filozófiájának különféle irányzatai.” Voltaire vadembere emberséges természetes hajlamaival éppúgy e dogma cáfolataként született, mint Rousseau természeti állapotának embe-re, amely „se jó, se rossz” nem lehetett (azért nem aki, mert lényegében prehumán lény, „egy állat”), s ha van eredendő bűn, akkor az a tulajdonos társadalmak születése... A Pascal–Voltaire vitában éledt újra a kétfajta emberi természetfelfogás, és hiába minden metafizikai mélység, a kor optimista lendülete Voltaire-t hozza ki győztesnek: „Amit Pascal az emberi természet ellentmondásainak nevezett, az Voltaire számára csupán az emberi természet gazdagságának, teljességének, sokoldalúságának és mozgékonyságának a bizonyítéka... Voltaire szerint ez a csaknem korlátlan változatosság nem az emberi természet gyengeségét, hanem épp az erejét jelenti.”²⁵ Persze két évtizeddel később már a CANDIDE szerzője is látja a rosszat – lisszaboni földrengés, hétéves háború, járványok és inkvizíciók –, de a tudásvágy hübriszeként felfogott bibliai bűnbeesést továbbra sem tekinti bűnnek, inkább a legfőbb emberi erénynek. Az élvezetekre vágyó ember mérlege lehet deficites, ám a tudásvágyóé akkor is pozitív, ha a megszerzett tudás nem boldogít.

Persze Kantig nem akadt gondolkodó, aki az öröm/fájdalom kalkulus alól ki tudta volna venni az erkölcsi ítéletek szféráját, legföljebb megelőlegezni volt képes a kanti gondolatot, mint például Shaftesbury. „E tartalom nem az élet által nekünk juttatott öröm mértékétől függ, hanem az alkotóerők tiszta energiájától, amelynek az élet formáját köszönheti. Shaftesbury ezen a helyen keresi az igazi »teodiceát«, a lét végérvényes igazolását: nem az öröm és a fájdalom szférájában, hanem a szabad, belülről fakadó kivetülés és a tisztán szellemi mintát és ösképet követő alkotás szférájában fedezi fel.”²⁶ Maga Kant azonban – és nyomában természetesen Cassirer – Rousseau-ban látta a teodiceaproblémát más síkra helyező és ezzel lényegében megoldó gondolkodót. „Előtte még érvényes volt Alphonsus és Manichaeus ellenvetése. Newton és Rousseau óta igazolt Isten létezése, és immár igaz Pope tétele.” (Kant: MEGJEGYZÉSEK A SZÉP ÉS A FENSÉGES ÉRZÉSÉRŐL.) Cassirer interpretációjában a rousseau-i megoldás

²⁴ I. m. 186. o.

²⁵ I. m. 192. o.

²⁶ I. m. 202. o.

lényege, hogy az individuális lét szintjén feloldhatatlan dilemmát társadalmi kérdéssé tette: „Ő az első, aki kiemeli a problémát az egyéni lét köréből, hogy határozottan és nyomatékosan a társadalmi lét irányába fordítsa.” Rousseau először is újragondolta a Pascal–Voltaire vitát, és nem osztotta felvilágosodásbeli riválisa véleményét azt illetően, hogy a szükségletek szaporodása és a fogyasztási javak bősége igazi gazdagodást jelent az emberiség számára: „Az a tarkabarka cifraság, amellyel a kultúra megajándékozta az embert, Rousseau számára is pusztá látszat és limlom. Ő is meg van győződve arról, hogy mindez a gazdagság csupán arra szolgál, hogy elterelje az ember figyelmét saját belső szegénységéről.”²⁷ Ez a belső elszegényedés persze nem a teológiai értelemben vett eredendő bűn következménye, hanem a társadalmi ember tette. Ezáltal – írja Cassirer – Isten mentesül az emberi természet esendőségért való felelősség vádjá alól, a végtelen bírvágy, a korlátlan szerzési ösztön az önmagát alkotó ember teremtménye. Ezért a korrekció is csak az embertől jöhet: „Semmilyen isten nem hozhatja meg azt: magának az embernek kell saját megmentőjévé és etikai értelemben vett teremtőjévé válnia. A társadalom eddigi formája ejtette a legmélyebb sebeket az emberiségen, ugyanakkor egyedül a társadalom képes arra, hogy átalakulása és újjáformálódása révén e sebeket begyógyítsa...”²⁸ Cassirer szerint a rousseau-i jogfilozófia ad megoldást a teodicea problémájára: „És ezzel valóban egészen új alapokra helyezte: kivezette a metafizika köréből, és áthelyezte az etika és a politika középpontjába.”²⁹ Miképp Rousseau a „szabadságra kényszerítés” paradoxonával kényszer és szabadság kétezer éves dilemmáját oldotta fel kollektív megváltásméletével, akképpen a német felvilágosodás „neológ” teológusai reneszánsz és reformáció, szabad akarat és eleve elrendelés kétszáz éves vitáját oldották békévé. „Ugyanez a helyzet a megváltással és a megigazulással kapcsolatban is: ahogy senki más nem követhet el bűnt helyettem, ugyanúgy erkölcsi érdemeket sem szerezhethet helyettem. E gondolat jelentős fordulópontot jelentett a protestantizmus belső fejlődésében. Újra felelevenedett ugyanis a Luther és Erasmus közötti vita, most azonban az utóbbi javára dőlt el.”³⁰ Pontosabban magát a szabadság vallásaként újradefiniáló protestantizmus javára: Franciaországban az eredendő bűn körüli vita a vallás és a filozófia közti küzdelem volt, Németországban az eléddig az ember eredendő romlottságát valló hit inkorporálta: „az emberi szabadság vallásává vált azáltal, hogy békét kötött a humanizmussal”³¹.

Franciaországban ez a békekötés elmaradt: a toulouse-i inkvizíció ítéletei az egyik oldalon, az „*écrasez l'infâme*” csatakiáltása a másikon. A humanizmus

²⁷ I. m. 204. o.

²⁸ I. m. 208. o.

²⁹ Uo.

³⁰ I. m. 210. o.

³¹ I. m. 211. o.

öröksége és a filozófiai filantrópia a tolerancia eszméjébe torkollott (ennek katolikus vallási *pendant*-ja csak a XIX. századi liberális katolicizmusban, Lamennais, Tocqueville és Montalembert tanításában jelenik meg – a hierarchia részéről zéró toleranciával kísérve). A toleranciaeszmény forrása francia földön is protestáns: Pierre Bayle SZÓTÁR-a, mely az ENCIKLOPÉDIA vallási tárgyú szócikkeinek előképe. Diderot innen veszi az „*erényes ateista*” ideáját, valamint azt a gondolatot, hogy a vakbuzgóság és a babonaság jobban sérti Istent, mint a szkepszis vagy akár az ateizmus. Tudásunk hiányosságainak elismeréséért (azaz agnoszticizmusunkért) biztos nem büntet meg egy jóságos istenség, ám ha saját véleményünk kizárólagos érvényesülése kedvéért embertársainkat megkínózzuk vagy megöljük, azért biztos büntetés vár – szól Diderot parafrázisa³². A toleráns Kelet mítosza is ekkor születik: Konfuciusz „*tiszta moralításra redukált vallása*” Voltaire egyik kedvenc példabeszéde. A vallások különfélesége mögött éppúgy felsejlik a tiszta teoretikus igazság „*természetes vallásának*” hite, mint a szokások sokfélesége mögött az egyetemes erkölcs evidenciája. „*Az ember a dogma szűkös behatárolt világából egy mindent átfogó, valóban univerzális Isten-tudat szabadságára tör. A kornak ezt az alapérzését Diderot fogalmazta meg legerőteljesebben és legmarkánsabban FILOZÓFIAI GONDOLATOK című művében.*”³³

A „tiszta”, természetes vallás és a filozófia, az ész szövetségének a babonassággal, a fanatizmussal, az előítéletekkel szemben legnagyobb hatású propagátora Voltaire volt, aki a Calasügy kapcsán írt TOLERANCIA LEVELÉben Locke hetven évvel korábbi EPISTOLÁ-jával kívánt konkurálni. Fő érve a Krisztusban és Konfuciuszban közös humanitáselv alapvető mivolta a „morális” vallásokban és ennek ellenkezője a „Gyalázatost” reprezentáló, a világi hatalom emlőjén élősködő és annak nagyon is e világról való hatalmi eszközeit igénybe vevő vallások, pontosabban egyházak immorális gyakorlata. Elméletileg Lessing gyűrűmetaforáját megelőlegező módon hirdeti az emberies vallások erkölcsi ekvivalenciáját és intellektuálisan is kidolgozható közös teoretikus bázisát.

Ez utóbbi program az angol deisták szellemi szabadalma. „*Minden sokfélesége és a megalapozási kísérletek különbözősége ellenére lényegében az angol deizmus fejlődésében is ugyanez az alaptendencia érvényesül. A deizmus szigorúan intellektualista rendszernek indul: száműzni akarja a vallásból a misztériumokat, a csodákat, a titkokat, és mindent a megismerés világosságába akar emelni.*”³⁴ Toland nem misztikus kereszténységkonceptiója, Tindal a teremtéssel egyidős kereszténységfelfogása, Collins szabadgondolkodó értekezése mind a kanti „*vallás a pusztta ész határain belül*” előfutára Cassirer szerint. Ehhez azonban egy fontos lépés megtétele szükségeltetik: a konstruktivista racionaliz-

³² I. m. 215. o.

³³ I. m. 218. o.

³⁴ I. m. 224. o.

musnak át kell adni a helyét a gyakorlati ész primátusát elismerő posztulátumnak: „Ezzel az angol deizmus fejlődésében is hangsúlyeltolódás megy végbe: a pusztá intellektualitás helyett a tisztán »gyakorlati ész« kerül előtérbe, a tisztán »konstruktív« deizmust a »morális« deizmus váltja fel.”³⁵ A hume-i kétely kritikája ez utóbbinak sem kegyelmez – bár elnézőbb vele szemben. A TERMÉSZETES VALLÁSRÓL VALÓ PÁRBESZÉDEK-ben az intellektualista deizmus érveit szedte szét, A VALLÁS TERMÉSZETTÖRTÉNETE a vallások erkölcsnemesítő koncepcióját kérdőjelezi meg. A vallás forrása a félelem, alapja az emberi természet szubracionális ösztönvilága: „A vallásnak nincs sem logikai, sem etikai alapja, csupán antropológiai oka”, summázza Cassirer Hume vallásfilozófiai pozícióját.³⁶ Aminek legfontosabb fegyverténye az, hogy a vallást történelmi kontextusában vizsgálta, az emberi szellem történelmi termékeként kezelte. Cassirer már műve bevezetőjében is kiemelt fontosságúnak tekintette, hogy a romantika közkeletű történelemellenesség-vádjára alól tisztázza a felvilágosodás filozófiáját. A XVII. század kétségkívül érzéketlen volt a történelmi világ vonatkozásában – gondoljunk csak Hobbes-ra, aki tudománytipológiájában a mese, a mítosz és a költészet kategóriájába sorolta a történelmet –, ám a felvilágosodás megkísérelte a racionális ítéletek fennhatóságát kiterjeszteni a történelmi világra. „Az észet a történelemre, a történelmet pedig az észre vonatkoztatják”, és e szintéziskísérlet mindenekelőtt a vallástörténelem vonatkozásában bizonyult termékenynek³⁷ – Spinoza bibliakritikája a paradigmája ennek a kölcsönös egymásra vonatkoztatási próbálkozásnak: „Teológiai-politikai tanulmánya az első olyan kísérlet, amely a bibliakritika filozófiai igazolására és megalapozására irányul.”³⁸ E kísérlet lényege, hogy a BIBLIA nem a természetértelmezés kulcsa, hanem a természet részeként maga is lételméleti módszerrel kutatható lételem. „Így a BIBLIA értelmezéséhez és megértéséhez nem vezethet más út, mint hogy az empirikus kutatás eszközeivel dolgozzuk fel és vonjuk kérdőre.”³⁹ Azaz Spinoza terminológiájával: témája nem a szubsztancia, hanem a *modus*, az egyedi létezők világa. A csoda nem Isten létét alátámasztó egyedi esemény, hanem maga az istentagadás, a természet teremtett rendjébe történő beavatkozás abszurduma. Ez utóbbi téma él leginkább tovább a XVIII. század filozófiájában: a természet törvényeivel ellentétes isteni intervenció képtelensége a francia felvilágosodásban, minimális valószínűsége Hume szkeptikus filozófiájában, ahol a kauzális kapcsolatot is a szubjektív szokás igazolja, az oksági láncot felfüggesztő csodát még az sem (ami persze nem zárja ki a csodavárás szubjektív szükségszerűségét, de ez más síkra helyezi át a problémát).

³⁵ I. m. 228. o.

³⁶ I. m. 235. o.

³⁷ I. m. 238. o.

³⁸ I. m. 240. o.

³⁹ I. m. 242. o.

A megoldást Lessing vallásfilozófiája jelenti a Hobbes és Spinoza által kiküszöbölni vágyott individualitás rehabilitációjával (melynek metafizikai bázisa Leibniz *principium individuationis*): „*a különös és az individuális Lessing számára nem pusztán negatív, hanem elsőrendűen pozitív jelentéssel bír*”.⁴⁰ Minden partikuláris nézet az egyetemes igazság része: „*Ebből az alap gondolatból született meg Lessing AZ EMBERI NEM NEVELÉSE című műve, amely új területre plántálja át a teodicea leibnizi fogalmát: ugyanis Lessing felfogása a vallásról mint az emberi nem nevelését szolgáló isteni tervről nem más, mint a történelem teodiceája, egy olyan igazolás, amelyre a vallás nem eleve adott, az idők kezdetétől meglévő lét, hanem saját változása alakulása, illetve annak célja révén tesz szert*”.⁴¹ A romantika, mely csatakiáltásként a történelemellenesség vádjával vívja meg politicofilozófiai harcát a felvilágosodással, éppoly – nem még inkább – történelmi érzék nélkül való, midőn a XVIII. század értékeléséről van szó, mint a felvilágosodás filozófiája a „sötét” középkor megítélésében. „*A romantika ugyanis, amely a történelmi horizont tágasságát és a történelmi beleérző képességet illetően mérhetetlenül felülmúlja a XVIII. századot, rögtön elveszti ezt az előnyét, mihelyst magát a XVIII. századot kell megfelelő történeti megvilágításba helyezni*”.⁴² Voltaire, a „Gyalázatos” kíméletlen kritikusa (mellesleg a *történelemfilozófia* terminus feltalálója) nemcsak megítélni, de megérteni is akarta XIV. LAJOS SZÁZADÁ-t – s ezzel az attitűdjével nemcsak Humera és Gibbonra, de Turgot-ra és Condorcet-ra is alapvető hatást gyakorolt –, ám a romantika a megelőző évszázad tekintetében csak az előítéletes elítélés attitűdjét tudta elfogadni.

A karteizianizmus rideg racionalizmusa vonatkozásában volt is némi igazsága a romantikus reakciónak: a világos és meghatározott ideák nemigen tudnak mit kezdeni a történelem zavaros és konfúz kategóriáival. Ez utóbbiak „irracionálisának” védelmét vállalta Vico: „*fő műve, az ÚJ TUDOMÁNY a történelemfilozófia első tudatos tervezete. Ez a mű azonban, melyet Vico tudatosan Descartes ellenében írt, és a racionalizmusnak a történelemből való kiszorítását kívánja elvégezni, amennyiben a »világos és elkülönített« fogalmak helyett inkább a »fantázia logikájára« támaszkodott, semmilyen hatást nem gyakorolt a felvilágosodás filozófiájára*”.⁴³ Csak Herder értette meg a mítoszok nyelvét, miként a nemzeti nyelvek és a népi költészet történelemformáló szerepét.

A francia felvilágosodáson belül Montesquieu A TÖRVÉNYEK SZELLE-MÉRŐL című művében ment a legmesszebbre a történelmi tények tiszteletén alapuló társadalombölcselet kidolgozásában. Ám a tények elemzése nem végecéll Montesquieu számára, hanem a bennünk vagy mögöttük rejlő normativitás meg-

⁴⁰ I. m. 248. o.

⁴¹ I. m. 249. o.

⁴² I. m. 256. o.

⁴³ I. m. 269. o.

ragadása: „*Bátran kijelenthetjük, hogy Montesquieu az első olyan gondolkodó, aki világosan és határozottan megfogalmazta a történeti »ideáltípus« gondolatát. A TÖRVÉNYEK SZELLEMEÉRŐL politikai és szociológiai tipológia.*”⁴⁴ Ezért a különfeleség kutatása nem vezet etikai és politikai relativizmushoz, hanem az egyetemes érvényesség bázisa: „*Montesquieu inkább annak az értelemnek az általánosságát, egyetemességét szeretné felfedezni bennük, amely minden egyes államformában kifejezésre jut, a belső szabályt szeretné feltárni, amely uralja és irányítja őket.*”⁴⁵ Az éghajlat csak fizikai adottság, a törvényhozó politikai feladata, hogy aktív alkalmazásra tegye képessé népét. „*Mindez egy politikai filozófia körvonalait vetíti elénk, de ettől még egy történelemfilozófia alapjai nem kerülnek lefektetésre.*” Az államformák és az állampolgári erények (alapelvek) viszonya statikus: a monarchiát mindig a becsület vezérli, a köztársaságot a polgári erény. Mindazonáltal még az e fejezetben etalonként kezelt Herder is elismeréssel adózott A TÖRVÉNYEK SZELLEMEÉRŐL szerzőjének, aki elment addig a történelmi tipológia terén, ameddig a felvilágosodáson belül egyáltalán el lehet jutni.

Voltaire TANULMÁNYA AZ ERKÖLCSÖKRŐL szélesebbre kívánja tární a történelem típusainak vizsgálatát: a politikán túli szellemi szféra, a szokások és erkölcsök, a művészetek és a tudományok világa is témája történeti vizsgálódásainak. A normativitást nála a haladáshit képviseli, ezzel válik fiatalabb enciklopédista kollégái – mindenekelőtt Condorcet – gondolkodói előkészítőjévé. Mindkettőjük számára antinomikus élességgel vetődik fel a probléma, „*miképp lehet összeegyeztetni az emberiség haladásába vetett hitet azzal a nem kevésbé szilárd meggyőződéssel, amely szerint az emberiség alapvetően mindig ugyanaz marad, és az emberi természet semmit sem változott?*”⁴⁶ A válasz: épp az emberi természet racionalitása, még inkább a racionalitás természete teszi lehetővé, hogy megítéljük a történelmi változásoknak kitett szokások irracionalitását, az erkölcsök embertelenségét. „*Természetesen az »ész« mint az emberi természet alapképessége kezdettől fogva adott, és mindenütt egy és ugyanaz. Ebben az állandó és egységes létében azonban sohasem lép elénk: elrejtődik a hagyományok és a szokások rengetege mögött, és összeroskad az előítéletek súlya alatt. A történelem azt mutatja meg, miképp győzi le az ész lassanként ezeket az ellenállásokat, miképpen válik azzá, aminek természete szerint lennie kell.*”⁴⁷ A történelem tanulmányozása nem öncél, hanem az ész rejtőzködő teleológiája kibontásának eszköze. Cassirer kifejezésével: „*Az észre büszke filozófus a történész szavába vág.*”⁴⁸

⁴⁴ I. m. 271. o.

⁴⁵ I. m. 272. o.

⁴⁶ I. m. 281. o.

⁴⁷ I. m. 283. o.

⁴⁸ I. m. 285. o.

Lehet, hogy a történetíró Hume-mal is ez a helyzet, csakhogy a történelmi teológiát is elvető filozófiai szkepszis kevésbé kényszeríti a történelmi tényeket semmibe vevő – vagy legalábbis felülíró – konstrukciókra a történész-filozófust, mint az ész eszkatológiájának híveit. „Hiszen Hume már nem hisz abban, hogy behatolhat a történés értelmének mélyébe és leleplezheti a tervét. Lemond arról a kérdésről, hogy mi az, ami a történelmi világot belsőleg összetartja, megelégszik a pusztá szemlélésével, anélkül, hogy megpróbálná egyetlen »eszme« fonálára felfűzni azokat az állandóan változó képeket, melyeket a történelem vonultat fel a szeme előtt.”⁴⁹ Mellesleg Hume éppúgy hitt az emberi természet lényegi változatlanságában és változtathatatlanságában, mint Montesquieu vagy Voltaire, mint Diderot és Condorcet. Az individuálisként felfogott történelmi események mögött azonban Cassirer szerint képtelen volt felfedezni az individualitásnak azt a fogalmát, mely csupán a leibnizi metafizika monász fogalmából kiindulva tárulhat fel, s amelynek egyedül a herderi történelemfilozófia képes megfelelni a XVIII. században. „A történelemnek le szabad és le is kell mondania minden »általánosságban mozgó jellemzés« megalkotásáról” – írja Herder-értelmezésében. „Maga a Gondviselés sem egyhangúságra és egyformaságra törekedett, hanem éppen a változatosság, az új erők szakadatlan teremtése révén kívánta elérni célját.”⁵⁰ Ám Herder nem a felvilágosodás megtagadásával, hanem meghaladásával dolgozta ki rendszerét, ez „egyike azon vereségének, amelyben talán leginkább jelenik meg a győzelme”.

A felvilágosodás történelemfilozófiai győzelmének a haladásként felfogott *historizmus* tekinthető, ám történelmi győzelmeképpen az emberi jogok elméletét és az ezen alapuló politikai deklarációkat szokták számon tartani. Erről szól a JOG, ÁLLAM ÉS TÁRSADALOM című VI. fejezet. A természetes jogok ontológiai státusa a XVII. századi „felfedezésüktől” XXI. századi újradeklarálásukig alapvetően antinomikus: egyrészt mindig, mindenütt érvényes természeti norma, melyhez vissza kell térni, másrészt új kinyilatkoztatás, melyhez köthetően a francia forradalom „mintegy újrakezdeni” vágyta a világtörténelmet. „Ennek megfelelően a felvilágosodás filozófiája nem a megsemmisítés, hanem az újratevés aktusaként fogja fel saját feladatát. Legmerészebb revolúcióiban sem kíván más lenni, mint restitúció: restitutio in integrum, amellyel az ész és az emberiség visszanyeri eredeti jogait.”⁵¹ Az igazságosság – a platóni modellnek megfelelően – a pozitív joghoz képest preexistens, az előtt létező és annak megítélésére hivatott örök idea, a mindenkori politikai hatalommal szemben érvényesítendő norma. Ennek legszebb újkori újrafogalmazása Grotius „*et si Deus non daretur*”-ja (a természetjog akkor is érvényes, ha Isten nem létezne). Ennek ellenpólusa a voluntarizmus, mely teológiailag az ÓSZÖVETSÉG „*sic volo, sic*

⁴⁹ I. m. 291. o.

⁵⁰ I. m. 298. o.

⁵¹ I. m. 299. o.

jubeo, sic fiat” isteni önkényéhez nyúl vissza (kálvinista predestinatio), illetve szekularizált formában Hobbes LEVIATÁN-ja, melyben a szuverén akarata minden természetjogi (teológiai vagy morális) korlátnélküli abszolút törvényhozó, korlátlan hatalmú autoritás. A XVIII. század a „*halandó istenség*” (Hobbes a Leviatánról) voluntarizmusával szemben a hagyományos jusnaturalizmust választotta: „*A felvilágosodás filozófiája eleinte teljes mértékben ragaszkodott a jog effajta »apriorizmusához«, ahhoz az elváráshoz, hogy léteznek, létezniük kell általánosan kötelező és megváltoztathatatlan jogi alapnormáknak.*”⁵² Ez az apriorizmus persze nem problémamentesen illeszthető össze az episztemológiai empirizmus elveivel (ez a harmóniában mozgás már Locke-nak sem sikerült). Voltaire, Locke francia filozófiai importőre úgy gondolja, hogy a természetmegismerésben egyedül üdvözítő empirista módszer nem alkalmazható az etika szférájában. Az erkölcs normái nem lehetnek tapasztalati eredetűek, mert amennyiben csak a rosszat tapasztaljuk, sohasem tudnánk a jó normativitását igazolni.

Az empirizmus sugallta erkölcsi relativizmus a felvilágosodás egyik legfontosabb filozófiai krédóját kérdőjelezi meg: az emberi természet uniformitásának – és az ezen alapuló egyetemes erkölcsnek – a hitét. (Láthattuk, hogy ebben még a filozófiai szkepszis nagymestere, Hume sem kételkedett). „*Diderot is rendíthetetlenül hitt az ember megváltoztathatatlan erkölcsi természetében, illetve az igazságosság ebből fakadó, szilárd alapelveiben: ez a hit alkotja roppant mozgékony, tisztán dinamikus világnézetének szilárd archimédieszi pontját.*”⁵³ Ebben a hitben akarta megingatni Helvétius „nivelláló” önzéselmélete, minden megismerést az érzékelésre, minden erkölcsöt az érzéki élvezetre visszavezető, az emberi természet kitüntetett voltát tagadó filozófiája. Az emberi természetet azonban komplexebben látja, mint a karteziánus racionalizmus sémái: a cogitatio mellett a hajlamok, az ösztönök, a szenvedélyek szerepe meghatározó, a „természetesség” normatív funkcióját is betöltő. „*Így tehát az a morál, amely a természet ellenségeként lép fel, kezdettől fogva tehetetlenségre van ítélve.*”⁵⁴ A tradicionális természetjogot megpróbálja minél természetesebbé tenni (például szexuális tabuk sokaságát a „természetes” attribútumával antropológiai adottságként kezelni), a valláserkölcs „természetellenesnek” (és társadalomellenesnek) tekintett előírásaival szemben az emberi természetnek egyedül megfelelő permisszív erkölcsöt (és az ezen alapuló természetes jogokat tiszteletben tartó jogrendszer) naturális normaként kanonizálni.

Voltaire és Diderot természetjogi tanítása (az amerikai emberjogi deklaráció mellett) meghatározó volt a francia felvilágosodás filozófiai eszméit a francia forradalom politikai gyakorlata felé közvetíteni kívánó Condorcet gondolati rend-

⁵² I. m. 311. o.

⁵³ I. m. 313. o.

⁵⁴ I. m. 314. o.

szerére: „*Condorcet történelem- és kultúrfilozófiájában, ahogy AZ EMBERI SZELLEM FEJLŐDÉSÉNEK VÁZLATOS TÖRTÉNETE című művében nyilvánul, teljesen világosan és határozottan megfogalmazódik azoknak a motívumoknak a történeti viszonya is, amelyek az elidegeníthetetlen jogok gondolatához vezetnek. Condorcet kijelenti, hogy az emberi társadalommal foglalkozó minden tudománynak végső soron csak egyetlen célja lehet: szavatolni az emberek számára alapjogaik gyakorlásának tökéletesen egyenlő és lehető legnagyobb mértékű érvényesítését.*”⁵⁵ A természetes jogok esszencialista felfogásával ellentétes logikát követ a szerződés gondolat, mely inkább a voluntarista teológia örököse, illetve a szigorúan vett logikán belül a genetikus definíció a esete. Hobbes matematikai modellje óta közhely, hogy igazán csak azt ismerhetjük meg, amit mi magunk alkottunk: a társadalomismeret csak akkor transzcendálhatja a természet megismerésének kontingenciáit, ha tárgyát – az államot és törvényeit – mi magunk hoztuk létre, ha a politika és a jog teljes egészében a társadalmi szerződés teremtménye. „*Ha az ember valódi megismerésre törekszik, ki kell alakítania, az egyes mozzanataiból ki kell bontakoztatnia a megismerendőt.*”⁵⁶ A Galilei-féle kompozitív-rezolútív módszer alkalmazása a társadalomtudományban azt jelenti, hogy tárgyát – az államtestet – mi magunk hozzuk létre, méghozzá a természetes testek (az egyes emberek) tökéletes transzformációjával, mellyel egyetlen egészé tesszük az individuális alkotórészeket. „*Uralom és alávetettség: kizárólag e két erő képes arra, hogy politikailag egyetlen testté alakítsa azt, ami természete szerint elkülönült, illetve, hogy e test létezését fenntartsa.*”⁵⁷ A hatalom megosztására tett minden kísérlet nem egyszerűen politikai bűn, hanem a logika törvényével való szembeszegülés: „*Számára az uralom bármely korlátozására való törekvés nem jelent mást, mint gondolati gyökereinek kikezdését – azaz az uralom logikai tagadását.*”⁵⁸ Az ember természettől fogva tökéletesen elszigetelt lény, minden emberek közti kötelék kizárólag mesterséges lehet, csupán a szerződés terméke. Grotius Isten lététől is függetlenül érvényes természet-jog-fogalma az ember eredendően társas természetén alapszik: a szociabilitás minden konvenciótól független normái kizárják a szubjektív önkényt, a hatalom abszolút voltának pusztá feltételezését. „*A jog mint olyan állam előtti és állam feletti – és kizárólag ezen önállósága és függetlensége alapján lehet az állami élet szilárd támasza és megingathatatlan fundamentuma.*”⁵⁹ Cassirer Kant-teleologikus filozófiatörténetében természetesen Rousseau áll a morál- és politikai filozófia centrumában (ahogy metafizikában Leibniz, vallásfilozófiában Lessing, ismeretelméletben Hume és filozófusi attitűdjét tekintve Diderot).

⁵⁵ I. m. 322. o.

⁵⁶ I. m. 324. o.

⁵⁷ I. m. 326. o.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ I. m. 329. o.

Azonban Kantot „*az emberi méltóság tiszteletére tanító*” Jean-Jacques politika-elmélete nemcsak a morális autonómia, hanem a jakobinus terror elméleti előzetese is volt (valamint a romantikus nacionalizmusé, de a késői alkotmánytervezeteket Cassirer nem – ahogy Kant sem – idézi). Rousseau-nál csupán a társiatlanságra találunk érveket – ez Hobbeshoz közelebb viszi, mint Grotius természetjogi tanításához: „*Határozottan elutasította az appetitus societatis, az emberek egymáshoz űző, eredendő társadalmi ösztön elméletét.*”⁶⁰ Ugyanakkor szerinte a *bellum omnium*, a mindenki harca mindenki ellen hobbes-i motívuma sem természet adta, csupán a társadalom gerjesztette mesterséges szükségletek szülötte. De nem természet adta az egyén és a közérdek közti eleve elrendezett összhang sem: a természeti állapotban nincs rá szükség, mert az ember elszigetelten él, a társadalmi állapotban pedig immár lehetetlen, mert az egymásra utalt ember egymás ellenében él, csak egymás kárára érvényesítheti érdekeit. A különérdekeket képviselő magánszemélyek közti szerződés lehetetlen (az angol modell, azaz a magánérdekeket koordinálni képes társadalmi szerződés kizárt). A divergáló különérdekekből sohasem jöhet létre tényleges társadalmi egység. Az egyes ember szintjén is más entitást kell teremtsen a társadalmi szerződés, csak a *moi commun*, a közösségi én képes a közérdekkel összhangba kerülni, mert nem a többségi vagy empirikus közösségi akaratot (*volonté de tous*) képviseli, hanem *volonté générale*-t, általános akaratot, a törvényeknek való engedelmisségben megtestesülő szabadságot. „*A szabadság azt jelenti, hogy olyan szigorú és megfellebbezhetetlen törvényt betartására kötelezzük magunkat, amelyet minden individuum maga állít önmaga fölé. A szabadság voltaképpeni jellemzője nem a törvénytől való elfordulás vagy elszakadás, hanem annak önkéntes elfogadása.*”⁶¹ Az egyén emancipációja nem a közösség ellenében, hanem kizárólag a közösségben, a közösségen keresztül történhet. „*Rousseau etikáját és politikáját a törvény ereje és méltósága iránti lelkesedés jellemzi: voltaképpen ez teszi őt Kant és Fichte előfutárává.*”⁶² Amennyiben a „*magunk alkotta törvénynek való engedelmisség*” elvében a magunk alkotta s nem az engedelmisségen, az egyén totális önfeladásának etikai követelményén belül a belső erkölcsi motiváción és nem a totális külső követelményrendszeren van a hangsúly, ez a filiaáció elfogadható. „*Valódi egység csak úgy jöhet létre, ha az egyén nem csak átadja magát az egésznek, de fel is adja magát a kedvéért.*”⁶³ Ám ha a totális állam követeli ki az „*egység és oszthatatlanság*” jakobinus jelszava nevében ezt az egyéni önfeladást, akkor nem a kanti morális autonómia, hanem a modern totalitarizmus előfutára lehet a *moi commun* teoretikusa. Cassirer még másfél évtizeddel később, AZ ÁLLAM MÍTOSZA megírása idején sem sorolja Rousseau-t a modern

⁶⁰ Uo.

⁶¹ I. m. 332. o.

⁶² I. m. 334. o.

⁶³ I. m. 335. o.

állammitológiák elméleti előzetese közé, bár értékelése kissé kétértelmű: „Rousseau nem adja fel az elidegeníthetetlen jogok elvét, de sohasem érvényesíti az állammal szemben, hanem úgy látja, hogy ez az elv éppen az államban testesül meg, és benne ver erős gyökeret. Formális szempontból ez az alapfelfogás úgy jut érvényre, hogy Rousseau, aki e tekintetben Hobbes módszertani példáját követi, szakít a szerződéselméletet mindeddig meghatározó dualizmussal... Rousseau az állami szférán belül érvényesíti az »elidegeníthetetlen jogok« gondolatát, amely a természetjogban lényegében azt a célt szolgálta, hogy az individualitás szféráját tisztán és biztosan elhatárolja az állam szférájától, és fenntartsa függetlenségét az utóbbival szemben.”⁶⁴

A felvilágosodás filozófusai – Voltaire-rel az élen – érezték Rousseau radikális másságát, ám az egyszerűség kedvéért igyekeztek e gondolati radikalizmust a régi gondolati rendszerekhez való visszatérésként elítélni, s nem a modernitás „poszt”-modern (persze nem a mai értelemben) kritikájaként felfogni. Ez alól egyedül Diderot a kivétel, aki Helvétiuszt cáfoló művében el- és felismeri „Jean-Jacques igazságát”. Cassirer maga a kontinuitást tartja meghatározónak a genfi polgár és a felvilágosodás filozófiája között: „Innen nézve úgy tűnik, mintha teljes, megszakítás nélküli folytonosság lenne Rousseau és a XVIII. század általános törekvései között – ezért aztán nehezen érthető, hogy nemcsak maga Rousseau élt abban a hitben, hogy a század teljes eszmevilágát kiforgatta a sarkából, hanem a korszak vezető szellemei is idegennek, betolakodónak tekintették Rousseau-t, miután jó ideig hiába igyekeztek bevonni saját köreikbe – olyan gondolkodót láttak benne, akinek megérezték démoni hatalmát, mégis el kellett utasítaniuk, ha nem akarták elveszíteni világképük minden világosságát és feláldozni biztonságát.”⁶⁵ S ezt a biztonságot nem Rousseau „irracionalizmusa” veszélyeztette Cassirer remek elemzése szerint, hanem éppen hogy kíméletlen racionalista deduktivizmusa, mely A TÁRSADALMI SZERZŐDÉS-ben kiiktatott minden individualitást.

Diderot és Rousseau vitájában nem az enciklopédista képviselte a metodológiai racionalizmust, hanem A TÁRSADALMI SZERZŐDÉS szerzője, aki viszont tagadta az emberi racionalitás szabad fejlődéséhez kötött enciklopédista illúziókat: „A kettőjük közötti voltaképpeni ellentétet azonban nem itt kell keresnünk. Diderot és az enciklopédista gondolkodók körét az a meggyőződés hatja át, hogy az ember ráhagyatkozhat a szellemi kultúra haladására és átadhatja magát neki, mivel a haladás, pusztán a benne rejlő irányultság és az általa követett immanens törvény révén, magától elő fogja fogja idézni a társadalmi rend egy új és jobb formáját.”⁶⁶ Míg Rousseau szerint a szellemi szabadság az erkölcsi és politikai „szabadságra kényszerítő” állam kontrollja nélkül inkább eltávolít a

⁶⁴ I. m. 337. o.

⁶⁵ I. m. 339. o.

⁶⁶ I. m. 341. o.

morálisan elfogadható társadalmi rendtől, semmint közelít hozzá. „*Rousseau felmeri bontani azt a szövetséget, amelyet megbonthatatlannak tekintettek. Azt az egységet, amelyről addig naivan és jóhiszeműen feltételezték, hogy az erkölcsi tudat és az általános kulturális tudat között fennáll, Rousseau problematikusnak, minden ízében kérdésesnek tekinti... A korszak etikai és elméleti eszményei között fennálló harmónia összeomlik.*”⁶⁷ A voluntarizmus vita, mely a XVII. században teológiai szinten fogalmazta meg a mindenható akarat (kálvinizmus, Leviatán) versus az „örök és változatlan” természetjogi normák (Cudworth, Cumberland, Locke, Shaftesbury) koncepcióját, Rousseau-nál és Rousseau-val végérvényesen az akaratkultusz javára dől el: „*Az akarat birodalma elkülönül a tudás birodalmától. Mind céljaik, mind útjaik elválnak egymástól. Mert Rousseau éppen abban a szellemi-társas kultúrában látja az igazi humanizmusra leselkedő legnagyobb veszélyt, amelyet a XVIII. század e humanitás csúcspontjának tekint.*”⁶⁸ Ha az elméleti racionalitás csúcspontja morális mélypont, ha az ember kulturálódása-kifinomultsága erkölcsi természetének totális elvesztésével jár, akkor totálisan újra kell teremteni az emberi természetet, és – ahogy majdan a jakobinusok fogalmaznak a Konvent nyitoulésén – „*újra kell kezdeni a világtörténelmet*”. A politikai akarat primátusát kell posztulálni a teoretikus ész ellenében. „*A szellemi értékek világában ugyanis az erkölcsi akaratot illeti az elsőbbség. Éppen ezért az emberi közösség rendjében is az akarat világa biztos és világos megformálásának kell elsőbbséghez jutnia a megismerés világának felépítésével szemben.*”⁶⁹

Cassirer ezt a gyakorlati ész primátusa első megfogalmazásaként értelmezi. Hiányzik azonban Rousseau rendszerében egy nagyon fontos kanti kritérium, a *legalitás* és a *moralitás* megkülönböztetése. A „*törvényeknek való engedelmeskedéssel*” azonosított erény Rousseau-nál a törvények által történő „*szabadságra kényszerítés*”, és nem a morális autonómiának minden pozitív törvénytől független konstitúciója. Bár Rousseau leszögezi, hogy „*a szellemi szabadság semmiféle haszonnal nem jár az ember számára az erkölcsi szabadság nélkül*”, ha igaza van Cassirernek: „*Rousseau akkor is a felvilágosodás igazi gyermeke marad, amikor támadja és meghaladja azt.*”⁷⁰ Ám amikor a pozitív törvények (még ha magunk alkottuk is őket) átveszik az autonóm moralitás funkcióját (ha mást akarok, mint az általános akarat diktátuma, akkor nem azt akarom, amit a törvények szerint akarnom kell), akkor nem a felvilágosodás szabadságfilozófiájának „*megdicsőülését és legmélyebb igazolását*”⁷¹, azaz a kanti etikát készíti elő, hanem a „*szabadság zsarnokságát*”, azaz a közszabadság nevében minden

⁶⁷ I. m. 343. o.

⁶⁸ I. m. 344. o.

⁶⁹ I. m. 347. o.

⁷⁰ I. m. 348. o.

⁷¹ Uo.

morális függetlenséget és minden szabadságelvű alkotmányos garanciát felszámoló totális állami terrort.

Cassirer könyvét hetvenöt év után is a legjobb felvilágosodás-monográfiának tartom (az esztétikafejezetet kompetencia hiányában kihagytam, bár azt kevésbé érzem korszerűnek, mint a morál- és vallásfilozófiát bemutató részeket). Egyes fogalomtörténeti művek talán mélyebb elemzéseket prezentáltak a világháború utáni filozófiatörténetben, ám átfogó koncepcióját tekintve máig meghaladatlan a kantiánus koncepciójú válasz arra a kérdésre, hogy „*mi a felvilágosodás*”.

**Az etika ontológiai megalapozásának kísérlete –
Hans Jonas gondolatai a „Das Prinzip Verantwortung.
Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation”
c. könyve alapján**

A szerző főműve, a „*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*” – „*A felelősség elve. Kísérlet a technikai civilizáció etikájának körvonalazására*”. Ezzel a címmel Ernst Bloch főművének címére „A remény elvé”-re utal, mert Hans Jonas szerint a felelősség sürgősebben szükséges, mint a remény. Inkább a rossz prognózist vagy foratókönyvet kell elfogadnunk, s el kell vetnünk a megváltás-teóriákat. Ez nem jelent pesszimizmust, csak óvatos és bölcs, a jövő generációkkal szembeni felelősségteljes előrelátást és cselekvést.

Hans Jonas 1979-ben (!) megjelent főműve – mely hazánkban még csak németül és angolul olvasható (!) – 1987-ben elnyerte a német könyvkiadás Békédíját, és világhírnevet szerzett a morálfilozófus számára.

Jonas munkájának fő kérdései: Hogyan lehet kezelni azt a technikát, amely ma már veszélyeztetheti a létet a Földön? Hogyan lehetséges a hosszú távú élet ezen a bolygón?

Hans Jonas ebben a könyvben fogalmazza meg a technika kora emberének etikáját, és az ember-természet kibékítésének eszközéül „A felelősség elvé”-t ajánlja. A zöldmozgalmak benne látták egyik fő teoretikusukat.

Tanulmányomban döntően Hans Jonas könyve *előszavának* és *első két fejezetének* gondolatmenetét rekonstruálom, illetve gondolom tovább.

Kiinduló tézise szerint a technika ma már a földi létet fenyegeti. Az ember már nemcsak a természetnek, hanem saját természetének is alávetett. Ez a helyzet kihívást jelent, olyan problémák megoldásának feladatát, melyek saját cselekedeteinkből, tevékenységünkől erednek, mi okoztuk azokat. A kihívás újszerű mind fajtáját, lényegét, minőségét, mind pedig nagyságrendjét illetően.

Amit az ember ma megtehet és kénytelen megtenni, ahhoz nincs hasonló eddigi tapasztalatunkban. Egyetlen hagyományos etika sem segít ezért ma a jót a rossztól megkülönböztetni, ebből a szempontból ma egyik sem elégséges. A csúcstechnológia világa, amit kollektív gyakorlatunkkal létrehoztunk, az etika számára még „senkiföldje”. Ebben a vákuumban (ami egyidejűleg a mai értékrelativitásé is) akar vizsgálni a szerző.

Mi szolgálhat iránytűként? Maga az előrelátott veszély. A baljós előjelekből válnak csak felfedezhetővé az etikai alapelvek, melyekből az új hatalom (szülők, politikusok) új kötelességei levezethetők. Ezt nevezi a „félelem heurisztikájá”-nak. A félelem döbönt rá a valóságra, láttat tisztán. Csak akkor tudjuk, mi forog kockán, ha már kockán forog.

Nemcsak az ember sorsáról, hanem az emberképről is szó van. Az etika védi mindkettőt. S ennek az etikának okosnak és tiszteletteljesnek kell lennie.

Egy ilyen etikának, ami nem csak az egyidejűség tartományához kötött, a metafizikába kell érnie, csak onnan tehető föl a kérdés: Miért kell a világon létezniük embereknek egyáltalán?

Azaz: miért érvényes a feltétlen parancs, imperatívusz, hogy a jövőben is biztosítsuk az emberek létezését?

Hans Jonas egy ilyen etika alapvetésére tesz kísérletet. A régi kérdéseket ontológiailag bontja ki: a VAN és a KELL/LEGYEN viszonyát, ok és cél, természet és érték viszonyát, s az ember újonnan megjelent kötelességét az értékszubsztívizmussal szemben a létből eredezteti, magyarazza.

A tulajdonképpeni téma ez az újonnan jelentkező kötelesség, amely a FELELŐSSÉG fogalmában foglalható össze. Bár nem új fogalom, de még sosem volt effajta objektuma, és nem is foglalkozott vele eleget az etika elmélete. Mind a tudás, mind a hatalom túl korlátozott volt eddig ahhoz, hogy a távolabbi jövőt vagy a földgolyót az etikába bevonják. Az eddigi etika a mindenkori jelenben zajló cselekvés etikai minőségére koncentrált, amikor is a velünk élő embertársunk jogaira kellett figyelniük. De a technológia jegyében az etikának olyan – s már nem csak az egyénre, az egyes szubsztívumra vonatkozó – cselekedetekkel kell foglalkoznia, amelyek példa nélküli oksági kihatással vannak a jövőre. Olyan tudás birtokában vagyunk, amely – bár mint mindig, most is még tökéletlenül, de – minden eddigit fölülmúl. Ehhez jön még cselekedeteink jövőbeli kihatásainak megváltozott nagyságrendje és gyakran visszafordíthatatlansága. Mindez a felelősséget az etika középpontjába állítja olyan idő- és térhorizontokkal, melyek a tettekének felelnek meg. Ezért az eddigi hiányzó felelősségelmélet a mű központi témája.

A mai felelősség kitáguló jövődimenziójából adódik a könyv záró témája: az utópia. A világméreteken tapasztalható technológiai fejlődés dinamikája mint olyan, egy implicit utópizmust foglal magába, ha nem is programszerűen, de tendenciájában.

Ezért kell bírálni a szerző szerint a marxizmust, azt a globális jövővízióval rendelkező elméletet, amely a technikai fejlődés utópiáját kifejezett céllá emelte. Ez – a technika mint minden probléma megoldásának eszköze, mely az emberiség álmait megvalósítja – a mai emberiség számára a legveszélyesebb csábítás. Szerénytelen célkitűzése – amely ökológiailag éppúgy, mint antropológiailag félresiklik – sikertelen lesz. Ezzel szemben áll a felelősségteljes gondolkodás szerényebb célkitűzése, feladata, mely félelemmel teli tiszteletet és alázatot pa-

rancsol s azt, hogy az ember őrizze meg saját hatalmának túlkapásaival szemben világának és létének épségét.

Ez a mű tehát egy „Tractatus technologico-ethicus” (a szerző elnevezése), mely magával és az olvasóval szemben is a szigorúság követelményét állítja. A témához a vatta helyett a vas illik. Azaz: már nem elég a puha, ártatlan és jámbor jószándék. Keményebbeknek kell lennünk. A gondolatmenet filozófiai elégtelensége megengedhetetlen, megbocsáthatatlan.

A megváltozott lényegű emberi cselekvés

Az eddigi etikák előfeltevései:

1. Az emberi állapot alapjaiban egyszer s mindenkorra adott, meghatározott, állandó.
2. Az ember számára a jó ezen az alapon könnyen és beláthatóan meghatározható.
3. Az emberi tevékenység s ebből eredően a felelősség is csak szűk hatókörű.

Ezek már nem érvényesek. Mít jelent ez morális helyzetünk számára?

Hatalmunk fejlődésével az emberi tevékenység lényege megváltozott, s mivel az etika a cselekedetekre vonatkozik, ezért a megváltozott természetű emberi cselekvés az etika megváltoztatását is megköveteli. Nemcsak abban az értelemben, hogy tevékenységünk anyagi tere kitágult, hanem főleg abban a radikálisabb értelemben, hogy számos cselekedetünk minőségileg újszerű természete az etikai jelentőség teljesen új dimenziójával jár, amelyet a hagyományos etika nem láthatott előre, s amelyre nem is vonatkozhatott. Ez pedig a modern technika dimenziója.

Milyen módon változtatta meg a modern technika tevékenységünk természetét (mely persze sohasem létezett valamiféle technika nélkül)?

Az ember etikája eddig csak társadalmi dimenzióban mozgott, nem terjedt ki a természetire. Antropocentrikus volt. Ezután azonban a társadalomhoz való viszony mellett a természethez való viszonynak is kell, hogy legyen etikája. A felelősség kiterjed térben és időben is: ez a jövővel szembeni felelősség. A természet eddig nem volt az emberi felelősség tárgya, mert gondoskodott, azaz *tudott* gondoskodni magáról. Most már ezt emberi segítség nélkül nem tudja megtenni. A természet eddig az emberről is gondoskodott. Ezért nem etika, hanem okosság és találékonyság jellemezte az embernek a természethez való viszonyát. Az ember régebben nem, de mostanra már megzavarta tevékenységével a természet egyensúlyát.

A korábbi etikák jellemzői:

1. Az emberi tevékenység hatása a nem-emberi objektumokra nem rendelkezett etikai jelentőséggel.

2. Mivel csak emberekre vonatkozott, antropocentrikus volt.
3. Az embert állandó entitásnak tekintették, nem mint olyat, amelyet átformál a techné.

4. A jó vagy a rossz, mellyel a tevékenységet minősítették, benne volt magában a tevékenységben, a gyakorlatban, a közvetlen közelben, nem vonatkozott a távolabbi tervekre. A célok közelsége térre és időre is vonatkozott. A tevékenység hatóköre kicsi volt, az időtartam rövid. A helyes magatartásnak közvetlen kritériumai voltak, és a cselekvésnek majdnem közvetlen, kerek befejezése. Az „itt és most”-hoz kötődött és visszatérő, tipikus szituációkhoz. Az volt a jó ember, aki e helyzetekben erényesen és bölcsen cselekedett, aki értékelte magában ezt a képességet, és az ismeretlenekhez is ezek alapján viszonyult.

A másik emberre tekintettel lenni: szeretni, mint tenmagadat, csak azt tenni neki, amit magadnak is szeretnél, embertársadat soha ne tekintsd csak eszköznek, hanem öncélnak is stb. Ezek a tiltások és maximák a jelenre, a kortársakra vonatkoztak. A jövőhorizont csak a kortárs előrelátható élettartamáig terjedt. A térhorizont arra a helyre terjedt ki, ahol két ember találkozott.

Az etikáról tudáshoz sem kellett sok ismeret. Kant az etika kognitív oldalát lekicsinyellte. Szerinte elég tudni, mit kell tenni, nincs ehhez szükség filozófiára, ugyanis könnyen le tudom mérni, hogy az erkölcsi törvénynek megfelelően cselekedtem-e.

Arisztotelész nem becsülte le a kognitív oldalt, de még nála sem volt ez tudományos vagy ilyen igényű tudás. Annyit kellett tudni, hogy hol, mikor, kinek, hogyan, mit kell tenni. Senkit nem vontak felelősségre jóakarátú, jószándékú, jól átgondolt, megfontolt s jól végrehajtott tettének a szándékától független, későbbi következményeiért. A kis hatalom kis előrelátást igényelt.

A felelősség új dimenziói

Mindez láthatóan megváltozott. A modern technika olyan új nagyságrendű tevékenységet hozott magával, olyan új objektumokkal, újszerű következményekkel, melyek túlfeszítik minden korábbi etika kereteit.

A korábbi embertárs-etika ma is érvényes még intim közvetlenségben, az emberi mindennapok szférájában. De ezt beárnyékolja a kollektív tett növekvő területe, ahol a cselekvő, a cselekedet és annak hatása már nem ugyanazok, mint a közvetlen, emberek közötti kölcsönös kapcsolatokban, s mely óriási ereje miatt a felelősségnek egy eddig sosem álmodott dimenzióját kényszeríti ránk.

A természet sebezhetősége

Az ember technikai intervenciója miatt ma már erről kell beszélnünk. A károk mutatják: az emberi tevékenység természete *de facto* megváltozott, méghozzá a bolygó egész bioszférájának nagyságrendjében. A bioszféráért pedig felelősek vagyunk, mert hatalmunk van fölötte. *A természet mint emberi felelős-*

ség – nóvum. Az ember természeti lény, ezért is morális érdeke a természet megtartása. Ennyiben ez a szempont is még antropocentrikus. A nagy különbség az eddigi tevékenységek természetéhez képest az, hogy térben és/vagy időben még azoknak a technikai tetteknek is súlyos következményei lehetnek, melyek a közvetlen jelenben s annak érdekében történnek, amennyiben ezek a tettek egy a jövőbe és egy az eredetitől eltérő térre kiható, esetleg visszafordíthatatlan oksági sort indítanak el.

E tevékenység következményei összeadódnak, kumulatív jellegűek. A késői beavatkozás feltételei ezért egészen mások, mint a koraiaké. *E kumuláció a saját kezdeti alapfeltételeit a felismerhetetlenségig megváltoztathatja, felemésztheti.*

A tudás új szerepe a morálban

A felelősség tudása kötelesség lesz, és nagyságrendben meg kell felelnie a tetteink oksági mértékének. Viszont ez lehetetlen, mert ez az „előrelátó tudás” mindig a technikai mögött kullog. El kell ismerni e téren elégtelen tudásunkat, és önfelügyeletet kell gyakorolnunk óriási technikai hatalmunk fölött. Semelyik eddigi etikának nem kellett figyelembe vennie az emberi élet globális feltételeit, a távoli jövőt, az emberi nem egzisztenciáját. Ma ez forog kockán, ezért a jogokat és a kötelességeket új módon kell értelmezni, amelyhez semelyik korábbi etika vagy filozófia nem kínál elveket, nemhogy még kész doktrínát.

Az etikának be kell hatolnia a termelésbe, ami szintén nóvum. Ezt nyilvános közügyek, politika formájában kell tennie. Kétségtelen, hogy a megváltozott lényegű emberi tevékenység a politika alaptermészetét, lényegét is megváltoztatja.

Kell, hogy létezzenek emberek a világon

Ez korábban nem volt kérdés. Ma azonban az emberiség létének biztosítása kötelesség tárgya lett. Olyan alapvető kötelességé, mely minden további etikai gondolkodás premisszája: hogy legyenek alanyai a morális univerzumnak a fizikai valóságban a jövőben is. Ez azt jelenti, hogy a fizikailag létező világot úgy kell fenntartanunk, hogy a feltételek a morális résztvevők léte, fennmaradása számára épek maradjanak.

Régi és új imperatívuszok

Kant imperatívusza feltételezi az ésszerűen cselekvő emberekből álló társadalom létét. De ez ma el is pusztulhat. Ebben a helyzetben két eset lehetséges:

A mai és a közvetlen utánunk jövő generációk boldogságának az árát a későbbi generációk fizetik meg, esetleg létük árán, azaz nemlétükkel is. Vagy fordítva: a későbbi generációk boldogságáért a maiaknak kell megfizetniük „boldogtalanságukkal” vagy részben még megsemmisülésükkel is. Logikailag egyik

sem megragadhatóbb a másiknál. A különbség annyi, hogy az utóbbi esetben a sor tovább folytatódik, míg az elsőben megszakadhat.

De hogy az utóbbinak kell érvényesülnie, az nincs benne immanensen a sorban, s csak metafizikailag alapozható meg.

A kanti imperatívusz szerint: „Cselekedj úgy, hogy cselekedeted maximája általános törvényhozás alapjául szolgálhasson.” Ma ezt át kell fogalmazni például olyanná, ami illik az emberi cselekvés új típusához, és az új típusú cselekvő szubjektumhoz szól: „Cselekedj úgy, hogy cselekedeteid hatása *összeegyeztethető* legyen az emberhez méltó, tartós földi élettel!” Másképpen: „Cselekedj úgy, hogy cselekedeteid hatása ne legyen romboló hatású az emberhez méltó, tartós, jövőbeli földi életre.” Vagy: „Ne veszélyeztesd az emberiség korlátlan idejű földi fennmaradásának a feltételeit!” S végül: „Vedd figyelembe jelenbeli választásodnál az emberek jövőbeni integritását, mint akaratod meglévő tárgya mellett a mindenkori másikat!”

Ez az új imperatívusz azt mondja hallgatólagosan, hogy bár jogom van nem így tenni, nem akarni élni, de ettől a jogától saját tetteim következményével nem foszthatok meg másokat, az emberiséget. Sőt, *ma* vagyok felelős a jövő generációkért. Hogy miért vagyok *ma* felelős azért, ami nincs is, és nem abszolút szükségszerűség, hogy legyen is – erre tán csak a vallás tud felelni. Egyelőre axiómaként fogjuk föl ezt az új imperatívuszt.

Az új imperatívusz inkább a közre vonatkozik, mint a privát magatartásra. Kant minden egyeshez, individuumhoz fordult a jelenbeli cselekvésre vonatkozóan. Az új imperatívusz univerzalizált, totalizálja magát, a kollektív egész cselekedeteire vonatkozik. Ehhez járul az időhorizont, ami Kantnál hiányzik. Az új imperatívusz extrapolál egy kiszámítható jövőbe mint felelősségünk lezáratlan dimenziójába.

A jövőetika korábbi formái

1. Ilyen a vallás: a jelen boldogság föláldozása a jövőbeli, az örök üdvözülés reményében. A jelenbeli mulandó lét pusztá előkészület az eljövendő mennybeli öröklétre.

2. Ilyen az is, amikor az államférfiak, a törvényhozók a jelenben a jövőbeli általános jólétért cselekednek. Igaz az is, hogy sokszor a jelen rendjét akarják a jövőbe is kitolni, tartóssá tenni.

3. Ilyen még a marxista utópista politika, mely a *ma* élőket mint pusztá eszközöket használja fel egy jövőbeli, utánuk következő cél érdekében, vagy mint e törekvés akadályait, megsemmisíti őket. Ez esetben a múlt pusztá előkészület a jelenhez, s a jelen nem más, mint előkészület a jövőhöz. A cselekvés a jövő érdekében történik, amit sem a cselekvők, sem az áldozatok nem fognak már élvezni. A jobb jövőt a technika hatalma fogja biztosítani.

Az első és a harmadik esettel szemben az új jövőetika sem nem eszkatológikus, sem nem utópikus.

Az ember mint a technika tárgya

A homo faber önmagát is a technika tárgyává tette, nemcsak a természet nem-emberi, hanem annak emberi részét is. Ezzel teljes körűvé vált a természetben tett erőszak.

Az eddigi emberfelfogást ezelőtt soha nem választható alternatívák váltják föl. Ez is etikai gondolkodást követel.

Néhány illusztráció a fenti megállapításokhoz:

1. Az élet meghosszabbítása

Ezzel az emberiség régi vágya teljesül, de ennek rossz vége lesz. Különbség van aközött, hogy mennyire kívánatos ez az individuumnak, és mennyire az emberi nemnek.

Ezen kívül e problémának általános biológiai jelentősége is van. Kérdés, hogy az élet meghosszabbítása milyen hatással lesz az elhalálozás és a szaporodás viszonylagos egyensúlyára? És ki juthat majd hozzá e lehetőséghez? Ez már praktikusabb kérdés. Csak az lenne igazságos, ha mindenki hozzáférhetne. De akkor ezért a vámon majd fizetni kell. Kevesebb lesz a tere az új életnek, csökken a fiatalok aránya, növekszik az előregedő népesség. A halállal együtt – extrém esetben – eltűnne a születés is, a gyermeki kíváncsiság, az újrakezdés, ami csak az állandóan ismétlődő vég esetén lehet az emberiség reménye, s eltűnne az élet változatossága, a megújulás spontaneitása.

E kérdésekkel egy korábbi etika sem szembesült, most viszont ezt meg kell tenni.

2. A viselkedés ellenőrzése

Újfajta intervenciónak lehetünk tanúi: ilyen például a lélekműködés kontrollja kémiai ágensekkel, direkt elektrosokk-hatás az agyra. Ezek a beavatkozások lehetnek jók vagy rosszak, de a határt ezek között nagyon nehéz meghúzni. Az orvosi intervenciót, annak eszközeit társadalmi méretekben és célokra is felhasználhatja a társadalom, például a renitensek elleni ún. szociális manipulációra.

Kérdés: *így* keltsünk mesterségesen motivációt, vagy *így* csökkentjük az agressziót, illetve keltsünk valakiben jó hangulatot, növeljük az alkalmazottak teljesítményét? Hová lesz az emberi méltóságunk? Felelős szubjektumokból programozott viselkedésrendszerekké válunk? Ez a növekvő szociális manipulálhatóság az individuális autonómia feláldozásával jár.

Megéri? Ezt a kérdést is meg kell válaszolni az új emberkép ill. emberfogalom átgondolásával.

3. Genetikai manipulációk

Ugyanígy átgondolandó a jövőbeli, a születendő emberek genetikai kontrollja. A homo faber saját kezébe akarja venni evolúcióját azzal a céllal, hogy ne csak fenntartsa nemét, hanem saját tervei szerint meg is változtassa, „megjobbítsa” azt.

Kérdések: Van-e kellő tudásunk hozzá? Kik lesznek az új emberkép tervezői, megalkotói, s ők milyen példakép/ek alapján terveznek? Van-e jogunk a jövőendő emberi lényel kísérletezni?

Ezeket a kérdéseket *azelőtt* kell megválaszolni, mielőtt még megkezdénénk az utazást az ismeretlenbe. Cselekvésünk – láthatóan – minden eddigi etikai fogalmat meghalad.

A technikai haladás „utópikus” dinamikája és a mérhetetlenül nagy felelősség

A hólabdaefferktus szerint a technológiai hatalom az eddigi utópia rezervátumába hajt minket. Extrém hatású, mert bolygónk egész természetének állapotát érinti. Egyre zsugorodik a jótékony távolság hétköznapi és végső/legfontosabb ügyeink, valamint a mindennapi okosság és a megvilágosodott bölcsesség alkalmi között. Állandóan a vég perspektíváival konfrontálódunk, ahol a pozitív választás a legnagyobb bölcsességet követeli. Ez lehetetlen helyzet, mert az ember nincs ennek a bölcsességnek a birtokában, pedig most van rá a legnagyobb szükség, ha még hiszünk benne.

Ha cselekvésünk új természete egy – a hatalmunk horderejével korreláló – széleskörű felelősségetikát követel, akkor e felelősség nevében az alázat új formáját is megköveteli. Nem – mint korábban – a kicsinységünk miatti alázatot, hanem roppant méretű hatalmunk okán. A végső következményekről való tudatlanságunk már önmagában is egy ok a felelős önmegtartóztatásra, az óvatosságra, a visszafogottságra, amire a bölcsesség mellett feltétlenül szükségünk van.

A kormányok új etikával szembeni elégtelensége abból fakad, hogy csak a jelen érdekeit veszik figyelembe, azok súlyát érzékeltetik, és ezeket az érdekeket el is ismertetik. *A jövő azonban egyetlen grémiumban sincs képviselve.* Nem erő, mely a súlyát egy mérlegserpenyőbe dobhatja. A nem-létezőnek nincs lobbyja, s a meg nem születettek tehetetlenek. Ezért a jövőnek már ma számadással tartozókat csak akkor akarják majd felelősségre vonni, amikor a felelősök már nincsenek itt.

Kérdés: Mely/milyen erő, belátás, értéktudat képviselje a jövőt a jelenben? Ez a politikai filozófia kérdése. Tehát szükség van egy olyan teóriára, mely világosan és szisztematikusan megfogalmazza, a „mi KELL”, „mi NEM lenne JÓ, ha...” és a hasonló kérdésekre adandó válaszokat.

Az etikai vákuum

A természet erőinek használatát normákkal kell szabályozni. A természettudomány formájában jelentkező modern tudás mozgása szükségszerű következményként elmosta az eddigi normák levezetésének alapjait, és a norma puszta ideáját is összetörte, de szerencsére a norma és bizonyos meghatározott normák iránti érzékünket még nem, azonban még ebben az érzésünkben is elbizonytalanodunk, ha a tudás, a tudomány ennek ellentmond.

Az alapjai nélkül maradt etika most szégyenkezve áll a jól átgondolt, megalapozott tudás előtt. E tudás neutralizálta, értéksemlegessé tette először a természetet, aztán az embert is. Most itt didergünk egy nihilizmus meztelenségében, melyben a legnagyobb hatalom a legnagyobb ürességgel párosul. A legnagyobb cselekvőképesség (Können) együtt van az arról való legcsekélyebb tudással, hogy mire, mihez is vezet ez.

Kérdés: Lehetséges-e etika a tudományos felvilágosodás által szétrombolt „szent” kategóriájának visszaállítása nélkül? Lehetséges-e olyan etika, mely megzabolazza az extrém erőket, melyekkel ma rendelkezünk, s amely erők megszerzésére és alkalmazására majdhogynem rákényszerülünk? A félelem lehet egy ilyen eszköz, de csak a jelenre vonatkozóan. A jövőre nézve hasznavehetetlen, főleg, ha a jövőbeli fenyegetettség első jelei oly kicsinek és ártalmatlannak tűnnek. Azonban mégiscsak egy „szent” sérthetlenségétől való visszarettenés lenne a megfelelő eszköz. Ha a vallás már el is veszítette régi, jelentős szerepét, etikának mindenképp lennie kell, mivel az ember cselekszik. Ezt pedig etikusan tenni azt jelenti, hogy a cselekvések rendjéért és a hatalmunk megregulálásáért cselekszünk. *Annál inkább indokolt az etika léte, minél nagyobb hatalmú a cselekvés, amely hatalmat az etikának szabályoznia kell. Ezen etikának a szabályozandó cselekvés nagyságrendjének és fajtájának is meg kell felelnie.*

A „Ne ölj!” azért volt parancs, mert valóban öltek. A valóság kényszerítette ki megfogalmazását. A mai technikai valóság is kényszerít minket hasonló parancsok meghatározására. Olyan új etika kell, amely megszünteti a tudomány eddigi *értékmentes, értéksemleges* természetfelfogását. A kollektív-kumulatív-technológiai tevékenység annyira újszerű – tárgyait és mértékeit tekintve -, hogy annak a minden közvetlen szándéktól függetlenül bekövetkező *hatásai etikailag már nem semlegesek.* Itt kezdődik igazából a feladat, hogy a kérdésekre komolyan választ keressünk.

Alapvetés és módszertani kérdések

Mik az alapvetései az új cselekvés új etikájának?

S mik a kilátások arra nézve, hogy ezeket az új normákat az emberek a gyakorlatba átültetik, ezek szerint cselekszenek? *Kevesek tudása befolyásolja a tömegek tetteit. Ezen a befolyáson múlik minden.*

Alapvetések

1. Jövőnek lennie kell. Ez mindennek a kiindulópontja.

2. Csak ezután kérdezhető meg, hogy *milyen* legyen a jövő.

Ez filozófiai alapvetést követel meg. Ezután már tudományosan kivethető az emberiség jövője. A jelen cselekvéseinek biztos, valószínű vagy lehetséges következményei ugyanis extrapolálhatók. Ez a reálisról és az esetlegesről való tudás áll az etikai elméleti tudás és a gyakorlati erkölcsi tudás, azaz a politikai/közéleti alkalmazás között. Ez a tudás tud bánni a hipotetikus „leletekkel”, meg tudja határozni, mi a támogatandó és mi a kerülendő. Ezt a tudást összehasonlító futurológiának is nevezhetjük.

3. A félelem heurisztikája.

Az emberkép fenyegetettsége szükséges ahhoz, hogy ennek elvesztésétől való rémületünkben, ezzel kapcsolatos féltésünkben kiindulva egy valódi emberképet alkossunk. Amíg ezt a veszélyt nem ismerjük föl, nem is tudjuk, mit kellene tenni és miért. Ez a *veszélyről való tudás megelőzi a logikát és a módszert. Ez a tudás meglátatja az értéket*. Csak akkor tudjuk, mi forog kockán, ha már kockán forog. A rossz (malum) felismerése könnyebb, mint a jóé (a bonumé). A rossz valóság váratlanul támad ránk, miközben a jó reflektálatlan, ismeretlen marad. Inkább tudjuk, mit *nem* akarunk, mint azt, hogy mit is akarunk. *A morálfilozófia feladata, hogy kiderítse, mit féltünk, azaz mit értékelünk*.

4. A jövőetika első kötelessége: képet alkotni a távlati hatásokról, következményekről. A megtapasztalt rossz helyét aztán átveszi a második kötelesség:

5. Az elképzelt rosszal kapcsolatos érzés mozgósító ereje, mert velünk született az önfenntartási ösztön, s a hume-i erőszakos haláltól való félelem.

6. A jövőprojekciók bizonytalansága. Nem tudjuk tökéletesen előrelátni, megjósolni a jövőbeli felfedezéseket és azok hatásait.

7. A lehetségesről való tudás heurisztikusan elegendő az elméleti rendszernek. Elegendő a heurisztikus kauzisztika: a „Ha ez lesz, akkor ebből az következik.” Ez a reflexió út az új igazsághoz. Ez még azonban csak filozófiai igazság. Itt még nem bizonyítani akarunk, csak szemléltetni. Ez imaginatív kauzisztika, azaz gondolat kísérletek sorozata.

8. Ez mégsem elég ahhoz, hogy ezeket az elveket alkalmazza is a politika. Pedig fontos lenne időben lépni, s alkalmazni az alapelveket, mielőtt késő lesz.

A rossz prognózis elsőbbsége a jóval szemben

A 'fekete forgatókönyvekre' (a mai magyar szóhasználatot véve át – Sz. M. Zs.) kell jobban odafigyelnünk.

Indoklás:

1. *A természeti evolúció* lassan, aprólékosan, türelmesen próbálgatta ki az életképes „találatokat”. A technikai-technológiai evolúció jellegzetességei ezzel szemben: az ember kezébe veszi saját fejlődését. A vakon és lassan dolgozó

véletlen helyett az észben bízva, tudatos és gyorsan ható törvényekkel dolgozunk, nagyobb evolúciós sikert biztosítva. Ez teljesen új bizonytalanságot és veszélyt szül. S mivel az ember ezt felgyorsult időben teszi, nincs idő a tévedések kijavítására. E hibák és tévedések pedig elkerülhetetlenek s már nem is kicsik. Ezért kell nagyobb figyelmet szentelni a lehetséges veszélyeknek, a 'fekete forgatókönyveknek'. Ez a megfontoltság követelménye. S míg a természet a kis, apró részleteken dolgozik, azokat érinti, addig a technológia az Egészet.

2. *A technikai fejlődés* kumulatív dinamikával rendelkezik. Önállósítja magát, saját, belső, kényszerítő erejű dinamikája van. Önálló, öntevékeny erő. Ezért *megállíthatatlan és irreverzibilis*. A cselekvő emberek akaratát, terveit, számításait keresztülhúzza. Kiveszi a cselekvés lehetőségét a kezünkből. *Amíg az első lépést szabadon tehattük még meg, a másodiknál és a többi következőnél is eme öntörvényű technikai fejlődés szolgálja vagyunk*. Nincs idő önkorrekcióra, vagy ha maradna is rá egy kevés, a korrekciók egyre nehezebbek, illetve az azokhoz szükséges szabad mozgástér egyre kevesebb. *Ezért van elsőbbsége a balsors lehetőségének a reménnyel szemben, még akkor is, ha a remény nem kevésbé megalapozott.*

3. *A fejlődés alanyának* szent sérthetlensége:

A megelőző természeti evolúció öröksége védendő, ugyanis a természeti evolúció nem lehetett olyan rossz, ha az embernek adta azt a képességet, hogy jóról és rosszról döntsön. De ezt az evolúciós örökséget, közte az embert, el is veszíthetjük. Egyetlen egy nyereség sem pótolja ezt a veszteséget, ezért nem kockáztathatjuk. *Hála, pietà és alázat szükségeltetik*. Ezeknek kell védeniük a jövőt a technológiai viharban. A metafizikai abszolútumot kell védeni mint örökséget. Ez a legmagasabb rendű kötelesség.

Meliorista mérlegelés a végső nyereségről vagy veszteségről? Nem erről van szó, hanem a mérlegelésnek nem alávethető végérvényes veszteség veszélyéről a végső nyereségek lehetőségeivel szemben. Ezt az örökséget/abszolútumot mindenáron meg kell őrizni integritásában. Meg kell őrizni ezt a „magjelenséget”, mely nem a jövőtől várja fennmaradását, mivelhogy mai helyzetében már ép. (1979-ben – Sz. M. Zs.)

S nem mi vagyunk a pesszimisták, mert a 'fekete forgatókönyvre' hívjuk fel a figyelmet, hanem azok, akik az adottat rossznak vagy elég értéktelennek tartják ahhoz, hogy annak lehetséges megjobbításáért merészen küzdjenek.

Szabad-e kockáztatni mások érdekeit? A válasz egyértelmű *nem*. Ez ugyanis vakmerőség, könnyelműség, azaz lelkiismeretlenség lenne. A jelentőset, a fontosat, az értékeset nem szabad kockára tenni kicsinyes, jelentéktelen, „semmis” célokért. Nemcsak az egyénről van szó, mert az egyén minden cselekedetével közvetve vagy közvetlenül másokra is hat. Mindenekelőtt akkor fontos ezt tekintetbe venni, ha mások életéről van szó. Csak egy védőháborúban lehet mások életét feláldozni, a nagyobb rosszat elkerülendő, de sohasem hódító célból. Mert lehet élni a legfőbb jó nélkül. De nem lehet együtt élni a legfőbb rosszal. Azon-

ban még a védekező háborúban sem lehet az egész emberiséget veszélyeztető fegyvereket bevetni. Éppígy: a jövőendő nemzedék érdekeit sem kockáztathatom, nem tehetek olyat, ami ezt veszélyezteti.

4. *Az emberiségnek nincs joga az öngyilkossághoz.*

A technológia hatása azonban olyan terjedelmű és mélységű, hogy az egész jövőendő emberiség létét fenyegetheti. Az emberiség feltétlen kötelessége a megmaradás (Dasein), amely nem keverhető össze az egyén megmaradási kötelezettségével. Lehet szó az egyén öngyilkossághoz való jogáról, de az emberiségnek nincs ehhez joga.

5. Ez az elv megtilt bizonyos kísérletezéseket, amelyekre pedig a technológia képes lenne. Az alapelv pedig így szól: *Sohasem szabad az ember létét vagy lényegét egészében kockára tenni a cselekvések által.* Az erre való pusztá lehetőség már önmagában is elfogadhatatlan rizikó. Kockáztassunk inkább a lehetséges 'öröklétért', a jelenlegit 'förládozva'. Létezésre kötelezettek vagyunk a Semmivel (Nichts) szemben.

Az óvatosság a morális cselekedet magva. S a felelősség, ami minden etika kezdete, most következik.

1. *Kötelesség a jövőbeli léthez.*

Csak a létezőknek van joga a léthez. Igénye valamire csak annak lehet, ami van, létezik. A nem-létezőnek nincsenek igényei. Ezért jogait sem lehet megsérteni. A léthez való jog csak a léttel kezdődik. De éppen *a még nem létezővel van dolga a keresett etikának, és ennek alapelve, a felelősség*, független a jog bármely ideájától és a viszonyosságtól: „Mit tett értem valaha is a jövő? Tiszteli jogaimat?” Az efféle kérdéseket nem lehet feltenni. A viszonyosság anakronizmus. A korábbi etikákhoz tartozott. Ma nem várhatunk el viszonzást a jövőtől, mert lehetetlen. Hiába teszünk érte ma jót, nem fogja tudni viszonzni.

2. *Kötelesség az utódokkal szemben.*

A nem-reciprok felelősség és kötelesség létezik a korábbi etikákban is a saját gyermekeinkkel szemben, akik enélkül elpusztulnának. A szülő esetleg kaphat később e gondoskodásért cserébe valamiféle ellenszolgáltatást, de ez nem köthető feltételhez. Ez ugyanis a természettől kapott, teljesen önzetlen magatartás az önálló utódokkal szemben, s nem két felnőtt közötti viszonyban megnyilvánuló viselkedés. *A szülői felelős gondoskodás minden felelősségteljes cselekvés archetípusa. Nem kell alapelvekből levezetni, a természettől fogva adott, leg-alábbis a szülők számára.* Bár a gyerekeink és a későbbi generációk iránti felelősség nem ugyanaz. Gyermekeinket mi hoztuk létre, s a létezésük által joguk is van a léthez.

A másik kötelesség az egyáltalában vett nemzés, fajunk fönntartása. A meg nem születettek joga már más kérdés. És nem lehet megindokolni, hogy nekik miért lenne joguk a léthez. A még meg nem születetteknek életet adni kötelesség, mely nem egyfajta jog ellenképe, nem reciprok. Ez számunkra egyszerűen a

teremtés joga, melyet a teremtő Isten számunkra lehetővé tett. Kötelességünk gondoskodni arról, hogy legyen jövő nemzedék és emberiség.

3. a) *Kötelesség az utódok létezésének (Dasein) és emberhez méltó létének (Sosein) biztosítására.* Meg kell-e ezt indokolni? Az utódok joga minket kárhoz-tatni, ha elrontottuk világukat, boldogtalanná tettük jövőjüket. *Felelősek vagyunk értük, mert tetteink hatása a jövő dimenziójába nyúlik.*

3. b) *A létezés kötelességének prioritása.* Ne mondjuk, hogy ilyen világba nem érdemes szülni, hanem változtassuk meg úgy a világot, hogy érdemes legyen szülni. S a megszületőket képessé kell tenni arra, hogy igazi, valódi emberiség legyenek. Ebből vezethető le minden más kötelesség. Kötelesek vagyunk elismerni, hogy a jövő emberiségének joga van az ittlétre (Dasein) és az így-létre (Sosein), azaz az emberi minőségű, az emberhez méltó életre. S jogunk van a jövő nemzedéket kérdezetlenül világra hozni.

3. c) *Az első imperatívusz: legyen emberiség.* Az így-lét csak az ittlétből vezethető le.

4. *Ontológiai felelősség az ember ideájával szemben.* Ontológiai idea az, aminek léteznie kell. De ez lényegileg nem azonos az ontológiai istenérvvel. Nem annak a másolata. Hogy léteznie kell, az azt jelenti, hogy óvni kell nekünk, akik veszélyeztetjük. Ez imperatívusz, azaz ontológiai kötelesség. *Az ember ideája, mely megmondja, miért legyenek emberek, mondja meg azt is, milyenek is legyenek, vagy hogyan is létezzenek.*

5. *Az ontológiai idea létrehoz egy kategorikus, nem hipotetikus imperatívuszt,* mely így hangzik: „Feltéve, hogy lesznek a jövőben emberek, akkor őket ezek és ezek a jogok illetik meg, amiről nekünk most előre kell gondoskodnunk.” Kategorikus, mert egyszerűen megparancsolja, hogy legyen emberiség. (Csak erre az egyre vonatkozik a kanti feltétlen parancs.) A kanti imperatívusz már feltételezi, hogy léteznek cselekvők, pedig onnan kell kezdenünk, hogy *minden jövőetika feltétele, hogy először is létezzenek cselekvők.* Ez az első alapelv azonban nem az etikában, hanem a metafizikában fekszik, a létről szóló elméletben, mely létnek csupán egy része az ember ideája.

6. Létezik két dogma. Az egyik szerint „nincs metafizikai igazság”. A másik azt állítja, hogy „nincs út a van-tól a kell-hez, a legyen-hez”. Pedig minden etikában rejlik filozófia.

7. *A metafizika szükségességéről.* A vallás könnyen megalapozza Isten akaratával, hogy legyen ember, s minden maradjon fenn a régi rendben. De a vallásban nem hisz mindenki. Ezért racionalista metafizikára van szükség. Vissza kell nyúlni a legvégső/legelső kérdéshez, hogy aztán „az egyáltalán valami” megindokolhatatlan létéből tán mégis egy „miért” megtudható legyen, s hogy az ebből megalapozható etika ne álljon meg az egyoldalú antropocentrikus felfogásnál, ugyanis ez előítéletes felfogás és gondolkodás. A modern technológiában rejülő apokaliptikus lehetőségek arra figyelmeztetnek, hogy legalábbis *vizsgáljuk fölül az eddigi etikák antropocentrusságát.*

Van (Sein) és Legyen (Sollen).

Létezzen ember? De mielőtt ezt megválaszolnánk, fel kell tennünk a kérdést, hogy legyen-e a Semmi helyett Valami. A Nemlét választható, ha a Létnek az abszolút elsőbbsége a Semmivel szemben nincs elismerve. Ám – például az emberre vonatkoztatva – a Lét és a Nemlét állapota közül az egyiket jobbnak tartjuk. A döntés a Lét mellett azonban nem azt jelenti, hogy minden egyes embernek minden körülmények között saját továbbélése mellett kell döntenie, azaz életéhez ragaszkodnia. Életünk önfeláldozása azonban másokért, magasabb értékekért vagy emberi méltóságunk megőrzése érdekében tulajdonképpen nem a *Nemlét* melletti döntés, hanem e magasabb célok *Léte* melletti kiállás. Ezzel szemben az emberiség pusztulásának választhatósága az ember létezésének kellését, *Legyen-jét* (Seinsollen) érinti, s ez szükségszerűen visszavezet ahhoz a kérdéshez, hogy Semmi helyett legyen-e egyáltalán Valami. Ez az egyedül képviselhető értelme az egyébként oly értelmetlenné tűnő leibnizi metafizikai alapkérdésnek, azaz hogy éppenséggel miért Valami, nem pedig Semmi van. Erre adja a közismerten racionális istentan a *causa sui* választát. Ám felmerül újra a kérdés, hogy *miért* teremtette Isten a világot. Válaszuk: Isten a világot *akarta*, méghozzá, mint valami jót. Isten tehát a világot *akarta*, *mert* annak *léte jó*, s nem azért jó a világ, mert Isten a világot *akarta*. Ám ez a kérdés nemcsak a hit, hanem a metafizika feladata is volt mindig is, úgy a hit, mint a hitetlenség feltételei közepette. Ezért a létezés kellését, a *Legyen-t* a metafizikának a vallástól függetlenül meg kell válaszolnia.

Visszatérve a híres alapkérdésben lévő „miért?”-hez, hogy „miért van egyáltalán valami?”, azt találjuk, hogy a „miért” megértése az oksági „honnan?” értelmében a kérdést értelmetlenné teszi a Lét mint Egész számára, mert az oknak magának is léteznie kell, s az ok létezése is része a Létnek mint Egésznek, így ez teljesíthetetlen feladat. Viszont a kérdésnek a norma értelmében való felfogása – „érdemes arra, hogy legyen?” -, a kérdést értelmessé teszi, egyidejűleg a keletkezés okától, ezáltal a hittől is eloldja. Tehát a kérdésnek, hogy „miért van Valami egyáltalán, és nem a Semmi van?” a következőképpen kell hangoznia: *miért kell egyáltalán Valaminek elsőbbségben lennie a Semmivel szemben, bármi is legyen a Valami létrejöttének az oka.* S e ponton a filozófia összekapcsolódik az érték és az értékadás kérdésével, mert az Érték vagy a Jó, ha van ilyen, az egyetlen, amely magából a pusztta lehetőségből egzisztenciára törekszik, s a meglévő egzisztenciából joggal tart igényt tovább-létre, létezésének kellését, *Legyen-jét* indokolja, és ahol a lét szabad választáson alapuló cselekvéstől függ, ezt a tovább-létet biztosító cselekvést kötelességgé teszi. Figyelembe kell venni, hogy már *csupán azáltal is, hogy az értéket a létezőnek odaítéljük, a Lét elsőbbségét ismerjük el a Semmivel szemben, amelyhez nem ítéltető oda egyáltalán semmi, sem érték, sem értéktelenség.* *A Létnek az értékre való képessége maga is érték, minden értékek értéke,* sőt ezáltal még az értéktelenségre való képessége is érték, amennyiben már egyedül az érték és értéktelenség különbségének pusztta

hozzáférhetősége is a Létnek a Semmivel szembeni abszolút választhatóságát biztosítaná. Tehát nemcsak egy valamiféle érték, hanem *már az egyáltalában vett értékre való lehetőség, mint ami maga is érték*, tart igényt a Létre, és válaszolja meg azt a kérdést, hogy miért létezzon az, ami ezt a lehetőséget kínálja. Mindez azonban akkor érvényes, ha az érték fogalmát meghatározzuk.

A kérdés tehát az érték státusának kérdésévé változik át. Ezzel minden arra a kérdésre van kihegyezve, hogy *van-e olyasvalami, mint érték egyáltalán*, nem mint itt és most valóságos, hanem mint fogalma szerint lehetséges. Ezért lesz megkerülhetetlenül fontos az egyáltalában vett érték *ontológiai és episztemológiai* státuszának megállapítása, és *objektivitása* kérdésének megválaszolása. A szubjektív értékelések létezésére való rámutatással a radikális elmélet (Jonas saját elméletét nevezi így – Sz. M. Zs.) még semmit sem nyert. *Csak egy objektív elméletből volna levezethető egy objektív „Legyen”, és ezzel a Lét őrzésével szembeni elkötelezettség is, azaz a felelősség a Léttel szemben.* A jelenkori zavaros értékelméletek – nihilista szkepszisükkel – ezt a vállalkozást nem tartják reményteljesnek. De *legalább a tisztánlátás kedvéért vállalkozni kell rá.*

Természetesen több ponton lehet Jonas elméletével vitatkozni, csak egyet nem lehet tőle elvitatni: felelősséggel gondolkodik az emberiség és a természet jövőbeli létéről, egyáltalában a Létről mint Értékről, s ezt a felelősséget mindenki számára kötelességként írja elő. Igen, felelősen kell gondolkodnunk és cselekednünk, ha azt akarjuk, hogy a Lét fönntmaradjon.

Irodalom

1. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979 (1984), Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
2. www.derspiegel.de: 1. DER SPIEGEL 20/1992 vom 11.05.1992 Seite 92–107
Autoren: M. Matussek und W. Kaden „*Dem bösen Ende näher*” SPIEGEL-Gespräch mit dem Technik-Philosophen Hans Jonas über den Umgang der Menschheit mit der Natur.
2. DER SPIEGEL 6/1993 Seite 226, Nachruf *Hans Jonas*.
3. http://de.wikipedia.org/wiki/Hans_Jonas
4. Hans Joachim Störig, *A filozófia világtörténete*. Bp., Helikon Kiadó, 1997. 571.o.

Én és a Másik a szétfeszített létezésben

„Könnyen egyetérthetünk abban, hogy igen fontos tudni, vajon nem vagyunk-e a morál áldozatai.” E mondattal kezdődik Emmanuel Lévinas *Teljesség és Végtelen* című kötete, amelyben a szerző megkísérel a korábbi etikai elméletekhez képest újszerű utakon elindulni. A bevezetésben a háborúval állítja szembe a morált: „A háborús állapot viszont felfüggeszti a morált; az intézményeket és az örökérvényű kötelezettségeket megfosztja örökös jellegüktől, és így átmenetileg letörli a feltétel nélküli imperatívuszokat. A háború előrevetíti árnyékát az emberek cselekedeteire. Nem egyszerűen a morált éltető próbatételek közé sorolódik, mint azok legnagyobbika, hanem nevetségessé teszi a morált. Lévin az előrelátás és a minden eszközzel nyerni tudás művészete, a háború – a politika – mint az ész gyakorlata merül fel. A politika úgy helyezkedik szembe a morállal, mint a filozófia a naiv hittel.”¹ A háború tulajdonképpeni felemlegetése Hérakleitosz világáig vezet vissza, ahol a bölcsesség kedvelője számára a körülötte feltáruló lét háborúként jelenik meg. Lévinas számára a háború gondolatának gyakori felvillanása nyilvánvalóan a második világháború élményét, ifjú kora valóságát jelenti, s ez még a 60-as évek közepén, amikor e műve elkészült, is indulatokat korbácsoló és sebző élmény számára: „... a lét háborúként tárulkozik fel a filozófiai gondolat számára; a háború nem egyszerűen mint a legnyilvánvalóbb tény hat rá, hanem mint a való nyilvánvalósága – vagy igazsága. A háborúban a valóság porrá zúzza az őt ellepő szavakat és képeket, hogy a maga meztelenségében és keménységében mutatkozzék meg. Kemény valóság (micsoda pleonazmus!), a dolgok kemény leckéje lévén a háború a maga tiszta lét tiszta tapasztalataként áll elő felvillanásának pillanatában, amikor lángra kapnak az illúzió drapériái. E fekete fényben kirajzolódó ontológiai esemény egy objektív rend révén – s ez alól senki sem vonhatja ki magát – az eddig azonosságukban lehorgonyzott lények mozgásba hozásával, az abszolútok mozgósításával egyenlő. Az erő próbája egyúttal a való próbája. Az erőszak azonban nem annyira a megsebzésben és a megsemmisítésben, mint a személyek folytonosságának megszakításában áll, abban, hogy olyan szerepekbe kényszerülnek, amelyekben nem ismernek magukra; hogy nem csupán elköteleződéseiket, hanem tulajdon

¹ Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1999., 5.o. Fordította: Tarnay László (a továbbiakban: Lévinas)

lényegüket kényszerülnek elárulni, és olyan cselekedeteket kell véghez vinniük, amelyek megszüntetik a cselekvés minden lehetőségét.”²

A háború és a morál lévinasi szembeállítás, és mint egy morálbölcseleti munka expozíciója, a jó és a rossz fogalompár ellentétére utalnak, de valójában ez csak egy leegyszerűsítés, mert a két szélső érték között valójában nem létezik középpont, hiszen a jó és a rossz megjelenései a maguk bonyolult hálózatszerűségeiben kapcsolódnak össze az ontológiai keretben. Soha nem jelennek meg kristálytisztnak, ahogy nem létezik tiszta szépség sem, szigorúan elő- és utófeltételezik egymást, s ok-okozati szempontból szinte szétválaszthatatlanok.

Egy kicsit tágabb értelmezésben az ontológiai keret a kettősségek, a párhuzamok, az ellentétszerű összekötöttségek, s ahogy Hegel mondta, *az összekötöttségek és nem összekötöttségek összekötöttsége* alapján tűnnek fel számunkra. Kant pedig már korábban felállította a tiszta formát: *különítsük el az érzékelésünket az észhasználatunktól*. Az első reflexszerű módon áll kapcsolatban a hajlamainkkal, és befogadja az empirikus indítékainkat; a második tudatosan állítja elének a tiszta kötelességet, s ez szintén indíték a cselekvésben.

Tehát, ha a *hajlam* alkotta cél szemben áll a *kötelesség* indítékával, akkor beszélhetünk a jó és rossz ellentmondásáról. Kant szigorúan körülhatárolt rendszerben gondolkodott, és idealistaként az erkölcsi maximák felé terelte az életet, s nem fordítva. Az *Erkölcsök metafizikája* című művében kifejtett *kategorikus imperatívusz* tana valóban „tökéletesen izolált erkölcs-metafizika”, amelynek irányító központja a priori módon az észben található. Csak a kötelességérzetből fakadó érték tekinthető morálisnak. Így az erkölcs a törvény erejével kell, hogy fellépjen. Ezt a törvényt biztosítja az ész parancsa. Itt van számunkra egy kifejezés, az imperatívusz, amelyet – mint kisdíjakok – nyelvtani fogalomként ismerünk meg, majd elének tűnik a történeti vetület: imperium, imperia, imperializmus, imperátor stb... Tehát a törvény kifejezéshez a *parancs* formula kapcsolható.

Sokan vizsgálták már, hogy elégséges kritérium-e a tisztán formális szempont, vagy pedig a cselekedetek hatásai felől értelmezzük a gyakorlatot? Kant érezhette a kategorikus imperatívusz alkalmazhatóságának nehézségeit, hiszen kijelenti, hogy az erény nem függ a cselekvés szándékolt eredményétől, azaz az erény, ha már előírta a kötelesség, maga is eredmény. Ezen kívül az imperatívusz érvénye akkor egyértelmű, ha cselekedeteink során minden embert *magánvaló célként* kezelünk. Erről véli Bertrand Russell, hogy ez az emberi jogok modern megfogalmazása: „Az emberi jogok doktrínája absztrakt megfogalmazásának tekinthetjük, tehát ugyanazok az aggályok érvényesek vele szemben is, mint az emberi jogokkal szemben. Sőt, ha komolyan vesszük, lehetetlenné tenné a döntést abban az esetben, ha két ember érdekei ütköznek. A problémák különösen a politikai filozófiában szembeütőek, mely a többség előnyben részesítésének elvét követeli, s ennek alapján, ha szükséges, egyesek érdekeit fel lehet

² In: Lévinas 5. o.

áldozni mások érdekei kedvéért. Ha létezik kormányzati etika, a kormányzat célja egy kell, hogy legyen, s az egyetlen olyan egyedi cél, amely összeegyeztethető az igazságossággal, a közösség java. Értelmezhetjük azonban Kant elvét úgy is, mint amely nem azt jelenti, hogy minden ember abszolút cél, hanem, hogy minden embernek egyformán kell számítnia olyan cselekvések eldöntésében, amelyek sokakat érintenek. Ha így interpretáljuk a kanti elvet, akkor úgy lehet tekinteni, mint ami etikai alapot nyújt a demokráciára, s ebben az esetben a fenti aggályok nem érvényesek.”³

Valójában nagy merészség volt Kanttól az, hogy a kötelességre fűzte fel a világ erkölcsi állapotának alapjait. A kötelesség nyilvánvalóan az egyes személyiségekben jelenhet meg. Az emberi személyiség pedig rendkívül sokféle lehet, s érvényesíteni a kanti mechanizmust, szinte csak a hóféhér lelkű, szent emberek tudják. Kant is érzékelte ennek a súlyát, s ezt mondja: „Az ember maga ugyan nem szent, de a személyében képviselt *emberiséget* szentnek kell tartani. Nincs semmi a teremtésben, amit, ha akarjuk és tudjuk, ne lehetne *puszta eszköznek* is felhasználni; egyedül az ember, s vele minden eszes teremtmény *önmagának való cél*.”⁴

Tehát minden az adott személyiség állásfoglalásán múlik. Ha az összes lehetőséget, törvényt megvizsgáljuk a szabad akarattal kapcsolatban, akkor legvégül – bármilyen úton is haladjunk – a jóakarát és a rosszakarát duellumához jutunk. Az akarattal pedig, mint puszta motívum és indíték-megnyilvánulásban még nincs benne a tett, csak a tette való orientáció. Tehát az erkölcsi megítélés során csak a szándékot vehetjük alapul, ugyanis a cselekvés már a külső világban játszódik, objektív körülmények közbeiktatásával, tőlünk független események jelenlétében, mások akarat-megnyilvánulásaival találkozva. Ezért is igaz az a leegyszerűsítés, hogy jó szándékból is születnek rossz dolgok, és rossz szándék is generálhat jó dolgokat. Tehát az eredmény minősége elválasztandó a szándék értékétől. A végrehajtott tett értékelésekor részletesen és tagoltan kell vizsgálni a *szándéktól a következményig* vezető út különböző szakaszait, s ezek a szakaszok – értékminőségeiket tekintve – teljesen vegyesek is lehetnek. Goethe Mephistophelese mondja csodálkozva önmagáról: *Ein Teil von jener Kraft, die selbst das Böse will und stets das Gute schafft*.⁵ Tehát végső esetben elképzelhető az is, hogy egy megátalkodottan és szándékosan gonosz ember csak jó cselekedeteket hajjt végre.

Mivel a szándék kimenetele mindig bizonytalan, ezért látszott kívánatosnak a kötelességet beállítani az akarát és a szándék tengelyeként. Kant e fogalmat

³ Bertrand Russell: *A nyugati filozófia története*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1994., 586.o. Fordította: Kovács Mihály

⁴ I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ictus, Szeged, 1998., 19. o. Fordította: Papp Zoltán (a továbbiakban: GYÉK)

⁵ Az erő része, mely örökké rosszra tör, s örökké jót művel.

rendkívül patetikusan, szinte ódai magaslatokba helyezi: „Kötelesség! te nagy fennkölt név, kibem semmi sincs, ami a hízelkedés előidézte tetszést kiváltaná, ehelyett alávetettséget kívánsz; mégsem fenyegetsz, ha mozgásba akarod hozni az akaratot, mert ez a kedélyben természetes viszolygást és rémületet ébresztene, hanem csupán törvényt szabsz, amely ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt, s mégis akaratlanul tiszteletet ébreszt maga iránt (ha engedelmisséget nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is. Melyik a hozzád méltó forrás, merre van nemesi eredetű gyökere, mely büszkén kizár minden rokonságot a hajlamokkal, és mely gyökeréből ered annak az értéknek elmaradhatatlan feltétele, amelyet csak az emberek adhatnak maguknak?”⁶

A hajlamaink nyilvánvalóan nagy erőforrást jelentenek a személyiségünk működésében. Hogyan lehet a kötelességet külön kezelni, amikor az ember számára természetes létmegnyilvánulás a természetes hajlamok követése? Ezen kívül a kötelesség és a hajlam – gyakorta nehezen megkülönböztethetően – egybe is eshet. Például a már előreláthatóan jó cselekedetet szívesen, érzelmeinkkel is ráhangolódva teszünk. Kant azonban figyelmeztet, hogy ha a hajlam és kötelesség egybeesik, így csökken az adott cselekedet morális értéke. Valóban csak akkor jelenik meg értékként a moralitás, ha valamilyen hajlamunk ellenében érvényesül?

Nyilvánvaló, ha egy közösség vagy társadalom szempontjából szemléljük a hajlam és kötelesség kapcsolatát, akkor a legegyszerűbb eszköz a *keresztényi szeretet* alapulvétele, hiszen az újszövetségi tanokban már benne foglaltatik a későbbi kanti korpusz: bármely embert csak célként, s ne eszközként tételezzük. Ekkor viszont rögtön belefutunk Kierkegaard és Nietzsche szigorú kritikáiba, azaz éppen a keresztényi szeretet jegyében hanyatlak immáron régóta az európai emberiség. Jó fél évszázada még rendszeresen hangoztatták a katolikus papnövédeknek a szemináriumokon, hogy erősen kerülendő a külön létrehozott, néhány személlyel ápoltt mélyebb baráti viszony, hiszen ez a többi emberrel, az evangéliumi közösséggel szemben elkövetett lopás. Az evangéliumi parancs, a felebarátaink szeretete, mindenkivel és mindenkire egyformán legyen érvényes. Nyilvánvaló, hogy a jó és a rossz közötti eligazodás a kötelességgel, avagy nélküle, mindig az adott történeti ember funkciója és felelőssége. Teljes mértékben igaz Max Scheler materiális értékétikájának állítása a léthierarchia érvényéről. Cselekedeteink, tetteink kompetenciaszintjei elsődlegesen határozzák meg az adott pillanatban a szándékaink kimenetelének lehetőségeit. Minden korban befolyásolnak bennünket különféle életesmények, magunk által szerzett, vagy éppen ránk tukmált minőségek. Az értékek és eszmények benne vannak a választási lehetőségeinkben, a szabad akaratunk körülményeiben. A homéroszi eposz juhokat legeltető titkos pásztor-királyfia a három lehetőségéből (családi

⁶ In: GYÉK, 24. o.

boldogság, bölcsesség és gyönyör) az utóbbit választotta a hajlamaiból fakadó lelkesültsége okán. Valószínű, ha harminc évvel idősebb, inkább a bölcsességet választja. Jól látta ezt Goethe, amikor a szellem és a test vívódását így jelenítette meg:

„In diesem innern Sturm und äussern Streite
Vernimmt der Geist ein schwerverstandnes Wort:
„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.“⁷

Ismét a személyiséghez érkeztünk el, amely minden ember egyéni felelősségén nyugszik. Az eszmények vállalásában az ősi forrás, amelyhez minden későbbi kor visszatér, a szókratészi példa. Az athéni bölcs kora társadalmával vitatkozva hirdette értékeit, s a legnagyobb hatást azzal gyakorolta a két és félezer éves Európára, és benne a 20. századi Martin Heideggerre, hogy képes volt odaállni a halál küszöbére, és a halál-felé-való-létezés aspektusából mutatni fel az értékeket. A legtöbb későbbi erkölcsfilozófia merített ebből. Az epikureus és sztoikus irányok már egy lehanyagolt athéni világ romjain, de ugyanakkor fénylő kultúrán keresztül világítják be a római világot Mezopotámiától a Hadrianus faláig. Párhuzamosan haladt a Sztoa eszménye Epikurosszal, de az előző mindig jóval nagyobb hatást gyakorolt, hiszen a modernitás előtti társadalmakban az örömök és gyönyörök keveseknek, míg a fájdalmak és szenvedések a sokaságnak jutottak. Minden erkölcsfilozófia egy jobb világ után vágyakozik, s így a sztoikus bölcs aszketizmusra is hajlamos tárgyilagossága és visszafogottsága már a keresztény szentek ideálját készíti elő.

Epiktétosz, a nemcsak beszélő, hanem gondolkodó „szerszám” *Kézikönyvecskéjében* már implicit módon van benne az újszövetségi szentírás elvrendszere: az igazi bölcs képes saját erejéből akarát irányítani, a megfelelő célt kitűzni, s szigorúan kézben tartja hajlamainak gyepelőit. Nem befolyásolja hatalom és gazdagság, szerencse vagy balsors, hanem ezt mondja: „... ha kintasz elveid mellett, azok, akik előbb kinevettek, bámulóid lesznek; ám ha hatásuk alatt megtántorodsz, kétszeresen gúny lesz a jutalmad.” Tehát itt már teljes mértékben a megfelelő és helyes belátás alapozza meg a cselekedetet, a sztoikus számára már a szándék, a belső érzület vizsgálata a fontos. Seneca ezt már így jeleníti meg: *Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas.*

21. századi jelenkorunk túltechnicizált világából már csak rácsodálkozunk Epiktétosz eme mondatára is: *amint nincs cél azért, hogy elhibázzuk, éppen úgy a rossznak sincs természetes alapja a világban.* A sztoikus szemében természetes az antik világ emberének eszménye: nem a világ átalakítására törekedett, hanem inkább a mindennapiságon való felülemelkedettség érintette meg inkább.

⁷ E belső viharban és külső harcban, a szellem egy nehezen értett gondolatot fog fel: „Azon erőtől, mely minden lényt megköt, az az ember menti meg magát, ki legyőzi önmagát.”

Nem az motiválta, hogy változásoknak legyen aktív szereplője és a sebesség mámora bódítsa el, hanem értékes pillanatokot akart megállítani, örökkévalóvá tenni. Korunk embere számára már megmosolyogtató ez az eszmény, hiszen a konzumfogyasztást szakralizáló későmodern ember már tragédiának, hanyatlásnak, impertinenciának érzi, ha gondolkodnia kell. Búcsúzzunk a bölcs rabszolgától azzal a mondatával, amiben benne van az elmúlt kétezer esztendő morálbölcseinek útkeresése és vívódása: *Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogyan te szeretnéd. Inkább kívánságaidat szabjad az események alakulásához, s meglátod, előre fogsz haladni a bölcsességben.*

E hosszúra sikerült morálfilozófiai eszme-futtatás után érthető Lévinas vívódása a 20. század morális tudatával. Nem véletlen, hogy a morállal a háborút állítja szembe, hiszen sok bizonyítékunk van arra, hogy a politika nem tekinthető a morál barátjának. „Történetileg a morál valószínűleg szemben áll a politikával, és túlnőtt az elővigyázatosság szerepén vagy a szép kánonján, feltétlen és egyetemes jelleget követelvény magának akkor, amikor a messiási béke eszkatológiája rávetül a háború ontológiájára. A filozófusok nem bíznak ebben az eszkatológiában. Felhasználják persze a béke hirdetésére: az észből, mely az ókori és a jelenlegi háborúk mélyén űzi játékát, egy végső békére következtetnek: a morált a politikára alapozzák. Az eszkatológia azonban mint szubjektív és önkényes jövődőlés, mint egy jelek nélküli feltárulkozás gyümölcse és a hit függvénye, számunkra egészen természetes módon a Vélekedésből ered.”⁸

Lévinas számára az *elementáris etika* végiggondolása egyrészt sorsbeteljesítő feladat, másrészt az arisztotelészi és kanti etikák rendteremtő ereje a 20. században már mindenképpen megkérdőjelezhető. Ezért Lévinas sajátos nézőpontjával bontja fel a 20. századi élmények alapján a klasszikus *Én-Te*, illetve az *Én* és a *Másik* problémakört. Módszere az, hogy szakít a nagy klasszikus etikák sokszor már nyomasztó hagyományával (szinte érzékelhető törekvése, hogy Arisztotelész és Kant nevét minél ritkábban, vagy szinte egyáltalán nem akarja leírni). Ez a szakítás persze nem sikerül, mert ugyan bármennyire is teremt önálló erkölcsfilozófiai nyelvet, bármennyire is kísérel meg gyökereiben megújított és a 20. századi feltételrendszerben is eligazodó alapvető etikát felállítani, a klasszikus etikai tartalmak megkerülhetetlenek.

Analogikus és dialogikus fogalom párai olyan kettősségek, amelyek a logikai viszonyok sokféleségét képesek kifejezni. A *Teljesség és Végtelen* első szakasza (*Az Ugyanaz és a Másik*) a vágy és a cogito vizsgálata, ami a 20. század első felétől már nem számít újdonságnak, hiszen Sigmund Freud, majd Paul Ricoeur is feltárják metapszichológiai vizsgálódásaik során az identifikáció, az ideálképződés és a szublimáció kérdéseit. Ugyancsak a cselekvés és vágy viszonyát interpretálja Lacan az 1959-ben és 1960-ban tartott előadásorozatában, amelynek *A pszichoanalízis etikája* címet adta.

⁸ In: Lévinas, 6. o.

Lévinas legfőképpen a cselekvés és a hozzá kapcsolódó vágy közötti viszonyt, viszonyrendszereket vizsgálja. Vizsgálatai módszerének újszerűsége elsősorban az, hogy nem reflektál egyik korábbi morálbölcseleti iskolára sem, ezáltal nem hagyja magát befolyásolni Arisztotelész teleologikus, Kant deontologikus vagy Bentham utilitarista megoldásaitól. Inkább a közvetlen elődökhöz és kortársakhoz kapcsolódik: az említett Freudhoz, Lacanhoz, Ricoeur, Merleau-Ponty, valamint Saussure kutatásaihoz.⁹

Lévinas nem a nagy társadalmi-közösségi rendszerekben vagy a történelem különböző periódusaiban gondolkodik, hanem egy *mindenkori embert* realizál, akinek a belső és külső világa teljes és végtelen kapcsolatban áll mások külső és belső világával. Ez az ember berendezkedett módon él akárhol. Minden személyiség aktuális létértelmezése adott kontextusokhoz kötődik, és azokhoz képes fejeződik ki. „A transzcendencia mozgása különbözik a negativitástól, amelynek alapján az elégedetlen ember visszautasítja ezt az állapotot, amelyben berendezkedett. A negativitás egy olyan helyen berendezkedett, elhelyezkedett lényt feltételez, ahol az ember itthon van; a negativitás ökonómiai tény a szó etimológiai értelmében. A munka átalakítja a világot, ám arra a világra támaszkodik, amelyet átalakít. Az anyag ellenáll a munkának, de a munka kihasználja a nyersanyagok ellenállását. Az ellenállás megmarad az Ugyanazon belül. A tagadó és a tagadott együtt tételeződnék, rendszert, vagyis teljességet alkotnak.”¹⁰

Ugyanakkor Lévinas sajátos útja kapcsolódik Edmund Husserl fenomenológiai vizsgálódásaihoz is; legfőképpen az Én és a Másik viszonyát kutató interszubsztitívitás-elmélethez. Lévinas rájön arra, hogy a társszubsztitívum, a Másik megismerése episztemológiai alapon nem gyümölcsöző. A másik Én, az *alter ego* vizsgálatát Lévinas erkölcsi viszonyként határozza meg, és a husserli módszer helyébe állítja az alteritás etikáját. A Teljesség és Végtelen ezeket a sajátos kapcsolati és kapcsolódási módokat veszi sorra. Tájékozódási pontként a heideggeri ontológia alaptételét tüzi ki, de igen kritikusan szemlélve, és rámutat arra, hogy az *ontológia valójában a hatalom filozófiája*. „Ha a szabadság azt jelöli, ahogyan Ugyanaznak lehet maradni a Más kebelében, akkor a tudás (melyben a létező a személytelen lét közvetítésével adja magát) a szabadság végső értelmét tartalmazza. Így a szabadság szembeállítódna az igazságossággal, mely kötelezettségeket jelent a létező iránt, mely ellenszegül annak, hogy adja magát, azaz a Másik iránt, aki ebben az értelemben par excellence létező lenne. A heideggeri ontológia minden létezővel való viszonyt alárendel a léttel való

⁹ Néhány fontos munka a tájékozódáshoz: P. Ricoeur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil, Paris, 1965.; S. Freud: *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*. Fischer, Frankfurt am Main, 1980.; J. Lacan: *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire. Livre VII.*, Seuil, Paris, 1986.; A. Juranville: *Lacan et la philosophie*. P.U.F., Paris, 1984.; H.-D. Gondek – P. Widmer (Hrsg.): *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*. Fischer, Frankfurt am Main, 1994.

¹⁰ In: Lévinas, 24.o.

viszonynak – a szabadság elsőbbségét állítja az etikával szemben. Természetesen a szabadság, melyet az igazság lényege működésbe hoz, Heideggernél nem a szabad önkény elve. A szabadság létének való engedelmségből kiindulva merül fel: nem az ember tartja hatalmában a szabadságot, hanem a szabadság tartja kezében az embert. Ám a dialektika, mely ily módon az igazság fogalmában a szabadságot kibékíti az engedelmséggel, feltételezi az Ugyanaz elsőbbségét; az egész nyugati filozófia ezen belül húzódik, és ezáltal határozódik meg.”¹¹

Lévinas annak érdekében, hogy az ontológiai egoizmus és az állam hatalma, valamint a technikai hatalom ne takarja el a lét igazságát, az *Én* és a *Másik* közötti sajátos viszonyok gazdag tárházát vonultatja fel. Például a transzcendencia fogalmát a *Végtelen* ideájával veti össze, és itt bontja ki az *Ugyanaz* fogalmát a *Másikkal* kapcsolatban. Így visszapillant a preszókratikusok világához, ahol közvetlenül kapcsolódott a gondolat a lét igazságához. Ne felejtjük el, hogy a földön berendezkedett ember építi, műveli környezetét, letelepedett, birtokolja a Földet. Lévinas számára a birtoklás aktusa megakadályozza a tiszta létről való gondolkodást. Így válik szinonimmá a birtoklás az *Ugyanaz* fogalmával: „A birtoklás a par excellence forma, melyben a Más, miközben enyém lesz, Ugyanazzá válik. Amikor leleplezi az emberi technikai hatalmának felsőbbségét, Heidegger a birtoklás technika-előtti lehetőségeit magasztatja. Elemzése természetesen nem a dolog-tárgyból indulnak ki, hanem ama nagy tájak jegyét viselik magukon, amelyekre a dolgok utalnak. Az ontológia a természet ontológiájává, személytelen termelékenységgé, bőkezű, arc nélküli anyává, a különös létek méhévé, a dolgok kimeríthetetlen nyersanyagává válik.”¹²

A Lévinas által bevezetett saját terminusok az erkölcsfilozófiai alapjelentésükből a hatalom és a politika felé mutatnak. Az *Ugyanaz* és a *Más* ellentmondásai a kölcsönös folyamatokban úgy oldhatók fel, ha a Mászt visszavezetjük az Ugyanazra. Azaz „... az Állam közösségisége révén, ahol a névtelen mégoly felfogható hatalom alatt a teljesség zsarnoki elnyomásában az *Én* újra rátalál a háborúra. Az etika, amelyben az Ugyanaz számol a visszavezethetetlen Másikkal, a vélekedéshez tartozik. (...) Erőfeszítésünk konkrétan abban áll, hogy a névtelen közösségben fenntartsuk az *Én* és a *Másik* társasságát – a nyelvet és a jóságot. Ez a viszony nem filozófia előtti, mivel nem erőszakolja meg az ént, és nem kívülről, az akarata ellenére és a tudomása nélkül kényszeríti rá magát, mint a vélekedés; pontosabban fogalmazva, mindenféle erőszakon túl gyakorol rá hatást egy olyan erőszakkal, mely teljességgel megkérdőjelezi.”¹³

Lévinas mindezek alapján komoly hangsúlyt fektet az *etikai kapcsolat*, a szabadság és az első filozófia összefüggéseire. Az etikai kapcsolat ugyanis nem állhat ellentétben az igazsággal, hanem a lét felé haladva hozza létre az igazság

¹¹ In: Lévinas, 28. o.

¹² In: Lévinas, 29. o.

¹³ In: Lévinas, 30. o.

felé mutató szándékot. Ennek mentén érdekes felvetés az, hogy a saját ideáján túlsorduló létről beszél, aminek az a következménye, hogy adott viszony létének jelentéséről feltehető bármely kérdés *megidézi* e létnek a tekintélyét, azaz *a létező nem a kérdezett, hanem a kikérdezett*.

Lévinas gyakorta él az inverz azonosítás lehetőségével: például „az általában vett lét megértése nem uralhatja a Másikkal való viszonyt. Ez utóbbi irányítja az előbbit.”¹⁴ Mindezek a példák érzékeltetik Lévinas szándékát *egy elementáretika felépítésére, melynek lényege a legvégsőre visszavezetett kapcsolatok vizsgálata*. Tehát feltérképezni a nyelv, a gondolkodás és a fizikai test közötti elemi relációk viszonyait. Az elemzés alapszerkezete olyan fogalompárok felállítása, amelyek zömére korábban nem figyeltek a morálfilozófusok. Egyedül a husserli módszer tekinthető forrásnak Lévinas számára, amelyben már jelen van a harmadik nézőpontjának kikapcsolása. Ez fölveti azt a nehéz kérdést, ha összehasonlítunk két entitást, nehezen kerülhető meg egy harmadik nézőpont figyelembe vétele. Ha a külső nézőpontokat kiiktatjuk, akkor feloldódnak vagy megsemmisülnek a közös *nem-fogalmak*.

Tengelyi László kiváló könyvében így jellemzi Lévinas központi szándékát: „Az alteritás etikája arra a fölismerésére épül, hogy a harmadik nézőpontjának ez a kizárása egyszerre teszi érthetővé a másik tulajdonképpen másságát és az erkölcs elemi lényegét. Lévinas azt állítja, hogy mihelyt egyikünk a másikkal – oldalpillantás nélkül és minden felülnézeti panorámakép lehetőségétől is elvágva – *szemtől szemben* találja magát, máris megszületett az etikum, függetlenül attól, hogy hányadán is állunk céljaink rangsorával és kötelességeink rendszerével. Vajon mi is az, ami ekként céljainknál és kötelességeinél is elemibb etikai hatótényezőnek bizonyul? Egyetlen szóval így válaszolhatunk: az a *feleletigény*, amely velünk szemben támad, mihelyt a másikkal szemtől szemben állunk, és amely elől semmiképp sem térhetünk ki, hiszen felelünk azzal is, ha nem felelünk. Ez Lévinas érett kori életművének nem változó alap gondolata.”¹⁵ Tehát Lévinas technikája tulajdonképpen egy klasszikus fenomenológiai redukció, amely az etikum feleletigényét az Én és a Másik szembeállításával, és bármely harmadik tényező kizárásával értelmezi.

Lévinas az általa felállított fogalompárokat a fizikai külső és a lelki-szellemi belső alapján csoportosítja. A duális fogalmakat elsősorban a metafizika és a transzcendencia felől kívánja megérteni. Néhány fogalmának megértése azért nehézkes, mert többszörösen is használja ugyanazt a fogalmat metaforaként, szimbólumként vagy allegóriaként. Tehát az adott fogalom követésekor szükséges figyelni a kontextus-váltásokra, hiszen például az általa sokszor használt *arc* fogalmát gyakorta váltja allegóriából szimbólumba, vagy éppen metaforába.

¹⁴ In: Lévinas, 30.o.

¹⁵ Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998., 223–224.o.

Ez a lévinasi módszer egyik újszerűsége, hogy az emberi viszonyok tematizálását nem előre kijelölt főútvonalak, ösvények és mezsgyék alapján építi fel, hanem az esetlegességet teszi meg főszereplőnek. *A Teljesség és Végtelen tulajdonképpen az emberek között megjelenő vagy tetten érhető nexusok esetlegességeinek gyűjteménye, s ezeknek a halmazoknak a fentebb már többször említett sajátos terminológiájú lévinasi fogalompárok adnak keretet.*

Mindez a *belső nézőpont* felől szemlélve modellezi a francia filozófus. (Ne feledjük a mű alcíme *Tanulmány a külsőről.*) *A külsővel való viszony nem lehet bármilyen beszéd* – mondja Lévinas. A beszéd fogalmának elemzése (I. szakasz) alkalmat ad arra, hogy a hozzá kapcsolódó retorikák sajátos természetét értelmezzük. A beszéd különböző típusai, például propaganda, hízelgés, diplomácia, sajátos retorikájuknál fogva megrontják a szabadságot. „Lemondani a retorikával együtt járó szellemidézésről, demagógiáról, pedagógiáról annyi, mint a másikat az arc felől, a valódi beszédben megközelíteni. A lét semmilyen szinten sem tárgy, kívül esik a megragadáson. Leválasztódni minden objektivitásról a lét számára pozitív értelemben annyi, mint az arcban megjelenítődni, *kifejeződni. A más mint olyan – Másik.*”¹⁶

Ebben a gondolatban Lévinas tulajdonképpen a platóni ideák közvetíthetőségét teszi mérlegre. A beszéd ugyanis nagyon sokféle lehet. A beszéd, mint kapcsolat, létrejöhet önmagammal beszélgetve, olyannal beszélgetve, aki meghallgat és érti, vagy meghallgat és nem érti, vagy úgy tesz, mintha meghallgatna, s mindez fordítva is igaz. Fontos csomóponti kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy a közvetített ideák tárgyiasult valósága valóban azonos-e az ideális tárggyal? Az ideák közvetítő, átvezető kapcsolata a két világ között valóban a lélek? Platón a *Phaidonban* hangsúlyozza a lélek és az ideák rokonságát, s ha ez igaz, akkor ez minden eszmetörténet legfontosabb metaforája. Lévinas az ideaelméletben is a *Másnak a Másikká* válását keresi. Természetesen a beszéd és retorika vizsgálata egészen más egy metafizikai és egy posztmetafizikai korban. Ezt Lévinas nem érzékeli, nem is választja el. Pedig viszonylag egyszerű a dolog, hiszen a metafizikai kor beszéde egyfajta felülemelkedettséget képvisel, egyfajta tisztaság jellemzi, egyfajta Istenhez való közelség ragadható meg benne. A posztmetafizikai beszéd már ökonómiai jelentésű, a testet abszolutizáló és a lelki-szellemi entitásokat negligáló, fogyasztói-konzum beszédmód. A beszédről folytatott elemzését Lévinas azzal zárja, hogy az *Én* és a *Másik* között az igazságosságot bármely retorika kizárásával vagyunk képesek megközelíteni. Ha beszélhetünk Lévinas gondolatmenete alapján elementáretikáról, akkor ez a következtetés feltétlenül megalapozó lehet. Mindez azonban a következő problémákat veti fel: „Alapozható-e a gondolat objektivitása és egyetemessége a beszédre? Vajon az egyetemes gondolat önmagánál fogva nem előzetes a beszédhez képest? Vajon egy beszélő lélek nem felidézi azt, amit egy másik már gondol, nem a közös ideákból

¹⁶ In: Lévinas 52.o.

részesülnek mindketten? A gondolatok közössége azonban lehetetlenné tenné a nyelvet mint lények közötti viszonyt. A koherens beszéd egy és oszthatatlan. Egy egyetemes gondolat nem igényli a kommunikációt. Egy ész nem lehet más egy ész számára. Miképpen lehet egy ész én vagy más, hogy maga a léte az egyediségéről való lemondásban áll?”¹⁷

Válaszként Lévinas végigvizsgálja az Én és a Másik esetlegességeken alapuló élethelyzeteket. Az igazság és igazságosság metszetében teszi mérlegre a szabadság és a nyelv kérdését. A belső és az ökonómia között jeleníti meg az élvezet, a függőség, az érzékiség, a lakhely, a birtoklás és a munka fenoménjait. A harmadik szakasz (*Az arc és a külső*) a látás feltételeit vizsgálja a kozmikus fogalmától a biológiai viszonyokon át az ész és a beszéd jelentéséig. Ebből a fejezetből két momentumot emelünk ki, az egyik a *Másik és Mások* című rövid alfejezet, illetve itt érkezünk el a 20. századi francia filozófiában különlegesen érintett és érzékeny területhez, az *idő* problémájához. Az elsőben Lévinas feltételezi, hogy az arc megjelenése a léttel hoz viszonyba. Itt az arc a nyelv metaforája, azaz a nyelv önmagában kell, hogy betöltse az igazságosság funkcióját. „Ám nem úgy, hogy először van az arc, s azután az arcban megnyilvánuló vagy kifejeződő lét magára veszi az igazságosság terhét. Az arcnak mint olyannak az epifániája megnyitja az emberiséget. Az arc meztelenségében a szegény és az idegen feslik fel előttem. E szegénység, e száműzöttség, amely hatalomra hivatkozik, megcéloz, de nem adja át magát – mint az adott dolgok – a hatalomnak, hanem az arc kifejeződése marad.”¹⁸

Az arc metaforisztikus tipológiája jól példázza Lévinas vívódását a tiszta metafizikára való hajlam és az életbe való belevettség birtokviszonyai között. Ennek kibontásához rendkívül széles ismerethorizontokat terel közös útra: megjelenik a prófétikus szó, az arc epifániája, minden beszéd megkettőzése, a társas viszonyok történeti és biológiai mintái, a rokonság és testvériség, az egyenlőség és individualitás stb... Ez a gondolatmenet azzal zárul, hogy a *társasság* csak akkor felelhet meg az *egyenességnek*, a *par excellence közelségnek*, ha testvéri közösségeket alkotunk. Ezeknek legfontosabb kötőeleme a kölcsönös felelősség érzülete.

Az említett fejezet másik jelentős momentuma *Az etikai viszony és az idő* kapcsolatának vizsgálata. Az idő kérdése a 20. századi francia gondolkodók számára az egyik legizgalmasabb kérdés.¹⁹ Nyilvánvaló, hogy ennek gyökerei

¹⁷ In: Lévinas 53.o.

¹⁸ In: Lévinas 178.o.

¹⁹ A teljesség igénye nélkül az időről következő művek fontosak: André Maurois: *Proust*. Gondolat, Budapest, 1976.; Dorrit Cohn: *Áttetsző tudatok*. In: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei II.*, Jelenkor Pécs, 1996.; Marcel Proust: *Álmonk, szobák, nappalok (Contre Sainte-Beuve)*. Filum, Bp. 1997.; Georges Cattaui: *Marcel Proust*. Éditions Universitaires, 1958.; Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában. Swann*. Kriterion, Budapest, 1974.; Henri Bergson: *Tartam és egyidejűség*. Pantheon, Budapest, 1923.; Henri Bergson: *Idő és szabadság*.

Bergson és Marcel Proust műveiben találhatók, de nem feledkezhetünk meg Edmund Husserl: *Előadások az időről* című alapművéről sem. Közülük talán a legnagyobb hatást Proust tette, keresve az eltűnt időt. Lévinas-szal kapcsolatban azért fontos a Proust-élmény felemlítése, hiszen Proust is elsősorban a belső idő fenoménjét ragadta meg, míg unokabátyja, Henri Bergson, azt tanította, hogy az idő valóságos múlásának nem adekvát megfelelője a belső idő, a *tartam*, hiszen az emberi tudat nem a kronológiai időt tartalmazza, hanem a belső időt, a kairooszt. Proust és Bergson irodalmi és filozófiai eszközökkel nyitották meg az idővel kapcsolatos kétségeinket. Proust regényfolyamának kötetei tulajdonképpen egyetlen emlékezéssor darabjai, és a megjelenített cselekmények nem a külső időben, hanem a belső tartamban tűnnek fel. Így akár egy negyed óra élményvilága a belső időben hosszabb lehet akár egy esztendőnél is.

Proustnál már megvannak a Lévinas által is használt eszközök, igaz implicit módon. Az emlékezet felidéző szerepe gyakorta csak egy illat, egy íz, egy látvány vagy egy tapintás alapján indul el, s természetesen kapcsolódnak össze az asszociációk, gondolattársítások úgy, ahogy az életben előjönnek. Proust az esetlegességet – mint teljességet és végtelent – meghagyta szabad folyásában. Lévinas viszont tematizálja az esetlegességet, de nem klasszikus metodológia alapján, hanem saját maga terminológiáival megteremtve az esetlegességek „esetleges” kereteit. Fontos különbség, hogy Proust egyes szám első személyben beszél, míg Lévinas többes számot használ, tehát nem akar közvetlen közelséget. Íme bizonyítékként egy „lévinasi” részlet Proust regényfolyamából:

„Most, hogy Albertine is tudomást szerzett róla, Saint-Loup útja olyan színben tüntetett fel, mintha én ragaszkodnék barátnőmhöz, s ez csak útját állhatta annak, hogy visszajöjjön, no meg, a Gilberte-korszak szerelmének büszkeségéből egyebet sem őriztem már, mint a borzadást a ragaszkodás látszatától is, így azonban ez is odalett. Átkoztam Robert-t, majd azt gondoltam, hogy ha ez az út nem vált be, másikon indulok el. Hiszen a külvilág eseményei befolyásolhatók, hogyan is ne sikerülne hát a ravaszság, az ész, az érdek, az érzelem bevetésével megszüntetnem ezt a szörnyűséget – Albertine távollétét? Azt hisszük, vágyaink szerint alakítjuk a dolgokat magunk körül, mégpedig azért, mert semmiféle más kedvező megoldást nem látunk. Arra nem gondolunk, ami a leggyakrabban fordul elő, s ami szintén kedvező: a dolgokat nem sikerül ugyan vágyunk szerint alakítani, vágyunk maga viszont lassan-lassan átalakul. A helyzet, melynek meg-

Universum, Szeged, 1990.; Hans Robert Jauss: *Idő és emlékezés Marcel Proust Az eltűnt idő nyomában című regényében*. In: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei II.*, Jelenkor, Pécs, 1996.; Paul Ricoeur: *Az eltűnt idő nyomában: az átjárt idő*. In: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei IV.*, Jelenkor, Pécs, 1997.; Gérard Genette: *Az elbeszélő diskurzusa*. In: (Thomka Beáta szerk.) *Az irodalom elméletei I.*, JPTE-Jelenkor, Pécs, 1996.; Gilles Deleuze: *Proust*. Atlantisz, Bp., 2002.; Paul de Man: *Az olvasás allegóriája*. Ictus, Szeged, 1999., (a Proust-fejezet; *Szemológia és retorika*.); Georges Bataille: *Az irodalom és a Rossz*. Nagyvilág, 2005. 151–169.o.; Samuel Beckett: *Proust*. Európa, Budapest, 1988.; Jean-Pierre Richard: *Proust et le monde sensible*. Seuil, Paris, 1974.

változtatásában reménykedtünk, mert elviselhetetlennek éreztük, közömbös lesz. Az akadályt nem tudtuk ugyan leküzdeni, amint feltétlenül szerettük volna, az élet azonban elhárította az utunkból, segített túljutni rajta, és ha most visszafordulunk a messzi múlt felé, annyira kivehetetlenné vált, hogy alig vesszük észre. A felettünk lévő emeletről a Manon áriáit hallottam egy szomszéd nő előadásában. Úgy hallgattam az ismerős szöveget, mintha Albertine-ről és rólam szólna, s ez annyira megrendített, hogy sírva fakadtam.”

Ez a részlet kiválóan mutatja a lévinasi forrásokat, hiszen Marcel éppen egy olyan kapcsolatra emlékezik vissza, amelyben jól szemléltethető az *Én* és a *Másik* kapcsolata. A lévinasi vágyelmélet alapja is prousti gyökerű, hiszen ha a dolgaink nem alakulnak vágyaink szerint, akkor a vágyaink átalakulnak. A másik párhuzam, ami ezt a szövegrészt Lévinashoz köti, az idősíkok többszörös keresztezései. Ez a néhány sor körülbelül 8–10 idősíkot foglal metszetbe. Ugyanúgy, ahogy Lévinas az akarat és az idő kapcsolatát fűzi össze, amelynek elemzésében maga is prousti hangon szól: „A pillanatok nem tapadnak egymáshoz, hogy jelent alkossanak. A jelen azonossága a pillanatot felfüggesztő lehetőségek kimeríthetetlen többszörösségévé törik szét. Ez ad értelmet a kezdeményezésnek, amelyet semmiféle végleges nem riaszt vissza, miként a vigasztalásnak is, hiszen hogyan is lehetne elfelejteni egyetlen – még ha letörölt – könnycseppet, miféle értelme volna a javításnak, ha magát a pillanatot nem korrigálná, ha hagyná létében elillanni, ha a könnycseppben csillogó fájdalom nem „várhozva”, és nem egy átmeneti formájában léteznék, ha a jelen befejezett volna.”²⁰

Ez az időszemlélet többszörösen is reflexió mind Bergson, mind Husserl időelméleteire. Az idő etikai lényege a kitüntetett pillanat átélése, ahol a ránk leselkedő legfőbb veszély nem a halál, hanem a szenvedés (ez egyébként a szabadság legfőbb próbája is Lévinas szerint). Az időérzékelés sajátos megragadása a türelem fogalmának kiemelése, ami a léttel szemben kínál késletetést. Ezt az eszmefuttatást Lévinas egy többszörös metaforával zárja le, amelyben – kimondva-kimondatlanul – szinte az idő „mögé” kíván pillantani: „Az igazság végső feltételként tehát egy végtelen időt követel, mely mind a jósnak, mint az arc transzcendenciájának feltétele. A szubjektivitás termékenysége, mely által az én túlél, úgy határozza meg a szubjektivitás igazságát, mint Isten ítéletének titkos dimenzióját. E feltétel megvalósulásához azonban nem elegendő az időnek egy végtelen vonalát venni.”²¹

Lévinas könyve negyedik szakaszában még egyszer visszatér az időhöz, de ebben az esetben az idő már csak ürügy, mindössze egyfajta keret, hogy összegezzék egy elementáretika-kísérlet párhuzamos fogalmait. A metafizika itt már *a vágy tételezése, a Végtelen mértékeként*. A „másikért való lét” nem az *Én* taga-

²⁰ In: Lévinas 201.o.

²¹ In: Lévinas 210.o.

dása, az Én megőrződik a jóságban. A béke pedig nem jelentheti a harcok végét, hanem mindössze a harcoló felek hiányát.

Lévinas olvasása nem könnyű feladat. A törekvése érthető. Egy posztmetafizikai világban sem szabad szakítani a metafizikával. A belső és külső világok iszonyatosan bonyolult absztrakciói, az egyes szövegrészek kapcsolódásai, vitái, performanszai, a már lezárt referenciák újraismétlése, a nyelv és beszéd struktúráinak visszabontása valamiféle metafizikai vagy ontológiai gyökérvilág felé – ezek mind-mind Lévinas zseniális nyelvi folyamának tartamai. A *Teljesség és Végtelen* egy rendkívül bonyolult tisztánlátás abban az értelemben, hogy érzékeljük azt a tényt, hogy a világban való létünk legfontosabb kötőeleme a nyelv. Nem véletlen, hogy a lévinasi életmű fél évszázadának is legfontosabb tengelye, kötőeleme a nyelv fenoménja. Talán jól fejezi ki a lévinasi programot Proust mondata: „A valódi felfedezés nem abban áll, hogy új területeket találunk, hanem hogy új szemmel nézzük az ismert világot.”

Gyakorlati filozófia és etika Gadamernél

Előadásomban négy kérdéskört vizsgálva foglalkozom Gadamer hermeneutikai filozófiájának bizonyos etikai aspektusaival:

1. A gyakorlati filozófia eszméje Arisztotelész nyomán.
2. A praxis, a gyakorlat jelentésének elemzése Gadamernél.
3. Reflexiók az én-te viszonyra.
4. A filozófiai etika lehetőségének gadameri perspektívája.

1. „A hermeneutika áthatja az *emberi önmegértés* teljes dimenzióját, és nem csak a tudományban” – írja Gadamer a *Vom Ideal der praktischen Philosophie*¹ című rövid tanulmányában. Amikor előadásom témájául a gadameri hermeneutika és etika közötti összefüggések megfogalmazását tűztem ki, a modern hermeneutikának abból az univerzális aspektusából indultam ki, amely a hermeneutikát nem egyszerűen úgy fogja fel, mint a szövegek értelmezésének tanát, hanem – *Dilthey* meghatározását idézve – mint „az írásban rögzített élet-megnyilvánulások megértésének taná”²-t. Gadamer ehhez kapcsolódva mondja azt egyik interjújában, hogy „a másik ember az út, amelyen haladva önmagunkat megismerjük.”² Természetesen felvethető az a kérdés is, hogy van-e egyáltalán etikai tartalma a hermeneutikai megközelítésnek. A modern hermeneutikát gyakran érte az a vád (pl. Hirsch)³, hogy megértésemélete szélsőségesen relativista, egyenesen értéknihilista. Kétségtelen, hogy Gadamer felfogásától idegen valamiféle előzetesen felállított, illetve elfogadott etikai normarendszerből való kiindulás, tehát egyfajta rigorózus Sollen-etika elfogadása, ugyanakkor éppen a Gadamer által hangsúlyozott megértés, értelmezés, applikáció hermeneutikai együvértartozása, kölcsönös egymásra reflektáltságuk fényében világítódik meg *Arisztotelész etikájának* és részben *poétikájának* hermeneutikai jelentősége és aktualitása, hiszen az erény sem más, mint a tudás alkalmazása.

A következőkben ennek a kérdéskörnek a fontosabb mozzanatait vesszük szemügyre.

¹ H.G. Gadamer: *Vom Ideal der praktischen Philosophie*. In.: Gadamer: *Lob der Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 76.

² Művészet, amely szerint nem lehet igazunk – Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja H.G. Gadamerrel. Ford.: Krémer Sándor. Gondolat-Jel, 1992/II. Szeged-Pécs, 21.

³ V.ö.: E.D. Hirsch: *Gadamer értelmezésemélete*. In.: *A hermeneutika elmélete*. Szerk.: Fabinyi Tibor. Szöv.gy. Szeged, 1987. 385–405.

Gadamer először is azt hangsúlyozza, hogy Arisztotelésznél elsősorban annak a szerepnek a helyes felméréséről van szó, amelyet az *ész játszik* a helyes cselekvésben. Arisztotelész itt határozottan szembeállítja az éthoszt a phüszisszel, mivel az előbbinél az emberi magatartásmódok változékonysága és korlátozott szabályszerűsége uralkodik. A kérdés ebből következően éppen az, hogy miként lehetséges az ember erkölcsi létéről filozófiai tudás, hiszen az ember számára *jó* mindig a konkrét gyakorlati szituációban fordul elő. A módszer problémája így *morális jelentőséget* kap. A hermeneutikai és az etikai probléma épp itt érintkezik egymással a legszorosabban, ugyanis mindkettő lényegileg határolódik el a *tiszta* (a léttől elválasztott) *tudástól*. Egyfelől a szövegek értelmezése kapcsán hangsúlyozza Gadamer, hogy az interpretáló is hozzátartozik ahhoz a hagyományhoz, amellyel dolga van. Másfelől „az erkölcsi tudás, ahogyan azt Arisztotelész leírja, nyilvánvalóan nem tárgyi tudás, azaz a megismerő nem valamely tényállással áll szemben, amelyet csupán megállapít, hanem az, amit megismer, őt magát közvetlenül érinti. Valami olyasmi, amit tennie kell.”⁴ Az erkölcsi tudás feladata, hogy láthatóvá tegyük a dolgok körvonalait, s ezzel segítséget nyújtsunk az erkölcsi tudatnak. Gadamer számára ebből a szempontból különösen tanulságos a phronészisz (egyfajta gyakorlati tudás, életbölcseesség) kategóriájának arisztotelészi elemzése. Főleg azokat a vonásait emeli ki, amelyek a *tekhnétől* megkülönböztetik. A tekhnét, a mesterségbeli tudást megtanulhatjuk, de el is felejthetjük. A kézműves számára előzetesen adott az előállítandó tárgy eszményképe. „Az erkölcsi tudásnak azonban nem vagyunk önmagáért birtokában oly módon, hogy már megvan, s aztán a konkrét szituációra alkalmazzuk.”⁵ Arról persze alkothatunk képet, hogy milyennek kell lennünk, a szemünk előtt lebeghet a bátorság, illendőség, igazságosság, józan mértéktartás stb. eszménye, de ezek nem valamilyen rögzített mércék, amelyeket önmagáért megismerhetünk és alkalmazhatunk. Ezeket az eszményképeket egyébként Arisztotelész nem tartja igazán tanítható tudásnak, hiszen csak a sémák érvényére tarthatnak igényt: „Tehát nem normák, melyek a csillagokban léteznek, vagy erkölcsök valamiféle természeti világában foglalnak el változatlan helyet úgy, hogy csupán fel kell őket ismerni. Másfelől azonban nem is pusztán konvenciók, hanem valóban a dolog természetét adják vissza, ámde a dolog természete mindig csak az eszményeknek az erkölcsi tudat által való alkalmazása révén határozza meg önmagát.”⁶ Az erkölcsi tudás bizonyos értelemben „ön-tudás”, „önmagáért való tudás”, hiszen az ember erkölcsi létében önmagáról rendelkezik.

Az erkölcsi tudásnál az *eszköz és a cél* viszonya is sajátos módon nyilvánul meg. Mivel végső soron nem létezik semmiféle előzetes meghatározás arra nézve, hogy a helyes élet a maga egészében mire irányul, így a helyes eszköz ismer-

⁴ Gadamer: Igazság és módszer. Ford.: Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp., 1984. 222.

⁵ I.m. 224.

⁶ I.m. 226.

retét sem lehet előre elsajátítani: „az eszköz mérlegelése maga is erkölcsi megfontolás, s a maga részéről csupán konkretizálja a mérvadó cél erkölcsi helyességét.”⁷ Ezt a tudást mintegy cselekvés-szituációként kell látni, vagyis annak fényében, hogy mi a helyes. Az erkölcsi értelemben vett helyes látásnak az el-
lentéte az *elvakulás*, akit a szenvedélyei kerítenek hatalmukba, az az adott szituációban egyszerre csak képtelen meglátni, hogy mi a helyes.

A *phronészisz*hez, a „higgadt megfontolás erényé”-hez kapcsolódik Arisztotelésznél a *megértés*. A megértés az „erkölcsi tudás erényének egyik módosulása”. Itt az erkölcsi megítélés egyik módjaként lép elénk. Akkor beszélhetünk erről, ha a másik ember cselekvésszituációjának konkrétságába helyezzük magunkat. A tapasztalt ember azáltal érti helyesen a cselekvőt, hogy ő is a helyeset akarja, a másikkal tehát ez a közösség kapcsolja össze: „Aki tanácsot kér, csakúgy, mint az, aki tanácsot ad, azzal az előfeltevéssel él, hogy a másikat baráti kötelék fűzi hozzá. Csak barátok tudnak tanácsot adni egymásnak, illetve csak a baráti szándékú tanácsnak van értelme annak a számára, aki a tanácsot kapja. Tehát itt is megmutatkozik, hogy az, aki megértő, nem érintetlen szembenállóként tud és ítél, hanem egy sajátos hozzá tartozás viszonyában állóként, mely összeköti a másikkal, úgyszólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkodik.”⁸

Az erkölcsi tudás erényének arisztotelészi leírása Gadamer számára azért olyan jelentős, mert a hermeneutikai feladatban rejlő problémák egyfajta modelljének tekinti. Az alkalmazás a megértésnek sem utólagos része (az erkölcsi tudáshoz hasonlóan), hanem eleve egyik meghatározója. Egy interpretálónak, amikor a szöveg értelmét és jelentését akarja kibontani, egyfajta hagyománnyal van dolga: „De ha ezt meg akarja érteni, akkor nem tekinthet el önmagától és attól a konkrét hermeneutikai szituációtól, amelyben van. Erre a szituációra kell vonatkoztatnia a szöveget, ha egyáltalán meg akarja érteni.”⁹

Gadamer a „gyakorlati filozófia” ideáját egyébként részletesen elemzi *A jó ideája*¹⁰ című hosszabb tanulmányában, amely Platón és Arisztotelész felfogását hasonlítja össze. Itt többek között arra hívja fel a figyelmet Gadamer, hogy Arisztotelész logikailag is elemzi a gyakorlati észhasználatot. Minden értelmes következtetés leképezhető szillogisztikus formulára, mivel a gyakorlat területén a végkövetkeztetés nem egyszerűen állítás, hanem végső döntés. Ugyanakkor szembe-
tűnő, hogy a görög filozófus nem praktikus-erkölcsi, hanem pragmatikus-technikai döntéseket hoz példaként az előbb említett logikai sémákra. Föltehetően azért, mert a technika területén tényleg arról van szó, hogy az adott célokhoz megfelelő eszközöket ki kell választani, mintegy a különöst az általános

⁷ I.m. 227.

⁸ I.m. 228.

⁹ Uo.

¹⁰ Lásd Gadamer: *A jó ideája*. Platón-Arisztotelész. Ford. Simon Attila. In: Gadamer: *A filozófia kezdete*. Osiris, Bp. 2000. 7–175.

alá szubszumáljuk. Az erkölcsi döntésnél nem egészen erről a sémáról van szó. Ezen a területen az, hogy szilárdan tartjuk magunkat valamely elvhez, illetve erényhez, nem csupán logikai teljesítmény. A gyakorlati okosság itt nem csak azt jelenti, hogy a megfelelő eszközöket megtaláljuk, hanem azt is, hogy szilárdan tartjuk magunkat a megfelelő célokhoz. Ezen az alapon határolja el egymástól Arisztotelész az *okosságot* (*phronimos*) az *ügyességtől* (*deinos*). A technikai és gyakorlati-erkölcsi tudás különbségét Arisztotelész azzal is hangsúlyozza, hogy az utóbbinál nem igazán beszélhetünk olyan értelemben taníthatóságról, mint a tudomány és a technika esetében. A gyakorlati-erkölcsi tudásnál nem az általános konkretizálásáról van szó, sokkal inkább a konkrét általánosításáról: „A gyakorlati filozófia mint olyan nem ígérheti, hogy majd el tudjuk találni a helyeset. Ez magának a gyakorlatnak s a gyakorlati okosság erényének a feladata marad, mely okosság éppen nem pusztá találékonyságot jelent.”¹¹ Végső soron Arisztotelész felfogása arra nyújt jó példát, hogy az ún. „gyakorlati filozófiában” is filozófiával, vagyis elmélettel, teóriával van dolgunk, amelynek tárgya persze a praxis. Az emberi gyakorlat számára éppen azért olyan fontos az éthosz, mivel aki nem képes az indulatain uralkodni, arra sem képes, hogy a logoszra hallgasson, tehát nem képes értelmesen cselekedni, sőt nem képes a teoretikus gondolkodásra sem.

Érdekesen világít rá arra is Gadamer, hogy miként él tovább a platóni-arisztotelészi filozófia alapvető szemlélete a kanti morálfilozófiában. Kant ugyanis szintén elkülöníti egymástól a gyakorlati, morális imperatívuszt és az okosság technikai imperatívuszát. Erre utal az, amikor arról beszél *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* első részében, hogy az emberi természetre általában jellemző, hogy gyakran igyekszik kibújni például a kötelességtudat morális evidenciája alól, mégpedig az okoskodásra való hajlam révén (lásd a Vernunft és Vernünftelei, vagyis 'ész' és 'eszesség' megkülönböztetését).¹²

Bizonyos értelemben a gyakorlati filozófia és teória összefüggésével kapcsolatos az a kérdés is, hogy Arisztotelész a gyakorlati élet és a teoretikus életeszmény közül melyiket részesíti előnyben. Első megközelítésben azt a gyakran hangoztatott választ adhatjuk, hogy az utóbbit. Az emberi praxis magának az emberlétnek a legtökéletesebb beteljesítésére irányul, így egyúttal túl is mutat önmagán, ami a teoretikus életeszmény felé mutat. Ugyanakkor az ember – éppen természetének sokrétúsége miatt – nem tudja magát tartósan a tiszta teoretikus szemlélődésnek szentelni. Ezért a két életeszmény nem áll egymással szigorúan hierarchikus viszonyban. Bizonyos értelemben a gyakorlati élet tökéletes boldogsága is a legmagasabb rendű. Ugyan Arisztotelésznél a *másodlagos* jelzöt

¹¹ Gadamer: A filozófia kezdete. Ford. Hegyessy Mária. I. m. 165.

¹² Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Ford. Berényi Gábor. Első szakasz. In: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája. Gondolat, Bp. 1991. 20–35.

kapja, de ennek valódi tartalma az, hogy „másod-legjobb”, tehát ez is elvezethet az *eudaimonia* beteljesedéséhez. Hiszen az ember csak időlegesen képes felemelkedni a teória isteni boldogságához. Másképpen úgy is fogalmazhatnánk, hogy Arisztotelész a tiszta teóriát mint a legmagasabb rendű gyakorlatot ragadta meg. Ahogyan Gadamer az *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*¹³ című írásában kiemeli, a filozófiai pragmatizmus, amit Arisztotelész óta etikának neveznek, maga a praktikus tudás. Ennek etikai tartalma pedig az, hogy nem csak azt akarjuk tudni, mi az erény, hanem azért akarunk tudni, hogy jók legyünk. A *Nikomakhoszi etika* egyik lényegi jellemzője is az, hogy az etikai és a dianoetikai (intellektuális) erények egymástól elválaszthatatlanok. Egyébként az utóbbin belül Arisztotelész megkülönbözteti az elméleti logost (*sophia*) és a praktikus logost (*phronesis*), s az elméleti tudás előfeltétele az itt és most megélt élet logosza és ethosza. Sőt az emberek hibájának tartja, hogy akkor, amikor azt kellene tenniük, ami helyes, teoretizálni, filozofálni kezdenek róla.

2. A következőkben a praxis, a gyakorlat kifejezéshez fűzött gadameri reflexiók néhány jellegzetességét emelem ki. Ennek kapcsán is hangsúlyozni kell az antik görög, főleg az arisztotelészi hatást Gadamernél. A *Nikomakhoszi etika* első könyvében Arisztotelész köztudomásúan azt hangsúlyozza, hogy a politika, az államtudomány az, amely az általában vett jóval foglalkozik. Erre utalva állapítja meg Gadamer előbb említett tanulmányában, hogy az etika itt tulajdonképpen a politika része. Másrészt az is sokat mondó jelzés, hogy Gadamernek egy másik, a praxis mibenlétével foglalkozó tanulmányának alcíme: *Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft (A társadalmi ész feltételei)*.¹⁴

Ebben az írásában a gyakorlat fogalmával kapcsolatban először is azt emeli ki, hogy napjainkban ezt egyszerűen az elmélet ellentétéként szokás meghatározni. Az igazi változást az antikvitáshoz képest nem is csak ebben, hanem az elmélet fogalmának átalakulásában látja, mivel ez mára az eredeti *theoria* jelentéséhez képest technicizálódott, az igazság kutatásának *instrumentális* fogalmává vált. A praxis ebben a vonatkozásában az elméleti tudományos ismeretek alkalmazása. Ugyanakkor a modernitásban a tudomány konstrukciós ideálja válik meghatározóvá, amelynek lényege, hogy a tudományos-módszertani konstrukció alapvetően a technikai létrehozást szolgálja. A modern technika egyre szélesebb körű használata, és ezzel együtt a fogyasztási igények határtalan felkeltése azzal a következménnyel is jár, hogy az individuum bizonyos fokig elveszíti a rugalmasságát a világgal való kapcsolatában, bizonyos értelemben „technika-függővé” válik. A technika egyre újabb lehetőségei egyfelől ugyan tágítják az ember életlehetőségeit, másfelől a tevékenység-lehetőségeink vonatkozásában

¹³ Gadamer: *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*. In: *Gesammelte Werke*, 4. Band. Mohr – Siebeck, Tübingen. 1987. 175–188.

¹⁴ Gadamer: *Was ist praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*. In: *Gesammelte Werke*, 4. Band. I. m. 216–228.

bizonyos értelemben az emberi szabadságot, pontosabban a szabad kreativitást korlátozzák, még ha ez nem is szembeötlő. A technikai lehetőségek alkalmazása a természeti erők feletti uralom céljáról egyre inkább áttevődik a társadalmi élet uralásának elképzelésére. Gadamer itt lényegében azt a felvilágosodásból eredeztethető, jól ismert elképzelést bírálja, mely szerint az ész univerzális uralomra jutása a társadalomban idővel társadalmilag föltétlen ésszerűbb viszonyokat, egyfajta célszerű organizációt hoz létre. A régebbi korok kézművesét a szakértő váltja fel, aki még a társadalmi folyamatokat is modellezni és uralni képes, legalább is ezen eszménykép szerint. A mindenhatónak gondolt tervszerű racionalitás azonban – így Gadamer – a társadalmi és gyakorlati tapasztalatot nem képes pótolni. Gadamer 1974-ben megfogalmazott diagnózisa szerint a modern kommunikációs formák a véleményformálás technicizálásához, ez pedig a szellem manipulációjához vezet. Az információözön nem segíti a társadalmi ész fejlődését, inkább az egyén identitásának elvesztéséhez, a kreativitás lehetőségeinek beszűküléséhez vezet. Az pedig, hogy a társadalom különböző színterein, intézményeiben az alkotó képességek helyett inkább az alkalmazkodási képességet jutalmaznak, végső soron éppen a gyakorlat hanyatlásához és a társadalmi ésszerűtlenségekhez vezet. Gadamer mindezen jelenségek felvázolása nyomán gondolja át a praxis filozófiai jelentését. Először is azt kell kiemelni, hogy a gyakorlatot nem elszigetelt egyének tevékenységeként jellemzi, hanem valamiféle közösségi életgyakorlatként. Az egész kérdés antropológiai hátterét abban látja, hogy az ember életöztöne alapvetően megváltozott az állatvilághoz képest. Az emberré válás lényegi mozzanatának a halottak eltemetését tartja. Az áldozati ajándékok, a halottak mellé helyezett tárgyak valahogyan az élet folytonosságát hivatottak szavatolni. Az embernek az étellel és halállal kapcsolatos viselkedése tehát egyértelműen elüt a más természeti létezők világától.

A munkavégzés mint alapvető emberi tevékenység kapcsán Gadamer azt emeli ki, hogy itt a „lemondás teljesítményéről”, tudniillik a pusztán élvezetek utáni vágyakozásról való lemondásról van szó. A munka mint együttes tevékenység és egyáltalán minden emberi gyakorlat koordináló eszköze a nyelv, amely „a távoli célokat is jelenvalóvá teszi”. Az adott célok megvalósításához szükséges eszközök megválasztásánál és a közösségben kötelező normák rögzítésénél szintén alapvető szerepet tulajdonít a nyelvnek Gadamer. A praxis lényegi mozzanatai tehát a megfontolt döntés, alárendelődés a közös céloknak és az eredményes megvalósítás. Minden emberi társadalom s így a társadalmi praxis lényegi vonása, hogy az adott közösségben minden egyén a közösség életrendjét valóban közösként ismerje fel és ismerje el.

Gadamer a praxis mellett a teória antik görög jelentésének azt a sajátos értelmét hangsúlyozza, amelynek lényege a ’valaminek szentelt élet’ (Weggegeben-Sein), mármint olyan dolognak szentelt élet, amely – szemben más javakkal – attól éppen nem lesz kevesebb, hogy többen vesznek részt benne,

hanem inkább növekedik.¹⁵ Tulajdonképpen a teóriának ebből a közösségi mozzanatából születik meg a gyakorlati ész fogalma is Gadamer értelmezésében. Emellett a szabadság pozitív értelmét is az egyénnek a közösségben, a közösséggel való identitásában látja. Napjainkra viszont sokkal inkább a szükségleteknek való alárendelődés, s ezzel együtt az identitás elvesztése a jellemző. Gadamer itt érdekes párhuzamot von a habermasi ideológiakritika és a pszichoanalízis között. Az ideológiakritika egyik fontos törekvése, hogy a modern tömegkommunikáció szerinte zavartságát megszüntesse. Ez ahhoz hasonló elvárás, mint az identitásvesztés ellensúlyozása a pszichoanalízis segítségével.¹⁶

Gadamer fontos, némiképp paradox gondolata, hogy a gyakorlat fogalma indirekt módon az utópiát is magában foglalja. Az utópia nála dialektikus fogalom. Egyfelől a jövőre irányuló példázatosság formája, másfelől nem a tevékenység előrevetítése, hanem a jelenkor kritikája. Platón *Allamát* is így értelmezi, azzal együtt, hogy éppen nem a platóni kényszeres rendben látja valamiféle igazságos társadalom lehetőségét, hanem a valódi szolidaritásban és közösségiségben. Az utópia praktikus értelme abban nyilvánulhat meg, hogy nem elsősorban a tevékenységre, hanem a reflexióra késztet.

A praxis karakterisztikus formáját végül is úgy összegzi Gadamer, hogy az közös ügyek közös meghatározása a tevékenység által. A gyakorlat társadalmi értelemben nem csupán valamiféle absztrakt norma-tudaton alapul, hanem az adott közösség hagyományai, konvenciói által konkrétan motivált. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy az adott társadalmi feltételektől függés nem jelentheti a morális szkepticizmus és a technikai manipuláció jogosságát.

A gyakran emlegetett ökológiai krízis veszélye kapcsán Gadamer az emberi lét fenyegetettségének hangsúlyozása helyett inkább azt a reményét fejezi ki, hogy ez a helyzet egy újra felerősödő szolidaritás-tudatot alakíthat ki, a közös gondolkodás és megoldások keresését, a földön élő különböző emberek és embercsoportok együvé tartozásának érzését, a nyugati és keleti civilizációk kulturális örökségének valamiféle egymásra találását.

Mindezek fényében mi is akkor a gyakorlat, a praxis átfogó értelmében? A szolidaritás alapján való viselkedés és cselekvés – összegzi Gadamer.¹⁷ Vagy másképpen szólva – Hérakleitoszt parafrázálva – : A logosz mindenki számára közös, az emberek mégis úgy viselkednek, mintha mindenkinek csak privát, személyes esze lenne. Vajon így kell ennek maradnia? – kérdezi Gadamer.

3. A társadalmi szolidaritás eszményének hangsúlyozása mellett Gadamer az én-te-viszony bizonyos aspektusaival is foglalkozik. Megfigyelhető ez már egyik

¹⁵ I. m. 221.

¹⁶ I. m. 222–223.

¹⁷ I. m. 228.: „Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität.”

korai írásában is, amely K. Löwith könyvével foglalkozik.¹⁸ Ebben azt tartja Löwith legfőbb erényének, hogy nem tradicionális etikai fogalmakból, hanem a mindennapi élet konkrét viszonyainak fenomenológiai elemzéséből indul ki. Az *Igazság és módszer*ben azután Gadamer érdekes szempontokat villant fel a te tapasztalatának sajátosságait jellemezve. Élesen világít rá, hogy az, amit emberismeretnek szokás nevezni, az gyakran nem más, mint embertársaink leegyszerűsített, Én-központú felfogása: „Mármost létezik a Te olyan tapasztalata, amely az embertársak viselkedésében kifürkészi a tipikust, s a tapasztalat alapján képes előre látni a másik viselkedését. Ezt emberismeretnek nevezzük. Értjük a másikat, mint ahogy értjük a tapasztalatunk körébe eső bármely más tipikus folyamatot, azaz számításba tudjuk venni. Viselkedése ugyanúgy céljaink eszközéül szolgál, mint bármely más eszköz. Morális szempontból a Te-hez való ilyen viszony színtiszta Én-központúság, és ellentmond az ember erkölcsi lényegének.”¹⁹ A másik ember kiszámítására törekvő emberismeret voltaképpen a mások feletti *uralom eszköze*. A másikat azért akarom már előre megérteni, hogy elhárítsam a másik igényét magamtól, hogy elérhetetlenné váljak a számára. Egyébként a hagyományhoz való viszonyt és az emberek közötti személyes viszonyt plasztikusan állítja párhuzamba Gadamer, amikor azt mondja, hogy a hagyomány is „valódi kommunikációs partner, mellyel ugyanúgy összetartozunk, mint az Én a Te-vel”.²⁰

4. Befejezésül már csak egy lényeges szempontot szeretnék felvillantani az-
zal kapcsolatban, hogy miként látja a filozófiai etika lehetőségét, illetve lényegét Gadamer. Egyrészt azt kell hangsúlyoznom, hogy a kiindulópont itt is etika és gyakorlati filozófia elválaszthatatlansága, ahogyan azt Arisztotelész nyomán megfogalmazza: „Az emberi értelemben vett jó nem más, mint a léleknek erény szerinti – ha pedig több ilyen erény van, a legjobb és a legtökéletesebb erény szerinti tevékenysége. Hozzátehetjük még: az egész élet tartama alatt.”²¹ Tulajdonképpen az ethosz az a bázis, amelyből ki lehet fejleszteni a racionalitás iránti érzéket és a jó választásának képességét is. Másrészt a filozófiai etika és a morál filozófiája más, mint a gyakorlati etika, amely egyfajta alkalmazott tudás, ahol az értékek, normák egyfajta táblázatát alkalmazzuk a tevékenységünk során. Gadamer érzékelhetően Arisztotelész nézőpontját tartja elfogadhatónak, aki szerint nem értékek, hanem erények vannak, s a filozófiai etika lényege a logosz

¹⁸ Gadamer: Ich und Du – K. Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. In: Gesammelte Werke, 4. Band. I. m. 234–242.

¹⁹ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 251.

²⁰ U. o.

²¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Első könyv, 1098a. Ford. Szabó Miklós. Európa, Bp. 1997. 20.

és ethosz, valamint a tudás szubjektivitása és a lét szubsztancialitása közötti közvetítés, végső soron a 'helyesnek' az eltalálása.²²

²² Erre utalnak a következő gadameri kifejezések: 'wie es sich gehört'; 'anständig'; 'was gut und recht ist'.

Az etikai fordulat traumája

Az irodalomkritikában az 1980-as években bekövetkezett etikai fordulatról, illetve annak traumájáról beszélnek, ahol maga a fordulat is traumaként értett. A téma rendkívüli népszerűségének köszönhetően külföldön igen gazdag szakirodalommal rendelkezik, ezekből a *Helikon* 2007/4-es számában *Etikai kritika* címmel jelent meg válogatás magyarul. A kötetet Bényei Tamás és Z. Kovács Zoltán szerkesztette, és ők írták a bevezető tanulmányt is. Szövegemben az angol szövegek mellett ezen válogatás tanulmányaira is utalok.

Az irodalomkritika és etika viszonyának története igen izgalmas tanulságokkal szolgál. A műalkotás autonómiájának hangsúlyozása köszön vissza a modernizmus egyes kritikai irányzataiban – például az orosz formalizmusban és az amerikai új kritikában –, ahol az etikai kritikát mint a szövegre kívülről ráerőltetett, a szöveget mintegy alárendelő diskurzus(ok) olvasásmódjának képviselőjét vetették el. Ugyanígy utalhatnák a 19. században a későromantikus és a századvégi esztéticizmus amoralizáló tendenciáira (pl. William Morris, John Ruskin, Walter Pater írásai), melyek a művészeti szép autonómiáját hirdették. Ám óvatosabban kell fogalmaznunk, ha már fordulat után kutatunk. Előfordul, hogy jóval korábbra tennénk az etikai fordulatot az 1980-as éveknél; hiszen már a dekadens irodalomkritikában, sőt a modern kritikában is jelen van az etikai felhang.¹ Vagyis, nem szűnik meg az irodalom etikai relevanciája, ám ez nem kívülről jövő, hanem része lesz az esztétikai tapasztalatnak, vagyis beépül az olvasás aktusába – maga az olvasás válik etikaivá. Ez az igen fontos mozzanat a dekonstrukció irodalomkritikájában teoretizálódik az 1980-as években, főként Derrida és Lévinas etikáján keresztül.

Mindenképpen érdemes említést tenni a dekonstruktív etikai kritikával szemben, illetve inkább azok mellett fellépő humanista etikai kritikákról. Például míg Martha Nussbaumnál (*Love's Knowledge* 1990) a regények az arisztotelészi gyakorlati bölcsesség/ *phronészisz* példáivá válnak, addig Wayne C. Booth (*The Company We Keep*, 1988) a narratíva olvasója és az odaértett szerző közötti barátság etikájának vizsgálatát hangsúlyozza. A narratívák képesek eltérő etikai szándékokat megmutatni, és azokat ütköztetni. A már említett tematikus *Helikon*-szám szerkesztőinek bevezetőjéből idézve: „[a] humanista [kritikák] [...] az

¹ Például, Oscar Wilde is beszél 'etikai szépségről' (*ethical beauty*), mikor híres botrányregényének *A Dorian Gray arcképe* végéről kérdezik. Az amerikai modern újkritikusok pedig tényleg hitték, hogy jobb emberré válnak a szövegértő olvasók.

etikára az irodalom egyfajta mélyebb jelentésének megfogalmazásaként tekintenek, míg az irodalom az etikai kérdések összetettségének valódi reprezentálójaként szerepel náluk”.² El kell ismernünk, hogy a humanista megközelítéstől egyáltalán nem esik távol a dekonstrukció etikai megközelítése, ám a hangsúlyok áthelyeződnek. Geoffrey Galt Harpham szerint az etika számára az irodalom narratívái példaként vagy éppen ellenpéldaként szolgálnak, ugyanakkor elméleteket is generálnak – „az etikában válik az elmélet irodalmivá, és az irodalom elméletivé”.³ Az olvasásban az olvasó „szabadon konstruálja meg a szöveg törvényét, de a szövegnek a törvényeként konstruálja meg azt. [...] A narratíva cselekményének megértésével az etikába lépünk be”. Az olvasás eticitásának értelmezése kapcsán Harpham a moralitás és etika viszonyát is újraértékeli: „Az utasítás, hogy ne döntsünk egy szöveg végső értelmezése felől, minősülhet az ’olvasás etikájának’, de moralitásnak semmiképpen nem nevezhető: a moralitás nem hátrál meg az efféle feladatok elől, hanem a felelősségnyilvánítás megfelelő terepeként üdvözli azokat. A moralitás az etikai gondolkodás ’szigora’, ahol egy meghatározott elv kereke a valóság útjára kerül.”⁴ Az angolszász dekonstruktív irodalomkritikában kezdetektől fogva jelen van az etikai mozzanat, még a derridai és a lévinasi etika ’fordulat-előidéző’ térnyerése előtt. Ez a modernista gyökereken túl annak is köszönhető, hogy a huszadik századi irodalomkritika több irányzatában a figyelem az olvasás aktusára, és így a szöveg másságával való találkozás etikájára irányul. A szöveg, a másik másságára való odafigyelés a derridai és a lévinasi etika kulcsmozzanata lesz, azaz mintegy ráolvasódik a korábbi sötétben tapogatózó irodalomkritikai olvasás-etikára.

² Bényei Tamás – Z. Kovács Zoltán: *Az etikai kritikáról*, in *Helikon*, 2007/4, 469–498, 476.

³ G. G. Harpham: *Etika és irodalomtudomány*, ford. Lengyel Zoltán, in *Helikon*, 2007/4, 499–520, 516–7. Angolul: G. G. Harpham: *Shadows of Ethics*, Durham and London, Duke UP, 1999, 21.

⁴ Harpham: *Etika és irodalomtudomány*, 511. A tanulságos passzus: „Azt állítom, hogy a moralitás az etikának azt a sajátos pillanatát jeleníti meg, mikor választásunk révén egy kivétellel az összes további lehetséges alternatívát kizárjuk, vagyis ellenük döntünk, tekintet nélkül az általuk képviselt igények természetére. A moralitás pillanatában a választás etika által meghatározott és etikát meghatározó körülménye kizáródik egy olyan döntés révén, amely önmaga valóra váltása által vezérelve minden ellenállást letör. Az utasítás, hogy ne döntsünk egy szöveg végső értelmezése felől, minősülhet az ’olvasás etikájának’, de moralitásnak semmiképpen nem nevezhető: a moralitás nem hátrál meg az efféle feladatok elől, hanem a felelősségnyilvánítás megfelelő terepeként üdvözli azokat. A moralitás az etikai gondolkodás ’szigora’, ahol egy meghatározott elv kereke a valóság útjára kerül. Az etika alkotja meg az ’elvhű cselekvés’ általános és kategorikus parancsát, a moralitás pedig megalkotja az etikain belül fészkelő további parancsot, mely arra utasít bennünket, hogy cselekedjünk azonnal és a helyes elv szerint, azaz ama elv szerint, melyről azt akarjuk, hogy az legyen az elv. [...] A morális pillanat azonban nemcsak azért szükségszerű és kikerülhetetlen, mert döntéseket kell hozni, hanem azért is, mert a pusztán választás önmagában semmilyen etikai értékkel nem bír: döntés híján az etika dadogó határozatlanságra lenne *ítélve*. A moralitás valósítja meg, teszi etikussá az etikát” (511. Olvasásetikai kiemelések tőlem. A. É.)

De Man *Az olvasás allegóriái* című tanulmánykötetben a szövegértelmezés retorizáltságáról szól, pontosabban, ahogy azt annak alcíme is mutatja, de Man a ‘figurális nyelv’ problémáival foglalkozik Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben. De Man szerint „a minden szövegre érvényes paradigma egy alakzattól (vagy alakzatok rendszereiből) és annak dekonstrukciójából áll. Mivel azonban ez a modell nem zárható le (*closed off*) egy végső olvasattal, maga is létrehoz egy szupplementáris figurális rátétet vagy ráakódást [szuperpozíciót] (*supplementary figural superposition*), amely az előző narráció olvashatatlanságát beszéli el. Megkülönböztetve az alakzatok, s végső soron mindig egy metafora köré összpontosuló elsődleges dekonstruktív narratíváktól, az ilyen másodfokú (vagy harmadfokú) narratívákat allegóriáknak nevezhetjük.”⁵ Az allegóriákról az is kiderül, hogy mivel „metaforák allegóriái [...] mindig az olvasás [az olvasás *par excellence*] lehetetlenségének allegóriái” (Uo.). Az előbb idézett híres szöveghely folytatásában de Man kijelenti, hogy „[a]z allegóriák mindig etikai jellegűek”.⁶ Ez az etikai jelleg nem a hagyományos értelemben vett kategória, például nincs köze a szubjektum akaratahoz vagy a szubjektumok közötti viszonyhoz; itt az etikai nem szubjektív, hanem nyelvi, és továbbra is imperatív kategóriának tekintett: „Az etikai hangnemhez történő átmenet nem egy transzcendentális imperatívusz eredménye, hanem egy nyelvi zavar referenciális (tehát megbízhatatlan) változata. Az etika (helyesebben mondva, az eticitás) egyetlen diszkurzív modalitás a sok közül”.⁷

J. Hillis Miller több nagyívű vállalkozásában is megpróbálja értelmezni az olvasás allegóriáinak, később magának az olvasásnak az etikai vonzatait, bár egy helyütt maga is oximoronnak minősíti az ‘olvasás-etika’ elnevezést.⁸ *Az olvasás etikája* (*The Ethics of Reading – Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*) című tanulmánykötet hat fejezetében próbálkozik az oximoron megérté-

⁵ Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György, Szeged, Ictus, 1999, 277. Illetve Paul de Man: *Allegories of Reading*, New Haven and London, Yale UP, 1979, 205. Bár az idézett szövegrészlet az olvasás allegoricitását hangsúlyozza, az egymásra rétegződő olvasáskísérleteket a nyelv alapvető ironikussága adja. Míg az olvasás trópusa az allegória, az irónia a trópusok trópusa lesz, mely – idézem *Az olvasás allegóriái* zárlatát – „nem trópus többé, hanem minden tropologikus megismerés dekonstruktív allegóriájának szétbomlása, azaz más szóval, a megértés szisztematikus szétbomlása. Mint ilyen, az irónia korántsem zárja le a tropologikus rendszert, hanem éppenséggel kikényszeríti e rendszer eltévelyedésének (*aberration*) ismétlődését” (403-404; angolul AR 301). Szövegértésünkben az irónia a retorikus spirális trópusaként elbizonytalanító (vagy éppen túlságosan is megerősítő) mozzanataival a retorika szédületét, a „jelentésétől mindinkább elszakadó nyelvi jel szűkülő örvényét (*narrowing spiral*)” mutatja. L. még Paul de Man: *A temporalitás retorikája*, ford. Beck András, in *Az irodalom elméletei I.* Pécs, Jelenkor Kiadó, 1996, 51. Angolul de Man *The Rhetoric of Temporality*. In Uő.: *Blindness and Insight*, London, Routledge, 1993, 222.

⁶ Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*, 278, illetve angolul AR, 206.

⁷ Uo.

⁸ J. Hillis Miller: *Victorian Subjects*, New York, Harvester, 1990, 237.

sével, és valójában kivétel nélkül mindegyikben az olvasás megértése áll a középpontban, ám a címben felvetett olvasás-etika értelmezése nem megy túl a 'jó olvasó' meghatározásán. A bevezető *Reading Doing Reading (Az olvasás olvasása)* fejezetben például ezt találjuk: „Az ún. «etikai mozzanatban» követelményeket támasztunk a szerzővel szemben műve megírásakor, a regény fikcionalitásán belül a narrátorral szemben a történet mesélésekor, a történet szereplőivel életük döntő pillanataiban, valamint az olvasóval, a tanárral vagy a kritikussal szemben a műre adott reakcióiknál”.⁹

A tanulmánykötet egészét az olvasás fontosságának hangsúlyozása hatja át, és ilyen kijelentéseket kapunk, mint „az olvasás adja emberi létünk alapját”; vagy az olvasás a megértés végetnemérő fikcionális aktusa, melyben „keverednek a tropologikus, allegorikus, referenciális, etikai, politikai és történelmi dimenziók.”¹⁰ A de Man-nak szentelt *Az olvashatatlanosság olvasása (Reading Unreadability)* fejezet az allegóriák eticitásával foglalkozna a már idézett passzus elemzésével, ám nem sok újat olvashatunk. Miller ugyan megpróbálja de Man-on számonkérni az etikai jelleget, illetve megpróbálja úgy olvasni a fentebb említett eticitás-idézetet, hogy itt most de Man olvassa saját olvasatait. Végül is a vállalkozás szédületéből – vagy a szédült vállalkozásból – kiutat egy újabb de Man-idézet jelent, miszerint „egy szöveg olvasásakor, ami szükségszerűen megtörténik, az a megértés [...], mely elsődlegesen episztemológiai esemény, nem pedig etikai vagy esztétikai érvényű”.¹¹ Így Miller csak annyit tehet, hogy a megállapítás elfogadásával megpróbálja a szövegértést valamiképpen az etikai imperatívuszhoz kapcsolni, főként a szükségszerűség kifejezésbe kapaszkodva: „élni annyit tesz, mint olvasni, vagy inkább újra meg újra elkövetni az olvasás kudarcát, mely az ember sorsa [...] tulajdonképpen minden olvasás etikai, abban az értelemben, hogy kérlelhetetlen szükségszerűség folytán *meg kell történnie*, egy kategorikus követelés válaszaként”.¹² Az etikai jelzővel de Man a megértés vagyis az 'igazi' olvasás szükségszerűségét fejezi ki, tehát az allegorikus retorikai olvasatok *már mindig* etikai jellegűek.

Bár Miller megkísérli de Man allegóriáinak etikus olvasatát, nem menekülhet a nyelv retorizáltságától. A fejezet utolsó mondata a kettős tagadás afirmációjával próbálja kifejezésre juttatni az olvasás illetve az olvashatatlanosság olvasásának nyelvi zavarodottságát: „Ilyen az olvasás-etika igenlésének de man-i erélye (*vigor*). [...] mely] az olvasóra az olvashatatlanosság olvasásának «lehetőlen» feladatát rója, ám ez *semmi* esetre *sem* jelenti, hogy az olvasás, akár még a «jó» olvasás, *nem* történhet meg, és *nem* rendelkezik szükségszerű etikai dimen-

⁹ Miller: *The Ethics of Reading*, New York, Columbia UP, 1987, 8.

¹⁰ Miller: *The Ethics of Reading*, 44–45.

¹¹ Idézve in Miller: *The Ethics of Reading*, 51–52.

¹² Miller: *The Ethics of Reading*, 59. Kiemelés az eredetiben.

zióval”.¹³ A további fejezetekben három regényíró (George Eliot, Anthony Trollope és Henry James) művének egy-egy részletét elemzi, majd kanti szövegek etikai olvasatával próbálkozik a *Reading Telling: Kant (Az elbeszélés olvasása: Kant)* című fejezetben. Összességében Miller, kiemelve a kanti ’alsó’ jelentőségét, univerzalizálja a narratívákat létrehozó képzelet hatalmát. A kategorikus imperatívusz dekonstruktív retorikus olvasatában éppen „a narratíva lesz az az abszolút szükséges *híd*, amely nélkül nem lenne kapcsolat a törvény, mint olyan és a viselkedés bármilyen etikai szabálya között”.¹⁴

De Man és Miller elmarasztalható az olvasás-etika leírásának pesszimista szóképeiért, de végül is az olvasás lehetetlenségét az etikai ’kell’ hivatott ellensúlyozni. Ugyanakkor eszünkbe juthatnak a derridai etika központi kérdései: a felelősség, a Másik feltétel nélküli igenlése az olyan problémák vizsgálatakor, mint az ajándékozás, a barátság, a törvény, az emberi jogok, hogy csak párat említek a 80-as években írott szövegek témáiból. Geoffrey Bennington szerint a dekonstrukció a metafizikai fogalmi hálók szétzúzásával „nem állhat elő erkölcstannal”:

A dekonstrukció dekonstruálja az etikát, illetve leleplezi azt, ahogyan az etika dekonstruál(ja önmagát) a dekonstrukcióban, de az etika vagy az etikai *bizonyos* értelme, valamiféle ősetikai (*archi-ethical*) mozzanat talán túléli a dekonstruálást, illetőleg a dekonstrukció eredetének vagy forrásának bizonyul. A dekonstrukció nem lehet etikus, nem állhat elő erkölcstannal, ám az etika mindazonáltal kiváltságos *kulcsot* biztosít a dekonstrukció számára, másfelől pedig a dekonstrukció lehetőséget adhat arra, hogy újszerűen fogjunk fel néhány olyan kérdést, amit hagyományosan az etika vetett fel.¹⁵

A fentebbi részlet „ősetikai mozzanata” a de mani és milleri eticitást idézi, illetve kéri számon, míg a szöveg metaforikája – forrás, kulcs – az ősetorizáltság, az alapvető nyelvbe vetettséget mutatja. A dekonstrukcióról, a szöveg dekonstrukciójáról, az eticitásról csak retorikával szólhatunk. Maga Bennington is utal később a yale-i dekonstrukció és Derrida olvasatai közötti párhuzamokra, mikor azt írja, hogy Derrida olvasatai a kezdetektől fogva a Másik elfogadásának kötelességéről szóló „olvasásetikák”. Az etikus olvasó nem pusztán kötelességből (*from duty*) ért meg, hanem találékony és leleményes módon kötelességén mintegy *túllépve* (*out of duty*) olvas.¹⁶

¹³ Uo.

¹⁴ Miller: *The Ethics of Reading*, 28.

¹⁵ Geoffrey Bennington: *A dekonstrukció és az etika*, ford. Hites Sándor és Bényei Tamás, in *Helikon*, 2007/4, 617–634, 617.

¹⁶ Geoffrey Bennington: *A dekonstrukció és az etika*, 622–3. Az angol *from duty* és *out of duty* kifejezések kvázi-szinonimák, ám az első inkább a kötelességtudó, mechanikus szabálykövető, míg a második a törvényen túllépő, arra rákérdező inventív cselekedetet jelöli. Bennington szerint Derrida olvasásetikája pontosan ez utóbbi típust képviseli.

Lévinas fogadtatása az angolszász irodalomkritikában a 90-es években érte el csúcspontját, mikor számos monográfia, folyóiratszám és tanulmánykötet jelent meg főként Lévinas és Derrida párbeszédéről. A témában a második leggyakrabban hivatkozott könyv Simon Critchley *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas* című műve 1992-ből, az első Robert Eaglestone *Ethical Criticism. Reading After Levinas* munkája 1997-ből.¹⁷ A 90-es években Lévinas több gondolatát is átvette és beépítette az irodalomkritikai diskurzus. A lévinasi a másikkal való találkozás idegenségének, illetve a találkozás nyelvi, etikai felforgató erejének hangsúlyozásából az olvasó szubjektum etikájának, az olvasás etikusságának vezérfonala lesz. Ugyancsak gyakran találkozunk irodalomkritikai szövegekben Lévinas-nak a Mondott (*Le Dit*) és a Mondás (*Le Dire*) megkülönböztetésével, ahol a Mondott a nyelv elrendezése (vö. derridai *logosz*), míg a Mondás „a lényeg kikezdése, amennyiben túlcsoportul azon a témán, amelyet megjelöl”¹⁸ – jelenti ki a *Másként mint lenni, avagy túl a léten* című művében. A Mondott behatárol és korlátoz, míg a Mondás megzavar és kizökent. Lévinas metaforája szerint a Mondott fonálszála/fonalára a Mondás csomói vannak végig kötve. A Mondás csomóira, a szövegben Mondottat megakasztó hibákra odafigyelés – ez a kritikai olvasás etikája, illetve ez kell legyen a kritikai olvasás etikája. A szöveggel mint a másikkal való találkozás totalizálhatatlan, egyedi, traumatikus tapasztalat és a másik idegenségéért vállalt feladat felelősségével jár. Ezért írja Eaglestone Lévinasról, hogy nála az etikus olvasás az ’otthonatlanság és idegenség’ érzetét kell, hogy kiváltsa, és ebben a híres „megmenteni egy szöveget könyv-balsorsától” ’mondás’ visszhangzik.¹⁹

Úgy érzem, nem sokat mozdultunk el a de mani olvasásetikában vizsgált szövegtextusok nyelvi szakadásaitól, az eltérítő trópusoktól, metaforáktól – vagy lehet, visszafordultunk? A már idézett *Helikon* szám szerkesztői is belátják ezt, és, noha élesen bírálják a de Man-Millerféle olvasásetikát, tanulmányukban elismerik, hogy „ha a dekonstrukciós olvasás etikai parancsa a szöveg [nyelvének A. É.] kimondatlan önellentmondásainak, bizonytalanságainak, apóriáinak feltárása a szöveg kimondott útmutatásainak ellenében, akkor ez a [...] «lévinasi» olvasás másféle nyelven történő megfogalmazása”.²⁰ Vagyis, a retorikus olvasásetikától eljutottunk a lévinasi etikus olvasás retorikájáig. Igaz, ezen a ponton muszáj is Paul de Man-hoz visszafordulnunk (valójában nem fordultam el tőle),

¹⁷ Critchley könyve egy másik botrányos ügynek köszönheti sikerét. Pont akkor került piacra, amikor akadémikus körök élénken vitáztak Derrida Cambridge-ben történő tiszteletbeli doktorrá avatásáról 1992-ben. Így rengeteg példány fogyott a könyvből, hogy a szerzőt magát idézzem, pazar nyaralásra futotta a pénzből (Simon Critchley: *Derrida: the reader*, in *Derrida's Legacies*, ed. Simon Glendinning and Robert Eaglestone, Routledge, 2008, 1-11, 7).

¹⁸ Idézi Robert Eaglestone: *Hibák: James, Nussbaum, Miller, Lévinas*, in *Helikon* 2007/4, 521–531, 528.

¹⁹ Robert Eaglestone: *Hibák: James, Nussbaum, Miller, Lévinas*, 529.

²⁰ Bényei Tamás – Z. Kovács Zoltán: *Az etikai kritikáról*, 489.

mert az előbb vázolt etikai fordulat(sor) történetével szemben az irodalomkritikai szakirodalomban tartja magát egy másik vélemény is, miszerint egyetlen esemény felelős magáért az etikai fordulatért. Geoffrey Galt Harpham *Shadows of Ethics (Az etika árnyai)* című művében azt írja, hogy az irodalomtudományban mintegy 1968-tól 1987-ig tartó Teoretikus Korszakot, amikor az etikával nem igazán foglalkozott senki, szinte egyik pillanatról a másikra váltotta fel az 'etikai kritika' korszaka. Szerinte a fordulatot az 1987 december 1-én megjelent *New York Times* okozta, mivel számos olyan újságcikk felfedezéséről számolt be, melyeket az ifjú Paul de Man 1941-42-ben egy belga náci kollaboráns lapnak írt. Harpham-ot idézve, „a dekonstrukcióra tett hatás traumatikus volt,” és a veszteség nagyobb volt, mint de Man 1983-ban bekövetkezett halála.²¹

Az eset hihetetlen vihart kavart, és hullámokat vetett; a de Man-ügyben minden érintettnek illett hozzászólnia, és lassan mindenki érintett lett az ügyben.²² A számtalan interjú, nyilatkozat és tanulmány mellett a Yale megítélésére is hatással volt a botrányt. Talán legrosszabbul a másik barát, a yale-i professzortárs, Hillis Miller járt, akinek ez idő tájt megjelent 1986-os *The Ethics of Reading (Az olvasás etikája)* című könyve – annak provokatív témája miatt – igen kedvezőtlen fogadtatásra talált. A felfedezés és az azt követő vita talán legfájdalmasabb és ugyanakkor legtermékenyebb éppen a másik barát, Derrida számára volt, aki ennek apropóján (Derrida egyik kedvelt kifejezése, de itt most talán kissé blazírnak hat) átgondolja és elmélyíti etikáját. A felkérésre megírt majd 60 oldalas személyes hangvételű esszéjének a beszédesen hallgató *Mint a tengerzúgás a kagyló mélyén: de Man háborúja* címet adta („Like the Sound of Sea within a Shell: Paul de Man's War”).²³ Derrida a megfelelés, a felelet (*reponse*) és felelősség (*responsabilité*) szavak (inkább szóbokor) bűvöletében próbálja aprólékosan olvasni az alig 22 éves de Man antiszemita megjegyzéseket sem mellőző cikkeit. Közben feltárja a de Man-ügy részleteit is, hogy egy lelkes doktorandusz, Ortwin de Graef, fedezi fel és gyűjti össze a mintegy 125 cikket két, egy francia (*Le Soir*) és egy flamand (*Hat Vlaamsche Land*) nyelvű újság hasábjain.²⁴ Valamint nem mellékesen utal de Man és a Yale Egyetem fontosságára, és

²¹ G. G. Harpham: *Etika és irodalomtudomány*, ford. Lengyel Zoltán, in *Helikon*, 2007/4, 499–520, 502. Angolul: “The effect on deconstruction was traumatic” (in G. G. Harpham: *Shadows of Ethics*, Durham and London, Duke UP, 1999, 21.).

²² 1989-ben egy vaskos, 477 oldalas kötetben egybeszerkesztve jelent meg 39 szöveg a megdöbbentő felfedezéshez kapcsolódóan *Responses* címmel (Szerk. Werner Hamacher, Neil Hertz and Thomas Keenan, University of Nebraska Press, 1989). L. erről magyarul Kulcsár-Szabó Zoltán: *Olvasás/politika: a „Paul de Man-ügy,”* in *Tiszatáj*, 2005. augusztus, 76–100.

²³ Jacques Derrida, *Like the Sound of Sea within a Shell: Paul de Man's War*, trans. Peggy Kamuf, in *Critical Inquiry*, Spring 1988, 590–652, 597.

²⁴ De Graef később kiadja doktori disszertációját *Serenity in Crisis. A Preface to Paul de Man, 1939–1960* (Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1993).

az utóbbin eluralkodó antiszemitizmusra.²⁵ Természetesen, mint sokan a de Man-ügy értelmezői közül, Derrida is érti, érzi, hogy ez a titok ott lappanghatott az olvasás allegóriáinak mélyén, az emlékezet és a feledés narratív képleteinek feltérképezésében, a nyelv retorizáltságának fordulataiban, vagy éppen szakadásaiban. Mégis a legmegrendítőbb, ahogyan a barátság ígéretében, a másik helyett, a másik nevében, nevének védelmében szólva, Derrida nem tud szabadulni a felismerés első fájdalmától. „Érzéseimet legelőször – írja – a sérelem/seb [*wound* vö. ’trauma’], kábulat és a szomorúság jellemezte, melyeket sem leplezni, sem kimutatni nem akartam”.²⁶ Az annyira tisztelt és szeretett barát ’árulását’ Derrida traumatikus tapasztalatként élte meg: a másik idegenségének minden fájdalmával. A sors ironiája, hogy pont a botrányos ’ügy’ idején foglalkozott Heidegger és a náciizmus kapcsolatával, és erről tartott akkoriban szemináriumot is.

Visszatérve előadásom címéhez, talán tényleg a de Man-ügy ’felelős’ az etikai fordulat radikalizálódásáért, és akár a dekonstrukció traumájaként is olvasható. Ám az vitathatatlan, hogy az elmúlt két évtizedben a traumatikus olvasásetikák vizsgálatán túl és az előbb említett irányzatok mellett az etikai kritika számos – gyakran egymást átfedő – új irányzata jelent meg, mint például az ökokritika, az állati jogokkal foglalkozó, a kulturális emlékezet kutatását célzó stb.. Az sem véletlen, hogy többek között a kultúrkritika, a pszichoanalitikus, a feminista, a posztkoloniális és kisebbségi irodalmakat elemző irodalomkritika egyik legújabb irányvonala éppen a *trauma studies*, azaz a ’trauma stúdiumok,’ illetve azon belül „Holocaust studies” lett. Befejezéséppen Critchley kijelentésére utalnék, miszerint Lévinas radikális olvasásetikájában (és Critchley radikális olvasatában) a Másik traumatizálja a szubjektumot, azért, hogy majd a Másik, az idegenség (nyelvi) megtapasztalásával maga a szubjektum váljon traumává. A(z) (lévinasi) „etika [...] traumatológia”,²⁷ és a traumatikus találkozásként felfogott olvasásban minden szöveg saját eticitásáról beszél – főként a retorikai trópusokban. Ám a retorizáltság, a retorika traumája és traumatizáló hatása egy újabb szöveg témája lehetne.

²⁵ Jacques Derrida, *Like the Sound of Sea within a Shell*, 592.

²⁶ Jacques Derrida, *Like the Sound of Sea within a Shell*, 600.

²⁷ Simon Critchley: *Az eredendő traumatizáltság: Lévinas és a pszichoanalízis*, ford. Seregi Tamás, in *Helikon* 2007/4, 635–648, 637. A Másik megértésének traumatizáló hatásáról Lévinasnál I. a *Beszéd és Etika* fejezetet a *Teljesség és végtelen* (ford. Tarnay László, Pécs, Jenlenkor Kiadó, 1999.) kötetben.

A dekonstrukció mint etikai gyakorlat

A cím nem tételezés; inkább egyfajta javaslatként értendő: egy gondolatkísérletet nevez meg. Mintha azt akarná kifejezni: Lássuk, mire megyünk a dekonstrukcióval, ha etikai gyakorlatként közelítünk hozzá!

Ez az értelmezési kísérlet nem most történik meg először. *A dekonstrukció mint éthosz* című írásomban¹ igyekeztem megmutatni, kizárólag Derrida önértelmezéseire támaszkodva, hogy ha a dekonstrukció és az etika kérdéskörét vizsgáljuk, nem azt kell kutatnunk, van-e a dekonstrukciónak etikája, sem abban az értelemben, hogy kibontható-e a dekonstrukcióból valamilyen etika, sem pedig abban, hogy engedelmeskedik-e a dekonstrukció valamilyen etikának. Ehelyett azt javasoltam, és a mai előadásom címében ezt már világosabban meg is fogalmazom, hogy magát a dekonstrukciót, helyesebben a dekonstrukciós munkát (értelmezést, kritikát, elemzést stb.) filozófiai éthoszként értsük meg, úgy, mint amiben megnyilvánul, vagy Derrida szelleméhez közelebb maradva: megtörténik az etika.

Mostani értelmezésem ezt a történetet: a dekonstrukciós gyakorlat etikai hatást kiváltó eseményszerűségét állítja középpontba.

Az előadás címe nem csak a témát pontosítja, de ezzel együtt utal arra a kontextusra is, melyben a mostani elemzést elvégzem. Ezt a kontextust olyan szerzők munkái jelölik ki, mint Paul Rabbow, Pierre Hadot és Michel Foucault.² A huszadik század második felében ők tárták fel mértékadó módon, igaz különböző indíttatásból és céllal, azokat a szellemi gyakorlatokat, melyek az európai kultúrában a filozófiai öngondozás, önnevelés, öntökéletesítés tematikájában meghonosodtak. Ezek közé a filozófiai gyakorlatok közé sorolom a dekonstrukciót, pontosabban a dekonstrukciós tevékenységet, hiszen olyasmi, mint a dekonstrukció vagy a dekonstrukció mint olyan nem létezik. Mert bár van egy korpusz, amit a dekonstrukció diskurzusának tekinthetünk, de a korpuszt alkotó szövegek egy-egy konkrét dekonstrukciós munkát visznek végbe, így nem függetleníthetők a bennük és általuk megtörténő eseménytől, annak egyediségétől. Egy sajátos autoreferencialitás vagy performativitás jellemzi őket: arról szólnak,

¹ *Hiperbolikus etika és felelősség (a dekonstrukció mint éthosz)* In: Vulgo, 2005/4. 62–74. o.

² Paul Rabbow: *Seelenführung*; Kösel Verlag, München, 1954; P. Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*; Albin Michel, Paris, 2002. M. Foucault: *A szexualitás története III./2. fejezet: Önkultúra*; Atlantisz, Bp., 2003. *Az önmagasság technikái*, in: Nyelv a végtelenhez; Latin Betűk, Debrecen, 1998. *L'herméneutique du sujet*, Gallimard, Le Seuil, Paris, 2001.

amit éppen csinálnak, és azt csinálják, amiről szólnak. A dekonstrukció egy tevékenység neve, egy diszkurzív gyakorlaté, ha ezen a kifejezésen egyfelől nem egy diskurzus *létrehozásának* gyakorlatát, hanem egy performatív diskurzusban és diskurzus által végbemenő, önmagunk át- és megformálására irányuló gyakorlatot értünk; másfelől, ha a diskurzuson koherens vagy koherenciára törekvő értelem- és jelentésegészt értünk, és nem kötjük a szűkebb értelemben vett nyelvi formához. Ez utóbbi kiterjesztéssel a dekonstrukció megszűnik szövegeken élőködő szövegtermelő gépezet lenni, kiszabadítjuk a pántextualitás ketrecéből, és létjogosultságot nyernek az önmagukban dekonstruktóri hatást keltő gesztusok, műalkotások, események. A dekonstrukciónak általános értelemben a konvenciókkal vagy az intézményekkel van dolga, és ez az általánosítás nem mellőzhető még akkor sem, ha az alapintézmény a nyelv.

Hogyan viszonyul tehát egymáshoz gyakorlat és diskurzus? P. Hadot az antik filozófiáról mint életmódról szóló írásaiban két momentumot hangsúlyoz. Az egyik, hogy a filozófia elsődlegesen nem egy diskurzus megteremtésére törekedett; a filozófussá válás így nem azt jelentette, hogy a tanítvány egy bizonyos típusú diskurzus előállításának módszerét sajátította el a mestertől, még akkor sem, ha filozófiai diskurzusok típusossága mester-tanítvány viszonylatában kimutatható. A filozófia egy életforma kimunkálására és kivitelezése törekedett, pontosabban életformaként, a ténylegesen élt, személyes életként manifesztálódott. Nem mond-e ennek ellent az a nagy mennyiségű írott diskurzus, amit ezek a filozófusok ránk hagytak? Nem, ha jól értjük meg az elméleti diskurzusok szerepét. És ez a másik mozzanat, amit Hadot kiemel. Ezek az elméleti szövegek ugyanis nem céljai voltak a filozófiának, hanem eszközei. Keletkezésüket illetően pedig inkább termékei a filozófiának semmint végcéljai: olyan tapasztalatoknak a rögzítését végzik el, melyekre a filozófus a filozófiai élet kimunkálása során tett szert. Egy gyakorlati-tapasztalati tevékenység igazságát rögzítik, nem pedig egy spekulatív-elméleti tudást konstruálnak. Tanúsítványok, melyek tanúskodnak és tanítanak. És nem csupán a tanítvány, de a mester számára is, amennyiben ebben a formában válik a maga számára is hozzáférhető és adott esetben ismételtelen előhívhatóvá a tapasztalata. Így lesz a diskurzus eszköz ahhoz, hogy bensővé tétele által változásokat generáljon értő és értelmező hallgatójában vagy olvasójában.

M. Foucault egy másik nézőpontból úgy fogalmaz, hogy az igazság bekebelezésének feltétele az öntranszformáció volt, ami annyit jelent, hogy a mester vagy az elődök által áthagyományozott szövegek igazsága csak azok számára vált hozzáférhetővé, akik maguk is átérték ugyanazt a tapasztalatot, melyről ezek a szövegek tanúskodnak, tehát olyanná tették magukat, maguktól vagy mások segítségével olyan változásokat idéztek elő egzisztenciájukban, hogy képessé váltak az igazság befogadására.

Abban, hogy a filozófiai gyakorlatok etikai-éthopoetikai hatással járnak, melynek eredményeképpen a gyakorlatok végzői át- és megformálják önnön

karakterüket, a fent említett három szerző egyet ért, noha értelmezéseik több ponton eltérnek egymástól. Ez az etikai hatás minden esetben szigorúan személyes és az egész egzisztenciát érinti. Ezért fontos látnunk, hogy éthosz itt nem egy konvenció-együttesnek a megnevezése, melyet elsajátítunk, vagy amely mellett elkötelezzük magunkat. Így nem is egy pozíciót jelöl, amit elfoglalunk vagy felvesszünk. Éthoszt nem pozíciónak, hanem disz-pozíciónak értelmezem. A fogalom jelentését és azt, amit jelöl, a heideggeri formális ontológiai általánosság és a konkrét pszichikai egyediség között helyezném el. Az, ami az egyediségben a legáltalánosabb, és ami az általánosban a legegységesebb. Ez magának az etikának a forrásvidéke.

Az éthoszként értett dekonstrukció így nem szabályok, normák és eljárások összessége, melyek egy koherens tudományág, tan vagy módszer formájába rendeződnek és ekként a rendelkezésünkre állnak, hogy alkalmazásukkal igazságokhoz jussunk el. A dekonstruktor nem képviselője a dekonstrukciónak, aki éppen aktualizálja ezeket a módszertani elveket és eljárásokat. Ha így lenne, akkor a dekonstrukció mint éthosz, egy pozíciónak a megnyilvánítása lenne, a dekonstrukciós munka pedig abban merülne ki, hogy belépünk egy előre készen álló helyre, és ezáltal, éppen ezen a helyen keresztül, kinyilvánítjuk a dekonstrukcióhoz való tartozásunkat.

A disz-pozícióként értett éthoszban nem áll előzetesen készen valamilyen pozíció, mintegy arra várva, hogy elfoglalják. A dekonstrukció maga teremti a maga számára helyet, a dekonstrukciós munka ennek a helynek az alapítási eseménye. Ugyanakkor ez a hely nem külsődleges ahhoz képest, aki betölti, ezért nem is különbözik tőle, olyannyira nem, hogy a pozíció alapítójának Ki?-jére vonatkozó kérdés a pozíciót kijelölő mozgás nélkül és ennek hiányában nem válaszolható meg. Mert nem egy határozott identitással rendelkező alany lép egy jól körülhatárolt helyre, hanem az alany identitása a hely körülhatárolására irányuló dekonstrukciós mozgással mozog együtt, vagyis folyton dekonstruálódik. Az ebben az eseményben részesülő, résztvevő szubjektum identitása feloldódik, képlékeny lesz, mindenkor azzá lesz, ami vele történik. Ennyiben a dekonstrukció a filozófia és a filozófusi lét vagy a filozófikus élet régi tradíciójához igazodik. Ám nem egyszerűen beletartozik, hanem a filozófusi beállítódás alapattitűdjét képviseli és valósítja meg, és minden olyan gyakorlatnak, mely az én át- és megformálást végzi, az alapját képezi.

Minden étho-poiézisz (auto)dekonstrukció és viszont.

Az apória próbatétele – a lehetetlen történése

De nem kényszerítünk-e rá a dekonstrukcióra és gyakorlóira egy sajátos és igazolhatatlan értelmezést? Épp ellenkezőleg. A dekonstrukciónál kialakult közvélekedés ellenében, hogy tudniillik a dekonstrukció egy doktrína, elmélet vagy módszer lenne, a dekonstrukció mint etikai gyakorlat koncepcióját Derrida megnyilvánulásai alapján igazolhatjuk.

Az anti-metafizikai intencióinak hangsúlyozása miatt, számos félreértés nyomán alakult ki az az elvárás, hogy a dekonstrukció egy új filozófiai irányzat lesz, mely arra hivatott, hogy meghaladja a metafizikát, és rajta *túl* megteremt- sen egy új, nem-metafizikai filozófiát, mely alapvetően ugyanabban a formában fog kibontakozni, mint az eddigi filozófiák, vagyis valamilyen teoretikus tudás lesz. Ezért kényszerül Derrida több helyen is arra, hogy eloszlassa ezt a várako- zást, és valamiféle tömör meghatározását adja annak, amit csinál, és amit a de- konstrukció névvel illetünk. Amikor az egyik interjúban a dekonstrukció történe- téről, átalakulásáról és megváltozásáról kérdezték, a következő meghatározást adta:

„...a dekonstrukció (...) se nem filozófia, se nem tudomány, se nem módszer, se nem tan, hanem *lehetetlen, méghozzá a lehetetlen, mint ami megtörténik.*” (kiemelés tőlem – K.L.)³

Ebből a különös definícióból kiindulva szeretném megmutatni, más helyekre is utalva természetesen az életműben, hogy miként értelmezhető a dekonstrukció éthopoétikus gyakorlatként.

A dekonstrukció tehát nem alkot egységes, általános és totális teóriát vagy tant, mert csak mindenkor egyedi és egyszeri interpretációk egységbe nem rendeződő halmazaként léteznek. Kimutatható azonban egyfajta típusosság ezekben a kritikai értelmezésekben, valamilyen közös vezérlő elv irányítja őket. Az értel- mezés stratégiáját, kiindulópontját, menetét és célját egy belső logika szabja meg, amelynek megfelelően az értelmezések azt mutatják ki, hogy minden – a szó legtágabb értelmében vett – szöveget (vagyis koherens konvenció-rendszert) feloldhatatlan ellentmondások feszítenek szét, és ugyanakkor tartanak össze. Ezek az ellentmondások nem figyelmetlenségből eredő, véletlenszerű logikai hibák, hanem szükségszerűen kódolva vannak minden állításban. Ez tekinthető a gondolkodásunk szervező erejének. A dekonstruktív értelmezéseknek az a célja, hogy ezt a rejtett, sokszor rejtegetett belső feszültséget manifesztté tegye, anél- kül, hogy fel akarná oldani, meg akarná szüntetni. A feloldhatatlan ellentmondá- sokat Derrida hol paradoxonnak, hol antinómiának nevezi, de a leggyakrabban használt megnevezés rájuk az *apória*. Az apória, ez a „megfáradt és elhasználó- dott filozófia és logikai szó” azt jelenti: nehézség, kiúttalanság. Arra utal, hogy a gondolkodás vagy az érvelés, a megértés olyan határhoz érkezett, ahonnan nincs tovább út, lehetetlen és gyakorlatilag kivitelezhetetlen a továbblépés. De a kilé- pés is; így a megtorpanás, ami a döntésképtelenség miatt következik be – mivel egymásnak ellentmondó érvek egyszerre tűnnek igaznak és egymást kizáró kö- vetelmények hatnak kényszerítően – toporgásba vált át. Az elbizonytalanodás ebben a toporgásban állandósul, és az apória megszűnik csupán logikai-

³ *Autrui est secret parce qu'il est autre* (A másik titok, mert más) Le Monde de l'éducation no. 284. septembre 2000, Kérdező: Antoine Spire. <http://www.lemonde.fr/mde/ete2001/derrida.html>

intellektuális probléma lenni, és egzisztenciális elbizonytalanodássá válik. Nem csak valamilyen ismeretre vagy tudásra, és ezen keresztül a világra kerül rá a bizonytalanság, hanem egyáltalán az ismeret és tudás lehetősége válik kérdésesé a gondolkodás megtorpanása miatt. És nem csak az eljövendő, hanem minden eddigi tudás érvényessége is felfüggesztődik, ideértve az önmagunkról való tudást is. Emlékezzünk csak, mit mond Nikiasz Szókratészről, az apória mesteréről: „... aki Szókratész szavainak közelébe jut (...) bármiről kezd is beszélgetni, egyfolytában Szókratész vezeti őt, amíg el nem jut odáig, hogy számot ad önmagáról: arról, hogy hogyan él most és hogyan élt azelőtt.”⁴

Az apóriához, egy aporetikus szituációhoz többféleképpen lehet viszonyulni. Az egzisztenciális dimenzióját elfedve, az ellentmondás törvénye felől, lehet logikai problémaként kezelni, és arra törekedni, hogy az ellentmondást, az apóriát és az aporetikus szituációt megszüntessük. Általában ez volt jellemző a filozófia történetében.

Egy másképpen értett gondolkodás, amilyenről Derrida álmodik, az apória *megtapasztalásában* és nem megszüntetésében történhet meg. Ekkor az apóriát nem feloldani vagyis megkerülni akarjuk, hanem *benne maradni, kiállni*, engedve, hogy az apória tapasztalattá legyen. Nem akarunk valami eredendő(bb) felé kimoszdulni, kimenekülni a bizonytalanságból, hanem engedjük a gondolkodás alapjainak bizonytalanságát és törekenységét tapasztalatként megtörténni.

„Az apória nem egy látszólagos vagy illuzórikus antinómia, nem egy hegelianus vagy marxista értelemben dialektizálható ellentmondás, nem is valamilyen transzcendentális látszat a kantianus típusú dialektikában, hanem egy végeérhetetlen tapasztalat (*expérience indéterminable*).”⁵

„Megtapasztalni a kiúttalanságot” – ez lesz a jelszava Derridának.

Ez azonban nem csupán egy filozófiai program, nem egy értelmezési stratégia jelszava, hanem a szó szoros értelmében vett *filozófiai éthosz*, melyet maga teremt és példáz egyszerre. A gondolkodásnak önmagával szemben támasztott követelménye, mondhatnánk, az intellektuális lelkiismeret vagy becsületesség követelménye az apóriában való „nem-passzív kitartás, állhatatosság”. Ez jelenti az aporetikus gondolkodás tétjét:

„... mindenképpen el kell kerülni a jó lelkiismeretet. Nem csupán mint a népszerűséget kereső öntetszergés grimaszát, de egyáltalán mint az öntudat biztos formáját: a jó lelkiismeret mint szubjektív bizonyosság nem férhet meg azzal az abszolút kockázattal, aminek minden tét, elköteleződés, minden felelős döntés – ha van ilyen – kötelezően kiteszi magát.”⁶

⁴ Platón. Lakhész, 187e.

⁵ *L'autre cap*, Minuit 1991, 77–78. o.

⁶ *Apories, Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité”*, Galilée, 1996. 42.o.

A (gondolkodás) felelősség(e) mindenekelőtt annak felelőssége, hogy engedjük megtörténni az aporetikus szituációt, hogy hely(e)t adunk neki. A *mindenekelőtt* a készségre utal: készen kell állnunk arra, hogy az apória megtörténjék, nyitottá kell tennünk magunkat rá (*nous devons nous rendre ouverts*). Ebben az esetben a *kell* tekinthető úgy, mint egy adósság törlesztése, olyan adósságé azonban, mellyel magunknak tartozunk. Mondhatnánk úgy is, tartozunk magunknak azzal, hogy kiálljuk az apória próbatételét. Az önmagammal szembeni tartozásom miatt kell teljesíteni a kötelességemet, elkötelezni magamat, de hogy ki ez a magam, akinek adósa vagyok, az csak az apóriában nyer meghatározást.

Az *apória próbatétele* számos értelmet hordoz. Először is maga a próbatétel kifejezés többértelmű, aztán pedig ugyancsak több értelem tárul fel a kettős genitívusz okán. Derrida nem értelmezi, és nem is pontosítja a kifejezést, hagyja sokrétű jelentésében tündökölni.

A próbatétel egyfelől tapasztalatot, másfelől pedig gyakorlatot jelent, és mindkét jelentést szem előtt kell tartani, mégpedig a dolog természetéből adódóan. Olyan tapasztalatról van ugyanis szó, amit egy gyakorlat során magáról erről a gyakorlatról szerzünk, a gyakorlat által előidézett helyzetben. A próbatétel azt jelenti tehát, hogy kísérletet tenni arra, hogy megtapasztalhatóvá tegyünk valamit, ami ebben a kísérletben áll elő, és vele magát a kísérletet is tapasztalattá tenni. Gyakorolni magunkat egy tapasztalatban, abban, hogy számot adjunk arról, hogyan élünk és hogyan éltünk ezelőtt, hogy mennyire ingatag, egy ponton túl bizonytalan mindaz, amire ez az élet és személyes identitásunk épül.

Ha most az apória próbatétele kifejezést genitívus objectivusként értelmezzük, akkor a következőképpen lehet körül írni: próbára tenni, abban az értelemben, hogy megtapasztalni, megpróbálni megtapasztalni az apóriát. Vagyis az apória ennek a próbatételnek, a tapasztalásnak vagy próbának a tárgya. Az apóriával azonban nem valami előzetesen adottnak a próbáját végezzük el, hanem valaminek, ami magában a próbatételben áll elő. Úgy lehet csak próbára tenni és megtapasztalni az apóriát, ha előbb megpróbáljuk mintegy létrehozni, kiváltani, előidézni azt az aporetikus szituációt, melyben kiúttalanul toporoghatunk. Mivel a próbatétel hozza létre az apóriát, a próbatétel magának a próbatételnek is próbája.

Aki próbát tesz, az magát is próbára teszi, két értelemben is: *egyrészt* megtapasztalja magát, valamilyen tapasztalatot szerez magáról, ebben az esetben az apória, a kiúttalanság megtapasztalásában tapasztalja magát, *másrészt* pedig kiteszi magát a próbának, engedi magát próbára tenni valami által, kiteszi magát a kiúttalanság bizonytalanságának, veszélyének, kockázatot vállal, melyben helyt *kell* állnia, vállalva az elbukást is. Az apória próbatétele nem egy a többi között: a próbatétel és az apória között nem külsődleges és esetleges kapcsolat van. Hiszen egy próbatétel során minden esetben *ki* kell *tennünk magunkat...* (valamilyen, a próba siker(ültség)ének bizonytalanságából fakadó veszélynek), el kell hagynunk otthonunkat, és vállalnunk kell a külsőség kockázatát, és itt

ebben a külső, otthontalan, veszélyekkel teli bizonytalanságban kell időznünk, ezt: a kitettséget kell kiállnunk, még akkor is, ha van a próbának pontosan meghatározott tárgya.

Kitenni magunkat a próbának, és a próbatételt kiállni nem csupán annyit jelent, hogy elvégezni a próbát, túlesni rajta, hanem azt is, hogy helyt állni benne, azaz meghatározott módon, elvárások szerint adekvátan viselkedni. *Megfelelni* az elvárásoknak, a cselekedet által felelni rájuk, az elvárásokra tettekkel felelni. Az elvárások arra szólítanak fel, hogy feleljünk meg nekik és feleljünk erre a felszólításra. Ebben a feleletre való felszólításban vet alapot a felelősség. Az apória próbatétele itt már nem az apóriáról szerzett tapasztalat, hanem – genitivus subjektívusként értelmezve a kifejezést – az aporetikus szituáció általi próbatétel, melyben kiteszük önmagunkat (önmagunk önazonosságát) a próbának, vagyis nem mi tesszük próbára az apóriát, hanem az apória tesz próbára bennünket. A gondolkodás ellehetetlenülésében nem mi kíséreljük meg a lehetetlent, nem mi kísértjük a lehetetlent, hanem a lehetetlen kísért minket.

A lehetetlen mint ami megtörténik

Ez összhangban van a dekonstrukció meghatározásával. Emlékezzünk csak: „A dekonstrukció a lehetetlen, mégpedig a lehetetlen mint ami megtörténik/elérkezik.” Hogyan értelmezhetők ezek a sejtelmes szavak? Attól függően, hogy hová tesszük a hangsúlyt, a mondat értelme, s vele a dekonstrukció meghatározása is megváltozik.

a. Érthetjük úgy, hogy a dekonstrukció (a) *lehetetlen*, ami *mégis* megtörténik, tehát valóságos lesz. A *lehetetlen* és a *megtörténik* (abban az értelemben, hogy valósággá válik) azonban egymást kizáró ellentétek. A józan ész azt diktálja, hogy ami lehetetlen, soha nem lehet valóságos, vagy ami valóságos, annak lehetségesnek is kell(ett) lennie. Így az állításban vagy az tarthatatlan, hogy a dekonstrukció lehetetlen, vagy az, hogy megtörténik. Ha mégis igaznak és egyáltalán értelmesnek tartjuk ezt a mindennapi logikával ellenkező megállapítást, akkor fel kell adnunk a józan észbe vetett bizalmat, s vele együtt az általa nyújtott bizonyosságot és biztonságot. Ahol a lehetetlen megtörténhet, ahol megvan a lehetetlennek az a lehetősége, hogy megtörténjék, ahol tehát a lehetetlen lehetséges, ott minden emberi számítás csődöt mond, ott bármi megtörténhet.

De valóban bármilyen *megtörténhet*? Ha most nem a „lehetetlen”-re, hanem a „megtörténik”-re tesszük a hangsúlyt, akkor a mondat értelme a következőképpen változik:

b. A dekonstrukció (az) a lehetetlen, ami *megtörténik*. Nem akármilyen értelemben van itt szó a lehetetlenről. Azt mondja a mondatunk, ezzel a hangsúllyal, hogy a lehetetlennek, legyen az bármi is, az a feltétele, attól az, ami, vagyis lehetetlen, hogy megtörténik. De mit is jelent az, hogy (valami) megtörténik? Egyszerűen csak azt jelentené, hogy valóságos lesz, ami korábban (csupán) lehetséges volt? (Azt jelentené tehát a mondat, hogy a lehetetlen, mely korábban lehet-

séges volt, most valóságossá vált – merő értelmetlenség). Franciául az áll a mondatban: *arrive* – elérkezik. Nem visszajön, újra megjelenik, hanem először, mindenféle előzmény nélkül érkezik el. Ami előzőleg bejelentkezik, és csak azután érkezik el, az már visszatér. Ha előzetesen már létezik és bármiképpen hírt ad magáról, akár csupán lehetségesként bejelentkezik, akkor már nem érkezik el a szó szoros értelmében, vagyis nem történhet meg. Ami elérkezik, annak előzőleg nem szabad lehetségesként sem lennie, s mint ilyen lehetetlen kell hogy legyen. Most egyszeriben csak már nem a történés a lehetetlen feltétele, hanem a lehetetlen a történésé. Csak a lehetetlen *történik meg / érkezik el*. És a lehetetlen, minden előzetes feltétel nélkülént, csak megtörténhet, csak elérkezik. De akár a történést tekintjük a lehetetlen, akár a lehetetlent a történés feltételének, a kiindulásnál kettejük között mutatkozó feloldhatatlan ellentétből annyi maradt, ami egymás kölcsönös feltételeként nem engedi meg az azonosságukat, és mindig kibillentí az állítást a nyugalmi helyzetből ekképpen: Ha van *megtörténés* – van valami (nem *res!*), ami méltó erre a névre-, annak olyasvalaminek (nem *res!*) kell lennie, ami minden előzetes bejelentkezés, hír nélkül most először és most az egyszer jön el, és aminek ez előtt a megérkezés előtt és e nélkül az eljövétel nélkül nincs semmilyen, sem aktuális, sem potenciális létmódja.

c. Ezek fényében, az utolsó tagmondat – a lehetetlen *mint ami történik* – nem pontosító magyarázata az előbbinek. Nem arról van tehát szó, hogy a dekonstrukció a lehetetlen tapasztalata, *vagyis* a megtörténő lehetetlené, hanem arról, hogy ez a lehetetlen csak *mint* történés, mint esemény *van*, azaz nem *van*, hanem megtörténik; mint ami megtörténik és amennyiben megtörténik, kínálja fel magát a tapasztalt számára. Ezt a kölcsönös feltételezettséget fejezi ki a mondatban a *mint* szócska. Annyiban van a lehetetlen, amennyiben megtörténik, de ahhoz, hogy bármi is megtörténhessen, lehetetlennek, előzetes feltételeket nélkülözönek kell lennie. Csak annyiban van dekonstrukció, amennyiben megtörténik, csak akkor az, ami (ami lenni akar, aminek lennie kell), ha mint történés, mint egyedi esemény van. S mint ilyen lehetetlen. Ne feledjük: ez nem csupán leírása a dekonstrukciónak, hanem olyan meghatározása, ami egyben a vele szemben támasztott követelményt is jelenti. A dekonstrukciós tevékenységgel szemben jelentkező elvárás vagy követelmény, hogy a lehetetlent *hagyja* lehetetlenként megtörténni. A történni hagyás követelménye nem passzivitásra íté, hanem aktivitásra bíz, ott, ahol aktivitás és passzivitás ellentéte érvényét veszti, vagy megkülönböztetése felfakad.

A lehetetlen mint feltétlen

Mivel ennek a történésnek magában a gyakorlatban, tehát a dekonstrukciós munkában és ennek a munkának köszönhetően *kell* elérkeznie, a dekonstrukciós gyakorlatnak igazodnia *kell* az eseményhez, hagyania *kell* az eseményt megtörténni, magának is lehetetlennek *kell* lennie.

A dekonstrukció tehát olyan próbatétel, gyakorlat és *tapasztalat*, olyan esemény, amit elő kell idézni (*faire advenir*), vagyis hagyni kell megtörténni (*laisser venir*). Nem a lehetséges dolgok tapasztalata, hanem a lehetetlené. *Nem* lehetetlen dolgoké, hanem *a* lehetetlené, valamié (nem *res!*), amittől a dolgok (a gondolkodás dolgai) lehetetlennek mutatkoznak, mint lehetetlenek történnek meg és érkeznek el. Hogyan lehet valami lehetetlen és ugyanakkor lehetséges, lehetetlen és mégis valóságos? És milyen nevet lehetne adni annak az emberi tevékenységnek, mely se nem elmélet, se nem szabályoknak engedelmességgel gyakorlat, a tárgya pedig, amire irányul: a lehetetlen? Mit jelent a lehetetlenre irányulni, törekedni, a lehetetlent megtörténni/elérkezni hagyni? Mit jelent itt a lehetetlen?

Ami lehetséges, azt előzetesen adott, meghatározott feltételek megléte, illetve működése teszi lehetővé, illetve valóságossá. A lehetetlen eszerint az, aminek nincsenek meg a lehetőség-feltételei vagy nem lépnek működésbe. Valami, ami egy adott pillanatban lehetetlennek tűnik, bizonyos feltételek mellett mégis lehetségessé válhat. Annál viszont, ami nem csak egy adott pillanatban, nem csak ideiglenesen vagy esetlegesen lehetetlen, a feltételek hiánya sem esetleges, hanem szükségszerű. *Van-e*, s ha igen, *hogyan van* valami, aminek szükségszerűen feltétel nélkül kell lennie? Ilyesvalami *a priori* nem létezhet, mert minden, ami létezik, az vagy ténylegesen vagy lehetőség szerint létezik, vagyis meghatározott feltételek megléte, illetve működése által létezik. De mégis *van* feltétlen (szeretet, ajándék, vendégbarátság, esemény, tett, megbocsátás), bizonyos értelemben *csak* a feltétlen szeretetet, ajándéko(zás)t, stb. nevezhetjük annak, ami; csak az ilyen méltó erre a névre.

A lehetetlen ezekben az alakzatokban történik meg. Az egyedi eseményben elérkező lehetetlen, a józan észhez intézett kihívásával, teret nyit az apóriának és az apória próbatételének. Miben áll a lehetetlen megtörténné? Abban, hogy a lehetetlen alakzataiban megfordul lehetőség és lehetetlenség viszonya. Másként viszonyulnak a valóságshoz, mint azt vártuk azáltal, hogy a lehetetlen valóságosnak bizonyul, hogy *a lehetetlen bizonyul a valóságosnak*. A józan ész szerint a valóság az aktuálissá lett lehetőségek summája. Másképpen: tények, faktumok összessége. A valóságos azonban nem azonos a ténylegessel, abban az értelemben, ahogyan Rilke különbséget tesz tények és valóság között („A tényektől nem látjuk a valóságot”).

A fent említett alakzatok mindegyike valóságos és lehetetlen egyszerre. Ettől anti-nomikusak. Van ajándékozás, megbocsátás, vendégbarátság és feltalálás, ami annyit jelent, hogy bizonyos feltételek megléte és működésbe lépése esetén ajándékozásról, megbocsátásról, vendégbarátságról és feltalálásról mint faktumról beszélünk. Ezek tiszta fogalma (*concept pur*) azonban azt foglalja magában, hogy ajándékozás stb., ha méltó akar lenni a nevéhez (*digne de son nom*) nem engedelmességgel semmilyen faktuális feltételnek, mert nem követelhet, nem ismerhet el vagy fel semmilyen, minden esetben szükségképpen *részleges* felté-

telt. A nevéhez méltó ajándékozás, megbocsátás, vendégbarátság vagy feltalálás szükségképpen *feltétlen*. Abszolút. Ellenkező esetben csupán a feltételek megvalósulása, feltételes lehetőségek (f)aktualizációja, egy előírás (program) lefuttatása történik, vagyis nem *történik* semmi, nem érkezik el semmi, ami erre a névre méltó, mert ehhez olyasvalaminek kell először eljönnie, ami még nem volt, sem (f)aktualitás, sem lehetőség alakjában. A (f)aktualizált ajándékozás stb., illetve a tiszta fogalma mindig – *a priori* – anti-nomikus viszonyban áll egymással, azaz törvény áll szemben törvénnyel, nem lehet csak az egyiknek engedelmeskedni, mindkettőnek engedelmeskedni viszont lehetetlen.

Egy idézettel tekintsük át az egymásnak feszülő ellentéteket az ajándékozás kapcsán!

„Ahhoz, hogy létezhesek adomány (ajándékozás), az szükséges, hogy ne legyen kölcsönösség, viszonzás, csere, ellenszolgáltatás vagy adósság. Ha a másik *visszaadja* az ajándékot, vagy adósomnak érzi magát, vagy azt érzi, hogy viszonznia kell, amit én adtam neki (...) soha nem jöhet létre ajándékozás. Ez teljesen evidens akkor, amikor a másik, a megajándékozott az ajándékot (...) *azonnal visszaadja*.”⁷

Adni, s így ajándékozni is azt jelenti, hogy valaki ad valakinek valamit, amit az nem viszonz. A viszonzás azonban nem csupán az adott ajándéktárgy visszaadása vagy egy másik tárgy ajándékba adása lehet, hanem szimbolikus formában is megjelenhet, mint például, hála, lekötelezettség, jó lelkiismeret, önimádat. Mindez könnyen feltámad az emberben, elegendő, ha bármelyik fél az ajándékozás intencióját észleli vagy az adott valamit ajándékként ismeri (f)el. Hogyan lehetne mármost ajándékozni, anélkül, hogy szándékunkban állna ajándékozni? Hogyan lehetne megajándékozni valakit, anélkül, hogy ő ne tartaná annak. „Az ajándékozás lehetőségének feltételei egyben az ajándékozás lehetlenségének a feltételei is,”- összegzi az antinómiát Derrida.

Amikor az ajándékozás lehetőség-feltételeinek megfelelően szervezzük meg cselekedetünket, máris elvétettük az ajándékozást, és nem figyelmetlenségből, hanyagságból vagy tudatlanságból. Minden erőnkkel azon vagyunk, hogy igazodjunk ezekhez a feltételekhez, és emiatt szükségképpen nem jöhet létre ajándékozás. Mit lehet ilyen helyzetben tenni? Ez annyi, mintha az kérdeznénk, mit lehet egyáltalán tenni. Lehet-e cselekedni úgy, hogy lehetetlen engedelmeskedni egyetlen parancsnak, ha egyszer a cselekvés két ellentmondásos parancs között megbénul?

A hiperbolikus etika és a felelősség

„Az apória, amiről oly sokat beszélek, a kölcsön vett név ellenére nem egyszerűen a zsákutca okozta pillanatnyi bénultság, hanem az el-

⁷ *Az idő adománya*, Gond-Palatinus Bp., 2003. 25. o.

dönthetetlen próbatétele, melyben csakis egy döntés következhet be. A döntés azonban nem vet véget valamilyen aporetikus fázisnak.”⁸

Dönteni és cselekedni kell. Dönteni, *vagyis* cselekedni. Nem választani. Mert az aporetikus szituáció nem kínálja fel a *vagy-vagy* lehetőségét, hanem arra kényszerít, elzárva minden menekülési útvonalat, hogy megmaradjunk egy *és-és*-ben. Dönteni azt jelenti, hogy olyan útra lépni, amely nem vezet sehová, amelyről nem tudjuk, hová vezet, vagy hogy vezet-e egyáltalán valahová. Úttalan utakon kell járnunk, átlépve bénító határokat, melyek valójában nem is léteznek vagy nagyon bizonytalanok, ismeretlen területen kell utat törnünk. Csak ebben a helyzetben kell és lehet dönteni és cselekedni. Nem engedelmességgel, hanem semmilyen feltételnek, még az engedelmesség feltételének sem. Csak ahol hiányzik az előzetes előírás, utasítás, elvárás, kényszer vagy kötelesség, csak ott beszélhetünk döntésről, tetről és felelősségről. Ahol a cselekvés nem feltételeknek engedelmességgel, hanem a feltétlenbe ugrik, ahol nem kötelességből (*aus Pflicht*) vagy kötelességszerűen (*pflichtmäßig*) cselekszünk, ott van cselekvés, etika, morál, felelősség. Az apória próbatétele az etikán túlugró etikában, a hiperbolikus etikában teljesebbé válik.

Hiperbolikus etika? A hiperbola, hiperbolikus szó szerinti értelemben annyit tesz: túlzás, túlzó. Valami olyanra utal, ami meghalad egy mértéket, átlép egy határt, megszeg egy normát, áthág egy előírást vagy egy törvényt. Ebben az értelemben valami mértéktelen, határtalan és törvénytelen is egyben. Tehát pontosan ellentéte annak, amit *éthosz*, etika jelent, amennyiben ez a szokásokat, a normákat, az írott vagy íratlan törvényeket, a jogokat, egyszóval az emberi létezés kereteit és határait jelöli ki. A hiperbola eredendően nem lehet etikus, lévén nem ismer el semmilyen határt, mértéket, normát, csak annyiban, amennyiben túllép rajtuk. Hiperbola és *éthosz* anto-nimikus és anti-nomikus fogalmak: ami etikus, az *mértéktadó és -tartó*, ami hiperbolikus, az *határsértő*, mert arra törekszik, hogy túllépjen minden mértéken, normán, előíráson, törvényen. A hiperbolikus etika kifejezésben azonban a két fogalom nem érvényteleníti el egymást egyfajta *contradictio in adiecto*-ként, inkább olyan feszültség-mezőt indukálnak, melyben nem lehet kitérni a kérdés elől: Hogyan lehet etikus az, ami túlzó? Nem a hübrisz-e minden etika ellentéte, vagyis a mértéket, törvényt, tekintélyt nem (el)ismerő tett?

És mégis, Derrida ezt a hiperbola-hübriszt teszi meg az etika szükségszerű és egyedüli követelményének. A kötelességen túl kötelező, ezért nem elkötelezett, nem lekötelezett és nem lekötelező cselekedetet tekinti egyedül morálisnak.

„Olyan kötelességről van szó, mely minden kötelesség felett áll, és melynek hübrisze és lényegi mértéktelensége szükségképpen azt követeli meg, hogy nem csak a kötelességszerű, de még a kötelességből fakadó

⁸ *Autrui est secret parqu'il est autre*, im.

cselekedetet is túl kell haladni, vagyis még ez utóbbin is túl kell lépni, amit pedig Kant a moralitás feltételeként határozott meg.”⁹

S teszi mindezt Kant szellemében, még akkor is, ha első pillantásra elveti a kanti kötelesség-etikát. De nem elutasításról, inkább a kanti követelmény felfokozásáról van szó, addig, amíg az maga is lehetetlenné válik. Világos, hogy Derrida etikai megfontolásai a Kanttal való polémiában gyökereznek. Derrida azonban ebben a polémiában sem lesz se követője, se cáfolója Kantnak. Nem kritizálja a kanti morál formalizmusát, nem keres benne belső ellentmondásokat, és nem is akarja valamilyen materiális etikában meghaladni vagy egy materiális etikával felváltani. Mintha csak komolyan akarná venni Kantot: ha egyszer a morális cselekedet nem ismerhet el semmilyen érdeket vagy önmagán túlmutató célt, ha a cselekedet megtétele nem lehet különböző lehetőségek közötti választás vagy mérlegelés következménye, ha a morális parancsnak nem hipotetikusnak, hanem *kategorikusnak* kell lennie, akkor csak úgy cselekedhetünk morálisan, ha nem igazodunk semmilyen feltételhez, ha feltétel nélkül – a kötelesség által szabott feltételen *is* túl – cselekszünk, ha *a feltétel nélkül* cselekedjük meg. Akkor *feltétel nélkül kell* ajándékot adni (nem várva sem viszonzást, sem hálát, sem jutalmat, stb.), akkor feltétel nélkül meg kell bocsátunk (megbocsátani a megbocsáthatatlant, nem várva sem bocsánatkérésre, sem megbánásra stb.), akkor feltétel nélkül fogadnunk kell az idegen jövevényeket (nem várhatunk arra, hogy bejelentkezzenek, értesítsenek jöttükről, nem várhatjuk el, hogy feladva idegen voltukat, beszéljék a mi nyelvünket, hogy olyanok legyenek, mint mi, mint én, s ezt az általunk kiállított személyes iratokkal igazolják stb.), akkor csak előzetes feltételek megléte vagy működése nélkül, semmilyen elvárás-horizontra nem illeszkedve történhet/érkezhet el valódi esemény, csak így követhetnek el egy igazi tettet, csak ekkor lehet szó arról, hogy döntést hoztam, és csak ekkor beszélhetünk egyáltalán felelősségről. Ha mindez előzetes feltételek szerint történik, akkor az ezekben a feltételekben rögzített *elő-írás, program lefutása, (f)aktualizáció zajlik*, sem az esemény váratlan betörése, sem az autonóm cselekedet, sem pedig a felelősségteljes döntés nem valósul meg. A feltétel nélküli kell, „ez a túlzó kötelesség, amilyenek a kötelességnek lennie kell, azt parancsolja, hogy kötelesség nélkül, szabály nélkül vagy norma nélkül (tehát törvény nélkül) cselekedjek”, az ilyen cselekedet ingyenes (*gratuit*), kegyes, kegyelemből való és nagyvonalú (*gracieux*), minden számítást, mérlegelést, kölcsönösséget, csereügyletet nélkülöző, anökonómikus.

Íme a legelviselhetlenebbnek tűnő apória, melyben állhatatosan ki kell tartanunk: az etika, a moralitás követelménye arra ösztönöz, hogy túllépjünk az etikán, túl a moralitáson. Etika és hiperbola nem egymást kizáró ellentétek, hanem egymás kölcsönös feltételei. *Az etika csak hiperbolikus lehet.* Anélkül, hogy hübriszbe csapna át. Mert bár a hiperbolában jelen van egy hübriszszerű mozza-

⁹ *Apories*, im., 38.o.

nat, ez nem az, amit „jobban kell oltogatni, mint a tűzveszedelmet”. A hiperbolikus cselekedet a törvény betűjén túl a törvény szelleméhez, a feltételeken túl a feltétlenhez, a (f)aktuális törvényeken túl az abszolút törvényhez méri magát. A törvényeket, túllépve rajtuk, nem eltörli, hanem a törvényben beteljesíti. A valószínű morális cselekedet előzmény és feltétel nélküli tett, eredendő, szinguláris, esemény. Egyszóval *invenció*.

S mint ilyen a cselekvésnek a lehetetlent kell föltalálnia.

„A morál, a politika, a felelősség, *ha vannak ilyenek*, mindig is az apória megtapasztalásával kezdődnek. Amikor a továbbhaladás adva van, amikor egy előzetes tudás vezet az úton, már döntöttünk, ami annyit tesz, hogy nem kell semmilyen döntést hozni: ez a felelőtlenség, a jó lelkiismeret állapota, amikor egy programot alkalmazunk csupán. Ellene vethetnénk, hogy talán soha nem vagyunk mentesek a programtól. Akkor viszont el kell ezt ismerni, és nem kell többé morális vagy politikai felelősségről szónokolni. Ennek a dolognak, a felelősségnek a lehetőségfeltétele, a *lehetetlen lehetőségének* egyfajta *tapasztalata: az apória próbatétele*, amiből az *egyedül lehetséges találmányt, a lehetetlen találmányt* kell feltalálni.”¹⁰

Az eszményi morális cselekedet abban a hübriszben vagy hiperbolában osztozik, amilyenre az alapító aktusok kényszerülnek. Mivel a határ csak magában az alapító aktusban jön létre, az alapítás túl van a határon; mivel az alapításban születik a törvény, az alapító tett törvényen kívüli. A túlzás nem a határ ellen irányul, nem a határ megsemmisítésére, eltörlésére, tagadására törekszik, hanem a határ kijelölésére. Minden határvonás: határszegés. Máris. Az *eddig és nem tovább* gesztusában nem csak a határ innenső oldalán állunk, de a határ túlsó oldalára is átlépünk. A határ meglétében a határon túlra utal. A határon inneni, a határon túliból létezik, és nem fordítva. A szokás, a norma, a törvény: határ. Megalapításuk tehát határvonásként szokás-, norma- és törvényszegés. Minden cselekedet, szándék vagy indíték megítélhető a szokások, normák, törvények szerint, *kivéve* a szokásalapítás, a normaadás, törvényalkotás tette. Minden tiszta értelemben vett etikai tettnek ezt az *eredendő* alapítási aktust kell *elismételnie*. Épp ezért, az eredendő *mint* ismétlés miatt lehetetlen az invenció.

Mert *kölcsönös* feltétele egymásnak a feltétlenbe ugró hiperbola, a hübrisz, illetve a törvény által a cselekedetnek feltételt szabó etika. A (feltétlen) törvény áll szemben a (feltételeket szabó) törvényekkel; a törvény adja a törvények erejét, miközben a törvények kihívást intéznek ellene; de a törvény rá is szorul a törvényekre, melyek nélkül absztrakt, üres és illuzórikus maradna.

„Úgy történik minden, mintha a vendégbarátság törvénye a lehetetlen volna: mintha a vendégbarátság törvénye magát ezt a lehetetlenséget ha-

¹⁰ *L'autre cap*, im, 43.o.

tározna meg, mintha csak áthágni tudnánk, mintha az abszolút, *feltétlen*, hiperbolikus vendégbarátságna *a* törvénye, mintha a vendégbarátság kategorikus imperatívusza azt parancsolná, hogy a vendégbarátság *összes* törvényét hágjuk át, azokat a feltételeket, normákat, jogokat és kötelességeket tudniillik, melyek a vendégek, férfiak és nők számára adódnak, azok számára éppúgy, akik a vendégbarátságot felkínálják, mint azoknak, akik elfogadják. És viszont, minden úgy történik, mintha a vendégbarátság törvényei abban állnának, hogy határok, hatalmak, jogok és kötelességek kijelölésével, kihívást intézzenek a vendégbarátság törvényének, hogy áthádják azt, ami megparancsolja, hogy a *jövevényt* feltétel nélkül fogadni kell. (...) ... *a* vendégbarátság feltétlen törvényének szüksége van a törvényekre, *igényli* őket. Ez az igény konstitutív a számára. Nem lehetne ténylegesen feltétlen, ha *nem* kellene ténylegessé, konkrétá, meghatározottá lennie, ha nem ilyen lenne a léte mint kellő-lét. Félő lenne, hogy absztrakt, utópikus, illuzórikus maradna, vagyis épp önmaga ellentétébe fordulna át.”¹¹

A hiperbolikus etika követelménye azt a felelősséget rója ránk, hogy egyszerre vállaljuk a feltétlenbe ugrás által a határszegés kockázatát, és ugyanakkor annak a kockázatát, „hogy az ún, felelős döntés visszaalakul egy fogalom, tehát egy megjeleníthető tudás egyszerű kibontakozásává”.¹² Mert

„... nem mondunk le e két egymásnak ellentmondó parancs egyikéről sem. Arra kell tehát törekednünk, hogy olyan gesztusokat, beszédeket, politikai-intézményi gyakorlatokat *találjunk fel*, amelyek ennek a két parancsnak, ennek a két ígéretnek, ennek a két szerződésnek a szövetségét. Nehéz. Egyenesen lehetetlen olyan felelősséget elgondolni, ami abban áll, hogy két egymásnak ellentmondó törvényért vagy két egymásnak ellentmondó parancsra kell felelni. Nincs azonban olyan felelősség sem, amelyik ne a lehetetlen tapasztalata lenne.”¹³

A dekonstrukció arra a vidékre visz el bennünket, ahol élet, filozófia és etika egy, oda, ahol Szókratész sétálgatott, méltózt, ácsorgott... a huzatban.

¹¹ *De l'hospitalité*, Calmann.Lévy 1998. 73. o.

¹² *Apories*, im. 38. o.

¹³ *L'autre cap*, im. 46. o.

Richard Rorty etikája

I.) Rorty filozófiája

Köztudott, hogy Rorty sikeres analitikus filozófusból vált neopragmatikus gondolkodóvá. Rorty a következőket írta 1992-ben, a “Trockij és a vad orchideák” című önéletrajzi írásában:

“Tizenöt évesen (...) beiratkoztam a Chicagói Egyetem úgynevezett Hutchins College-ába. (A. J. Liebling tette halhatatlanná ezt az intézményt megjegyzésével, miszerint ez „a fiatalok neurotikus legnagyobb kollektívája a gyerekek keresztshadjárata óta”.) Ha egyáltalán forgattam is valamiféle tervet a fejemben, akkor az csak Trockij és az orchideák összebékítése volt. Valamiféle intellektuális vagy esztétikai keretet akartam találni, mely lehetővé tette volna számomra – egy Yeatsnél talált izgalmas kifejezéssel szólva –, hogy „egyetlen vízióban fogjam össze a valóságot és az igazságosságot”. *Valóságom*, többé-kevésbé azokat a wordsworthi pillanatokat értettem, melyekben a Flatbrookville környéki erdőben (és különösen bizonyos korall gyökerű és a kisebb, sárga „hölgy cipellő” orchideák jelenlétében) valami varázslatosnak [numinous], valami kimondhatatlan jelentőségűnek az érintését éreztem. *Igazságosságom* pedig azt, amiért Norman Thomas és Trockij egyformán kiálltak: a gyengék felszabadítását az erők elnyomása alól. Olyan utat akartam, melyen egyszerre lehetek intellektuális és spirituális sznob és az emberiség barátja – ódivatú remete és az igazságosság bajnoka. Nagyon is zavarodott voltam, de meglehetősen biztos abban, hogy Chicagóban majd rájöhetek, miként működtetik a felnőttek azt a trükköt, ami foglalkoztatott.” (Rorty 2007, 37–38.)

1946-os Chicagóba érkezésétől kezdve, szépreményű analitikus filozófusként Rorty hosszú évtizedeken keresztül igyekezett megvalósítani ezt az egyetlen víziót: a világ lényegi struktúrája végső, filozófiai leírásának eszméjét, amelyben harmonizálni akarta a valóságot és az igazságosságot, vagyis az ontológiát és az etikát. Az analitikus filozófiában eltöltött 40 évnyi filozofálás, írás és töménytelen előadás után azonban feladta ezt a reményt. De nem pusztán az egyetlen vízió eszméjét adta fel, hanem ennek következményeként a filozófiai megalapozás eszméjét is, mivel nem talált olyan semleges, végső alapot, amelyről eldönthető lenne, hogy a világ melyik filozófiai leírása jobb, mint a másik. Abban az időben írja Rorty:

„...azon ismert probléma is aggasztott, miként juthatunk nem körkörös bizonyításhoz, bármely fontos kérdést illető bármely vitatható álláspont tekintetében. Minél több filozófust olvastam, annál világosabbnak tűnt, hogy mindannyian képesek visszavezetni nézeteiket olyan első elvekhez, melyek inkompatibilisek ellenfeleik első elveivel, és soha, egyikük sem jutott el arra a mesés, „hipotéziseken túli” helyre. Semmi sem tűnt olyan neutrális álláspontnak, ahonnan ezek az alternatív első elvek értékelhetők lettek volna. De ha nincs ilyen álláspont, akkor a „racionális bizonyosság” egész eszméjének és az egész szókratészi-platóni eszmének, hogy az érzelmet ésszel váltsuk fel, úgy tűnik, nem sok értelme van.

Végül azzal a döntéssel gyűrtém le a körkörös érvelés fölötti aggodalmam, hogy a filozófiai igazság próbája sokkal inkább az általános koherencia, mint a megkérdőjelezhetetlen első elvekből történő dedukálhatóság.” (Rorty 2007, 40–41.)

E szituációt felismerve, Rorty pragmatistává lett. A pragmatizmusról szólva elmondhatjuk, hogy már a klasszikus pragmatizmus képviselői messze túllépnek a haszonelvűség egyszerű felfogásán. E filozófiai irányzat három legjelesebb képviselője közül Charles Sanders Peirce (1839–1914) a pragmatizmus alapítója, a logika tudományának kiváló művelője; William James (1842–1910), aki a világhírű író, Henry James testvére, Franciaországban tanulva sajátítja el az európai műveltséget, majd a Harvardon tanít anatómiát, pszichológiát és filozófiát; és végül, de nem utolsó sorban, John Dewey (1859–1952), aki majdnem évszázadnyi élete során nem csupán számtalan jelentős művet írt a világ szinte minden fontos kérdéséről, hanem tanárként, társadalomkritikusként, politikai aktivistaként ki is vette részét mindenkori közösségeinek életéből.

Mi a klasszikus pragmatizmus máig eleven alapgondolata? Mit tartottak a neopragmatizmus legjelesebb képviselői (Rorty és Putnam) megújításra érdemesnek? Az igazság kardinális kérdését most nem érintve, azt mondhatjuk, hogy James és Dewey szerint a *filozófiának a tényleges életről kell szólnia, és önmagunk jobbra tételét kell szolgálnia. Az élet azonban gyakorlat, és az elmélet maga is e legtágabb értelemben vett gyakorlat része.* Ez a fiatal Heidegger filozófiájával világos hasonlóságot mutató álláspont messzemenőkéig tudatosítja és elfogadja emberi végességünket és radikális történetiségünket. A gyakorlatként értett életnek pedig társadalmi szinten nyilvánvalóan nem lehet annál humánusabb célja, mint jobbra tenni közösségi életünket. Ezért Dewey törekvéseinek végső intenciója egy *minél demokratikusabb társadalom létrehozása.*

Ezen alapelveket viszi tovább a neopragmatizmus, mindenekelőtt Richard Rorty. Mire jó a filozófia? Szerinte, ha a filozófia jó egyáltalán valamire, akkor ez társadalmi használata: egy szabadabb, jobb és igazságosabb társadalom szövetéséhez használhatjuk. Ennek fényében kezdte Rorty – teljesen a tradicionális pragmatizmus, elsősorban James és Dewey, valamint a késői Wittgenstein, utóbb pedig Heidegger és Derrida szellemében – elméleti eszközöként alkalmazni a különböző filozófiákat a fontosnak ítélt kérdések megoldásá-

ban. Mint közismert, e filozófiai eszközök két fő típusa Rortynál a nyilvános (public) és a magánjellegű (private) filozófia. A nyilvános filozófia (pl. Mill, Marx, Dewey, Habermas és Rawls) segíthet nekünk jobbá tenni a társadalmat, a magánjellegű filozófia pedig (pl. Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger és Nabokov) személyiségünk fejlesztésében segíthet.

Az egyetlen víziót feladva Rorty kialakította *liberális ironikus* álláspontját. A szocializmus bukását látva felismerte, hogy a működő társadalmak közül, politikailag és gazdaságilag legjobbnak a nyugati liberális tömegdemokráciákat tekinthetjük. Szakított családjá trockista hatásával, és *liberálissá* lett.¹ A *Contingency, Irony and Solidarity* című, 1989-ben kiadott könyvében (*Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 1994) egy Judith N. Shklar-tól kölcsönzött definíciót ad a *liberális* fogalmára:

„a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk.” (Rorty 1994, 13.)

Másrészt Rorty *ironikus* is vált, mivel nem csupán a tradicionális pragmatizmus és a nyugati filozófia klasszikus műveit olvasta, hanem – többek között – Hegel, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Heidegger és Derrida írásait is. Láthatóan nem pusztán azt tanulta meg belőlük, hogy minden radikálisan időbeli és történeti, hanem azt is – különösen Nietzschétől, Freudtól és Derridától –, hogy az esetlegesség sokkal nagyobb szerepet játszik világunkban, mint azt hisszük. Ebből adódóan *ironikus* az a személy:

„aki szembenéz saját leginkább központi meggyőződései és vágyai esetlegességével – aki eléggé historicista és nominalista lévén, felhagyott azzal az eszmével, hogy a központi meggyőződések és vágyak valami időn és véletlenül kívülre utalnak vissza.” (Rorty 2007, 13.)

E művében tehát Rorty negyven évi próbálkozás után feladta a valóság és az igazságosság egyetlen vízióban történő összefogásának platóni kísérletét. Le-

¹ Történelmi tapasztalatai és elméleti megfontolásai alapján tehát Rorty a nyugati demokráciák híve: „Az olyan emberek (...) mint én, semmi rosszat nem látunk az (...) -izmusokban, és a felvilágosodás politikai és morális örökségében sem – azaz Mill és Marx, Trockij és Whitman, William James és Václav Havel legkisebb közös nevezőjében. Mi deweyánusok, tipikusan szentimentálisan hazafiasak vagyunk Amerikát illetően – hajlandók vagyunk ugyan elismerni, hogy bár-mikor belecúsíthat a fasizmusba, de büszkék vagyunk múltjára, és megfontoltan reménykedünk jövőjét illetően.

A legtöbb ember a mi táborunkban (...) már feladta a szocializmust, ismerve az államosított vállalatok és a központi tervezés közép- és kelet-európai történetét. Hajlandók vagyunk elismerni, hogy a jóléti államkapitalizmus a legjobb, amit remélhetünk. Többségünk, akit trockistának neveltek most úgy érzi, be kell vallania, hogy Lenin és Trockij több kárt okozott, mint jót, és Kerenszkijt fenéken billentették az elmúlt 70 évért. De továbbra is hűségeseznek tartjuk magunkat mindahhoz, ami jó volt a szocialista mozgalomban.” (Rorty 2007, 48–49.)

mondott arról a törekvésről, hogy egyetlen, univerzális filozófiai elméletben írja le a világot. Azt kívánta bemutatni, hogy milyen lehetne az intellektuális élet, ha képesek lennénk feladni ezen egyetlen vízió álmát:

„Ez a könyv megpróbálja megmutatni, miként néznek ki a dolgok, ha elvetjük egy olyan elmélet igényét, amely egyesíti a nyilvánost a magánjellel, és belenyugszunk abba, hogy egyformán érvényesnek, bár örökre összemérhetetlennek tekintjük az önteremtés és az emberi szolidaritás követelményeit.” (Rorty 2007, 13.)

Mindebből Rorty levonta a társadalomelméleti következtetéseket is. Mint láttuk, az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című művében Rorty megalkotta a liberális ironikus alakját, majd ezzel lényegében egyidejűleg, az individuum védelmében kialakította az inkább preskriptív, mint deskriptív *public-private* megkülönböztetést, kitűzte a szolidaritás történelmileg elérendő célját, és egyértelműen védelmébe vette a modern liberális tömegdemokráciát.

„Ebben a könyvben egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben, egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.” (Rorty 2007, 14.)

Rorty nem csupán bármiféle metafizikai lényeg létét utasítja el, hanem ezzel összefüggésben az igazság korrespondencia felfogását is. Az igazságot nem megtaláljuk, hanem létrehozuk. Minden emberit társadalmi konstrukcióként fog fel, és világunk – benne önmagunk – minden érdemi interpretációját nyelvinek tekinti.² Nem tudunk bizonyítani semmiféle végső, szubsztanciális realitást, hanem csupán saját, radiálisan időbeli és történeti, azaz állandóan változó világunkat írhatjuk le. Világunk minden interpretációja narratíva, amelyek sohasem lehetnek végérvényesek, univerzálisak, csak általánosak. Narratíváinkat, vagy saját kifejezésével *szótárainkat*, Rorty lényegében a wittgensteini nyelvjáték értelmében használja, ami köztudottan legalább három eltérő szintű jelentéssel bír: a.) egyrészt a szószerinti értelemben vett nyelvjáték; b.) másrészt az életforma; c.) harmadrészt pedig a kultúra jelentésével. Rorty mindhárom jelentést használja, és azt állítja, hogy a narratív filozófia korában élünk, ahol folyamatosan leírva és újraleírva szituációinkat, terveinket, cselekedeteinket stb., nem csupán önmagunkat, de társadalmunkat is teremtjük. Rorty szerint az emberi élet fő pillérei (a nyelv, az én és a közösség) esetlegesek, a szótárak alkotása – egyre inkább – képzelőerőnk függvénye, de ez nem jelenti azt, hogy egy új szótár megalkotása teljesen önkényes. Az együttélő *public*, azaz nyilvános, közéleti szótárak – legalább relatív – koherenciájának biztosítására (vagy hamisságuk

² Vö. Rorty 2007, 81.

igazolására) folyamatosan törekedni kell, ha ez sokszor nem is vezet eredményre, egyébként működésképtelenné válnának. (Ez nem vonatkozik a *private* szótárakra, hiszen *public* és *private* elméletileg nem, csak gyakorlatilag férhetnek össze.³) Rorty – többek között ezért is – az igazság koherencia felfogásának híve.

Rorty szerint a történelem menete is esetleges, és a szótárváltás nem akarati aktus, de nem is érvelés eredménye. A véges és radikálisan időbeli, történelmi emberi lény inkább leszokik bizonyos szótárak használatáról, és rászokik bizonyos szótárak használatára.⁴ Így történik ez a politikában is, hiszen a nyugati demokráciák képviselői, támogatói és szimpatizánsai számára már világos, hogy az ideológiai és politikai szótárak időről-időre változnak. Ha azonban fenn akarjuk tartani a demokráciát, akkor bizonyos elvekhez és a rájuk épülő intézményrendszerhez, legalább egy történelmi kísérlet erejéig ragaszkodnunk kell. Ezen elveket azonban két okból sem szerencsés tartalmilag meghatározott értékek, morális alapelvek közül választani. Egyrészt ezek az értékek az első komoly társadalmi válsághelyzetben többnyire felmondják a szolgálatot, másrészt az értékek és alapelvek általánossága és a konkrét, egyedi cselekvési situációk közötti áthidalhatatlan szakadék miatt mindig nehézkes előbbieik alkalmazása, mely problémát már Arisztotelész is a frónészis segítségével igyekezett kiküszöbölni az erkölcs esetében. A demokráciát tehát célszerűnek tűnik olyan, a *gyakorlatban már bevált*, formális eljárásokra és hatalmi struktúrákra építeni, melyet az emberek többsége – legalábbis a nyugati demokráciákban – *tapasztalati alapon* fogad el, konkrét tartalommal pedig a mindenkori politikai, ideológiai aréna résztvevői töltenek ki.

A modern politikai tömegdemokráciák persze messze nem tökéletesek. Számptalan negatívumot elmondtak róluk (a spengleri kultúra civilizációba hanyatlásától, a tömegek Ortega leírta lázadásán keresztül, az Adorno által megénekelt kultúrparig, a fennálló Foucault általi kritikájáig és tovább...), de néhány dolgot nehéz elvitatni. Egyrészt olyan mértékben csökkentette a természet és a társadalom okozta szenvedést, hogy ez kárpótol a megmaradt és az új kényszerekért.⁵ Másrészt a legjobb társadalmi formáció, mert nincs nála jobban működő, és azért is a legjobb, mert önmagában hordja saját fejlődésének lehetőségeit, tehát a jövőben még a mostaninál is jobb lesz.

Politikai filozófiai álláspontját Rorty úgy határozta meg, mint egyfajta közéletet Habermas és Foucault nézetei között. Tagadja Habermas azon meggyő-

³ Vö. Rorty 1994, 12.

⁴ „Európa nem *döntött*, hogy a romantikus költészet, a szocialista politika, vagy a Galilei féle mechanika idiómáját fogadja el. Az ilyen fajta eltolódás épp annyira nem akarati aktus volt, mint ahogy érvelés eredménye sem. Inkább azt mondhatjuk, Európa fokozatosan elvesztette azt a szokását, hogy bizonyos szavakat használjon, és fokozatosan hozzászokott más szavak használatához.” (Rorty 1994, 20.)

⁵ Vö. Rorty 1994, 81.

ződését, miszerint a demokratikus intézményeknek szükségük van filozófiai megalapozásra. Ugyanakkor Foucault-val ellentétben hisz abban, hogy lehetséges valamilyen ideális – demokratikus – társadalmi intézményrendszer.⁶ Ez egyúttal azt is jelenti, hogy nem minden esetleges Rorty számára! Szinte mindennel szemben alkalmazza az iróniát, kivéve egy valamit: a *demokráciát*.

II.) Rorty etikája

Rorty ezen filozófiai világlátásából már sejthetjük, hogy etikája is szemben áll a tradicionális, metafizikai megalapozást követelő és/vagy egyetemes kötelességeket állító etikákkal. Mivel nemcsak morálfilozófiai, hanem hétköznapi gondolkodásunkat is erőteljesen meghatározzák e tradíciók, szinte a lehetetlenre vállalkozom, amikor néhány mondatban igyekszem vázolni Rorty újszerű, de nyilvánvalóan nem teljesen előzmények nélküli etikáját.⁷ Csupán néhány kardinálisnak tekintett mozzanatot szeretnék kiemelni, elsősorban *Etika – egyetemes kötelességek nélkül*⁸ című írása alapján, ami neopragmatista etikájának kiváló összefoglalása:

1.) Először is Rorty elutasítja a megalapozási igényeket: egyrészt azért, mert racionálisan lehetetlennek, másrészt morálisan feleslegesnek tartja. Lehetetlennek, mivel az abszolút, metafizikai alap – és Rorty nyilvánvalóan erre gondol –, racionálisan igazolhatatlan, azaz kizárólag hitbéli döntés, világnézeti választás eredménye lehet, ez pedig már nem filozófia. Morálisan pedig felesleges, mivel igaz ugyan, hogy az erkölcsi törvények és kötelességek abszolút szükségességét csak metafizikai megalapozás biztosíthatná, a konkrét erkölcsi cselekvéshez erre nincs szükség. A tényleges szenvedés, kegyetlenség és más morális igazságtalanság elleni küzdelemhez, fellépéshez elegendő saját szociális és/vagy szellemi közösségünk erkölcsi tradíciója és a frónészis. E tradíció persze maga is állandóan alakul, változik, hiszen történetisége miatt esetleges és relatív, és így az erkölcsi kötelesség érzéke nem tanulás, hanem inkább kondicionálás kérdése.

2.) Rorty eltekint az egyetemes kötelességtől is. A moralitás és a körültekintés (prudence) közötti különbségtevéből indul ki. Hagyományosan ez a feltétlen, kategórikus kötelességeknek a feltételes, hipotetikus kötelességekkel való szembeállítását jelenti. A pragmatikusoknak azonban kétségeik vannak aziránt, hogy bármit feltétlennek tekintsenek, ugyanis kételkednek abban, hogy bármi is nem-viszonyszerű lehet.⁹ Rorty úgy értelmezi tehát újra e különbségeket, hogy

⁶ Vö. Rorty 1988.

⁷ Elődeit Rorty számos írásában megnevezi: mindenképp J. Deweyt, F. Nietzschét, L. Wittgensteint, M. Heideggert, H.-G. Gadamert és J. Derridát.

⁸ Vö. Rorty 2007, 105–124.

⁹ Vö. Rorty 2007, 106.

eltekint a feltétlen kötelesség fogalmától. Rorty láthatóan nemcsak a megalapozási igényeket utasítja el (mivel azokat racionálisan lehetetlennek, morálisan feleslegesnek tekinti), hanem az ész kanti primátusát is az érzelmekkel szemben. A nem-viszonyszerű, hidegen gondolkodó, önérdékű, számító pszichopata én mítosza helyett egy összetett, változó személyiségű „én”-t, valódi érző, akaró lényt gondol el Rorty az erkölcsi szituációk alanyaként.¹⁰ Ennek megfelelően a kanti *feltétlen morális kötelességet a körültekintés* (prudence) fogalmával helyettesíti, hiszen a „morális kötelességnek nincs a hagyománytól, megszokástól és szokástól különböző természete vagy forrása. *A moralitás egyszerűen egy új és ellentmondást kiváltó szokás*”.¹¹ Szerinte a „morális kötelesség” fogalma abban a mértékben lesz kevésbé helytálló, amennyire azonosulunk azokkal, akiknek segítünk: amilyen mértékben megemlítjük őket az önmagunk kilétéről mondott történetekben, amilyen mértékben az ő történetük a mi történetünk is.¹²

4.) Rorty ugyanígy vélekedik az igazságosságról is, és ez már a címéből is látható egyik 1997-es írásának: *Justice as Larger Loyalty (Az igazságosság mint nagyobb lojalitás)*. Ha ugyanis az észnek nincs feltétlen primátusa az érzelmek fölött; ha a morális kötelesség valójában maga is csak egy új közösségi szokás, akkor az igazságosság sem lehet más, mint egy nagyobb közösség iránti lojalitás. Rorty elfogadja a Charles Taylor által is befolyásolt Michael Walzer különbségtételét *vastag* (azaz a tradíciókból, szokásokból, közösségi gyakorlatból kiinduló) és *vékony* (azaz elméletből kiinduló) *moralitás* között, és ennek alapján új racionalitás fogalmat alakít ki:

Ha “racionalitáson egyszerűen olyan aktivitást értünk, amilyenre Walzer mint elvékonyítási folyamatra (thinning-out process) gondol – olyan aktivitásra, ami szerencsés esetben, elvezet egy átfedéssel konszenzus (overlapping consensus) kialakításához és hasznosításához – akkor azon elgondolás, hogy az igazságosságnak a lojalitástól különböző forrása van többé már nem tűnik plauzibilisnek.

A racionalitás ezen felfogása szerint ugyanis *racionálisnak lenni és rászokni egy nagyobb lojalításra*, csupán két leírása ugyanannak az aktivitásnak. Azért van ez így, mert az individuumok és csoportok közötti bármilyen kényszertől mentes megegyezés arra nézve, hogy mit kell tenni, valamilyen közösséget teremt, és – szerencsés esetben – kezdetévé válhat azon emberek körének bővítéséhez, akikre a megegyezést létrehozók mindegyike korábban mint ’hozzánk ha-

¹⁰ Vö. Rorty 2007, 110.

¹¹ Rorty 2007, 110. o. (Kiemelés tőlem – K.S.)

¹² Vö. Rorty 2007, 113.

sonló emberekre' tekintett. Ily módon lassan elkezd feloldódni a *racionális érv és a rokonszenv, együttérzés* közötti ellentét.”¹³

Rorty ezen új megközelítése – Rawls átfedéses konszenzusát (overlapping consensus) is felhasználva – láthatóan nemcsak az igazságosság nagyobb lojalitásként való értelmezését teszi lehetővé, hanem megoldást kínál az igazságosság paradoxonára is, amennyiben – konkrét közösségek nyilvános véleménycserében elfogadott konkrét feltételei mellett – lehetővé teszi az egyenlőtlenek egyenlőtlen mércével történő megítélését

3.) Mit javasol Rorty a tradicionális etikák helyett? – Rorty helyesebbnek tartja erkölcsi szituációink állandó újraértelmezését, azaz újraleírását, folyamatosan javítva ily módon erkölcsi felfogásunkon. Mindez a morális haladás új értelmezéséhez is vezet: „Mi, pragmatikusok a morális fejlődést inkább egy nagyon nagy, bonyolult, sokszínű takaró összevarrásaként képzeljük el, semmint valami igazról és mélyről kialakuló egyre tisztább látomásként.” Mivel „nincs filozófiailag megragadható, körmönfont emberi lényeg”, nem akarjuk „a különös fölé emelkedve az általánost megragadni. Ehelyett meg kellene próbálni egyszerre egy különbséget a minimálisra csökkenteni: a keresztények és muzulmánok közti különbséget egy konkrét boszniai faluban, a feketék és a fehérek közti különbséget egy konkrét alabamai városban”, és hasonlókat. „Abban reménykedünk, hogy e csoportokat ezer apró öltéssel varrhatjuk egymáshoz, ezer apró hasonlóságot idézhetünk fel tagjaik között, ahelyett, hogy egyetlen nagy hasonlóságot, közös ember voltukat határoznánk meg.”¹⁴

4.) Végül, de nem utolsó sorban itt érdemes megemlíteni, hogy Rorty etikájának bevallott társadalmi szintű törekvése egy – már említett – valóban liberális demokrácia realizálásának elősegítése. „Ebben a könyvben – írja *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* c. művében – egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.”¹⁵

III.) Rorty új szolidaritás felfogása

Rorty tehát az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (1989) c. könyvében felvázolta a liberális ironikus ember jellemzőit, aki liberális, amennyiben szerinte „a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”, és ironikus, amennyiben „szembenéz saját (leginkább központi meggyőződéseit és vágyait) esetlegességével. A liberális ironikus számára tehát nem léteznek örök változatlan, történelem feletti lények, nincs semminek örök, metafizikai belső lényege, változatlan

¹³ Rorty 2001, 233.

¹⁴ Rorty 2007, 122.

¹⁵ Rorty 1994, 14.

belső természete. A liberális ironikus számára esetlegesek legfőbb adottságai is: nyelvünk, énünk, közösségünk. Mindezen esetlegességekből azonban nem következik a teljes relativizmus nihilje! Rorty ugyanis kihangsúlyozza, hogy „egy meggyőződés, még olyan emberek esetében is képes szabályozni a cselekvést, és tekinthető olyasminek, amiért érdemes meghalni, akik tudatában vannak annak, hogy ezt a meggyőződést nem az esetleges történeti körülményeknél mélyebb dolgok okozták” (Rorty 1994, 209).

A történelem feletti, örök belső lényegeket, illetve természet tagadásából viszont következik, hogy Rorty nem fogadhatja el a szolidaritás tradicionális formáját sem. De a „szolidaritás bizonyos történetileg adott és talán átmeneti formája iránti ellenségesség nem jelent ellenségességet általában a szolidaritással szemben” (vö. Rorty 1994, 14.). Rorty nem a korábban rejtett mélységekben, nem valami örök, változatlan, lényegi emberség felfedezésében látja a szolidaritást, az emberi együttérzés alapját, hanem inkább elérendő célnak tekinti a szolidaritást (vö. Rorty 1994, 14.). „A szolidaritást nem reflexióval fedezzük föl, hanem megalkotjuk. Azáltal jön létre, hogy növeljük más, tőlünk különböző emberek szenvedésének és megalázásának egyéni részletei iránti érzékenységünket.” (Rorty 1994, 14.)

Rorty tehát értelmezési horizontunkon található, végső célként fogalmazza meg, hogy „morális kötelességünk szolidaritást érezni minden emberi lény iránt” (Rorty 1994, 210.), de egyúttal tudja, hogy az emberiséggel, minden racionális lényel (Kant!) történő ilyen azonosulás a gyakorlatban lehetetlen. Csupán arra vagyunk képesek, hogy sürgessük „mi”-tudatunk kiterjesztését, illetve „próbáljuk meg kiterjeszteni „mi”-tudatunkat olyan emberekre, akikről korábban, mint „ők”-ről gondolkodtunk” (vö. Rorty 1994, 212.). A liberális ironikusok etnocentrizmusa olyan, amely „arra szánta el magát, hogy bővüljön, hogy egyre szélesebb és változatosabb ethoszt hozzon létre”, mivel ezt a „mi”-t olyan emberek alkotják, akiket az etnocentrizmus iránti kételyre neveltek (vö. Rorty 1994, 219.).

Rorty tehát szándékosan megkülönbözteti az „emberiséggel, mint olyannal” való azonosulásként felfogott szolidaritást és a szolidaritást mint önmagunkban való kételkedést (vö. Rorty 1994, 219.). Kételkedést abban, hogy mi, a demokratikus országok lakói „elég érzékenyek vagyunk mások megaláztatására és szenvedésére”; kételkedést abban, hogy „intézményeink alkalmasak e megaláztatás és szenvedés elhárítására” (Rorty 1994, 219.). A szolidaritás, mint azonosulás lehetetlen – a filozófusok találmánya, esetlen kísérlet az Istennel való egygyéválás eszméjének szekularizálására. A kételkedésből kiinduló bővítése „mi”-érzésünknek, szolidaritásunknak viszont lehetséges, csak tennünk kell.

Rorty szerint ebben az értelemben van morális fejlődés, és „a fejlődés valóban a nagyobb emberi szolidaritás felé halad” (Rorty 1994, 212.). A modern értelmiségi legfőbb hozzájárulása pedig e morális fejlődéshez sokkal inkább a szenvedés és a megalázás konkrét változatainak részletes leírása (pl. regények-

ben és etnográfákban), mint a filozófiai vagy vallási fejtegetések (vö. Rorty 1994, 212.).¹⁶

Irodalom:

Rorty, R. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor, 1994.

Rorty, R. *Filozófia és társadalmi remény*. Budapest: L'Harmattan, 2007.

Rorty, R. Justice as a Larger Loyalty. In Matthew Festenstein and Simon Thompson (Ed.). *Critical Dialogues*, Cambridge: Polity Press, 2001.

Rorty, R. Solidarität oder Objektivität? Drei Philosophische Essays. Stuttgart, 1988.

¹⁶ Nem fogalmi tanulást hirdet Rorty sem! Az *Esetlegesség* könyvben írja, hogy szépen lassan fogadjuk el az újraleírásokat. (Vö. Rorty 1994, 20.) Ez a helyzet az új szolidaritás fogalom elsajátításánál is.

Hagyomány és modernitás Pauler Ákos etikájában

Tanulmányomban megpróbálom vizsgálat alá venni Pauler Ákos etikai tanításait abból a szempontból, hogyan viszonyul bennük egymáshoz hagyomány és modernitás. E probléma természetesen összefüggésben van a pauleri bölcelet értékelésének kérdésével is, azzal, hogy máig alapvetően tradicionális filozófiának, sőt, iskolafilozófiának szokás tekinteni Pauler teljesítményét. Ennek megfelelően halálának idei 75 éves évfordulójáról szakmánk nem emlékezett meg, e mulasztást is szeretném bizonyos mértékig pótolni. Szeretnék továbbá rámutatni, hogy Pauler tagadhatatlanul meglévő tradicionalizmusa nem jellemző az életmű egészére, hanem a *Bevezetés a filozófiába* 1920-as megjelenési éve tájékán erősödik meg nála ez a tendencia, amely a posztumusz *Metafizikában* csúcspontot ér el, ám egyáltalán nem sajátja a kevésbé ismert, jóllehet igen jelentős etikai munkájának, az 1907-ben megjelent *Az etikai megismerés természete* című műnek.

1.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, a hagyomány és modernitás szempontjainak értékelő szembeállítására messzemenően problematikus, különösen az etika területén. Olyan klasszikusnak számító kortárs gondolkodó, mint Bernard Williams *Shame and Necessity* című könyvében, s különösen annak második fejezetében annak a véleményének ad hangot, hogy a legmélyebb etikai nézeteink sokkal inkább a klasszikus görög gondolkodásnak, semmint a posztfelvilágosodás morálfilozófiájának köszönhetők.¹ Természetesen, ahogy a realizmushoz köthető Williams médiajelenléte a pragmatista Richard Rorty vagy Jacques Derrida népszerűségével nem vetekedhet – mindannyian az utóbbi pár évben hunytak el – hasonlóképpen a tradicionalizmushoz inkább köthető Pauler Ákos életműve is csak lassan fog az őt megillető helyre kerülni.

Bevezetésképpen szólnunk kell Pauler munkásságának periodizációjáról:

1. 1894-ig teisztikus, skolasztikus és schopenhaueri eszmék, amelyek a zsenigek kategóriájába tartoznak. Pauler ekkor bírálja a kanti transzcendentálfilozófiát. Főbb jellemzői:

¹ Bernard Williams: *Shame and Necessity*. 1993. Hasonlóképpen a Williamstól egyébként meglehetősen távolálló Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című könyve az arisztotelészi etika örökségének érvényességét mondja ki. (Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris Kiadó, 1999.)

- finitista okság fogalma előtérben
 - pozitista materializmus elvetése
 - a schopenhaueri kívülálló pozíciója
2. 1894–1904: pozitívizmus (pszichológiai és empiriokriticista tudományelméleti), majd a pozitívizmus-kriticizmus egyeztetése programja, melyen belül a kanti hagyomány (marburgi ismeretelmélet) dominánssá válik. Főbb jellemzői:
- szélsőséges szubjektívizmus (alany-tárgy mint egyazon valóság 2 oldala)
 - szélsőséges relativizmus (*homo mensura* elv)
 - biológista, kísérleti pszichológiai empirizmus
 - neokantiánus matematikafilozófia (Hermann Cohen)
3. 1905–1908: neokantiánus ismeret-értékelmélet és husserli objektivista-abszolutisztikus tendenciák megerősödése. Főbb jellemzői:
- abszolutista érvényességszempontra megjelenése
 - igazságelméleti relativizmus elvetése
 - intencionalitáselmélet
 - apriorizmus és empirista szempontok együtt
4. 1908–1911: tiszta logika metafizikaellenes, igazságelméleti objektivista-abszolutisztikus vonásokkal. Főbb jellemzői:
- ismeretelmélettől függetlenített tiszta logika dominanciája
 - logikai redukcionizmus
 - abszolutista apriorizmus
5. 1911–1921: logikai objektivista álláspont érvényesítése az összes diszciplínában. Főbb jellemzői:
- logikai alapelvek bővítései
 - tiszta logikából redukált ontológia, esztétika és etika
 - tárgyelmélet és tiszta logika elválasztása
6. 1922–1933: logicizmus érvényesítése a metafizikában, a logika ontológizálása és teizmusba fordítása, az életfilozófiai jelleg erősödése. Főbb jellemzői:
- logika szférája ontológiai szemszögből
 - a logikai abszolútum megszemélyesítése

Ha megvizsgáljuk a filozófiai diszciplínák súlyát az életműben, akkor azt tapasztaljuk, hogy viszonylag állandó a fundamentálfilozófiai vagy teoretikus filozófiai elem túlsúlya. Pauler ifjúkorában főként ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozik, majd az ismeretelmélettől függetlenként kezelt tiszta logika problémái állnak érdeklődése homlokterében, végül teisztikus fordulata után az ontológiai problematika, illetve az ontológiai abszolútum kérdése izgatja mindenekelőtt. Ezek mögött fontosságát illetően második az etikai problematika, mely a 3. pont alatt szereplő időszakban, 1905–1908 között kerül határozottan előtérbe, majd pedig a húszas évek elején megjelenő életfilozófiai irányban nyer látens módon teret. Az előbbiként említett időszakban egy önálló és nagyon jelentős etikai munkával jelentkezett Pauler, a húszas évek életfilozófiai írásai és a rend-

szerezés szinte mániáig fokozódó igénye pedig egy platonisztikus jellegű keresztény etika körvonalazásáig juttatták.

Összességében négy stádium különböztethető meg Pauler etikai álláspontját illetően:

1. Pozitivizmus és kantianizmus egyesítésének programja a pozitivista irány dominanciájának jegyében a századforduló előtti és utáni néhány évben.

2. Neokantianizmus, materiális értéketika és fenomenológia összekapcsolása *Az etikai megismerés természete* című könyvben (1905–1907).

3. Etika a *Bevezetés a filozófiába* c. műben. Az etika szférája alárendelődik logikai és tárgyelméleti szempontoknak (1915–1919).

4. A nemlétező érvényességek, köztük az etikai értékek ontológiai értelemmel való felruházása. Fordulat a húszas évek elejétől a teológia irányába.

A négy stádium épp a modernizmus és tradicionalizmus oppozíció alapján kettőre osztható, amennyiben Pauler Ákos élete első felében, talán a tízes évek közepéig egy ízig-vérig modern gondolkodó, aki magáénak vallotta a társadalmi haladás és demokratizálódás Magyarországon aktuális polgári törekvéseit, később azonban, különösen a háború és a bolsevik diktatúra után konzervatív filozófusnak számít, aki a keresztény nemzeti irány egyik elméleti teoretikusa volt.

2.

Legmodernebb elképzeléseknek a századforduló előtti években a pozitivista és pszichologista tendenciák, ideológiai-politikai szempontból pedig a marxizmus számítottak. Meglehetősen egyértelműséggel nyilatkozik meg Pauler pozitívizmusa az etika területén „A szemléleti módszer az erkölcsi képzésben” című tanulmányában: „Senki, aki az élettani, lélektani és a psychopathia legelemibb tanaiban járatos, nem tagadhatja, hogy a moralitás vagyis az egyénben fölmerülő erkölcsi érzések, és az ezekből kikristályozódó habitus szorososan az idegdispozitívótól, vérbőségi viszonyoktól, szóval magától a szervezet élettani állapotától függnék. Hiszen erkölcsi cselekvésünk mindegyike egy-egy sajátos reakció bizonyos külső ingerekre, éppúgy mint érzeteink és mozgásaink, a különbség csupán az inger (motívum) és a reakció különböző bonyolultságában áll.”² A szemléleti módszer, azaz hús-vér emberi minták fölmutatása alkalmat ad Paulernek arra, hogy bírálja a korabeli magyarországi egyoldalú valláserkölcsei oktatást, s egyáltalán az etika kizárólagos forrását az isteneszmében megpillantó doktrínát. „A morál egészen viszonylagos, katexochén *emberi* vagyis biológiai jelenség, melyet a jelenségek köréből nem emelhetünk föl a transcendens világba, mert ezzel épp lényegét tagadtuk meg. Az ember erkölcsi ideálja csak az ember lehet, s bármint is forgassuk a morál fogalmát, az mindig viszonylagos marad. A kereszténység az ő nagy hatalmát is annak köszöni, hogy Jézus Krisztus személyében rendelkezett egy rendkívüli tökéletességű *ember* képével, ki szaturálva való-

² *Athenaeum* 1899. 55. o.

di erkölcsi, altruisztikus elemeket közöttünk élt a valóságban s csak későbbi mitoszok fátylán át látszik az ég messzeségében eltűnni.”³

Pauler ekkor a moralitást mint érzést tartja számon, a rá vonatkozó tudás az érzés szubjektív jellegénél fogva leírás, számvetés az átöröklés, idegrendszer, életfeltételek, társadalmi milió komponenseivel. Ugyanakkor, véleménye szerint „... annak meghatározása, hogy mi hozható ki az egyénből, csaknem a lehetlenséggel határos”⁴ amiatt, hogy az egyéni diszpozíciók maguk is változnak és nem eleve rögzítettek. Így azután Pauler pozitívista etikája láthatóan el kell, hogy merüljön az empirikus vizsgálódásokban, a legkülönbözőbb tudományterületről kénytelen összeszedni az alakjukat ráadásul változtató építőköveket, amelyeket össze kellene illeszteni. Nem más ez, mint a filozófia feloldódása a pszichológiában, a XIX. századtól keltezhető örökifjú eszme egyik variánsa a filozófia végéről, ami azonban máig nem következett be.

Pauler pozitívista időszakában átfogó etikai tárgyú művet nem alkotott. A pozitívizmus empirisztikus, végső soron szkeptikus kicsengése és a matematika-filozófia Mill-féle szenzualista megközelítésének elméleti kudarcra a magyar filozófus későbbi években megváltozott belső szellemi habitusa számára elfogadhatatlannak bizonyult, így a neokantiánus, majd fenomenológiai apriorizmusban keresett valamilyen szilárdabb pontot. Az időszak legmodernebb irányának éppenséggel a hangsúlyozottan nem ontológiai újidealizmus számított, Pauler etikai munkája az újidealizmus nemzetközi szinten is jelentős darabja.

Az etikai megismerés természete általános ismeretelméleti és értékelméleti bevezetőjében foglaltak jelentősen különböznek a korábbi munkák mondandóitól. Mindenekelőtt a relativista pozíció feladása szembeűnő. Pauler számára egyrészt az intencionalitás-elmélet van hivatva biztosítani kijelentéstartalmaink objektivitását: „Mindennemű ítélet közös vonása, hogy valamit *jelent*, ami független magától az ítéleli aktustól mint ilyentől. Az ítélet mint folyamat ugyanis valakinek az egyéni tudatában végbemenő pszichikai tünemény, melytől meg kell különböztetnünk az ítélet intencionális, logikai tartalmát. Ami valóban igaz, szép vagy jó, az megmarad annak, akárki mondja is ki, vagy ha nem is mondja ki senki.”⁵ Másodszor, Pauler itt a relativista pozíció önellentmondásosságáról beszél, már ami az individuális relativizmust illeti.⁶ A generikus relativizmus koncepciója, mely „... minden igazságot nem az empirikus egyénhez, hanem általában az emberi észhez vall relatívnek” igaz, de semmitmondó. Semmitmondó azért, mert „... abból, hogy ismerésünk az emberi ész mechanizmusa szerint formulázza meg az ismerés eredményeit, még korántsem következik, hogy az

³ Id. mű 60. o.

⁴ Id. mű 57. o.

⁵ *Az etikai megismerés természete*. Budapest, 1907, 6–7. o.

⁶ „Mert ha mást nem, legalább az egyetemes relativizmus tételét kell objektíve érvényesnek elismernünk, s ezzel már el van hagyva a szkeptikus alap.” Id. mű 28. o.

nem jelenthetne *együttal* valami abszolút igazat... Az egyetemes emberi ész is elérhet valami abszolút igazat, jóllehet bizonyos apriori mechanizmus szerint is működik, épp mert ez utóbbi csak az ismerésre mint folyamatra, de nem annak értelmére, érvényességére vonatkozik. Minden esetben tehát csak az igazság megformulálásának módja lehet relatív, de nem maga az igazság. Sőt, a mi eszünk természetéhez mért ítélésünkben is elérhetünk egy pontra, midőn az abszolút igazat sikerül kifejeznünk.”⁷ Pauler tehát itt már elfogadja az abszolút igazság megragadhatóságának téziséét. Korábban a logika és matematika területén az érvényesség alapja a posztulált változatlanlanság volt, tehát az ismeretelmélet keretében és minden megismerés relativitásának alapmeggyőződése keretében jelenhetett meg az igazság fogalma. Az *Ethikai megismerés természetében* már szó nincs a változhatatlanság posztulátumáról, van viszont az abszolút igazságról: „... az igazságot megismerjük, de nem teremtjük, s a róla való ismeretünk viszonylagos, de nem maga az igazság, mely függetlenül megáll sajátos érvényességében, akár elismerik az emberek, akár nem.”⁸ Pauler korábbi, pozitívizmussával magyarázható kizárólagos ismeretelméleti kiindulópontja helyébe az értékelmélet dominanciája lép. E változás Husserl *Logische Untersuchungen*je egyre erősebb hatásával, másodsorban a neokantianizmus és végül más korabeli – elsősorban német – filozófusok (Hermann Lotze, Sigwart) hatásával magyarázható.

Mik azok a területek, ahol számolhatunk az objektív és abszolút érvényességek és értékek fennállásával? Egyik a tiszta ész köre, amely Pauler szerint mentes minden ontológiai vonatkozástól. Az észelvek „... minden igazság formális princípiumait képezik”,⁹ ez a logikum szférája. A gyakorlati ész „... mint a cselekvés valódi, abszolút értékét meghatározó elvek összessége”¹⁰ az etika világa, az etikai értékítélet tárgya az akarat, végül a cselekedetek szemléleti tartalomra vonatkoztatva esztétikai értékeket mutatnak meg. A konstatáló ítéletek fölé helyezhető, s azokkal paralel értékítéletek a *Sollen* világát reprezentálják. „Minden értékítélet: a logikai úgy, mint az etikai és esztétikai, valamit kifejez, ami ’helyes’, vagyis aminek lennie kellene, aminek meg kellene valósulnia. A helyességhez, a ’kellő’-nek egyetemes fogalma pedig szükségképpen oszlik ama három alapértékre ... az igaz, a szép és a jó eszméire. Szükségképpen, mert megfelelnek szellemünk három alapfunkciójának: az igaz a gondolatnak, a szép a szemléletnek, a jó az akaratnak.”¹¹ Az antropológiailag megalapozott értékelmélet ennek megfelelően az értékelméleti pluralizmust képviseli; egyetlen abszolút értékből sem vezethető le a másik kettő. Vannak etikailag értékes cselekedetek,

⁷ Id. mű 29. o.

⁸ Id. mű 28–29. o.

⁹ Id. mű 12. o.

¹⁰ Id. mű 25. o.

¹¹ Id. mű 10–11. o.

melyek nem fejeznek ki logikai igazságot. Ugyanakkor az összes cselekvés abszolút értékességét meghatározó etikai elvek aprioriak és érvényesülnek a tudományban is mint cselekvésben. „Minden logikai gondolkodás tehát magában foglalja azon norma elismerését, hogy igazságszeretőnek, őszintének, becsületesnek *kell* lennünk. *Ez pedig etikai norma, nem pedig logikai szabály, mert nem gondolkodásunk belső érvényességére, hanem a gondolkodásra mint akarati funkcióra, mint cselekedetre vonatkozik.*”¹²

Az alapelvek, illetve végső előfeltevések keresése, az alapelveket tagadó relativista vagy szkeptikus érvelés bizonyítottan vélt önellentmondó volta olyan eszmék, amelyek később is nagy szerepet játszanak Pauler filozófiájában. Etikai művében e gondolatok a tagadhatatlanság, illetve logikai kényszer, „a tudatéletben való nélkülözhetetlenség”¹³ koncepciójában, tehát végeredményben még antropológiai mozzanatban gyökereznek.

Az etikai érték abszolút volta Pauler szerint nem jelenti azt, hogy önmagában erre épülhetne az etika. A „jó” analizálhatatlan fogalma nem nyújt tartalmi mozzanatokat, így az intuitív megismerés és az empiria szolgál forrásul a tényleges erkölcsi értékek felmutatásához. Ezen a ponton, az erkölcsi intuíció kapcsán megjegyzendő, hogy a Pauler által nem ismert kortárs mű, az 1903-ban megjelent Moore *Principia Ethica* ugyanennek a gondolatnak az elmélyítésével forradalmasította a modern etikát, jóllehet, már Sidwick, akit Pauler ismert, – legalábbis a *Bevezetés a filozófiába* című művében megnevezi¹⁴ – nagyon hasonló elgondolásokkal bírálta az etikai naturalizmust. Alasdair Macintyre szinte a plagizálás vádját súroló megjegyzéseket tesz Moore-ra, szerinte „Moore természetesen Sidwick végkövetkeztetéseiből kölcsönzött azonnal, anélkül hogy ezt elismerte volna.”¹⁵ Természetesen más egyéb megfogalmazásai is léteznek annak, hogy az erkölcs szférája sui generis önálló szféra, amelynek megközelítése erkölcsi intuíciót feltételez. Pauler módszere is modern, nevezetesen egy fenomenológiai megközelítést alkalmaz annak tolvajnyelvét kerülve. Mint mondja: a tapasztalati alapvetés „... abban áll, hogy a saját egyéni modern meggyőződésünket tesszük elemzés tárgyává, amely vizsgálat hivatva van sine ira et studio a jelenleg erkölcsileg megbecsült cselekvési módokat megjelölni.”¹⁶ Az etikai kutatás módszerének egyik típusa tehát egyfajta leírása az erkölcsileg eszményi embernek. Ez az eljárás pozitív eredményeket mutat fel, s ezzel a materiális étiketika irányába tesz lépéseket. Vonalvezetésében Max Scheler művét, *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika* című munkáját előlegzi. Mármost milyen pozitív erkölcsi habitusokat tart alapvetőeknek Pauler? Az első a

¹² Id. mű 38. o.

¹³ Id. mű 38. o.

¹⁴ 92. §.

¹⁵ Macintyre: Id. mű 96.

¹⁶ Id. mű 45. o.

szeretet, illetve jóság, az a készség, amely révén „hajlandók vagyunk másokon segíteni, esetleg a magunk érdekeinek feláldozása árán is.”¹⁷ E szeretet tiszta altruizmus, nem szexuális vonzódás, nem is a társas lény mivoltból adódó sajátosság, hiszen eszményeket is szerethetünk. A második habitus az erély, ami az erős jellemet jelenti, önuralmat, következetességet, bátorságot. A harmadik a tisztelet, amely az erélyből származtatható őszinteség mellett a méltányosságot, igazságosságot és önértetet is magában foglalja. A különböző, ezeken kívül becsült habitusok visszavezethetők e három etikai alapértékre, magukat az alapértékeket pedig – meglehetősen rudimentális formában, de – az akarati tudatfunkcióknak felelteti meg Pauler; „... a szeretet megfelel a tudat receptivitásának, az erély a tudat önállításának, a tisztelet pedig a két alapfunkció harmonikus kiegyenlítésének.”¹⁸ Ha itt megállna az etikai vizsgálódás, az nem lenne több Pauler szerint pszichologizmusnál és ontologizmusnál, mert így csak a nevezett habitusok tényleges létrejöttét magyarázhatjuk. A bevezető értékelméleti eszmefuttatások eredményeit az attól merőben különböző leíró s az erényeket tudatfunkcióknak megfelelő fejezet tanulságaival össze kell kapcsolni. Ezen összekapcsolás abban áll, hogy kiderítsük, „... hogy az empirikus ontológiai szükségességen kívül *valóban megérdemli-e* a szeretet, az erő és a tisztelet, hogy mindenekfölött becsülvén őket, cselekvésünk legfőbb eszményeivé és normáinak alapjává tegyük?”¹⁹ E normatív értékelés előtt Pauler tovább folytatja empirikus vizsgálódásait azon hipotézis alapján, hogy „... *éppoly párhuzamosság állhat fenn cselekedeteink relatív (bio-pszichikai) és abszolút értéke között, aminő paralelizmus mutatható ki tényleges gondolkodásunk és a logikai igazság között.*”²⁰ E hipotézishez alapul veszi a korábban már kimutatni vélt szoros kapcsolatot a tudatfunkciók, illetve erények között, továbbá az evolúció hipotézisét. Ezen – talán túlságosan is optimista – elképzelés szerint a valóban kifejtett ember egyúttal erkölcsileg is kifejtett ember lesz. Pauler elemzése e téren sem nélkülözi a valószínűséget, mindazonáltal amiatt, hogy kérdése megválaszolásához átfoghatatlan empirikus adathalmazt kellene feldolgoznia, ingatag alapokra kényszerül építkezni.

A korábban beígért értékelméleti vizsgálódás eredménye meglehetősen sovány abban az értelemben, hogy a jó eszméjén kívül konkrétabb etikai értékek levezetése nem sikerül. Pauler szerint ebben nincs is semmi meglepő; „Tudjuk, hogy hozzánk viszonyítva ismereteink empirikus tartalommal kezdődnek, etikai téren az egyéni erkölcsi jellegű spontán értékeléseinkre való reflexió által. Ez

¹⁷ Id. mű 64. o.

¹⁸ Id. mű 82. o.

¹⁹ Id. mű 85. o.

²⁰ Id. mű 87. o.

pedig azt jelenti, hogy minden tapasztalattól függetlenül semmiféle konkrét értéket sem ismerhetünk meg... az etikai érték apriori fogalma csak formális lehet.”²¹

Pauler műve egy egész erkölcsfilozófiai rendszer dióhéjban. Figyelemre méltó módszertani megalapozottsággal újszerűen tárgyalja a témát. A fő elméleti nehézséget az okozza, hogy az elvont értékelméleti és a biológiai, történeti és szociológiai meghatározottságokat is tárgyaló empirikus jellegű elemzések egymással ellentétes irányú vonalai nem „találkoznak pontosan össze,” illetve kissé erőltetett az alapértékek antropológiai fundálása. Mégis, Paulernek a műben megfogalmazott ideálja teljes mértékben összhangban van az újidealizmus törekvéseivel. Ezen ideál az etikai intuicionizmusban, a három alapérték, az igaz, a jó és a szép eszményei megvalósításában gyökerezik. A legfőbb jó filozófusunk szerint az igazi erkölcsiség, amely nem azonos sem az intellektualizmus, sem a hedonizmus, utilitarianizmus, eudaimonizmus *telosz*-fogalmával, hiszen ezek mindegyike szembekerülhet az abszolút etikai értékekkel. Az igazi erkölcsiségből fakadó eszmények a következők: a szeretetnek a humanizmus, az erőnek a kultúra, a tiszteletnek a becsület és a jog felel meg. A normák a következők: 1. Szeretnünk kell mindazt, ami valóban szeretetre méltó. 2. Minden erőnkkel törekednünk kell az abszolút értékek megvalósításán. 3. Tisztelnünk kell az embert úgy önmagában, mint másokban, nemcsak személyében, hanem igazságos igényeiben is.²² A humanizmus normája nem mások boldogságát, hanem a legfőbb jót, az erkölcsiséget valósítja meg, a humanizmus az embert nem önmagában, hanem az abszolút érték szolgálatában álló tulajdonságaiért szereti. A pauleri humanizmus szigorú humanizmus, mentes az eudaimonista alapon másikat segítő szeretettől, nem is aláztos altruizmus, hanem hangsúlyozottan a keresztény alázat ideáljával szemben az önérzetes tetterős ember humanizmusa, amely az erkölcsben és nem az intellektuális tudásban vagy a boldogságban látja a legfőbb jót, ugyanakkor semmi kivetnivalót nem talál abban, ha élvezetet okoz számunkra az etikai értékek megvalósítása. Kultúrtevékenység a hivatásszerűen végzett munka s különösen a nevelés, oktatás. A pozitívizmus optimizmusát osztja Pauler akkor, amikor úgy véli, hogy a – számos válságjelenséget is mutató – korabeli kultúra fejlődésének nincs gátja. A munkáról vallott felfogása a kor modern polgári eszményein nyugszik, hasonlóképpen demokratizmusa, s annak hangsúlyozása, hogy az erkölcs eredendően független a vallástól. Nem mentes a radikális pátosztól a konzervatívizmust elutasító nyilatkozata, ami a későbbi Pauler egyéniségével épp ellentétes karaktervonásokat mutat meg.

Természetesen lehet olyasmit mondani, hogy Paulernek nincs érdemi köze az igazi modern dolgokhoz, a marxizmushoz, a freudizmushoz, az orosz regényirodalomhoz és az avantgard művészetéhez, vagy éppen Nietzschehez. Mindezek az

²¹ Id. mű 131–132. o. Az etikus cselekvés egységes alapelve is csak formális lehet, ami nem fejezhet ki többet a következőknél: „cselekedj az erkölcs kívánalmai szerint”. 170. o.

²² Id. mű 169. o.

irányzatok valóban távol álltak tőle. Hogy vétek-e ez avagy talán éppenséggel erény, eldöntheti az olvasó. Összefoglalásul tehát megállapítható, hogy Pauler kora legmodernebb filozófiai irányzataihoz kapcsolódik etikájában, melynek főbb hagyományai a husserli filozófia, az újkantiánus értékelmélet, részben a pozitivisták örökség és más, iskolákhoz kevésbé kapcsolható – főleg német filozófusok (Wilhelm Wundt, Christoph von Sigwart, Harald Höffding, Theodor Lipps) – tanítása. Pauler törekvése arra irányult, hogy a „kritikai bölcelet” keretében a kanti etika formalizmusát meghaladja, egy materiális értéketikát hozzon létre, amely ugyanakkor fenntartja az abszolút érték fogalmát. Intuicionista felfogásából adódóan az erkölcs szféráját két oldalról, a gyakorlati ész apriori princípiumai és az empirikus adottságok felől közelíti meg. Az említett hagyományok alapján önálló rendszert teremt Pauler, amelynek részleteit nem mindig sikerül kidolgozott formában prezentálni a téma szerteágazó voltához képest viszonylag rövid, 235 oldalas terjedelemben.

3.

Úgy vélem, a keresztény etikai életfilozófiai irány, sőt, talán még neotomisztikusnak is nevezhető trend Pauler bölceletében a posztumusz megjelent *Metafizikában* nyer teoretikus megalapozást. Bár számos modern és újszerű kezdeményezés jelenik meg filozófiájában, összességében konzervatív, neokonzervatív eszmevilágról van itt szó, amely a modern, alapvetően válságidőszaknak tekintett kor megreformálásában bíz, mégpedig mindenekelőtt a görögség és a kereszténység eszményei alapján.²³ Ennek megfelelően Paulernél a húszas-harmincas években az antik és középkori szerzőkre történő hivatkozások túlsúlyban vannak.

A *Metafizika* egyik, etikát is érintő újdonsága a szerző korábbi elgondolásaihoz képest az „önérték”, „lényeg” és „idea” fogalmainak összekapcsolása. Pauler platonizmusának egyik jellemző példáját mutatja a „lényegről” (*essentia*) szóló tanításának alakváltozása. Eredetileg lételméleti fogalomként az individuális szubsztancia monadikus felfogása szerint egy szubsztancia egyedi aktivitáscentruma, mely örök létező. Az arisztotelianus-leibnizi felfogást most kiegészíti a lényeg megismerési lehetőségét tagadó tézis és az ideális tárgyak számára vindikált lényegiség: így a lényeg, mint az ideális világ eleme válik örökké, függetlenül a valóság szférájától, az individuális szubsztancia azonban már nem marad meg örök létezőnek; az Abszolútum teremtményévé minősül át. A „lényeg” így kettős formában lép elénk a kései Paulernél; egyrészt idea, másrészt individuális szubsztancia, lélek. Immár az „önérték” fogalmát is egy esszencialista keretben fogalmazza meg: „Ha valaminek az értéke *önmagában* van, azaz lényegétől elválaszthatatlan, akkor ezt az értéket nem veszítheti el, valamint *lényegét* sem veszítheti el. Még akkor sem, ha *léte* meg is szűnik. *Az önérték ugyanis nem a*

²³ Erről részletesebben a *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után* című munkában írtam (Budapest, Kairosz Kiadó, 2004).

*léthez (esse), de a lényeghez (essentia) tartozik.*²⁴ Az erkölcsi magatartásunkhoz, mint folytonosan egy önérték skáláján értékeket mérő aktivitásunkhoz így egy sajátos esszencializmus társul. Ez – a korábban szerepet nem játszó mozzanatot – is hozzájárul ahhoz, hogy az önértéket az ideális lét azon szférájában helyezi el filozófusunk, ahol az ideák vannak: „... az értékek mint esszenciák az örök igazságok, tehát az örök idearendszernek, vagyis Isten örök gondolatainak a mozzanatai (l. fentebb 44a. §).”²⁵

A második eltérés Paulernek a tízes évek második felében kiformalódó értékelméleti tanításához képest természetesen az Abszolútum tana. Az abszolút önértékek értékteni szempontból autonómok, azaz abszolútak, mindazonáltal a korrelativitás elvének nem értékteni, hanem abszolút vonatkozásában előfeltételük lehet az Abszolútum. Ez egyben lételméleti aspektust jelent; az „eszmény” mint megvalósítandó ideál „... viszonyba lép a való világgal, mint annak eszménye.”²⁶ Korábban Pauler az „eszményt” pszichológiai mozzanatként kezelte az érték felismert, de annak létstátuszától radikálisan különböző változataként, most viszont az Abszolútumra vezet vissza a kapcsolatot: a megvalósítandó ideál „... még nincs benne az értéklényegben: ezt az Abszolútum teremtőaktusa a valóssággal szemben teszi lehetővé.”²⁷

A harmadik – még mindig az általános értékelmélettel kapcsolatos – újítása Paulernek a módszer kérdésével függ össze. *Az ethikai megismerés természete* az erkölcsi értékek terén elimináló módszert alkalmaz, azaz kimutatja, mik nem lehetnek értékek, s ezután a rostán fennmaradó értéket fogadja el. *A Bevezetés* egy nem túlságosan artikulált reduktív eljárást javasol, a *Metafizika* pedig az axiomatikus módszert választja. Az axiomatikus módszer itt a reduktív eljárást és a deduktív igazolást jelenti: Első lépésben reduktíve kell kinyomozni az ösértékeket. Második lépésben ki kell mutatni ezen ösértékek egymástól való függetlenségét. Harmadszor az értékrendszer ellentmondás nélkülségét, negyedszer teljességét kell bizonyítani.²⁸ Ezt a szimbolikus logika és matematika terén David Hilbert inspirálta illuzórikus programot természetesen nem tudja kivitelezni. Ez már azért sem sikerülhet, mert Pauler szerint az érték definiálhatatlan, s az a két mozzanatot felmutató limitatív definíció, miszerint „*az érték az az ideális, azaz egzisztenciafölötti ... és bipoláris jellegű tartalom, amelyben való részese-dés teszi a tárgyat előbbrevalóvá*”²⁹, nem tesz eleget az axiomatikus módszer kívánalmainak. Pauler itt is abban az illúzióban él, mintha az, ami nem sikerült a

²⁴ *Metafizika*. Sajtó alá rendezte Dékány István. Budapest, 1938, 76. §.

²⁵ Id. mű 79. §.

²⁶ Id. mű 79. §.

²⁷ Id. mű 79. §.

²⁸ Id. mű 83. §.

²⁹ Id. mű 84. §. A „bipolaritás” olyan dualisztikus szerkezetet jelent, ahol a jó a rosszal, az igaz a hamissal, a szép a rúttal áll szemben.

matematikában, egy kevésbé egzakt tárgykörben lehetséges lenne. Véleménye szerint tartalmi értelemben a három alapérték levezetése az érték föntebbi, alapjában véve definiálhatatlan, limitatív értelemben pedig két aspektussal terhelt fogalmából bevallottan sem lehetséges. Filozófusunk formális, strukturális levezetése csupán analógiát jelent a szép és az azonosság elve, a jó és az összefüggés elve és az igaz és osztályozás elve között.

Az általános értékelmélet után az etika problémaköréhez, a specifikus erkölcsi terepére érve azt konstatálhatjuk, hogy Paulernél ezen a területen jutnak szóhoz hangsúlyosabban életfilozófiai eredetű vallási motívumai, melyeknek mind konkrét etikai, mind lételméleti vonatkozásai is lesznek. A sajátos erkölcsi motívum összetevői Paulernél az értékelismerés és az az etikai intellektualizmust meghaladó „kell”, ami kategorikus imperatívusként az érték megvalósítását parancsolja számomra. A morális cselekvés ezen az úton lép érintkezésbe az örök értékvilággal, s életünket mintegy eternalizálja: „*Az etikus cselekvés által tehát az örök élet – azáltal, hogy az etikai értékrend azt kívánja tőlünk, hogy annak megvalósításán munkálkodjunk – voltaképpen a mi röpke egyéni életünket az örökkévalóság síkjára emeli.*”³⁰ Az etikai magatartás így áttételesen az „Abszolútum szolgálatát” jelenti. A „szabad szolgálat”, „szeretet” első látásra sérti az etikai autonómiát. Pauler vitatja mindkét kanti belátást, jóllehet etikai álláspontját igen erősen meghatározza egy platonizált Kant-interpretáció. Voltaképpen egy egyre erősebben platonizált, krisztianizált kanti felfogás és hasonlóképpen a vallásfilozófiai irányban elmozduló fenomenológia közös gondolatvilága áll Pauler etikafelfogásának fókuszában.

Az „Abszolútum szolgálat” fordulat, mely voltaképpen a *Bevezetésben* felbukkanó „igazság kultusza” eszméje helyébe lép, azt a célt jelenti, melyet az erények segítségével el kell érni. Maguk a pszichológiai adottságok figyelembe vételével is megállapított erények (szeretet, a megvalósításra törekvő igyekezet, tisztelet) ugyanazok, amelyeket Pauler már *Az etikai megismerés természete* című művében megállapított, jóllehet tartalmukban ezek messzemenően spirituálisabb jellegű erényekké váltak a harmincas évekig tartó időszak alatt. A három erényt Pauler egy, a lélek tisztán tartását célzó negyedik, eszközi értékkel bíró erénnyel egészíti ki.³¹ Szerinte ezen erények révén szolgáljuk az Abszolútumot. E szolgálat egyszerre platonisztikus és keresztény jellegét fejezi ki a *homoiószisz tó théo*, (az istenhez való hasonlóná válás) programja. A platóni *Theaitétosz* (176) bővebb kifejtést ott nem nyerő *telosz*-fogalma az újplatonizmusban az *Ész (nusz)* követését, a platonizáló görög patrisztikus teológiában Krisztus követését jelenti.³² A több helyütt is felmerülő eszme³³ keresztény vallásfilozófiai aspektu-

³⁰ Id. mű 80. §.

³¹ *Metafizika* 89. §.

³² Plótinosz *Enneaszok* című értekezésgyűjteményében az I. 2., *Az erényekről* szóló traktátus a normál társas érintkezésen alapuló – Platónnál előtérben álló, és később kardinális erényeknek tekintett –

sa explicit Paulernél: „Ám nem önellentmondás-e, hogy a *relatív* ember hivatva van az *abszolút* Istent utánozni? ... a relativum *nem* utánozhatja az Abszolútumot. Csak *egy* esetben lehet ez: ha valamely, elménk által fel nem fogható misztérium folytán Isten *emberré* lesz. Ez történt a keresztény hit szerint Jézus földrejövetelével. Lehetetlen, hogy ezt *megértsük*, hiszen ez az Abszolútum lényegének átértését jelentené, vagyis az Isten emberré-levése *észfölötti* igazság.”³⁴

Ez a beszédmód már érvényteleníti azt a korábban Pauler által mindig hangsúlyozott elvet, hogy a filozófiai állítás a logikai alapelveknek engedelmességgel önmaga logikai értelemben vett abszolút igazságát is állítja az állított tartalom fölül.³⁵ Itt már a logikai alapelveknek csak annyi szerepe marad, hogy nem adja fel őket filozófusunk, azon indokkal, hogy az Abszolútum inkarnáció folytán relativummá válása azért nem sérti az azonosság elvét, mert az Abszolútum megismerhetetlen.

Az inkarnáció tehát posztulátum. Pauler utolsó újítása korábbi etikai álláspontjaihoz képest épp a kanti posztulátumok elfogadása; a szabad akaraté, az Isten létezéséé – akinek gondviselő jellege Paulernél az inkarnációban csúcspontot ki – és a lélek halhatatlanságáé.

E posztulátumok közül Pauler a lélek halhatatlanságát metafizikailag is bizonyíthatónak véli. Ez az – igen vázlatos – argumentum Platón *Phaidónj*ának a lélek egyszerűségén alapuló érveivel rokon. Az összetett szubsztancia monadikus értelemben vett öntevékenységcentrumát, az Ént azonosítja Pauler a lélekkel, amely egyben az összetett szubsztancia egységesítő elve. A halál az összetett szubsztanciára vonatkozik csak, a lélek egyszerűen visszavonul. A keresztény

bátorság, mértékletesség, igazságosság, belátás ideális rend értelmében vett paradigmáit tekinti a legfőbb, impassibilitást és az észhez való hasonlónak válást eredményező erényének. A tudományos keresztény teológia kialakítói, Alexandriai Kelemen, Órigenész a platóni *homoiószisz* *theó* gondolatát olyannyira magukénak érezték, hogy szerintük Platón ezt a zsidó tradícióból vette. („A legfőbb jót tehát, amelyre az összes értelmes természet törekszik, s amit mindenek céljának is mondanak, a következőképp határozta meg számos filozófus; a legfőbb jó abban áll, hogy a lehetőségnek megfelelően hasonlónak váljunk Istenhez”. Úgy vélem azonban, ezt nem annyira maguktól találták fel, hanem inkább az isteni Írásokból vették.” Órigenész: *A principiumokról* III. 6. 1.) Paulernél a platóni kardinális erények lényeges funkciót nyernek, sőt, a platóni *Állam* hasonlatosságára filozófusunk még a hivatások hierarchiáját is megállapítja. Szinte természetes, hogy e hierarchia csúcspontján a legközvetlenebbül az Abszolútumot, az Istent szolgáló pap és teológus áll, melyhez kapcsolódik a filozófus tevékenysége. 2. csoport: tudós, nevelő, művész, 3. csoport: jogász, államférfi, 4. orvos, 5. katona, 6. technikus, 7. földműves, 8. iparos, 9. kereskedő és bankár. (*Metafizika* 88. §.)

³³ *Metafizika* 93. §., *Bevezetés*, harmadik kiadás 107a. §.

³⁴ 93. §. d) pont.

³⁵ Az igazság fölötti vagy igazság melletti – végeredményben irracionális – „észfölötti igazság” a Pauler által korlátok nélkül alkalmazott korrelativitás elvéből következik: Isten jósága abszolút, tehát gondviselő tevékenysége is az, ami Isten megtestesülését, azaz relativummá válását, illetve relativummá történő megkettőződését eredményezi. Így elérkezünk az isteni személyek és az Istenember Fiú teológiájához.

tanításnak megfelelően Pauler még annak a lehetőségét is nyitva hagyja, hogy a lélek új orgánumokat fejleszt ki. Arról is szól, hogy Isten „... a lelket halhatatlanná teremti.”³⁶

Az akaratszabadság mellett szóló érv sem erősebb. Filozófusunk korábban nem is tekintette az etikába tartozó problémának, sőt, egyáltalán nem tekintette problémának az akaratszabadság kérdését. Itt sem abszolút értelemben vett szabadságról beszél, hanem az érzület területén történő alapvető, teljes átalakulást érti szabadságon; példája erre épp a konverzió, a megtérés, oly élmény tehát, amely – úgy vélem – rokon az *egerszisz* (ráébredés) fogalmával: „De a *tények* azt mutatják, hogy *érezület* terén igenis van teljes átalakulás: e jelenséget *konverzió*nak nevezzük, s különösen a szentek élete számtalan példáját nyújtja ennek.”³⁷

Az etikai posztulátumok mutatják a legegységelműbben, hogy Paulernek az élet- és vallásfilozófiai szempontot csak a filozófia tudományos igényének fölládozása révén sikerült érvényesítenie, jóllehet ő ezt kétségkívül nem látta be. Ennek következménye az etika sajátos feloldódása a vallásban.

³⁶ *Metafizika* 94. §. Az utóbbi gondolat lehetővé teszi a feltámadás racionális teológiai magyarázatát.

³⁷ *Metafizika* 93. §. c) pont. Az *egerszisz*, ráébredés a neoplatonista misztika, sőt a hermetikus és egyéb gnózis spekulációk egyik vezéreszméje: önmagunk eredetének felismerése.

Az egyén transzcendentálfilozófiai és antropológiai értelmezése

Módszertani előzetes

Pozíció-meghatározás

Jelen dolgozat (illetve előadás) témáját *Málnási Bartók György* (1882–1970) életművéből meríti, illetve a téma kidolgozása része egy ugyanezen életmű szisztematikus feldolgozását célzó nagyobb szabású vállalkozásnak. Érvényességi köre egyszerre lehet szűk, illetve tág. Behatárolt, hiszen a felvetődő teoretikus problémák jellegüknél, természetüknél fogva a filozofálás teljes dimenzióját érintik, a vázolt fejtegetés azonban nem kíván kilépni egy adott életmű kereteiből, bármennyire is indokolt lenne maga a kilépés egy-egy adott esetben. Más oldalról pedig – ismételten – az alábbi gondolatmenet voltaképpen szemelvény, egy készülő nagyobb munka kiemelt és a konferencia jellegéhez hozzáigazított részmunkálata.

Lényegében tehát egy adott életmű keretein belül vagyunk. Az elemzés az életmű keretein belül végbement elméleti-teoretikus változásról, divatos kifejezéssel élve: paradigmatiszta módosulásról lesz szó – az etika perspektívájából. A pozíció-meghatározás jegyében tett előzetes megjegyzés szerint Bartók írásainak összefüggései sok egyéb más szempontok alapján is feltárhatóak.

Témamegjelölés

Konkrétan két Bartók-könyv koncepcionális összefüggéseinek megfogalmazása a tulajdonképpeni feladat. Az egyetlen alaptézis szerint Bartóknál az egyén filozófiai interpretációjában létezik egy transzcendentálfilozófiai és egy antropológiai értelmezés. Az egyénről (individuumról, alanyról, személyiségről) – tehát a világban egyediségében létező egyes emberről, valójában ugyanarról – másként nyilatkozott egy filozófus, akit Bartók Györgynek hívtak; illetve ezen értelmezések összehasonlítása számos és a konferencia programjához feltétlenül igazodó tanulságot szolgáltat.

Kiindulópontunk az első igazán jelentős Bartók-monográfia, az 1911-ben megjelent *Az erkölcsi érték filozófiája*. Ahogyan a cím is jelzi, ez a könyv az erkölcsi érték (a jó önértékének) filozófiai elemzése. Ugyanakkor az egyén transzcendentálfilozófiai értelmezése is – a kanti programnak megfelelően. Ma-

ga a könyv, ismertebb 1942-es második kiadása révén, hangsúlyozni kell tehát, hogy 1911-ben egészen más filozófiatörténeti és eszmetörténeti szituációban íródott.

Az összevetés másik pólusán Bartók bölcséleti antropológiája, azaz az *Ember és élet* c. munkája (Bp. 1939) áll, melynek alcíme önmagában is sokat sejtető: a bölcséleti antropológia alapvonalai. Bartók életművének ismeretében bátran állítható, hogy a két megnevezett könyv egy több száz bibliográfiai tételből álló gazdag életműben kezdet és vég. Ahogyan *Az erkölcsi érték filosofiája* az első, úgy az *Ember és élet* valahol az utolsó jelentős Bartók-produkció, hiszen a bölcséleti antropológiát nem követi, nem követhette a jelzett négykötetesre tervezett tételes rendszer Bartóknál. Az antropológia ennyiben félbehagyott vállalkozás, a történelem nem adta meg Bartóknak a folytatás-kidolgozás lehetőségét.¹

A modernség kérdéséhez

Míg *Az erkölcsi érték filosofiája* a múlt század elején még releváns kantianus-neokantianus értékelméletek és tudományfilozófiák eszmetörténeti közegében készült, addig az *Ember és élet* a harmincas-negyvenes évek antropológiai kezdeményezéseivel igazodik. Az utóbbi kezdeményezések lényegében félbemaradtak, s ráadásul a századfordulótól indítottunk, ezért valószínűleg némi nehézséget jelenthet összefüggést találni az előadás vállalt témája és a modern etikai törekvéseket megidéző konferencia programja között. A transzcendentál-filozófia időben távoli, sőt az antropológia is elsődlegesen történetiségben adott, tradíciójában releváns hagyomány, mely ráadásul nemhogy nem modern, de még csak nem is etika.

Jelen sorok írójának meggyőződése szerint azonban az antropológia olyan történetiségben adott, tradíciójában releváns hagyomány, melyhez visszatérni érdemes és szükséges. Paradox módon az antropológia korszerűségét épp annak hiánya mutatja, korszerűségének bizonyítéka az antropológia hiányában lelhető fel.

A filozófia mindenekelőtt bölcsesség, s mint ilyen, közvetlenül és maradéktalanul a filozofáló személyes ügye. Az antropológiához való visszatérés propagálása egyúttal annak átalakítása, átformálása is. A humanitás és a kultúra mai állapotainak teoretikus elemzése hivatott felmutatni az elméleti antropológia hiányát és annak konkrét következményeit, itt és most ugyanennek a kultúrának az antropológiai előzményeit tudjuk feltárni (Természetesen sokkal inkább egy ilyen előzményről, konkrétan Bartók antropológiájáról van csupán szó). Az antropológia elméletként szisztematikus egység, mely részekből összeáll egész. S mint fokozatosan kiépített elméleti rendszer éppúgy tradicionális, ahogyan modern is lehet. Tradicionális, amennyiben konstitucionálisan a már meglévő ha-

¹ Bartók György és Böhm Károly valamennyi említett írásának modern kiadását lásd a Mikes International honlapján

gyományok folytatójaként mutatja fel önmagát, modern pedig, amennyiben az antropológia iránt feltámadt (új) igényt saját világa felől tudja demonstrálni.

A modernség kérdésében tehát eldöntendő, hogy a mai modern világ lényeg-meghatározásaiból, a modern világra vonatkozó teoretikusi konstrukciókból hiányzik-e vagy nem a nagy elmélet, illetve a nagy elmélet konstatált hiányára mint felismerésre megfelelőképpen tud-e a jelenlegi filozófia reagálni. Nyilvánvalóan ezen írás az első kérdésre igennel, a másodikra nemmel tud és akar válaszolni. Jobb ezt rögtön tisztázni, hiszen az igazán izgalmas kérdések most jönnek: Mennyiben lehet a *filozófiai* egy esetlegesen új nagy elmélet, mely úgy filozófia, hogy antropológiai tartalmakat fogalmaz meg. Mivel álláspontunk szerint az antropológia modern, a bizonyításról – úgy tűnik – be kell látnunk, hogy az nem indulhat a filozófia jelenlegi állapotából. A mai filozófiai trendek és az antropológia nehezen illeszkednek egymáshoz. Kétségtelen tehát, hogy az antropológia történeti hagyománya, ezen hagyomány reneszánsza innen kapja értelmét, s valahogy a filozófiai köztudatba be kellene vezetni az antropológia eszméjét, illetve eszmeiségét. Alapvetően azt a felismerést, hogy az antropológiára szükségünk lehet; s hogy a modern élet kihívásai olyan elméleti-teoretikusi feldolgozásokat igényelnek, melyekből maga az antropológia nem hiányozhat.

Exkurzus

Az etikai konferencián csak jelezni lehet, hogy a *Hiányzó antropológia* című készülő írásomban részletesebb indoklást nyer, miért is szükséges a modern világunkban az antropológia hiányáról beszélni. Most csak az etika és az antropológia egy lehetséges összefüggését fogalmazzuk meg.

A helyesen értelmezett és megfelelően kidolgozott antropológiai fogalmak joggal tekinthetők a létező antropológiai hagyomány folytatásának és modern filozófiai törekvések fogalmi eszközrendszerének. Még a legelszántabb módszerkeresés sem mondott le sohasem a világkonstitúció lehetőségéről. Sőt a modern (20. századi) filozófusok is épp elégszer hangoztatták, hogy az általuk előadott elméletek igenis jelzésszerűen körvonalazzák a világkonstitúciót; illetve ugyanők olyan fogalmak kidolgozásának lehetőségét teremtik meg, melyek többé-kevésbé a voltaképpeni antropológia fogalmi hálóját adják. (Pl. élőlény, ember, szociális közösség, kultúra.) Legyen szabad itt – szintén a példa kedvéért – Husserl nevét említeni.

A modernség és a filozófiai antropológia tág és összetett kapcsolatrendszerét csak illusztrálni tudja Bartók antropológiája, melyhez visszatérni a fentebb vázolt elvek alapján érdemes és szükséges. Visszafelé haladva, ismételten hangsúlyozva annak jelentőségét, hogy maga az antropológia alapjában véve egy lehetséges etikai koncepció továbbfejlesztése, így az voltaképpen elsődlegesen bizonyítani kívánja, hogy a világkonstitúció elméletileg csak az etika továbbfejlesztésével vállalható teoretikusi program. Etika és antropológia úgy általában sem áll egymástól távol, Bartóknál viszont a legszorosabb kapcsolatba kerülnek egymással.

Exkurzus

A konferencia előadásokat követő eszmecserei érdekesen vetették fel a hagyomány és modernség, a nagy (etikai) elmélet esetleges jogosságát propagálók és a modern (alkalmazott) etikát szorgalmazók felfogásbeli különbségeit. Jelen sorok írója nem tehet mást, mint megismétli akkori álláspontját. Valóban távol áll egymástól a történeti-etikai hagyomány és a mai alkalmazott etika. De épp a távolság konstatálása teremti meg a közeledés lehetőségét. Csak be kellene látni, hogy a konkrétumokban elmélyülő alkalmazott etika elméleti alapjait vesztí el, míg a történetileg adott nagy elméletek továbbfejlesztés nélkül nem adhatnak adekvát választ a modernség akut problémáira. Továbbá: a modernség eszméje még nem zárhatja ki önmagában a nagy elmélet kurrens eszméjét. Elfogadjuk tehát, hogy nem lehetséges nagy elmélet, mert Rorty (vagy mások) azt mondják? Két szempont keveredik már Rorty-nál is. A filozófia művelésének általa vázolt és üdvözített módja akkor is legitim, ha ebből nem mutatna ki kritikát az egyéb más művelési lehetőségekre nézve. Ő ezt azonban megteszi, így a kritika kritikája jegyében ki lehetne mondani, hogy az a bizonyos nagy elmélet attól még létrejöhetne, hogy Rorty (vagy mások) elméletileg ezt a lehetőséget kizárták.

Mivel maga az írás műhelytanulmány, a továbblépés érdekében célszerű három tézist és a tézisekhez útbaigazító jellegű, orientáló kérdéseket megfogalmazni, máskülönben az írás egysége, tekintettel az önmagukban szerteágazó problémákra, egyszerűen szétesne.

1. Van tehát két mű, melyek összefüggésbe hozhatók a személyiségelmélettel, amennyiben az egyénnel transzcendentálfilozófiai, illetve antropológiai aspektusból foglalkoznak. A személyiségelmélet terén tehát végbement egy önmagában is tanulságos változás. A kérdés az, hogy miben áll az egyén transzcendentálfilozófiai, illetve antropológiai értelmezése? A transzcendentálfilozófia egyébként nem a megismerésre, hanem az etikára vonatkozik, így a transzcendentális szubjektivitás összes problémája itt fel sem merül. Az appercepció szintetikus egysége előfeltételezve van, s ezzel együtt a szubjektum ontológiai alapjai is. A *personalitas transcendentalis* valójában a *personalitas moralis*. Az egyén így jóval több elvont individuumnál, előfeltételezve van pl. a törvény, illetve önmagam tisztelete.

2. A változás irányultságában az etikai transzcendentalizmustól az antropológia felé tart, s ennek a változásnak a személyiségelmélet áll a tengelyében. Új kérdés: Miben áll a változás ténytudósága, illetve milyen elméleti okok játszottak szerepet a koncepcionális módosulásban? Megjegyzendő, hogy elsődlegesen maga az etikai transzcendentalizmus indokolja az antropológia felé tett lépéseket, amennyiben ugyanis a törvény iránti tisztelet révén az egyén aláveti önmagát önmagának mint szabad önmagának (Lásd erről Kant: *Gyakorlati ész kritikája*). Én Önmagam vagyok (Bartóknál ez előfeltételezve van), akkor már az erkölcsfilozófiában megvan az antropológiai nyitottság: kérdés, miként (kiként?)

vagyok a tisztelet és az alávetettség hordozója, mi ezen tisztelet és alávetettség-élmény alapstruktúrája?

3. Magát a változást ebben az összefüggésben az egyéntől (etikai transzcendentalizmus) a személyiségig (antropológia) érdemes tematikusan megfogalmazni. Nyilvánvalóan adódik a kérdés: Mennyiben jogos az etikai transzcendentalizmusban egyénről, az antropológiában pedig személyiségről beszélni? Álláspontunk szerint az antropológiai egyén (a személyiség mint fogalom az antropológiában) társas kapcsolataiban létező, ezek által meghatározott egyén, aki testi, lelki és szellemi funkcióiban tölti be társadalmi szerepét, illetve ugyan-ezen funkcióiban adott társadalmi léte metafizikai léthelyzetére is rávilágít.

Az erkölcsfilozófia

Általánosságok

Bartók erkölcsfilozófiája programszerűen először is a formálisnak tudott kanti etika *kiegészítése* tartalommal, tartalmi elemekkel. Másodszor pedig *egyeztetés*: ahogyan annak idején Böhm össze akarta egyeztetni Kant és Comte tanait, úgy veti most fel Bartók a kezdet kezdetén Kant és Böhm tanainak összeegyeztetési lehetőségét. Sőt, Bartók egyszerű útbaigazítása szerint az erkölcsfilozófia elméleti alapjait (az alapfilozófiát) Böhmnél találja meg a szíves olvasó. S bár a még mindig élő sztereotípiá, filozófiatörténeti közhely szerint Bartók egyszerűen Böhm ismételtetője (az előítéletes gondolkodás paradigmáival elég nehéz vitatkozni), Bartók pályakezdésének sajátosságaival érdemes újra és újra érdemben foglalkozni. Ti. a tízes években valóban komolyan vette a böhmi filozófia továbbfejlesztését, ahogyan erről épp az erkölcsfilozófiája tesz tanúbizonyságot. A program harmadik eleme ugyanis valóban *továbbfejlesztés*: az erkölcsfilozófia egyúttal az általános axiológia egyirányú továbbfejlesztése, amennyiben a vállalkozás az általános érték fogalmának vállalásával a jó önértékének kellően részletes kidolgozása az értékelméleti különösség szintjén.

Konkrétumok I.: Scheler antropológiájáról

Az általánosságokat részletező megállapítások döntő része filozófiatörténeti jellegű. A századelő filozófiai életében sem maga az axiológia, sem pedig a formálisnak gondolt kanti etika tartalmi kiegészítésének programja nem tekinthető magányos, egyedülálló vállalkozásnak, sőt mindkét téma az európai filozófiai közélet kurrens témái. Az értékelmélet terén elsősorban a neokantiánusok eredményei jelentenek kihívást Böhm és Bartók számára. S bár a másik téma, a kiegészítés programja kapcsán óhatatlanul felidéződik az akkor még a neokantianizmus szellemiségében író Scheler és az ő nagyszabású vállalkozása (*Formalizmus az etikában és a materiális értékétika*), az 1911-es dátum többször is hangsúlyozott tanulsága szerint Bartók nem Scheler hatására írta meg saját er-

kölcsfilozófiáját. (Scheler nagyszabású vállalkozásának első része 1913-ban jelent meg, így legfeljebb előtanulmányai adhattak szellemi inspirációt Bartók számára. Meg kell jegyezni, hogy Scheler személyiség-fogalma – különös tekintettel az érzelmi apriorizmusra – lényegesen különbözik Bartók személyiség-fogalmától. Utóbbi esetben a transzcendentális szabadság és az erkölcsi szabadság egybejárásai tartják egybe az egyén erkölcsfilozófiai értelmezését, a két szabadság összhangja garantálja a cselekvő és gondolkodó egyén személyiség-elméleti egységét. A Scheler-féle személyiség sokkal inkább antropológiai fogalom, mint az erkölcsfilozófia elvont individuuma, az antropológia felé vezető scheleri út azonban túlságosan is rövidre van zárva. Sok egyéb más részletező különbségtétel helyett csak annyit, hogy Scheler érzelmi apriorizmusában, a személyiség antropológiai fogalmában nyoma sincs annak a törvénytiszteletnek, melyről korábban mint Bartók erkölcsfilozófiájának előfeltételéről beszéltünk. A törvény tisztelete lényegében cselekvés, amennyiben az öntudat módjaként megnyilvánítja a tulajdonképpeni személy (itt a filozófus) létmódjának egyik lényeges aspektusát.

Exkurzus

Valójában az úgynevezett *alkotói morál* részletező elemzése lenne itt a feladat, de talán elég annyi megjegyzés, hogy Bartóknál a mindenkori filozófus éthosza öntudatos társadalmi szerepvállalásokkal együtt a saját megélt gyakorlati élet vezérfonala. Bármilyen távol áll még Bartók az antropológiától, a personalitas moralis előfeltevés, s magában hordozza az antropológia lehetőségét.

Konkrétumok 2.: Böhm alapfilozófiájáról

Amennyire egyenes vonalú, problémamentes összefüggés van az általános axiológia és az erkölcsfilozófia axiológiai mondanivalója között, (s tegyük hozzá, hogy a jó önértékének kidolgozása egyébként is harmonizál Bartók eleve meglevő pályakezdő filozófiai-etikai érdeklődésével), annyira nem világos, mit is szabad akkor értenünk Kant és Böhm tanainak összeegyeztetésén?! A többször tárgyalt téma újbóli felidézése jelentőségénél fogva ezúttal is kikerülhetetlen, már az sem világos ti., hogy mi is önmagában Böhm alapfilozófiája. Ha Böhm alapfilozófiai fogalma az öntét, akkor számolni kell még az erkölcsfilozófiában is a Kant-kiigazítás paradigmaticus következményeivel. Ha azonban az alapfilozófia a projekciótan, akkor egy alapjában fichteianus elméletet kell alapfilozófiának tekinteni. Megjegyzendő, hogy Böhm általános axiológiája a projekciótan zárt keretei között került kidolgozásra, így az ismeretkritika kantianus (transzcendentálfilozófiai) következményeit eleve zárójelezni kényszerülünk. Bartók elég nagyvonalúan átsiklik erkölcsfilozófiájának előszavában ezen a problémán, de a megismerés problémáját nem véletlenül köti össze a filozófia újrafogalmazott lényegével (*Philosophia lényege*).

Továbbá: annak, hogy a böhmizmus távol áll a kanti ismeretkritikától és a transzcendentalizmustól, igen érdekes indirekt bizonyítéka, hogy Bartók sohasem hivatkozott Böhm alapfilozófiájára, mint a mester állítólagos szellemi örökségére. Gondos szövegelemzéssel kideríthető, hogy az öntétet mindig Böhmmel kapcsolatban említi, a projekció pedig benne van ugyan az ő saját elméletépítő munkáiban, de sohasem a Böhm-féle eredeti, alapfilozófiai, világgépalkotói értelmében. (Ilyen alapon akár Hume, Berkeley vagy Schopenhauer is említhető lenne.) Más oldalról a transzcendentalizmus és a Böhm-féle filozófia esetleges összefüggéseinek feltárására tett egyetlen reménytelen kísérlet (Tankó Béla nevéhez fűződik) épp az összeegyeztetés indifferens mozzanatait hozza felszínre.²

Konkrétumok 3.: Általános és különös axiológia

Bartók fokozatos eltávolodását Böhm szellemi örökségétől az axiológia vonalán is nyomon lehet követni. Ami egyértelmű: Az általános értékelmélet nyilvánvaló folytatási lehetősége a három önérték (igaz, szép, jó) egyenkénti, diszciplináris kidolgozása, mint ahogyan ezt maga Böhm is el akarta végezni. Publikálásra (majdnem) kész szöveget azonban csak a logikai értékre nézve tudott produkálni, a hatkötetes böhmi rendszer utolsó két köteté (az etikai, illetve az esztétikai érték tana) lényegében egyszerű előadásanyagok. Az etikai érték tulajdonképpen kidolgozója azonban Bartók. Ami viszont egyáltalán nem egyértelmű: amennyiben a különös szintjén nem a logikai önérték (az igaz), hanem az etikai önérték (a jó) kerül kidolgozásra, a kidolgozás eredményei ugyanúgy megfelelnek-e az általános axiológia elveinek, miként a logikai érték esetében megfeleltek. Vagy inkább az etikai transzcendentalizmus következményeként az általános axiológia és az erkölcsi jó axiológiai interpretációja között számos lényeges ellentmondás konstatálható? Meglátásom szerint az utóbbiról van szó. Bartók kezdettől fogva Kantot tekintette igazi mesterének, minden bizonnyal németországi (Heidelberg, Lipcse, Jéna) tanulmányútja során szerzett élményei tompították el kolozsvári mesterének szellemi hatását. Az erkölcsfilozófia önmagában is bizonyítja, hogy az etikai transzcendentalizmus lazítja az általános axiológia zárt kereteit, s megteremti az értékelmélet zárójelezésének lehetőségét.

Míg Böhm mindvégig ragaszkodott az öntét és/vagy projekció alapvetéséhez, addig Bartók az egyetlen lehetséges elméleti alapvetést Kanttól veszi át: az ismeret van – hogyan lehetséges? – ez az egyetlen módszertanilag vállalható teoretikus kiindulópont. Az etika vonalán haladva pedig itt is a kanti etika s nem a böhmi axiológia a kiindulópont, a tartalmi kiegészítés is megmarad az etikai transzcendentalizmus közegeiben. Az általános axiológia legfeljebb jelentéselmé-

² Tankó Béla szövege a *Böhm Károly élete és munkássága* I-III. c. kötetben található szerk.: Kajlós (Keller) Imre, Besztercebánya, 1913. Új kiadása szintén a Mikes International honlapján. A tézis bizonyítására kénytelen vagyok saját kandidátusi értekezésemet említeni: *A filozófiai szintézis Böhm és Bartók gondolatvilágában*.

leti összefüggésben van jelen a jó önértékének világában. Az egész elméleti konstrukció önmagában is igazolja azt a nagy szellemi távolságot, mely a félbehagyott böhmi elmélet és a pályakezdő (!) Bartók szellemi identitása között kezdettől fogva létezett. Bartók úgy folytatta Böhm programját, hogy lényegében el sem kezdte magát a folytatást. Ennek a nagyon bonyolult összefüggésrendszernek csak egyetlen mozzanatát emeljük ki: az etikai transzcendentalizmus fókuszában álló egyén kezdettől fogva nem azonos a projekció alanyával, így az általános axiológia elvei is csak *cum grano salis* hozhatók összefüggésbe a továbbfejlesztés-kiegészítés tényleges programjával, mely lényegében megmarad az etikai transzcendentalizmus világában.

Etikai transzcendentalizmus és az egyén

Egy elvont szubjektum, egy individuális alanyiség áll Böhm filozófiai rendszerének fókuszában. A világ az Én számára áll elő, legyen szó akár öntétről, akár projekcióról, illetve a szubjektivitás tartalmi kapnak filozófiai argumentációt, maga a szubjektum kimarad a Böhm által felvállalt filozófia világából. (A tételezésnek sohasem tárgya maga a szubjektum, a szubjektivitás alapfilozófiai problémái nem léteznek Böhm számára.) A projekció előfeltételezett alanyiséga és az etikai transzcendentalizmus által a filozófiai reflexió fókuszába állított *én, egyén* nyilvánvaló különbözőségeit immáron felesleges részletezni. Bartóknál viszont az embernek mint eszes lénynek adott transzcendentális szabadság és a cselekedetekben érvényesülő erkölcsi szabadság összefüggései tartják egybe az erkölcsfilozófiai koncepciót. Az intelligencia nemességi értéke, önértéke így kaphat formális és tartalmi jegyeket egyaránt.

Az eleve meglevő alapvetésbeli különbségek következményeikben tanulságosak. Az öntét előfeltételezett alanyiséga, illetve a projekció Énje koncepcionális kritériumot állít fel: megköveteli, hogy a való világ minden ténye és összefüggése – a Van és Kell világában – visszavonatkozatható legyen egy elvont individuumra. Az etikai transzcendentalizmus viszont kezdettől fogva létben elhelyezett emberről beszél, a transzcendentális lét a megismerés, illetve cselekvés ontológiai előfeltétele. Továbbá az individuáletikában a transzcendentalizmus az emberi autonómia garanciája, az emberi autonómia pedig úgy a megismerés, mint a cselekvés előfeltétele – a megismerés és a cselekvés antropológiai összhangjában. A megismerésben az ember (az egyén) felismeri saját autonómiáját, és a törvény iránti tisztelet jegyében a cselekedetekben kötelező erővel érvényesíti, tartalommal tölti be saját transzcendentális szabadságát az erkölcsiség szintjén.

Az autonómia továbbá igazi garancia az általános érvényűsége is. Az általános érvényűség a tapasztalati világ esetlegességeitől éppoly veszélyeztetett, mint a metafizikai transzcendencia közelségétől. A Kanttól eredő intencióhoz Bartók mindvégig következetesen ragaszkodik. Legyen szó akár megismerésről, akár morális cselekvésről, az antropológiai szempont ebben a vonatkozásban egysze-

rúen annyit jelent, hogy a létben elhelyezett egyén számára a megismerés és a cselekvés egységben áll, s ezt az egységet legfeljebb a filozófiai reflexió tudja „szétszedni”.

Az erkölcsfilozófia bármennyire is zárt elméleti konstrukció, magában hordozza azon tartalmi mozzanatok, melyek elméletileg mégis nyitottá teszik rendszerét. (Igaz ez egyébként Bartók ismeretelméletére – a megismerés elméletére, ontológiájára, szellemfilozófiájára, metafizikájára, sőt még a tulajdonképpeni rendszerelméletére nézve is.) A nyitottság kritériumának szükségességét túlságosan egyszerű lenne kizárólag Bartók szintézisigényével magyarázni, mondván, Bartók kezdettől fogva filozófiai szintézis kimunkálásán fáradozott, követelmény tehát, hogy a részmunkálatok egységbe álljanak össze, tehát nyitottá kell tenni a (rész)rendszereket. Módszertanilag legalább olyan fontos az a felismerés, hogy a létben elhelyezett ember (egyén) minden filozófiai reflexió tárgya, a filozófia reflektál a létező ember világára. A létben elhelyezett ember erkölcsfilozófiai aspektusból individuum, transzcendentálisan szabad – mert eszes lény, tehát autonóm – továbbá az emberi cselekvés morális tartalmainak kifejtő, részletező elemzése (a tulajdonképpeni erkölcsfilozófia) összhangban áll a megismerés új elméletével, hiszen közös a létalapjuk, s mindketten magukban hordozzák a szintézis lehetőségét. A közös létalap az maga az őskép, a filozófia azt fejt ki, ami ebben a létalapban megvan, legyen szó a filozófia akármelyik diszciplínájáról – az ismeretelmélettől, az ontológián, szellemfilozófián, etikán és axiológián át a bizonyos metafizikát is felvállaló bölcséleti antropológiáig. Szó sincs itt semmilyen öntétről vagy projekcióról, az etikai transzcendentális visszafelé hatva egyszerűen eltünteti Böhm alapfilozófiáját, s maga az axiológia is csak a jelentéselmélet révén juthat szerephez és funkcióhoz Bartók formálódó koncepciójában.

Az egyén két világ polgára, s az emberi lélek hivatott összekötni a két világot, az egyén így *homo phaenomenon* és *homo noumenon*. A nyitottság újabb adaléka, hogy az emberi lélek funkcionális magyarázata ismételten teret enged az antropológia érvényesülésének. Az emberi cselekvés közegében a morális megítélés tárgya nem a cselekvés következménye, hiszen a sikeresség-sikertelenség, az eredményesség-eredménytelenség függ a másik embertől is, hanem a cselekvés motivációja, a cselekvő ember szándéka. Nem erkölcsfilozófiai kérdés, hogy cselekedeteink következménye hasznos-e vagy káros – mondja Bartók. Épp a szándékética példázza legjobban Bartók filozófusi „ravaszágát”, hiszen a cselekvés közegében a szándék belülről kifelé hat, tehát valójában belső tartalom kivetítése, projekció. Bartók azonban úgy tesz, mintha nem lenne különbség a böhmi projekció és a szándékética projekciója között, noha az előbbi filozófiai világkép, utóbbi pedig egy egészen más lét-koncepcióban egy, az emberi cselekvés szándéketikai leírásához nélkülözhetetlen elem.

Az egyén és a transzcendentális eszme

Az öntétfilozófia/projekciótan sokirányú paradigmaticus következményeinek egyike, hogy az általános axiológia és annak pusztán önmagából kiinduló etikai továbbfejlesztése feleslegesnek tudja az etikai transzcendentalizmusban oly lényeges megkülönböztetést *homo noumenon* és *homo phaenomenon* között. Az Axiológia (Böhm Ember és Világa, III.) bármely figyelmes olvasója azonnal konstatálhatja eme megkülönböztetés hiányát, mely különösen a zárófejezetekben feltűnő. Egy lehetséges elvi magyarázat szerint maga a projekciótan zárja ki a megkülönböztetést, hiszen legfeljebb a projekció alanya lehetne *homo noumenon*, ám a megkülönböztetés révén tételezhetővé-elemezhetővé válna az alanyiség, melyet az öntét/projekció lényegében csak előfeltételez, de nem magyaráz. Ismételten: az öntét/projekció révén előálló világ elméleti magyarázata nem azonos magának a centrumnak, az énnel a magyarázatával.

Bartók erkölcsfilozófiájában a megkülönböztetés közvetlenül az erkölcsi szabadság tereumában – az emberi cselekvés közegében – kap elméletformáló jelentőséget, a transzcendentális eszme regulatív funkciójával szoros összefüggésben. Ezen a ponton ismételten hangsúlyozni kell, hogy Bartók elsősorban és mindenekfelett a kanti etikai-erkölcsfilozófiai felfogás követője, azaz a transzcendentalizmus teszi valójában mindvégig nyitottá erkölcsfilozófiáját, a nyitottság jegyében ismét a megismerés és a morális cselekvés összhangjáról, együttlétéről érdemes nyilatkozni. A tulajdonképpeni erkölcsfilozófiában az eszme regulatív funkciója az emberi cselekvések értékorientált irányultságainak szabályozása. Az intelligencia önmagában az erkölcsi önérték tartalma és formája a transzcendentális létben adott eszme, mely általános érvényűsége révén bír regulatív erővel a fenomenális világban csetlő-botló egyén, a cselekvő ember számára. A megismerés itt valójában felismerés, mivel az emberi cselekvések értékorientáltak, a cselekvő ember saját cselekvéseinek értékmozzanatait fel tudja ismerni, s a transzcendentális eszme regulatív funkciójának köszönhetően az intelligenciára (az erkölcsi önérték tartalmára és formájára) irányítja a cselekvő ember figyelmét.

Bartók azonban feltűnően sokszor és a legkülönbözőbb szövegekörnyezetekben hangoztatja, hogy az eszmének a regulatív szerepén és funkcióján túl konstitutív szerepe és funkciója is van. Már csak azért is, hiszen a cselekvő és megismerő egyén képes az új megalkotására, az új létrehozására. Az erkölcsfilozófiában fogant azon felismerés, hogy az eszme egyaránt bír regulatív és konstitutív szereppel és funkcióval, a megismerés és a moralitás összhangjának újabb bizonyítéka, illetve nyitás az ontológia, de legfőképp a szellemfilozófia felé.

A szellemfilozófia kapcsán megjegyzendő, hogy az eszme konstitutív képességének felismerése és hangsúlyozása Bartók szerint nem Kant, hanem Hegel érdeme. Konkrétabban: a konstitúció erkölcsfilozófiai vonatkozásai jelen vannak az *Erkölcsi érték philosophiájában*, ám maga az eszme filozófiai argumentálása a húszas-harmincas évek akadémiai tanulmányaiban dokumentálható; így vi-

szont összefüggésbe kerül a tízes évek erkölcsfilozófiája és a húszas-harmincas évek szellemfilozófiája, ontológiája és metafizikája, nyílegyenesen kijelölve az utat az antropológia felé.

Exkúrszus

A Bartók-előadásban elhangzott egy rövidke utalás arra nézve, hogy a húszas-harmincas évek Bartók-írásaiban eléggé egyértelműen kimutatható Hegel-hatás önmagában is figyelemreméltó hatástörténeti jelenség. Itt az alkalom részletesebben reflektálni az előadást követő eszmecsereben elhangzott egyik reflexióra, mely Bartók hegelianizmusának eredetére és lehetséges magyarázatára vonatkozott, s a reflexió felemlítette Crocet mint akkor élt és dolgozott kortárs és hegelianus gondolkodót.

Bár Bartók hegelianizmusa igazából a húszas-harmincas évek akadémiai tanulmányaiban érvényesül, mégis a tízes évekből eredeztethető. Bartók filozófiatörténész is volt, s ekkor írta nagyszabású etikatörténeti monográfiáját, a *Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete* c. művét, mely már 1917-ben Gorove-díjban részesült, noha csak 1930-ban jelent meg. Így azonnal kijelenthető, hogy a Hegel-élmény egyike Bartók pályakezdő filozófiai élményeinek a tízes évek erkölcsfilozófiai és etikatörténeti munkálkodásának tanúsága szerint. Vagy akár még korábbra is érdemes visszamenni, konkrétan a németországi egyetemi tanulmányainak időszakára. A kolozsvári egyetem befejezése után Bartók 1905-06 táján Németországban tanult – filozófiatörténetet éppen Windelbandtól. Így volt alkalma elsajátítani a filozófiatörténet-írás lényegében hegelianus módszerét. Érdemes egyébként egy Hegel-Kuno Fischer-Windelband – és Bartók hatástörténeti összefüggésben gondolkodni, bár itt nincs arra lehetőség, hogy a filozófiatörténet-írás elméletalakító hatásáról érdemben lehessen nyilatkozni.³

Kellő intenzitással foglalkozott tehát Hegellel, akinek erkölcsfilozófiai tézisei amúgy kifejezetten kantianus színezetűek tudnak lenni. Csak egyetlen idetartozó példa: Hegelnél a moralitásból az erkölcsiségbe való átmenetet, a fejlődést a szabadság eszméje vezérli. A szabadság eszméjének az öntudatban van tudása és akarása, az egyéni cselekvésekben pedig valósága. Az eszme realitásának kettős mozzanata tehát ugyanúgy a tudás és a cselekvés, maga az eszme a végtelen realitás totális-teleológiai rendszere. A tudás és a cselekvés összhangjában az emberi egység antropológiai tézisének előzményét kell tudatosítani, s ezt az összhangot immáron a szellemfilozófia is tudja garantálni, noha pillanatnyilag csak az eszme konstitutív és regulatív funkcióinak erkölcsfilozófiai jelentőségéről volt szó.

A cselekvő ember az intelligencia érvényesítésére kötelezve és nem kényszerítve van. A kényszerítettség a kívülről, a többi ember felől érkező kihívás embe-

³ Erről részletesebben lást írásomat a Mikes International honlapján: *A badeni és a kolozsvári iskola történeti és kritikai összevetése*.

ri élménye, a kötelezettség belső élmény. A kötelezettség ereje belülről, a lélek legmélyéről fakad, az autonómia és a transzcendentális szabadság felismerésének függvényében érvényesül. A transzcendentális eszme a maga regulatív és konstitutív szabályozó szerepét az emberi cselekvések világában tölti be, az intelligencia fokozatos érvényre juttatásának feladatát teljesítve. Másképp fogalmazva: csak akkor tudja a legkülönbélebb motivációjú emberi cselekvések világában az intelligenciát (a jó önértékét mint tartalom és forma egységét) érvényre juttatni, ha regulatív szerepét betölti, s szabályozó feladatát konstitúcióval, a transzcendentális eszme előrevetett képével el tudja látni. A *homo noumenon* így a legfontosabb transzcendentális eszme, s lényegében azt a szerepet tölti be, amit Hegelnél a szabadság eszméje. A cselekvő egyén intelligenciája (felismerés és cselekvés, kötelezőség és maga az intelligencia tartalmi és formális egysége) annak kifejeződése, hogy az ember intelligenciaként nem pusztán létezik, hanem egzisztál. Maga a cselekvés egzisztálás, az intelligencia voltaképpen a cselekvő ember öntudata.

Erkölcshilozófia, etika, az erkölcs filozófiája

Az eszme regulatív és konstitutív funkcióinak egysége, pontosabban ezen egység hangoztatása az erkölcsfilozófia sokirányú továbbfejlesztésének lehetőségét teremti meg, s végső soron az antropológia felé tett első jelentős gesztus. Folytatván az antropológia előkészítését célzó mozzanatok bemutatását, az *etika* és az *erkölcsfilozófia* között tett distinkció jelentőségére érdemes figyelni. Nem véletlenül volt mindeddig erkölcsfilozófiáról szó, Bartók maga is nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy ő nem etikát, hanem erkölcsfilozófiát írt, azaz elméletéből feltűnően hiányzik az imperatívusz. Bartók szerint magának a filozófiának nem lehet feladata előírások, parancsok, utasítások megfogalmazása, a filozófia az erkölcsi tények elméleti jelentőségét kívánja tisztázni. (Megjegyzendő, hogy a szűken vett morálfilozófiai állásponton messze túlmutató tézissről van szó, valójában Bartók így „rendezi” az elmélet és gyakorlat, a filozófus és a többi ember viszonyát. A filozófia társadalmi szerepének, küldetésének újraértelmezése és a filozófus éthoszában a tudatos önkorlátozás és a tolerancia a két legfontosabb komponens.)

Az erkölcsi érték philosophiáját Bartók 1942-ben minden változtatás nélkül újra kiadta, jelezvén, hogy erkölcsfilozófiai koncepcióján nem kíván változtatni. Adalék a második kiadás fontosságához, hogy csak a *Philosophia lényege* (1924) ért még meg több kiadást Bartók életében, igaz, azt viszont négyszer adta ki szerzője. Szövegelemzéssel kimutatható, hogy a *Philosophia lényegét* is a tízes években írta Bartók, a trianoni összeomlás időszaka és a szegedi újrakezdés éveit után sikerült csak publikálnia új filozófiai alapvetését. A szegedi húsz év alatt (1920–40) az új program részletes kimunkálásán dolgozott, így joggal lehet az *etika* egész problémakörének zárójelezéséről beszélni: az ismeretelmélet, az ontológia, a szellemfilozófia, a rendszerelmélet, a lélektan és a metafizika állt

teoretikus érdeklődésének előterében. Ugyanakkor megírta az *Erkölcsei érték-eszme történetét* (I–II), melyet általános filozófiatörténeti monográfiájával együtt nemzedékek tankönyvként használtak előbb a szegedi, majd a kolozsvári egyetemen – igaz, ott már csak rövid ideig (1940–44). Etikátörténeti munkájának elméleti alapjait immáron könnyen meg lehet adni: Az erkölcsi érték – az egy eszme, melynek történetét elméletek összefüggéseiben fel lehet vázolni anélkül, hogy valamilyen értelemben vett fejlődésműveléshez mereven és formálisan ragaszkodnánk.

Az *erkölcs filozófiájának* fogalmát érdemben csak a böhmi filozófiával, konkrétan az axiológiával való ismételt összevetésben lehet tárgyalni. Az individuáletikában az erkölcs, a morál nem értékképző, maga az erkölcsiség fenomenális, azaz legfeljebb megjeleníti magát az értéket, nem lehet az érték forrása, csak megjelenítője. Ebből következően el kell utasítani az etikában a *sensus communis* elvet, illetve a társadalom, a *socialitas* világát érintő összes kritikai megjegyzés magyarázata visszavezethető ezen kellően radikális és önmagában az erkölcsfilozófiában releváns alaptézisre. Mintha Bartók megismételné a *socialitas* világát sommásan elutasító Böhm álláspontját, mely attól olyan rideg és elutasító, mert egy feltűnően zárt rendszerben (a projekcióban, illetve annak egyik ágában, az axiológiában) fogalmazódik meg. Ismételten: az egész böhmi filozófiai gondolkodásmód egy feltűnően zárt rendszer keretein belül fogalmazódik meg, s a zárt rendszer formalizmusa tartalmi tényezőket is befolyásol, hosszú távú következményekkel járó módon – egészen Bartók, de különösen a kolozsvári iskola más tagjainak munkásságára nézve.

Kizárólag axiológiai és etikai-erkölcsfilozófiai vonalat követve indításként kijelenthető, hogy a *socialitas* szigorú axiológiai meg- és elítélését az erkölcsfilozófia megismétli, hiszen erkölcsfilozófiai alapon ugyanúgy el lehet utasítani a hedonizmus és az utilitarizmus világát, mint axiológiai alapon. Mindkét elmélet egy elvont individuumot állít központba, ám korábban már sok szó esett arról, hogy a projekció elméletileg nem tisztázott, csak előfeltételezett alanya messze nem ugyanaz a transzcendentálfilozófia létben elhelyezett egyénével. Továbbá ez erkölcsfilozófia integráns eleme az értékelés fenomenológiáját leíró elméleti részegység, hiszen valahol mégiscsak axiológiát is kell, hogy képviseljen az erkölcsfilozófia. Sőt, az etikai transzcendentális önmagában is csak keretet ad a jó önértékét kidolgozó axiológiának, a tulajdonképpeni mondanivaló, az maga axiológia. S még ott van a kettősség problémája is, bár épp ebben a vonatkozásban adott a legnagyobb csodálkoznivaló. (Néha tényleg elcsodálkozik az ember azon, miért is élhet még mindig az a filozófiatörténeti közhely, hogy Bartók voltaképpen Böhm ismételtetője.) A projekció kettőssége a való és a kellő, ontológia és deontológia (axiológia) kettőssége – a világ a projekcióban a projicizáló én számára adott; az etikai transzcendentális kettősségében a létben elhelyezett cselekvő és gondolkodó egyén két világ polgára, egy látható és egy láthatatlan. Ugyanaz lenne?

Az általános axiológia zártsága Böhm rendszeralkotó törekvéseinek tudatosan vállalt, sőt kifejezetten óhajtott következménye, az axiológia társadalomkritikája pedig összefüggésben áll Böhm személyes habitusával, alkotói moráljával. A socialitas, emberi közösség, együttlét, társadalmiság sommás bírálata életrajzi tényezőkkel is magyarázható, bár elég egyértelműen az axiológia elméleti konzekvenciája. Elvileg nem is annyira az általános, sokkal inkább az erkölcsi jó önértékét kidolgozó különös axiológia lenne hivatott a socialitas ügyeivel foglalkozni, elvégre a *moralitas* „benne van” a socialitas világában, az emberi közösség világa a moralitas közege. Az erkölcsi érték filozófiája egyúttal morálfilozófia, s mint ilyen a már megtörtént emberi cselekvések filozófiai argumentálása. Végeredményben az erkölcsi érték tana egyfelől az általános axiológia, másfelől pedig a morálfilozófia követelményeinek hivatott megfelelni. A jó önértékét kidolgozó program stimulálódik a gondolkodó és cselekvő ember világát teoretikusan feldolgozó etikával-erkölcsfilozófiával, ahogyan ezt Bartók vállalkozása tökéletesen igazolni tudja. Az általános axiológia már csak azért is távol áll az etikától-erkölcsfilozófiától, mert még két derivátuma van. Ez a logikai és az esztétikai érték tana, melyek közül az utóbbi feltétlenül felvetné az esztétikai érték hordozójának problémáját. Azaz, a logikai érték előállhat tiszta érvényösszefüggésben, azonban ahogyan nem lehet etikai jóról, úgy nem lehet esztétikai szépről sem beszélni az értékhordozó nélkül; az esztétika ugyancsak megmutatná az utat az antropológia felé.

A távolság ellenére az általános axiológia szerzője – egyébként alkotói moráljának, habitusának oly jellemző megnyilvánulásaként – itt, ezen a ponton fogalmazza meg saját sommás társadalombírálatát, amely axiológiai aspektusból a hedonizmus és az utilitarizmus bírálata és elutasítása. Az axiológia értékfokozatokat állít fel, a hedonista érték és az utilitarista érték az értékfokozatok alsó két fokát képviselik, a harmadik fokozathoz (az önértékhez) való eljutás felülemelkedés, mely egyúttal elhagyása is a másik két értékvilágnak. A hedonizmus és az utilitarizmus világa viszont a socialitas világa, azzal lett azonosítva. Ha tehát az *értékelő én* felemelkedik az önértékhez, akkor egyúttal elhagyja a socialitas világát, illetve a túllépést-elhagyást még ráadásul elméletileg meg is indokolja. (Adalék Bartók szellemi örökségéhez: mestere túllépett, felülemelkedett azon a világon, mellyel ő foglalkozni akart.)

Az önmagában vett érték tételezése a socialitas szigorú megítélésében manifestálódik. Maga a tételezés kizárja, hogy valaha el lehessen jutni a léthez (tehát az ontológiához), a cselekvő és gondolkodó ember világához (tehát az antropológiához, melynek integráns része az erkölcs filozófiája), illetve az ontológia és az antropológia által garantált teljességhez (tehát a metafizikához). Az önmagában vett érték Böhménél azért egy zárt elméleti konstrukció centrális fogalma, mert a projekció feltételezett alanyára vonatkozik; a böhmi alapfilozófia azért sem tekinthető a transzcendentizmus kiterjesztésének, vagy akár továbbfejlesztésének, mert képtelen eljutni oda, ahonnan maga a transzcendentitás filozófiá-

ja kezdődik. Az etikai transzcendentalizmus vállalásával Bartók lényegében túllépett a kapott szellemi örökségen, hiszen figyelmen kívül hagyta Böhm egész filozófiai konstrukcióját. Az erkölcs tan pedig nem egy általános elmélet derivátuma, hanem egy felismerés következménye: a morál része az ember világnak, rendszerelméletileg tehát indokolt megadni az erkölcs filozófiáját – az antropológia közegében.

Az antropológia és előzményei

Az értékelő tételezés

Az általános axiológia zárt alapfilozófiai struktúráján azonnal repedések keletkeznek, mielőtt az önértékek egyenkénti, az értéktől és a többi önértéktől elkülönítve, egy-egy önálló diszciplínában kerülnek kidolgozásra. A részletező tartalmi elemzés feltárja az önértékek különbségét, s bár általában az önértékek függetlenségét szokás megkérdőjelezni, az új személyiségelmélet axiológiai előzményei az értékelő tételezések különbözőségeire irányítják a figyelmet. Az önértékek (igaz, szép és jó) mégoly intenzíve hangoztatott függetlensége és önállósága ellenére nem állnak egyforma távolságra magától az értéktől. Míg az értékek függetlenségének megkérdőjelezői az értékek társadalmi beágyazódására hivatkoznak, addig itt és most az axiológia felvázolt keretein belül az értékek kapcsolatrendszerében és az értékelő tételezések minőségi különbözőségeiben keressük az antropológiai mozzanatokat.

Az értékhez a logikai önérték áll a legközelebb. Egyáltalán nem véletlen, hogy az Ember és Világa Általános érték tanát (III.) a Logika érték tana (IV.) követi. Az érték és a logikai önérték (a jó) oly szoros és harmonikus kapcsolatban állnak egymással, hogy elég nehéz elválasztani egymástól a racionalizmus révén fogalmilag előállt értéket és a jó önértékét, a Logikai érték tanának számos passzusa (pl. a jelentéselméleti rész) akár az Axiológiában is szerepelhetne. Mivel az Ember és Világa utolsó két kötete lényegében előadásanyag, nagy kérdés, hogy az etikai érték és az esztétikai érték adekvát, a szerző (Böhm) által kidolgozott és nyomdába küldött koncepciója hogyan igazolta volna az önértékek függetlenségét és egymástól való távolságukat. Böhm voltaképpen együtt tárgyalja a logikai jót és a projekciót. Ennek jegyében beszél a megismerés és becslés egységének megismeréséről. Az egyén (a projekció alanya) megalkotja a tárgyakat jelentő képeit, és azokat értékeli is – akkor tehát minden reflexiófokon újat alkothat, és erről az alkotásról is tudása van. A tulajdonképpeni értékdiszciplínák a meghaladott reflexiófokokozatok, a meghaladás az igazságvezérelt megismerés, így az igaz önértéke (a logikai jó) nem lehet egy szinten – csak magasabb fokon – a többi önértékekkel összevetésben. Azzal a megoldással, hogy az én mindig is önmagát állítja, még nem oldódott meg az értékek státuszának kérdése még a böhmi gondolkodáson belül sem. (Hát még azon kívül!) A logikum axiológiai pozíciója egyértelmű, a moralitás és az esztétikum szerepe viszont

nem. A moralitás nem az emberi cselekvés közege, hanem a kultúra törvényei, az esztétikum pedig a megértett kultúra utánalakítása „ideális, lenge éteri szövetben”.

Az értékelés alapja a tételezés, a logikai, az etikai és az esztétikai tételezés egyenként a tételezés különböző módozatai. S mint ilyenek, távolról sem egyformán rendezik a jelentés és a tárgy, a jelentések és a tárgyiasságok viszonyát. A logikai tételezés jelentéseméletileg könnyű helyzetben van, hiszen a tételezés tárgya a tiszta racionalitással megadott jelentés. A fogalmi gondolkodás és a jelentésemélet a logikában könnyen megtalálja egymást. A logika világában az élmény irreleváns, a tulajdonképpeni heurisztika ismeretelméleti szerepe pillanatnyi és meghaladásra ítélt – máskülönben veszélyeztetve lenne a logika tisztasága. A tételezés az maga a tárgy és annak racionális megragadása. Az igazság abban a kapcsolatban fejeződik ki, mely a logikai ítélet tárgya és annak megragadása között létesült, maga az igazságot megjelenítő ítélet a jelentések alanyi és tárgyi bizonyossága egységének elismerése. A tárgyi igazság előfeltétele az alanyi és a tárgyi bizonyosság egysége.

Amennyiben azonban az etikai tételezésben a tételező maga a cselekvő ember, akkor maga a tételezés nem teoretikus, hanem gyakorlati jellegű. Morális ítéletek azért vannak, mert a moralitás közegében ott van a cselekvő (tehát tételező) ember. A cselekvő ember értékvilága együtt van magával a cselekvéssel, onnan nem lehet leválasztani, az erkölcsi szabadság, az intelligencia az értékorientált cselekvések szabályozásának feladatát vállalta. Az élményvilág racionalitását tehető az *Amit szabályozunk – ahogyan szabályozzuk* kettősségében, de maga az élményvilág (mint a szabályozás tárgya) mégsem oldódik fel annak racionális-útmutató magyarázatában. Jól látta ezt Bartók is, hiszen kellő nyomatékkal hangsúlyozza, hogy az intelligencia önértéke nem túllépés a hedonizmuson és az utilitarizmuson, hanem a hedonista és az utilitarista motivációjú értékelések szabályozásában rejlik az intelligencia önmegvalósító ereje. Csak az intelligencia önmegvalósításához tud a morálfilozófia segítséget, útmutatást adni.

Az esztétikai tételezésről csak a teljesség igénye nélkül mondunk néhány idevonatkozó megjegyzést. Nem véletlen, hogy Böhmnek talán az esztétikáról van a legkevesebb mondanivalója. Az esztétikai érték kidolgozását amolyan kényszerből vállalt feladatnak tudta (Ha már filozófus lennék, akkor miért épp nekem ne lenne esztétikám?!), hiszen jó neokantiánus hagyomány szerint csak úgy teljes egy filozófiai rendszer, ha ott van benne az esztétika is. Leszámítva azt az apróságot, hogy az esztétikát a művészetfilozófiával hajlamos azonosítani, a tulajdonképpeni esztétikai tételezés respektálása áll legtávolabb Böhm filozófiai elképzeléseitől. Az esztétikai tételezésben maga az élmény a meghatározó, s az élmény eredetiségét megőrzendő szokás az esztétikában (vagy akár a művészetfilozófiában), magát a tételezést kommunikációs közegben bemutatni.

A megismerő én

A szegedi húsz év Bartók életművének legtermékenyebb időszaka. Általánosságban igaz, hogy Bartók a *Philosophia lényegében* megfogalmazott program szerint dolgozott, s az ún. „akadémiai tanulmányok” más és más oldalról készítették elő az antropológiáját, avagy szűkítve: az egyén antropológiai újraértelmezését. Összefüggést találni Bartók elméleti munkásságában nem túl nehéz és egyáltalán nem erőltetett vállalkozás, már a doktoriját bíráló Schneller István is észrevette, hogy a szerző (ti. Bartók) ritka szisztematikussággal dolgozik. A *Philosophia lényege* pedig egyszerűen tartalmazza mindazon elméleti problémákat, melyek egyenkénti kidolgozását az akadémiai tanulmányok képviselik.

A *Philosophia lényege* elsősorban a filozófia önreflexiója, innen a megismerésre vonatkozó elméleti megállapításokat foglaljuk össze. A megismerő én egyszerre a megismerés alanya és önreflexiójában egyúttal a tárgya is, továbbá a megismerés az önmagában vett külső létező megragadása. A filozófia feladata pedig ennek a ténylegesen végbemenő folyamatnak az árnyalt elemzése. Noha jócskán lehet és kell finomítani a fenti tézisen, az értekezés ebben az értelemben használja a későbbiekben az *ismeretelméleti ontológia* kifejezést, az *ismeretelméleti metafizika* pedig annyiban követi az ismeretelméleti ontológiát, amennyiben kiderül, hogy az ember világhelyzetében a megismerés nem az egyetlen létviszony, s így a megismerő létviszony kap metafizikai tartalmat. Az ismeretelmélet azonban innentől már nem tudományelméleti fogalom, átfogó értelemben használatos: egyaránt magába foglalja a megismerés elméletét és a tulajdonképpeni ismeretelméletet. A *hogyan történik a megismerés, és mi az ismeret* két külön kérdés. Az ismerés lényege ugyanis a tárgygyá tétel, a megragadás képessége egy alany részéről.

Az Én és a Más, és azok relációja östényezők, a megismerés végbement folyamatai az ismeret elemzésében elméletileg rekonstruálhatók, előre mutató mozzanat a megismerés, az ismeret és a megismerő én fogalmi tisztázásának elméleti kényszere – azon az ontológiai alapon, hogy *relatio est fundamentum veritatis* (Leibniz). A tárgygyá tett én, az önmagáról tudó én, azaz az öntudatos filozófia a szellem önismerete. Minden filozófiai elmélet közös feladata a szellemiségben rejlő funkciók exponálása. Az általános emberi ismeret elemző bemutatása hatóvá teszi a filozófiai szellem belső funkcióját, ebben rejlik konstitúciós ereje.⁴ A megismerés elmélete egyaránt tart az ontológia, a szellemfilozófia és a metafizika felé.

⁴ Ugyancsak ott a *Lét és az ismeret* c. írásomat.

Lét és az ismeret

A tudományfilozófia zártóságán az eredeti Kant-intenció segített enyhíteni, a megismerés (a böhmi filozófiához képest új) elméletét *az ismeret van – hogyan lehetséges?* egyedül autentikusnak tartott Kant-alapvetés következetes végiggondolása tette lehetővé. Az ismeret létét elfogadni és a lehetségességét kutatni egyébként kifejezetten ontológiai alapvetés és elméleti-módszertani eljárás, az ismeret létezését a megismerés folyamata teszi lehetségessé. Az ismeretelméleti ontológia a létről mint ismert létről hajlandó nyilatkozni. Csak ismert lét van, a léthez az ismeret vezet, maga a lét a filozófia világában (a szellem önismeretében) „problémaként” adott. (*A Lét bölcséleti problémája*) Bartók tanulmánya egyébként Heidegger magyarországi recepciójának egyik első dokumentuma. Adódik az ismerés és a kérdezés összevetésének lehetősége, már ami az ismerés filozófiáját és a preontológia, egzisztenciális analitika (Heidegger) idevonatkozó passzusait illeti. Az ismeret lehetőségét annak hordozója előfeltételezi, az ismeret hordozója, az egyén maga is létező.

A tanulmány legfontosabb előfeltevése szerint a lét csak az ismeret mezején tisztázható. Bartók az ismeret nevében keresi a lét határozott, világos és egyértelmű megfogalmazásának lehetőségét. Az ismeret tere nem más, mint az emberi tudás a világról, a kanti általában vett emberi tudat világa a maga ismerethálójával, melybe a tudomány és a bölcsélet a maga történetiségében és immanens fejlődésében mélyen be van ágyazódva. Az ismeretek tere – mint előfeltevés – így egy kicsit módosítja az induló kérdésfeltevést. Bartóknál a *Mi a lét?* helyett az induló kérdés így szól: *Hogyan lehet tiszta és világos megfogalmazásunk a létről?* Könnyű belátni, hogy a két kérdés messze nem azonos, hiszen a lét így adekvát megfogalmazás függvényévé válik, az önmagában vett létet csak a fogalmi tisztánlátás jelenítheti meg, a tisztánlátás pedig előfeltételként igényli az ismeretek hálóját, az előzetes tudást, az ismeretanyagot.

A lét fogalmi tisztázására tett és a metafizikára hajló bármilyen filozófiai artikuláció ugyanazzal a módszertani gonddal küzd: hogyan lehet a léthez teoretikusan eljutni? A kiinduló kérdésfelvetés módszertanilag azonos a lét, az önmagában vett lét megragadhatóságának standard problémájával. Az ismerés és a kérdezés preferálása – a két megoldás ontológiája közel áll egymáshoz. Bartók az ismeret felől, annak mezején felvethető problémaként foglalkozik a léttel, Heidegger pedig csak a létező létéről tud és akar nyilatkozni. Alig-alig tűnik fel, de egy-két szöveggörnyezetben jószereivel Heidegger is a megismerésről ír. Pl. a favorizált kérdezésről mint megismerő keresésről, illetve feltáró meghatározottságról nyilatkozik, noha azonnal visszavonakoztatja a megismerő feltárást annak eredeti alanyára mint a kérdezés rákérdeztjére.⁵ Természetesen később, az egzisztenciális analitika felől a megismerés világmegismerésként, a világban-

⁵ Heidegger, M: *Lét és idő* (Bp. 1989.91. és 165–169)

való-lét módusaként felbukkan a *Lét és idő* lapjain.⁶ Joggal adódik a felismerés: a Dasein formális explikációja sem lehetséges ismeretelméleti mozzanatok vállalása nélkül, illetve a megismerés magában hordozza a kérdezést, mely nélkül valóban nincs megismerés. Az egzisztenciális analitika annyiban fundamentálon-tológia, amennyiben alapot keres az ontológia számára, a megismerés filozófiája pedig az egyénre figyel, az egyén biológiai, lelki és szellemi tényezőinek tisztázására vállalkozik, és a filozofálás iránya az antropológia és a metafizika felé tart. Idézni lehetne Heideggertől az antropológia és a metafizika kritikáját, melynek lényege szerint mind az antropológia, mind a metafizika nem a létet, hanem a létezőt kutatja, ám tegyük hozzá azt a Heidegger-gondolatot is, hogy az ember központtá válásával (ahogyan a világ centruma lesz) a világértelmezés (benne a filozófia) antropológiává alakul, és kiépül a humanizmus.

A szellemfilozófia és a rendszerelmélet

Bartók szellemfilozófiájának részletes tárgyalása messze túlnőne dolgozatunk keretein. A szellem fogalmának adekvát értelmezésére egy külön tanulmány lenne hivatott. A szellem egyike azon filozófiai fogalmaknak, melyek értelmezését és használatát a legnagyobb kétértelműségek és visszaélések jellemzik. A szellemfilozófia hagyományában (lásd Hegel) az általánosságok közvetve és részben vonatkoznak az egyénre, Bartók szellemfilozófiájának fókuszában azonban maga az ember, az egyén áll. Alaptézise szerint a formálódó világkonstitúcióban az antropológiai egyén metafizikai léthelyzete szellemfilozófiai alapokon értelmezhető. Az egyén mint véges lény (élőlény) ontológiai-antropológiai létező, s egyúttal két világ polgára. Egyaránt része a természeti és a szellemi világnak, metafizikai léthelyzete a két világ *között* van, az ember voltaképp közvetít a két létszféra között. Innentől módszertani kérdés tehát, hogyan tudja a filozófia – a szellem önismerete – teljesíteni saját küldetését, az egyén antropológia interpretációját.

A szellemfilozófia két egyaránt meghatározó előzménye az etika-erkölcsfilozófia és az ismeretelmélet; a megismerés új elmélete, illetve az etika vonalán az etikai transzcendentalizmus eszméje, az eszme regulatív és konstitutív funkcióinak erkölcsfilozófiai szerepe. Bartók szóhasználatában az erkölcsfilozófiai eszme rendelkezik mind immanens, mind pedig transzcendens mozzanattal, a konkrét cselekedet immanens értéktartalmat jelenít meg, továbbá képvisel egy transzcendens, önmagából kilépő, önmagán túlmutató mozzanatot is. A regulatív funkció a két mozzanat egységében érvényesül. A transzcendens mozzanatban pedig a konstitúció első megnyilvánulását érdemes észrevenni: Rész és Egész rendszerében a kölcsönhatást, eszme és szellem kölcsönhatását. Az eszme (rész) az önmagán túlmutató mozzanattal kapcsolódik az egészhez.

⁶ Heidegger, M: *Lét és idő* (Bp. 1989.91. és 165–169)

Más oldalról az új ismeretelméleti program kilépés az etikai transzcendentálisizmusból, s az eszme és a szellem ismeretelméleti szerepében a regulatív és konstitutív funkciók új, kiteljesedett értelmezést kapnak, az eszme, a szellem és a rendszer lesznek Bartóknál az új világkonstitúció – benne az antropológia – lényeges paraméterei. Más megfogalmazással: Az eszme regulatív és konstitutív funkciója igazából csak a rendszerelmélet, a funkcionális teleológia közegében értelmezhető, hiszen az eszme és a szellem a Rész és Egész totalitása – a filozófálás horizontját ennél szélesebbre nem is lehetne tágítani.

A rendszer önmagában teleologikus alakulat, az eszme (a mindenkori rész) a maga regulatív funkcióját csak az egész konstitúciós funkciójával összhangban tudja teljesíteni. A rendszer benne van a szellem struktúrájában, a *systema intelligibile*, az őrendszer minden konkrét rendszer lehetősége. – Legalább ennyit el kell mondani Bartók szellemfilozófiájáról és rendszerelméletéről, különben az egyén antropológiája örök homályban maradna.

Nincs külön szellemfilozófia, a szellem Bartóknál nem valamilyen-bármilyen értelemben vett (metafizikai) entitás, sokkal inkább a világkonstitúció magyarázó elve. Kant azon meglátása, hogy a természet és a szellemiség elválaszthatatlan, azaz szó sem lehet természet és (emberi) szellem bármilyen értelemben vett szembeállításáról, Bartók antropológiájának egyik igazi vezérelve. Az antropológia tölti fel igazán a rendszerelméletet tartalommal, bár meg kell jegyezni, hogy a funkcionális teleológia a természet működési rendje is. Bartók elméletének ősforrása Arisztotelész fizikája és metafizikája, illetve Kant ítélőerő kritikája. Az antropológia közvetíteni hivatott a természetfilozófia és a szellemfilozófia között, elsősorban és mindenekfelett annak köszönhetően, hogy maga az ember köztes léthelyzetben van; ő közvetít természeti világ és szellemi világ között, mivel a természeti világ és a szellemi világ között áll. E megállapítás vezérelv. Jellegeiben ontológiai, amennyiben az embert léthelyzetben, a köztes lét pozíciójában ismeri fel, ismeretelméleti, amennyiben a megismerés az ember léthelyzetének feltárására irányul; antropológiai, amennyiben feltárja magának az embernek testi, lelki és szellemi totalitását; metafizikai, amennyiben a világkonstitúcióként teljességet ad. Az antropológia feltárja az ember természeti meghatározottságait, tisztázza a megismerés és a cselekvés dialektikai (látszatromboló), teleologikus és axiológiai ügyeit, és rávilágít az ember metafizikájára.

Exkurzus

Bartók hegelianizmusának nyitva hagyott ügyéhez (Croce-vonatkozás) ezen a ponton érdemes visszatérni. Bartók bármennyire is tisztelte Hegel teljesítményét, az abszolút szellem metafizikai konstrukciójától igencsak távol álló elméletet dolgozott ki – az eddigiek talán kellően illusztrálják a két szellemfilozófia különbözőségeit. Bartók sohasem azonosította a létet és a gondolkodást egymással, a megismerés elmélete és a funkcionális teleológia távol tartja Bartókot Hegel ontológiájától. A világkonstitúció igazi végeredménye pedig az antropológia,

mely csak annyiban metafizika, amennyiben a világhelyzet metafizikai teljesség, az ember antropológiája utal az ember metafizikai léthelyzetére.

Ami Crocet illeti, úgy általánosságban igaz, hogy a tájékozottság pusztá ténye még nem indokolja, hogy adott esetben hatástörténeti összefüggésről lehessen nyilatkozni egy európai (itt olasz) és egy magyar filozófus nézetei között. Bartók tudott olaszul (15 nyelvet ismert), filozófiailag művelt és imponálóan tájékozott volt, s legjobb tudomásom szerint Crocéra elsősorban esztétikai-művészetfilozófiai jellegű publicisztikájában hivatkozott. Talán sikerült igazolni, hogy a fentebb vázolt szellemfilozófia mennyiben és hogyan támaszkodik Hegel objektív idealizmusára (eszme, szellem, konstitúció – elsősorban, s tegyük hozzá a filozófiatörténet-írás módszertanát), ám Croce mindenekelőtt történelmi idealizmust dolgozott ki, mely számos elvi eltérést mutat a kantianus-neokantianus filozófiákkal való összevetésben. Már azt is érdemes szóvá tenni, hogy a hegelianizmus a századvégtől, századfordulótól már jelen volt Európa szellemi életében, a kantianizmus Olaszországban jelenlétét viszont elég nehéz bizonyítani. Croce pedig elég látványosan vitatja a kantianus-neokantianus értékelméletek alaptézisét, mely szerint az (ön)értékek adottak, stabil és változatlan entitások. Kritizálja ugyanezen hagyomány formalizmusát, s a hegeli szellemfilozófiára építő történelmi idealizmusa fényévnvi távolságra áll Bartók új programjától, mely a megismerés új elméletére alapozódik. Arról nem is beszélve, hogy a gazdaságfilozófia (Croce) végképp távol van Bartók filozófiai elképzeléseitől, bár a kész bölcséleti antropológia (*Ember és élet*) egy négykötetesre tervezett rendszer alapja, s ebben a társadalmiság, a társadalmi lét – benne a gazdaság – bizonyára megkapta volna a filozófiai argumentációt a maga helyén. Summázat: Bartók két igazi mestere Kant és Hegel; a húszas-harmincas évek Hegel-reneszánszához nem közvetítésekkel, hanem saját gondolkodói programjának kibontakoztatása révén jutott.

Az ember eszméje

Az ember eszméje az egyén antropológiai lényegének adekvát kifejtése, amely módszertanilag a genetikai pszichológia és az axiológiai jelentésemélet összehangolt egységének igazolása. Az összekapcsolás indoka azonban ontológiai, méghozzá két ontológiai felismerés révén előálló indok. Először: Az egyén világban való létezése kettős természetű, az egyént emberré az teszi, hogy a természeti és a szellemi világ *között* foglal helyet. Másodsor: mind a természeti, mind pedig a szellemi lét a funkcionális teleológia szisztémája szerint működik, azaz a szellem és az élet önmagukban és egységükben organikus rendszer(ek).

A filozófiai antropológia súlypontja a „köztes” szón, a léthelyzet *köztes* jellegén van. Az emberi lényeg tartalmi kifejtése az egyénre vonatkozik, az ember és a természet nagy összefüggésrendszerét és a szellemi világban betöltött szerepét tisztázza. A szellem organizáló ereje a gondolkodás és az ismerés, az akarás és a cselekvés terén nyilatkozik meg. Bármit is mond a tudomány és a tudományos

filozófia az emberről, az egyénről mond valamit. Az ember a maga létezésében tökéletes egység – test, lélek és szellem tökéletes egységének képét mutatja.

A tökéletes egység teleológiájának igen fontos mozzanata, hogy a testbe zárt egység (a valóságos egyén) transzcendens, önmagán túlmutató mozzanatot hordoz. Az egyéni élet kiterjed arra a közvetlen környezetre, amely az egyéni életet körülveszi és táplálja. Az egyéni életnek szüksége van a közvetlen térre és a már mögötte és a még előtte álló időre, azaz – s most először említjük Bartók antropológiájának kulcsfogalmát – *életmezőre*. Az egyetemes élet fogalma rávezet arra, hogy a filozófia az egyént életmezőben elhelyezetten fogja fel. Az életmező térbeli dimenziója az egyén és közvetlen környezetének kölcsönhatás-rendszere, időbeli dimenziója pedig a múltra irányuló emlékezések és a jövőre irányuló vágyak, törekvések, akarások, tervek bonyolult dinamizmusa.

Ugyanakkor az eszme és az életmező teleológiájában az egyén sohasem csak önmagát jeleníti meg. Saját immanens világának bármely mozzanata csak abban a kölcsönhatásban releváns, melyet a teleológiai elv működtet. Nincsenek például önmagukban vett érzelmek, kizárólag abban a fogalomrendszerben adóttak, amelyeket kialakítottunk magunknak. Az érzelmek, emóciók világában talán csak a gyönyör és a fájdalom nem igényli a fogalmiságot, hiszen közvetlenül jelenítik meg az élet tudatát, a többi érzelem viszont igen. Minden más emóció abban a fogalmiságban adott, melyet az adott élményről már kialakítottunk magunknak. A példa kedvéért: Az egyén azért tudja önmagát boldognak vagy boldogtalannak, mert képes egészben összefoglalni a maga számára az életet, s az élet konkrét élményeinek tudatát. Az érzetek és az élmények antropológiai különbözőségéhez az élmény és az ítéletalkotás lényegi különbözősége társítható. Az élményben rejlő intellektuális mozzanat az ítélet (ésszel való ítélet) előfeltétele, az intellektualitás művelése a moralitás közegében megy végbe.

Két filozófiatörténeti megjegyzés kívánkozik ide. Ismét felmerül először is a Schelerrel való összevetés lehetősége, immáron nem erkölcsfilozófiai (az etikai formalizmus tartalmi kiegészítése), hanem antropológiai alapon. Az összevetés két koncepció (Bartók, illetve Scheler antropológiája) közös mozzanataként mutatja fel a genetikai pszichológiát és az egyén metafizikai léthelyzetére vonatkozó fejtegetést, közel hozván egymáshoz a két antropológiát. Csakhogy az eddigiek talán egyértelműen tudják igazolni, hogy Bartók a saját programja kidolgozása jegyében jutott el az antropológiához, amely semmiképp sem a Scheler-féle félbemaradt, jórész posztumusz írásokban manifesztálódó antropológiai terv honosított változata. Míg Scheler kultúrtörténeti úton jut el a filozófiai-antropológiai emberi lényeg fogalmához, melyet a genetikai pszichológia és a szellemi funkciók tisztázása révén határoz meg, addig Bartók a megismerés, az ontológia és a szellemfilozófia egységét látja az emberi lényeg fogalmában. Bartók bölcséleti antropológiájában többszáz tételes hivatkozás van. Innen Scheler éppúgy egy szerző, mint Uexküll, akitől az életmező fogalmát – úgymond – Bartók átveszi.

A másik megjegyzés tehát az életmező bartóki fogalmának eredetére vonatkozik. Bartók a filozófiatörténet egészéből bontja ki saját elméletét, számára a klasszikus szerzők éppoly fontosak, mint a kortársak. A filozófia eszméjéből adódó követelmény a klasszikus szövegek állandó újraolvasásának és a kortárs szerzők (pl. Uexküll) ismeretének követelménye. Az életmező ráadásul gyanúsan közel áll az élettér oly jól ismert fogalmához, s pont a gyanús közelséget konstatálva kell explicitté tenni Bartók és az említett szerzők fogalomhasználatának különbözőségeit. Lásd genetikai pszichológia, szellem – Scheler, élettér – Uexküll. Schelernél például a szellem a két alaptevékenységével (szublimáció és ideáció) van jelen az antropológiában, a szublimálás és az ideáció Bartóknál viszont részmozzanatok a szellem funkcionális teleológiájában. Az életmező Bartók felfogásában az antropológia és a filozófiai egzisztencializmus összekapcsolása. Azaz: az antropológiai életmező az emberi egzisztencia teoretikusi kifejtésének kulcsfogalma. Megjegyzendő, hogy az Ember és élet írása közben Bartók elég intenzíven foglalkozott a filozófiai egzisztencializmussal. Akadémiai székfoglaló értekezését 1945-ben (levelező tag 1927-ben, rendes tag 1945-ben lett) *Kierkegaard egzisztencializmusa* címmel tartotta. Bartók nem a vitalizmus, hanem az egzisztencializmus felé vitte az antropológiát, nála az életmezőként felfogott emberi-egyéni egzisztencia a társadalmi lét alapja.

Etika és alkalmazott etika

Bartók életművének egyik igencsak meghatározó paradigmaticus vonása tehát egy teoretikusi út, amely az etikai transzcendentalizmustól az antropológiáig tart. Minden bemutatott változás-módosulás összefüggésben áll azzal az igényvel, hogy a filozófia az emberről, az egyénről, az ember és világa kapcsolatrendszeréről, az ember léthelyzetéről mondjon valamit. A vázolt gondolatmenet egyik tanulsága, hogy az etika-erkölcsfilozófia önmagában nem áll meg, a továbbfejlesztése elméletileg indokolt, s maga a továbbfejlesztés az antropológia lehetőségét igazolja. (Megjegyzendő, hogy Bartók koránt sincs egyedül programjával, s a már említett szerzők mellett idekívánkozik többek között Rickert neve is, aki értékelméletét szintén az antropológia irányába fejlesztette tovább.) Így elméleti és eszmetörténeti szempontból egyaránt kérdéses az etika diszciplináris önállósága. Bartók nevében ráadásul arról is kellene nyilatkozni, hogy az etika igazából erkölcsfilozófia, s mint ilyen magában hordozza annak lehetőségét, hogy az erkölcs filozófiája legyen, azaz megfelelő előkészítés után megjelje rendszerelméletileg pozicionált helyét a társadalmi lét filozófiai argumentációjában.

Az életmű másik jellegzetes eleme a *funkcionális teleológia*, mely módszertani felvetésnek indult és ontológiai üggyé vált. A Rész és Egész kölcsönhatása jegyében végrehajtott elemzések mindig is tudományos indíttatásúak, s hozzák a felismerést: a természet, az élet strukturái működnek a funkcionális teleológia elvei szerint. Az élet a maga kölcsönhatás-mechanizmusában, rész és egész

összefüggéseiben a tudományos megismerés tárgya. Bartók meg tudja valósítani azt, ami mesterének nehezen vagy sohasem sikerült, a filozófia és a szaktudományok összhangját. A filozófia számít a szaktudományok segítségére, hiszen az emberrel kíván foglalkozni, az egyén pedig test-lélek-szellem organikus egységében adott létező, a természet törvényei és a jelentésvilág összefüggései egyaránt adottak a megismerés számára. Bár az egység elméletileg szétszakítható, szó sem lehet annak szétszakításáról, mely egységben van és egységben működik. Az egyén antropológiája szaktudományok (biológia, genetika, lélektan stb.) nélkül elképzelhetetlen, ám épp a filozófia hivatott a részvontakozások egységét biztosítani. A szaktudományok elméleti-filozófiai alapja tehát a funkcionális teleológia. Egy olyan tudományelmélet, mely pusztán módszertani, szemléletbeli segítséget kíván nyújtani a szaktudományok számára, legalábbis semmi mást nem kínál fel a szaktudományoknak, nem akar illetéktelenül beleszólni szaktudományos kérdésekbe.

Az agy kutatás és a filozófiai lélektan látszólag egymástól távol álló programok, de azonnal belátható szellemi rokonságuk, mihelyt figyelünk a modern agykutatók bizonyos kifejezetten filozófiai megnyilatkozásaira. Nemrégiben egy kanadai agykutató a tudós ember lelkesedésével arról beszélt, hogy alapjában véve rosszul fogjuk fel agyunk működését. Hajlamosak vagyunk ugyanis ezt a működést a fényképezőgép működéséhez hasonlítani, mondván, hogy agyunk a külsőről képet készít, elraktározza, majd adott esetben előszedi (lásd: emlékezet). Agyunk azonban sokkal inkább a vetítógéphez hasonlítható, amennyiben alaptevékenysége a belső kivetítése. Agyunk nem fotóz, hanem kivetít. A nagy vonalakban vázolt elmélet tehát egy kortárs agykutatótól származik, a gondolat viszont filozófiai, hogy csak Berkeley, Hume, Fichte, Schopenhauer nevét említjük. Tegyük hozzá, hogy az elkészült antropológia négykötetesre tervezett rendszert alapozna meg Bartóknál, melynek első kötete *Képalkotás és ismeret* címmel készült volna el. Bartókot tehát a képalkotás emberi képessége és a kép előállási folyamata foglalkoztatta – immáron antropológiai alapokon.

Az etika és az alkalmazott etika közti távolság mindenekelőtt az elméleti általánosság és a konkrétumok közti távolsággal hozható összefüggésbe. Az alkalmazott etika (itt bioetika) elfogadott ugyan az orvostársadalomban, azonban a bioetika által felvetett elméleti problémákat a gyakorló orvosok hajlamosak feleslegesnek gondolni. Szerintük a filozófusok csak megvitatják a biológikum problémáját, ők viszont értenek hozzá. A bioetika hívei nagy örömmel fedeznek fel minden elméleti hajlandóságot az orvosszakma részéről – a kutatóorvosok között elég könnyű szellemi partnert találni az elméleti diszkusszióhoz. Ha ilyen nagy is lehet a harmónia alkalmazott etika és orvostudomány között, mivégre akkor a nagy elmélet? Hogyan illik egy ilyen diszkusszióhoz egy nagy filozófiai elmélet – például az imént vázolt antropológiai koncepció?

Vegyünk egy példát: a halál újradefiniálásának modern problémáját. Az orvostársadalomban egyre inkább terjedőben levő álláspont az agyhalálhoz, s nem

a szív megállásához köti az emberi halál bekövetkezésének tényét. Szöges ellenében az évezredek emberi tudással, mely a szív leállítását tekintette a halál bizonyítékának. S noha a transzplantáció szakmai szempontja a halott szerveinek azonnali kivételét indokolja, az agyhalál tényét ráadásul nagy bizonytalansággal lehet csak megállapítani. Előállt tehát egy erkölcsi dilemma: talán nem kellene megvárni, míg a menthetetlen agyhalálban levő ember szíve effektíve megszűnik dobogni, de bizonytalan maga az agyhalál is, s a hozzátartozók sem fogják oly könnyen megérteni, miért is kell olyan embert halottnak tekinteni, akinek a szíve még dobog. Talán ezen a ponton tudna segíteni egy olyan gondolkodásmód, melyet a funkcionális teleológia kínál. Olyan új szemlélet lehetőségét propagáljuk, mely nem a szív és az agy vaglyagosságában, hanem a szív és az agy egymást kiegészítő funkciójában tud gondolkodni. Ha igazán elterjedt lenne a teleológiai gondolkodás, ha ez a szemlélet válna általánossá.

Az antropológia önmagában egy elmélet, mely nem megoldani akarja a problémákat, hanem segítséget kíván nyújtani a problémák megoldásához. Így Bartók antropológiájának felidézése sem valamiféle csodaszer felidézése, sokkal inkább közvetítési kísérlet elmélet és gyakorlat között. Az antropológiában megfogalmazott rendszerelv módszertani segítséget tud és akar is nyújtani mindazok számára, akik az emberi létezés erkölcsi problémáin gondolkodva közös platformot keresnek diszkusszióik számára.

**„Az erkölcs erkölcsstelensége”
avagy az erkölcs rendszer-telenségének paradoxonai
Révay József gondolatvilágában**

„Az erkölcs nem nyugodt és befejezett, mint a halál, hanem számtalan lehetőség nyílt küzdőtere, mint maga az élet. Kiegyenlíthetetlen dialektikára tagozódik, elemei a küzdelem és a fájdalom. Bizonytalanság, gond és lelki mardosás jellemzik az erkölcsi alany helyzetét.”¹

Ebben a néhány, Révay által leírt, mondatban sűrítve benne van mondandóm lényege az erkölcsről.

Mai életvilágunkban is alapvető kérdés: ki is az „erkölcsi alany”, egyáltalán kikre vonatkozhatnak a ma oly divatos etikai kódexek, amelyek olyan kánonokat fogalmaznak meg, hogy ha mindenkire, mint célzott erkölcsi alanyra vonatkozik, akkor az esetek jó részében azokon kellene először számon kérni, akik alkották. Van-e még értelme általában erkölcsi alanyról beszélni, ha olyanok ítélik meg a kánon által vétkesnek minősítettek felett, akiknek nincs sem mérvadó kánonjuk, – vagy ha van, öntörvényű – sem lelkiismeretük a szó klasszikus értelmében véve. Vagy ha van, nem mardossa.

A hazai etikák közötti barangolásunkban néhány, az elmúlt században meghatározónak tekinthető kánon kapcsán gondolkodunk el a címbe megjelölt dilemmán.

A fenti idézet akár a kantianusnak, fichteianusnak nevezett Böhm Károlytól is lehetne, akire az Upanisadok lételmélete döntő hatással volt, a schopenhaueri intenciókkal együtt. Tulajdonképpen a több mint százéves távolságban élt két hazai gondolkodó – Böhm és Révay – csak a gyökereket, a gondolati háttérrel tekintve járt külön utakon, de lényegét tekintve hasonló eredményre jutott az erkölcsi személy, az erkölcsi szituáció értelmezését és fogalmát illetően.

Az „erkölcs erkölcsstelensége” mint metafora a fosztóképzővel azt is jelenti egyrészt, hogy nem léteznek határozott értékeket preferáló erkölcsi magatartások, így etikák sem egymás nélkül, illetve azt, hogy igazából nincs erkölcs, ebből következően etika sem, hanem az életvilág cselekvéshálójában mindenkor és

¹ Gróf Révay József: Az erkölcs dialektikája (ED), Budapest, MTA 1940. 176.

mindenhon valami „kell-re” keressük a megoldást. Így a kell világa nem külön világ, a megvalósítandó itt, jelen világomban valósítandó mag, legyen az bármi-re vonatkozó, az emberek közötti viszony pedig mindig és mindenhol feltételez valamiféle erkölcsinek nevezett jelleget, csupán a róla való diskurzus módja és fogalmi hálója változik.

Ha tehát feltesszük, hogy a fenti paradoxon fennáll, akkor azt kell kiderítenünk, milyen fogalmi tartományban definiálódik az erkölcs, s mennyiben vonatkozhat rá a fosztóképző?

Két szempont domináns Révay felfogásában: egyfelől egy *lételméleti* megközelítés, másfelől egy *etikatörténetbe* ágyazott fogalomértelmezés, amely sajátos módon fókuszál a „kell” jelentéstartalmaira.

Induljunk ki abból a triviális kérdésből, hogy: miért kell a valami, ami nincs?

Alapvető lételméleti kérdés Révaynál is: van valami, ami itt és most nincs, ugyanakkor nem semmi. Jelenvaló életvilágomban nincs, de kell, hogy számomra legyen, hiszen adott életvilágomban a teljesség akkor jöhet létre, ha a nincs „vanná” válik.

Lényegét tekintve rendszer sincs, legalábbis etikai Révay szerint. De hogyan is jut el eddig a konklúzióig?

A kiinduló filozófiai kérdést, a *hiány* működésének mikéntjét, már több dolgozatomban kérdésfeltevéseimnél alap- és kiinduló problémaként kezeltem, s itt csak utalok arra, hogy Arisztotelész, Hegel, Sartre megközelítéseiből indultam ki, és elemeztem a hiány immanenciáját az egyes hazai gondolkodók probléma-elemzéseiben.

Jelen dolgozatunk szempontjából figyelemre méltó, mint látni fogjuk Sartre felfogása, aki az „itt-most-nem-van”-t nem az etikai értelemben vett kell élményére vonatkoztatja, nem arra, hogy a „nincs” valamiképpen az értékek térénumába vonz bennünket, hanem lételméleti alapp probléma a valami és a semmi, ill. a másutt-lét kapcsán. Révai 1940-ben ehhez hasonló koncepciót dolgoz ki.

A hazai filozófiatörténetben volt néhány olyan gondolkodó, aki hasonlóképpen közelítette meg a kérdést. Itt csupán röviden kívánom jelezni, hogy Révayt megelőzően Böhm Károly és Brandenstein Béla voltak azok elsősorban, akik filozófiai rendszerben helyezték el ugyan e kérdéskört, ennek ellenére több lényeges kérdésben egymáshoz közeli megoldásokra jutottak.

Jelen prezentációban e két álláspontot vázolom, mielőtt Révay vonatkozó koncepcióját gondolnám át.

Böhm Károly a hiány „jelenvalóságát” a van és a kell világában a következőképpen látja. Tulajdonképpen az egyik fundamentális alapfogalom filozófiájában, s mint ilyen elsősorban ontológiai kérdést jelent, azonban a hiányok kielégítésének mikéntje és működésük értelmezése az értékelmélet térénumába tartozik, így „*deontológiája mint hiányfilozófia*” is értelmezhető. Az mindenképpen világos, hogy Arisztotelész és Schopenhauer hatással volt hiány-felfogására. De hogyan is?

Arisztotelész, akinek fogalom-meghatározása alapvető e vonatkozásban is, az Organon 10. fejezetében három feltételt szab a hiány „meglétéhez”, illetve „működéséhez”, és ezek a következők: „A hiány és a birtoklás ugyanarra a dologra vonatkozik, pl. a látás és a vakság a szemre. Általánosságban mondva: aminek természete a birtoklás, arra vonatkozólag mondható mindkettő. Abban az esetben mondjuk, hogy hiányzik valamije annak, ami birtoklásra képes, amikor egyáltalán nincs abban a részében birtoklás, aminek természete, hogy birtokoljon, és pedig ha akkor nincs, amikor természete volna. Foghíjasnak ugyanis nem azt mondjuk, aminek nincs foga, és vaknak nem azt, ami nem rendelkezik látással, hanem azt, aminek akkor nincs, amikor pedig természete volna, hogy legyen. Mert egyes lényeknek születésüktől fogva (ill. születésükkor) nincs sem látásuk, sem foguk, mégsem mondjuk sem foghíjasnak, sem vaknak.”²

Schopenhauer „szenvedés-filozófiájának” azon része hatott Böhmre, amelyben a boldogságot úgy értelmezi, mint az ösztönök kielégítését, a hiányok megszűnését, amellyel azonban újabb hiányok keletkeznek. A kielégített hiányok, a javak birtoklása, a beteljesülés csupán időleges, az akarat csak ideig-óráig nem talál tárgyat. A folyamatos hiány-kielégítés a szenvedést folyamatossá teszi, s minél fejlettebb egy organizmus, minél tökéletesebbé válik az akarat, annál nagyobb a hiány-lista, annál nagyobb az akarat kielégítő mechanizmusa.

Böhm Károly két vonatkozásban beszél hiányról. Egyrészt metafizikai értelemben, amely tulajdonképpen azt jelenti, hogy „... minden defectus, akár testi, akár lelki téren, hiány. Ezt metaphysikai hiánynak nevezhetjük... a kifejlett ösztönnek aktuális visszaszorítását pszichológiai hiánynak kell tekintenünk, amelynek pszichológiailag a hiányérzet felel meg.”³ Az előző az arisztotelészi értelemben vett hiányok rendszere, a másik a „társas világfonatokban” keletkezik. Vagyis a moralitás, az Én és a Más-én „közös életterében”, a cselekvések erkölcsi vonatkozásaiban, a lelkiismeret működésében, a szabadság birodalmában a hiány lelki defektusokat, fájdalmat avagy kínt okoz.

De melyek azok az ösztönök, amelyek hiányok kiindulópontjaiként szerepelnek a böhmi koncepcióban?

Egyrészt a fenntartó, egyéni, vagyis a tápláló, a mozgási és a nemi ösztönök, másrészt a „kifejtő”, ezen belül a felfogó (intellektuális és szenzuális) és az alkotó (egyéni és társas „világfonatok”) ösztönök.

Ebből következően rendszerében a *hiánynak két alapvető fajtája* van meglátása szerint.

A *fenntartás* hiányai, amelyek a táplálkozás, a mozgás, a nemi élet terén keletkeznek és a *kifejlés* hiányai, amelyek a receptív-érzéki, értelmi, érzelmi, valamint a reaktív –egyéni, társas vonatkozásokat érinti.

² Arisztotelész: Organon. Budapest, 1979. 51.

³ Az ember és világa /EV/V./ Az erkölcsi érték tana, Budapest, 1928. 51.

Ennek megfelelően alakulnak a pótlékok. A kielégítés annyiféle, ahányféle a hiány.

A hiányt kielégítő cselekvések során keletkezett értékítéletekben dől el a preferált értékek világa. Ez működik az erkölcsi"világfonatokban", az Én- Másik Én viszonyában is.

Ahhoz, hogy eljussunk Böhm *moralitás* értelmezéséhez, néhány olyan kategóriát kell átgondolnunk, amelyeket a korábbiakban már használt és kidolgozott, és az etika fejezeteiben ezen előző értelmezésekhez nyúl vissza, illetve utal az ott megfogalmazottakra. Ezek a *becslés* és a „*salakíz*”.

A *becslés* fogalma talán már első megközelítésben értelmezhető számunkra, de hogy a „*salakíz*” milyen kontextusban fordul elő, és mit jelenthet a böhmi szókészletben, az alaposabb átgondolást igényel.

A *becslés* folyamata abból és akkor indul el, amikor valami felkelti érdeklődésünket egy tárgy vagy egy személy iránt, ami tulajdonképpen mindig valami *hiányérzet* fényében áll elő. A folyamat során kialakuló/jelenlévő érték a tárgyban, a Nem-Énben reális alappal bír, ugyanakkor a *becslő* személyétől is függ, hiszen olyan életbeli tevékenységeken belül jön létre, amelyekben a tárgy hatására megszűnik a *hiányérzet*. A kettőnek, alanynak és tárgynak együtt kell jelen lennie, akkor érzékelhetők a *becslési* folyamatok jellegzetességei és egyénenkénti és helyzetbeli különbségei.

Az ösztönök határozzák meg az érzések, érzelmek minőségét, hiszen más jellegű fájdalmat vagy örömrzést jelent az éhség, ill. annak kielégítése, és mást a szerelmi vágy, de mindkettő az Énből ered, s mindkettőben jelen van bizonyos fájdalmas vonás. Az, hogy hogyan finomul tovább az egyes individuumoknál, azt a „*salakíz*” jelzi.

A „*salakíz*” fogalmát eredetileg akadémiai székfoglaló beszédében bontja ki. Az öntudatban kialakul egy sajátos *összérzet*, amely két elem keveréke: egyrészt az Én tiszta érzete, amely az érzéskomplexumnak a pozitív vagy negatív előjelét adja meg, másrészt a „*salakíz*”, amelyiket a „...rendkívül komplikált organikus vegyes érzetek ...”⁴ adják. Így például az éhség vagy a jóllakottság érzése az étkezési hiányok kielégítésénél. Ez az individualitás és az értékek szintjén különböző.

A „*salakíz*” minden értékelési stádiumban, az értékmappa mindegyikében jelen van bizonyos fokig. Azonban abban különböznek, hogy a „tiszta érzet”-tel milyen arányban vegyülnek. Az értéksorozat, a kellemes-hasznos-szép-tökéletes-jó, azt is jelzi, hogy megvalósításukkor az Én szabadsága annál nagyobb, minél kevesebb a „*salakíz*”. Vagyis így a kellemesnél az *összérzetben* végtelen lehet, mint mondja, míg az erkölcsiben, a jóban nulla. Látszólag némi ellentmondásba kerül önmagával, amikor etikájában az erkölcsi jót helyezi a

⁴ Böhm Károly: Az értékelmélet feladata és alapproblémája, Budapest, Athenaeum, 1900 Akadémiai székfoglaló 18.

széppel szemben a szabadság megvalósulásának felső fokára, hiszen végső konklúziója a szabadság teljességét illetően a szép terepében értelmeződik.

A tisztánlátás és a későbbi problémák érthetősége miatt Böhm precíz matematikai formulákat állít össze már *Az ember és világa* első részeiben, s ha valaki olvassa műveit, s nem ismeri rövidítéseit és jelöléseit, szóalkotási technikáját, nem tud kiigazodni néhány kérdéskörön.

Az összérzet lesz tehát az alapja a becslésnek, vagyis az értékítéletnek, amely mindig az élvezet feletti, magasabbrendű ítélet, amely a kellemes, a hasznos és a „nemességi” ítéletek (igaz, jó, szép) komplexumában fogalmazódik meg. Ez jelenik meg a Másikkal való kapcsolatban, a társas „világfonatokban”, a Másikkal belakott világban ezek alapján cselekszem.

Az erkölcsi alany Böhm szerint az öröm és a kín közötti dilemmában manifesztálódik, s meglátása szerint a bűnös jobban szenved a lelkiismeretétől, mint a „vérző” áldozata. Teljesen érthető, hogy a fentiekből csak ez a konklúzió következhet: az erkölcsi alanynak közelítenie kell a „tisza összérzet” kialakításához, s az autentikus életvilágban a „salakíznek” minél kevesebb szerephez kell jutnia:

„Mert az ember egyszer él; helyrehozhatatlan annál fogva minden mulasztás, amit életünkben az erkölcsi téren elkövetünk.”⁵

Brandenstein Béla is zárt rendszerben helyezi el az etikát, és számára is többet jelent, mint egyszerű „kell-vizsgálat”-ot. Lételméleti alapállását kéziratos hagyatékában így fogalmazza meg e vonatkozásban:

„Minden dolog számára a neki sajátos jó a végső cél, amelyért van illetve cselekszik. Ez az embernél is így van. Nála a boldogság a sajátos jó.”⁶

Etikája finom hálózatként átfogja az egész rendszert, hiszen abban a mindenoldalú teljes életet és szellemet vizsgálja.

Az elméleti kiindulópont most is arisztotelészi. Az erkölcs az élet egészén jelenlévő, azt minden területen átszövő irányultság, hiszen a három alapvető „életág” – gyakorlati, tudományos, művészi – szöveite is meghatározza.

Két alapvető formája szerinte az erkölcsnek, a *természetes és a természetfölötti*, azokat az alapirányultságokat jelentik, amelyek az emberi történeti lét folyamán alakultak ki. Az első, a közvetlen tapasztalati világ mindennapi praxisában rejlik, a második alapelvei a realitáson túl működnek, amelyek tartalmazzák a mágikus és a vallásos erkölcs lényeges dimenzióit. Így meglátása szerint, az évezredek folyamán, a konkrét életvilágokban kialakult életvitel, életstílus vizsgálata után derülhetnek ki és vizsgálhatók az erkölcsi koordináták. „Így beszélünk tisztán megállapító és nem értékelő módon a görögség, a magyarság, a 13. század, a középkori francia nemesség, a buddhizmus erkölcséről vagy erkölcséről; beszélhetünk valamely személy erkölcséről és az ennek alapjául szolgáló lélekalkatról, erkölcsiségről is. Ámde már itt és azután a tágabb, közösségi er-

⁵ EV/ V. 10.

⁶ Kéziratos hagyaték.

kölcsöknél is csakhamar megjelenik az értékelő szempont: jó és rossz erkölcsökről kezdünk beszélni. Ez éppen az illető erkölcs tökéletességi fokára, az erkölcsi alaphatározmányoknak való megfelelésére vonatkozik.”⁷

Brandenstein számára a *vallás*, s alapállásából következően, a keresztény vallás a legfontosabb terep az erkölcs megjelenésének. De a mindenkori erkölcsi értékrend alapozza meg természetyszerűleg a kultúrát és annak felépülését, alrendszerének működését is.

Így definiatíve : „Erkölcson, vagy erkölcsökön értékeléstől mentesen, avagy kétoldalú értékeléssel jó és rossz erkölcsökön, az általános életszokásokat, cselekvéseket, viseletet és viselkedést, illetőleg az ezekben kifejeződő lelki készséget, beállítottságot értjük: tehát általános életirányt és az ebből fakadó életvitelt, főleg ennek elvi meghatározóit.”⁸

Az *etika* metafizikailag megalapozott valóságtudomány, s nem fogadja el ő sem a Kanttól eredő, a valóság és az érték kettősségére építő, tisztán axiológiai elméleteket.

Nem kell külön erkölcsi értéket felvennünk, hanem ez a terep magában kell, hogy foglalja az abszolút értékeket, a jót, az igazat és a szépet. Éppen ezért, úgy véli: „Az erkölcsi érték mint szellemi létezőség már ebben a mivoltában és nevében is mutatja, hogy éppen a szellem és az élet hiánytalanságát, mindenoldalúan teljes valóságát jelenti... mindenoldalú életkapcsolat-mivolta volta képen nem ad fel lényegileg új problémát, hanem az eddigieknek és a reájuk talált válaszoknak az egységesítését kívánja.”⁹

Egyik lényeges alaptétele, hogy az *ember mint potenciálisan az erkölcsöt magában hordozó lény* jön a világra, s ezzel együtt, mint másodrangú szellemi lény az értékek, az erkölcsi értékek megvalósításának képességét eredendően birtokolja. Az etika mindenkor arra keresi a választ, hogy mi az a jó, illetve az erkölcsi teljesség, amit az embernek meg kell valósítania, ami egyébként akkor is a jó fogalma alá tartozik, ha nem valósul meg adott időpillanatban. Az ember erkölcsi értéktudata hordozza a jó dimenzióit, amely egyéni és közösségi értékelést egyaránt feltételez.

A három abszolút érték, a jó, az igaz és a szép, amely sorrendiség fontossági egymásutániságot is jelent a brandensteini elméletben, meghatározó a *szentség* fogalmában, amelyről úgy véli, Böhm Károlyhoz hasonlóan, hogy nem jelent új értéket. Hiszen „... az abszolút szentség lényegében nem más, mint az abszolút értékteljesség, mindenekelőtt teljes jóság, amelyből teljes igazság és szépség

⁷ Brandenstein Béla: Bölcséleti alapvetés (BA) Magyar Királyi Egyetemi Nyomda, Budapest, 1935. 503.

⁸ Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben I. MTA, Budapest, 1936–37.596.

⁹ BA: 496.

fakad; több a szentségben nincs, de kevesebb sem; ami nem jó és nem igaz és nem szép, az nem szent.”¹⁰

Érték egyébként lehet bármely *realitás*, amely éppen e realitása miatt megbecsült. Így alapvető mindenekelőtt a testi-lelki élet épsége, az egészség, amely nélkül semmilyen más érték nem valósítható meg. Ezen túl – anélkül, hogy a teljesség igényével lépnénk fel – pl. az autentikus életet elősegítő, az életigenlés értelemében vett hatalom, a gyönyör, az öröm, a boldogság, a műveltség, a tudás, a lelki erő, a siker, a tehetség s a napjainkban szinte már kiveszett becsület stb.

De mit is jelent a szorosán vett *morális* az erkölcsi értékek rendjében? – teszi fel a kérdést Brandenstein. Valójában a teljes szellemi-lelki-akarati egységgel rendelkező Én pozitív irányultságát és értékigenlését. Az ember morális hajlamai két irányúak lehetnek: *értékigenlők és értéktagadók*. „Értékigenlő hajlama egészen természetesen adódik abból, hogy az erkölcsi értékek magának a szellemnek természetét, mivoltát alkotják: jelenlétük benne tökéletes szellemvalóságát, hiányuk fogyatékos szellemvalóságát jelenti.”¹¹

A jó önmagában a pozitívum, ezt Brandenstein a realitás világába helyezi, míg a rosszat az irrealitásba, mivel az a jó hiánya, tehát a nem-lét, az inautentikus lét, vagy ahogyan ő fogalmaz: a semmi világa is egyben. Az egész rossz-akarát mint a rossznak egyik megnyilvánulása, mint bűnös akarás, a lelkiileg-szellemileg fogyatékos alanyiség velejárója, vagyis a bűn a lélek, az alany pozitív valóság-hiánya. Mit jelent ez? Itt ismét, mint elemzéseiben oly sokszor, a spekulatív érvelés, a nyelvi játékainak sajátossága jelenik meg.¹² Fel kell vennie egy olyan fogalmat, jelen esetben a „*valósághiányt*”, ami üres és igazából csak azért működött, hogy próbálja a bűn tényleges valóságbeli állapotát, jelen-létét valahogyan megközelíteni. Vagyis – mint ahogy mint látni fogjuk – Révayval ellentétben, aki szerint a kiteljesedett erkölcsi alany képtelen erkölcsös cselekedetre, egy inautentikus létben tudja csak értelmezni a nem-erkölcsös cselekedetet.

Ezek után nézzük, hogy *Révay József* hogyan gondolkodik minderről, illetve hogyan jelennek meg nála ugyanezek e problémák egy etikátörténeti diskurzusból kibontva!

Koncepciója eleve arra irányul, hogy bebizonyítsa azt, hogy az erkölcs nem helyezhető el semmiféle filozófiai rendszerben, sőt a filozófiai rendszerek létjogosultságát is megkérdőjelezi. Mint mondja: „Végleges rendszer megvalósíthatatlan, hiú ábránd: A gyakorlat azt mutatja, hogy nem sikerül kijelölni azt a legeslegalapvetőbb instanciát, tényállást vagy problémát, amely minden másnak

¹⁰ uo. 135.

¹¹ uo.535

¹² Erről a problémáról részletesen írok Brandenstein Béla nyelvi játéka c. megjelenés előtt lévő tanulmányomban.

közös gyökere Nem sikerül megtalálni a szempontok legegyetemesebbikét. Mindent egyetlen pillantásban felmérni nem lehet. Az ilyesmire irányuló kísérlet legfeljebb egyoldalúságot eredményez. Úgy látszik, vannak egymásra már vissza nem vezethető instanciák. Egymás mellett több végső pont, több egyaránt filozófiai tárgy van. És ennek megfelelően a filozófiai diszciplínák inkább egymás mellett vannak, mint egymás fölött. A dolgoknak több csomópontja van. Filozófia pedig az, ami ezek egyikét igyekszik kibogozni. Kétségkívül ezt teszi és ilyen értelemben filozófia az etika is.”¹³

Mondhatnánk azt, hogy *egyetemes esetlegesség* elve kulcspozícióban van a filozófiai rendszerek vonatkozásában? Valamint azt, hogy *körkörös érvelési technikák* sorozata működik a filozófia történetének európai vonulatában? Révay koncepciójából mindkettő következhet.

Révay az etikának a metafizikával való összefüggését, és abból való levezetését nem fogadja el, sőt kifejezetten visszautasítja azzal a megköttéssel, hogy természetesen vannak ontológiai és logikai elemei, amelyek nem nélkülözhetők, s amelyeket ő is kifejezetten alkalmaz elemzéseiben.

A kell-élményből, mint létbeli szituációból indul ki. Így a következőképpen jellemzi: „A kell élményében adott tényállást paradox fordulattal úgy is kifejezhetjük, hogy van valami, ami nincs. Ez persze önellentmondásnak látszik, De az önellentmondás látszata csak a nyelvi kifejezés paradoxonjából ered ezért könnyen feloldható”¹⁴ – mondja. A kell élménye a lét alapélménye, a kell evidenciája „itt-létem” meghatározó pontja, mondhatnánk azt is, létezésem alapkérdése, az autentikus lét kulcskérdése. „A kell evidens élménye lényegében a hiányérzés. A kell élményében arra eszmélünk rá, hogy valami, aminek lennie kellene, nincs. A kell élménye arról tanúskodik, hogy valami megvalósítandó. S az, ami megvalósítandó, nyilván nincs.”¹⁵ A kell élményében adott tényállást paradox

¹³ ED. 6

¹⁴ ED: 7–8

¹⁵ Mit is mond erről Heidegger és Sartre? Heidegger a Lét és idő / Osiris, Budapest, 2001. 48.§-ában így ír kintlevőségről, a vég és egészvoltról: „Melyik létezőre vonatkozóan beszélhetünk kintlevőségről? A kifejezés arra utal, ami jöllehet „hozzátartozik” egy létezőhöz, de még hiányzik neki.” im. 271. Fehér M. István interpretálásában: „Az ittlét ... mindig is úgy egzisztál, hogy „még-nem”-je *hozzátartozik*. Tekintsük azonban a holdat: az utolsó negyed még hiányzik. Ennek ellenére a hold már mindig megvan, mint egész – legfeljebb nem látható. Az ittlétre jellemző „még-nem” viszont nem csupán saját vagy mások tapasztalata számára való hozzáférhetlenséget jelent, hanem az – a szó legradikálisabb értelmében – még nem „valóságos.” Fehér M. István: Martin Heidegger, Kossuth Könyvkiadó, 1984. 87.

Sartre többször visszatér a *hiány* fogalmának értelmezéséhez. A lét és a semmi bevezető sorában így ír: „Jelenlévőként a benyomások – legyenek bár végtelen számúak – a szubjektíven alapulnak, s távollétük az, ami objektív létüket biztosítja. Így viszont a tárgy léte pusztán nemlét. *Hiányként* határozódik meg.” Jean-Paul Sartre: A lét és a semmi, Egy fenomenológiai ontológia vázlat, L’ Harmattan Kiadó- Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2006.26. Később, a második szintézisében, A dialektikus ész kritikájában az embert nemcsak mint tevékeny és tudatos, hanem mint hiány-lényt is értelmezi.

fordulattal úgy is kifejezhetjük, hogy van valami, ami nincs, de kell, hogy legyen a teljességhez. Ez persze önellentmondásnak látszik. De az önellentmondás látszata csak a nyelvi kifejezés paradoxonjából ered, és ezért könnyen feloldható. Azt a kitételt ugyanis, hogy „van” nyilvánvalóan két különböző értelemben alkalmaztuk. Ugyanaz, ami kell, mert nincs, a szó másik értelmében ugyanakkor van is.¹⁶

Ez a kell nem erkölcsi, hanem létbeli !!!

Kiderül, hogy a *kell tartalmi nyelvi játékokká* alakulnak, miután az értékelméleti szférába kerülnek a valós létből.

Különbéle tartalmak összeütközése maga az élet, vagyis maga az, amit erkölcsi személyként cselekednünk kell az adott élethelyzetben egy „kell-tartalom” alapján, s ugyanakkor egy másikat visszautasítunk, vagy figyelmen kívül hagyunk. Ezen dialektika alapján egy erkölcs ellentéte egy másik erkölcs:” Az erkölcsi kell különböző, sőt egymással ellenkező tartalmi egymás mellett helyezkednek el az erkölcsi tudat síkján, mint égbolton a csillagok. A végső kérdésre nincs egyértelmű felelet.: ’Es fehlte die Antwort auf das Wozu’/Nietzsche/...Az erkölcsi életet legmélyebb egzisztenciális alapjaiban értetik meg.”¹⁷

Az *erkölcsi személy* így az az individuum, aki a *kell* parancsait észreveszi, s végül elismeri, hogy nem tud maximálisan megfelelni egyiknek sem. *Ezért a valóban erkölcsiként definiálható cselekedetre vagy a valamilyen módon „korlátozott Én” vagy a fanatikus Én képes.*

A kiteljesedett „erkölcsi alany” képtelen erkölcsös cselekedetre, mert eleve tragikus a helyzete. Mint írja: „A teljes erkölcsi tudat tulajdonképpen eszmélkedés erre a reménytelen helyzetre. Ezt éppen csak az nem érzi át, akinek látómezőjéből az értékterület bizonyos részei kiesnek, akinek az értékérzéke fejletlen, aki részleges értékvakságban szenved. Kiegyensúlyozott erkölcsi életre, lelki harmóniára csak a korlátoltság, csak az együgyűség képesít... A szélesebb látókörű erkölcsi alany élete azonban folyamatos krízis, állandó konfliktus, lelki mardosás, szüntelen kétely gond és tépelődés. Az erkölcsi tudat: büntudat.”¹⁸

Monista és dualista szemléletek történelmi váltakozását értelmezve jut el odáig, hogy választ kapjon arra a kérdésre, hogy mi a lehetséges és választható kell-tartalom a végső konklúziót tekintve. Mint kiderül, a kell fogalmának jelentéséből egységes erkölcsi felfogás nem következethető ki. „Belőle két különböző, egymással ellentétes tétel következik arra nézve, ami kell.”

A kell tényállásában evidensen megnyilatkozó „dinamikus” jelentésmozzanathoz következik, hogy „az kell, ami nincs”. A kell tényállásában szintén evi-

¹⁶ ED. 7–8.

¹⁷ uo. 173.

¹⁸ uo. 176.

densen megnyilatkozó „sztatikus” jelentésmozzanatból viszont következik, hogy „az kell, ami van”¹⁹.

Ez jelenti Révay szerint az erkölcs dialektikáját.

Számomra úgy tűnik, valójában már itt, filozófiatörténeti utazásai elején finoman jelzi, hogy igazából külön erkölcsi szféra az életvilágban nincsen, s ebből következően etika sem létezik önálló tudományként, bár ezt *expressis verbis* félve jelzi.

Vagyis: miután, ha *monista* vagyok, a van, a természeti valóságban működő erők jelentik cselekvéseim motivációit, s ebből következően a filozófiai-elméleti kiindulópont fenomenológiai. A valóság „van-ja” magában foglalja a „kell”-t.

Hogy világosabban lássuk: Révay szerint a világrend, az ösztön, az öröm, az önzés világában, ha úgy tetszik a fenomenális világban megvalósul a kell, vagyis – teszi hozzá – az arisztotelészi és hegeli értelemben vett önazonosság elve érvényesülhet, de az is telve ellentmondásokkal. A Kozmosz részeként az emberi ösztönélet valójában nem más, mint az őstermészettől eredendően kapott kozmikus energiák összessége, amely tehát eleve meglévő.

A *dualizmus* értelmében: ami kell, az nincs a jelenvalóságban, ezért egy másik ontológiai szférában találhatjuk csak meg. A pusztán természeti létből valami idealitás felé kell emelkedni.

E vonatkozásban lehet szó *perszonóm* és *autonóm* (vagy *axionóm*) viszonyulásmódokról. Hogyan is?

Perszonóm, mert a kell parancsa mögött egy személy húzódik meg (Isten), s így a theonómiával egy másik létszféra lép be a cselekedetbe. Occami értelemben, a szabad isteni önkény dönt felettünk. Vagyis nem az értelem, hanem a hit irányítja a kell területeit, s emiatt nem lehet egyetemes.

Az *autonóm* vagy *axionóm* dualizmus ideális tárgyra, személytelen ideális matériára irányuló projekció. A szellem-morál helyét is ebben az irányzatban jelöli ki, a szeretet alapút viszont újra a monizmus terepén látja megjelenni.

Mindkét irányzat vizsgálatakor egy sajátos textualizmust hajt végre. Vagyis egy homogén szövegüniverzumban az elmélettörténeti, filozófiai szövegek értelmezése során sajátos összefüggéseket konstruál. Ezt nevezi Rorty irodalmi jártasságnak, olyan nyelvi esemény létrejöttének, amelynek két fajtája lehetséges alapvetően: egyrészt ha korábban megismert kijelentésekhez, ítéletekhez új attitűddel közelítünk, másrészt, ha új igazságértékre törekszünk az általunk kialakított szövegben, nyelvi szférában.²⁰

¹⁹ uo.19.

Itt jegyzem meg, hogy Böhm álláspontjának bírálatakor e vonatkozásban is úgy varr a nyakába egy sajátos idealizmust, hogy nem veszi észre, Böhm az Upanisadok tanítása alapján hasonló felfogásból indul ki, schopenhaueri „előétellel”.

²⁰ Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation, in: R. Rorty: Objektivit, relativism and truth. Philosophical papers vol.1. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991. 92–111.

Úgy tűnik, Révay az elsőt követi úgy, hogy elkezd az etikátörténet területén létező nyelvi játékokat összehasonlítani, és miután látja, hogy itt egymásnak a szó klasszikus értelmében vett dialektikus kiegészítéséről lehet szó, kimondja végső konklúzióját:

„Erkölcstelen nem más az ellentéte, mint más erkölcs. Ezért az erkölcs eredendően erkölcstelen. Sőt éppen csak erkölcs lehet igazán erkölcstelen. Minél mélyebben hatolunk ugyanis az erkölcs egyik irányába, annál távolabb kalandozunk el az erkölcs többi támpontjától.... A kell ellentmondó parancsainak keresztüzében álló erkölcsi alany végül is kénytelen elismerni, hogy feladatát teljesítenie nem lehet; hogy az erkölcsi élet az irónia kiteljesíthetetlen törvényének van alávetve. A teljes erkölcsi tudat tulajdonképpen: eszmélkedés erre a reménytelen helyzetre.”²¹

²¹ ED.174.

Személyiségetika-variációk Ottlik Géza regényvilágában

„Szegény barátaim, nekem tízezer lelkem van [...]. Hát nem veszitek észre, hogy nektek is tízezer lelketek van?”¹

Heller Ágnesről tudjuk, hogy *a személyiségetikát*² nem lehet megírni. Etika-trilógiája írása során – az *Általános etika* és a *Morálfilozófia* után –, a tervezett harmadik közelítéshez érkezve, váratlan nehézségekbe ütközött: a magatartáselemélet összefoglalását, megírását nem tudta a tervezett módon elvégezni, sőt elkezdni sem. Tudatosította hát, hogy *a személyiségetikáról* nem lehet a hagyományos tanulmányírói stílusban, teoretikus formában írni, pontosabban *a személyiségetikát mint olyat* nem lehetséges megírni. Ám, ha létezik, lehet róla beszélni, és lehet *'rámutatva'* valakire, bemutatva valakit: illusztrálni. Ezért, a személyiségetikát *illusztrálni* kell, vagyis: nem *a* személyiségetikát, hanem valakinek a személyiségetikáját lehet csak mások felé közvetíteni. A személyiségetikák mind különbözőek, egyetlen személy *használata* számára való mindegyik, egy ember formálja meg a saját maga számára, ő gyakorolja.

Előadásomban, miután a Heller Ágnes etika-trilógiájának *Személyiségetika* című harmadik kötetét néhány mondatban bemutattam, a személyiségetikák lehetőségességének előfeltételeiről, határállapotairól teszek röviden említést, az

¹ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 434.

² „A személyiségetika mindig *egy* személyiség etikája. Mivel ellenáll az általánosításnak, nem közelíthető meg olyan módon, ahogyan az általános etika. A személyiségetikáról lehetetlen értekezést írni. Illusztrálnunk kell ahhoz, hogy beszélhessünk róla. Vagyis inkább egy paradigmaticus esetet, egyetlen személyt, egyetlen életet kell szemügyre vennünk, hogy lényegét és értelmét példázhassuk. [...] Egy személyiségetika reprezentatív letéteményese nem fordul az emberhez (hozzánk, bárkihez) azzal a kérdéssel, hogy: »Mit tegyek, hogy helyesen cselekedjek?«, mivel senki sem tudna tanáccsal szolgálni, és ő sem fordulna senkihez tanácsért. Tanácsot mindig a Másik ad, s a Másikhoz tanácsért fordulni azt jelenti, hogy az interszubsztitív álláspontjára helyezkedünk, ami a Mások álláspontját, az ő szükségleteiket, vágyaikat, értékeiket, normáikat, egyszóval elvárásaikat foglalja magában. Amikor a morális kérdés megválaszolására kerül sor, az ember ugyan saját jelleméből fakadóan foglal állást, de ez magában foglalja az általánosság mozzanatát. Egy egzisztenciális morálfilozófia szellemében Kierkegaard bírójának szavát kell ismételnünk: »Az egyedi az általános.« Egy személyiségetika terminusaiban azonban az egyedi sohasem »az általános«. Amikor az ember azzá válik, ami, egyedi személyiség lesz belőle, olyan individuum, aki mindenki mástól különbözik [...]» In: Heller Ágnes: *Nietzsche és a Parsifal*. Századvég Kiadó, Bp. 1994. 7–9. o.

Evidenciák – Axiómák című részben. Majd pedig – mintegy illusztráció-próbálkozásként³ –, Ottlik Géza regényvilágában rejlő néhány személyiségetika-variációra hívom fel a figyelmet.

A Trilógia 3. részéről

A helleri etika-trilógia *Általános etika* és *Morálfilozófia* után következő, harmadik elemének címe: *Személyiségetika*. Ennek első része – *Nietzsche és a Parsifal* – előadásokat tartalmaz, alcíme szerint: *Prolegomena egy személyiségetikához*. A kötet második és harmadik részében Heller Ágnes az *illusztrálást*, pontosabban fogalmazva: az illusztrálás-kísérletet más-más irodalmi műfaj keretein belül gyakorolta. A második részben olyan – erkölcsi kérdéseket érintő – dialógusokat írt, amelyek szereplői többek között egzisztenciális választás(ok)ról, sorsról, determináltságról, szabadságról, kategorikus imperatívusról, jó személyek tulajdonságairól, a felelősségről mondják el gondolataikat, vitatják meg egymással saját válaszaikat. A párbeszéd, viták során feltárul személyiségük, s ez egyben magatartásméletemük, személyiségetikájuk közvetítését, feltárását is jelenti. Ahogy Platón dialógusaiban Szókratész és beszélgetőpartnerei a kor polisz-polgárának erkölcsi problémáit vitatták meg egymással – s gondolhatták tovább álláspontjukat alaptételüket illetően -, éppen úgy vitatkoznak Heller Ágnes dialógusaiban korunk vitapartnerei, a *modern ember* egzisztenciális választásának lehetőségességéről, felelősségéről, a személyiségetika⁴ felismerhetőségéről, gyakorlásáról. A dialógusok, vagyis a személyiségetika-illusztrációk olvasója szükségszerűen reflektál saját álláspontjára is, felülbírálja azt, vagy csupán újra igent mond rá, esetleg ösztönzést kaphat arra, hogy – amennyiben eddig nem tette meg – most megfogalmazza végre a sajátját. A dialógusok mindhárom szereplője erősen kötődik egy filozófus-előd gondolataihoz, egyikük Nietzsche, a másik szereplő Kant, a harmadik pedig Kierkegaard gondolatainak segítségével törekszik a maga számára használható '*mankót*' készíteni, megalakítani '*egyedi mankóját*'. A dialógusokat átszövik a filozófiai gondolatok. A szereplők a filozófia művelői, olyan mai egyetemisták, akik ismerik a filozófia történetét, és érveléseikben támaszkodnak a múlt bölcselőinek gondolataira. A filozófiai utalások közül – a már említettek mellett – kiemelném a következőket: a vitatkozó Lawrence és Joachim, mintha egy 1908-ban lezajlott korábbi vita szereplőinek, Lukács Györgynek és Popper Leónak, Goethéről és Sternről szóló párbeszédét mintáznák/folytatnák. Legalábbis a harmadik szereplő, Vera beszél

³ 2005-ben megjelent esszéisztikus etikátörténeti munkámat (Nagy Edit: *Mintázatok az etika történetéből – Az idő kikökenésétől az eltűnt idő felé*. Juhász Gyula Könyvkiadó, Szeged, 2005) szeretném bővíteni néhány újabb fejezettel, s a tervezett bővítések egyike volna a személyiségetikával, pontosabban fogalmazva: személyiségetika-illusztrációkkal foglalkozó rész.

⁴ Ld.: Lukács György: *Gazdagság, káosz és forma. Beszélgetés Laurence Sterne-ről*. In: Lukács György: *A lélek és a formák*. Napvilág Kiadó, Bp. 1997. 167–201.

erről a *ráézéséről*, számára Lawrence és Joachim Lukács György és Popper reinkarnálódásaiként⁵ is előtűnnek. Ugyancsak *áthallás*: egy – inkább formai elem másként ismétlődéseként leírható az a három kérdés, amely a három dialógus címét is adja – a gorgiászi tételhármásra⁶ emlékeztető módon: Heller Ágnes kérdései, amely kérdések egyben a második rész dialógusainak címeiként is szerepelnek:

Első dialógus: létezik-e személyiségetika?

Második dialógus: ha igen, hogyan írható le?

Harmadik dialógus: ha igen, hogyan gyakorolható?

Gorgiász tételhármasa tulajdonképpen három tagadást tartalmaz, Heller Ágnes pedig három – a személyiségetika problémakörére vetített – kérdést tesz föl, s az ezekre adott válaszkísérletek a tulajdonképpeni *illusztrációk*. Ezek közül az első és a második rész illusztrációjáról már esett szó.

A trilógia harmadik kötetének harmadik részében újabb személyiségetika-illusztráció- kísérletet olvashatunk, amely megint másféle formába-foglaltan irodalmi stílusú: itt leveleket olvashatunk, nagymama és unokája levelezését megismerve, a személyiségetika terápiás, nevelő-önnevelő jellegére még inkább ráérezhetünk.

Másféle közelítésben úgy is fogalmazhatnánk, hogy az első részben *Nietzschének* – annak a 19. században élt irodalmár-filozófusnak a személyiségetikáját mutatja be, akinek írásai a 20. század szellemi életét, filozófiáját, művészetét és nem mellesleg politikai-filozófiai gondolkodását is nagymértékben befolyásolta. Közelmúltunk egyik meghatározó jelentőségű filozófus-egyéniségének személyiségetikája képezi az illusztráció tartalmát. E részben Heller Ágnes Nietzsche egyéniségét annak a küzdelemnek a bemutatásával ábrázolta, amelyet barátja/ellenfele, a zeneszerző Wagner munkásságával, egyéniségével folytatott. Valójában nem is az ő küzdelmüket, hanem inkább teremtményeik – Zarathusztra és Parsifal – képzetes küzdelmének leírását, értelmezését kísérli meg. Így Heller Ágnes illusztráció-kísérlete a létező/létesülő valóságos személyiségek és az általuk teremtett, elképzelt személyiségek révén történik. A második részben kortársaink – akik Kant, Kierkegaard vagy éppen Nietzsche gondolatainak folytatói, továbbgondolói – vitatkoznak egymással a személyiségetikáról, míg a harmadik részben levelekben mutatkozik meg a személyiségetika működése.

⁵ Heller Ágnes: *Személyiségetika*. Osiris Kiadó, Bp.1999. 128. o.

⁶ Gorgiász tételhármasa: „Az első az, hogy semmi sem létezik, a második, hogy ha létezik is valami, az megismerhetetlen az ember számára; a harmadik, hogy ha megismerhető is, kifejezhetetlen és más emberrel közölhetetlen.” In: *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. (Szerk.: Steiger Kornél), Atlantisz, 1993. 29. o.

Evidenciák – Axiómák

Ha létezik személyiségetika, hogyan létezhet, mikor létezhet, milyen előfeltételei vannak esetleges létezésének? Mindenki számára evidens, hogy személyiségetika csak abban az esetben lehetséges, ha van személyiség, ha vannak személyiségek. Akkor és csak akkor lehetséges. A személyiség – mivel az ember *társas állat* – csak közösség(ek)ben, másokkal együtt élve *terem*, ugyanazokat az eseményeket együtt megélve és feldolgozva, ugyanakkor egyénként is megélve, önállóan is feldolgozva születhet meg, közösségben születhet meg, az önmagát a közösség többi tagjától megkülönböztető individuum, a közösségről leváló egyén, aki elkülönülése ellenére is, sokféle kapcsolatban van másokkal. Éppen úgy, ahogyan az erdő fái nem elszigetelt létezők, hanem egymással a földalatti világban szerves kapcsolatot kialakító organikus egésznek alkotnak. A fák közötti bonyolult kapcsolatrendszer, amelyet mikroorganizmusok, gombák közvetítenek a fák gyökérzetén át, eredményezi, hogy a különállónak látszó fák egy hálózat elemeiként is leírhatók.

Az *idő kizökkenése*⁷ előtti világ egyedei még nem alkotják meg személyiség-etikájukat, követik a szokásokat, hagyományokat. Morális reflexióval még nem élve, másságukat sem tudatosítják. Közösségükkel egységben élnek. Ugyanígy a másik határállapot hordozói, akik az idő eltűnésének 'tapasztalói', az *abszolút jelen időben* élők sem alkotják meg *Énjüket*, hiszen olyanok, mint a többiek, egyformák. Nietzsche vízióját említve, ők az *utolsó emberek*, a *tulajdonságok nélküli emberek*. A következő kérdések is kapcsolódnak előadásom témájához, ám most csak megemlítem ezeket, mint a tervezett terjedelmesebb munkám lehetséges kérdéskörét. Miért jelenítik meg sokan rémisztő jelenségként a személyiség eltűnésének gondolatát? Valóban ez a jövő? Nietzsche, a magányos filozófus, büszke-öntelt magányában az *Adalék a morál genealógiájához* zárótételeként írja, hogy: „[...] az ember inkább a semmit akarja, semmint semmit sem akarna.”⁸ Jóval a zsenikultusz utáni korban élünk, napjainkban egy-egy revelációértékű összefüggés felismerése sokkal inkább közösségi termék, mintsem egyetlen emberhez volna köthető. Korunk legfőbb elvárása, a ma emberének személyiségjegyeit illetően, a közösségek hálózatában dolgozni tudó, sokféle kapcsolattal rendelkező ember, s nem az elszigetelt, magányos zseni.

⁷ Heller Ágnes Shakespeare drámák szereplőinek világába bepillantva láttatta az értékek változását, s a 'modernitás ingájának' felvillanását leírva, a modernitás tartalmát, paradox voltát érzékeltetve, használja az idő *kizökkenésének* metaforáját: „Kizökkent az idő: *kétfajta jog ütközik meg egymással*. Az ember vagy az egyikkel, vagy a másikkal igazolja törekvéseit, mindkettővel azonban nem teheti. [...] A törvényesség válsága a *kettős kötés* válsága” In: Heller Ágnes: *Kizökkent idő. Shakespeare, a történelemfilozófus I.* Osiris kiadó, Bp. 2000. 36–37. o.

⁸ Nietzsche: *Mit jelentenek az aszketikus ideálok?* In: Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához.* Holnap Kiadó, 1996. 196. o.

Amíg a személyiség *megterem* az emberi világban, addig van személyiség-etika, legalábbis: addig *lehetséges* személyiség-etika. Amennyiben az egzisztenciális választás még nem, vagy pedig már nem lehetséges, akkor természetesen személyiség-etika sem lehetséges, mivel személyiség sincs. Az atomizált tömegember, a fogyasztói társadalom *tulajdonságok nélküli embere*, az *utolsó ember* pedig már a másik határ, a személyiség eltűnése az a másik határállapot, amelyben megint nem létezik személyiség-etika, *már* nem létezik. Egyén és közösség dinamikus-dialektikus kölcsönhatása az a háttérfeltétel, amely lehetségessé teszi az egyes ember számára, hogy a többiekől való elkülönülést felvállalja, saját másságát megteremtse. A két határállapot közötti időszávon a modernitás kifejtett korára – Európában ez a 18. század végére tehető – válik lehetségessé egyre több és több ember számára, sőt: itt, ekkor formálisan mindenki számára lehetséges a személyiséggé válás, bárki élhet a választás felelősségével, a szabadságával.

Az önmagára, a világra és másokra reflektáló individuum, a mindenki mástól különböző egyén, aki éppen abból fakadóan, hogy reflektál, tudatosan választhat, választhatja azt, hogy önmagává válik. És azt is teheti, hogy másokra bízza, válasszanak helyette. Ez persze leegyszerűsítés, hiszen vannak olyan szituációk, amelyek nem kínálnak alternatívákat, vannak rossz korok, amelyekben a választás lehetőségei olyan nagymértékben beszűkülnek – sokak számára is akár -, hogy a halál helyett az élet választása után már nincs egyéb alternatíva, aki ilyen szituációban inkább az életet választja, annak minden mást másoktól választottnak kell elfogadnia. Ezt éli át Kertész Imre *Sorstalanság* című regényének főszereplője⁹, és valami ehhez nagyon hasonló tudatosít magában Ottlik Géza *Iskola a határon* című regényében Medve Gábor is, élete egy megoldhatatlannak tűnő eseménye, *sorseseeménye* megélésekor. Ám, még mielőtt Medve Gábor *sorseseeménye*nek részleteire rátérnék, egzisztenciális választásáról kell említést tennem. Vele együtt a másik markáns szereplő/főszereplő: Both Benedek, vagyis Bébé egzisztenciális választására is hivatkozom.

Egzisztenciális választás, a különbség kategóriája alatt

Milyen választás az egzisztenciális választás? Heller Ágnes etika-trilógiájának második kötetéből, a *Morálfilozófiából* idézek: „Az egzisztenciális választás a létezés modern formájában rejlik. [...] Választani csak akkor lehet valamit, ha azt is megtehetjük, hogy ugyanazt a dolgot nem választjuk [...] csak a létezés modern formájában különíthető el teljesen önmagunknak a különbség, illetve az univerzalitás kategóriája alatti választása. [...] Elvileg – és gyakorlatilag is – adott személy úgy is választhat egzisztenciálisan az univerzalitás kategóriája

⁹ „Szeretnék kicsit még élni ebben a szép koncentrációs táborban.” – mondja a *Sorstalanság* főszereplője. In: Kertész Imre: *Sorstalanság*. Magvető, Bp. 240. o.

szerint, hogy (korábban, később, vagy egyidejűleg) nem választ a különbség kategóriája szerint, és megfordítva.¹⁰ Az univerzalitás kategóriája alatt tett egzisztenciális választás a morál választása, a jóság választása, a különbség kategóriája alatt tett egzisztenciális választás pedig a másságaink megválasztását tartalmazza: hivatás, barátok, kapcsolatok, érdeklődési terület stb.

Ottlík Géza regényvilágának főszereplői, Medve Gábor és Both Benedek a különbség kategóriája alatt a következő egzisztenciális választást teszik: „Hilbert Kornél kérdezte egyszer tőlem, hogy én is tűzér leszek-e? »Dehogyan.« – Hát mi? »Festő.« Festő? Milyen festő? »Spanyol.« – mondom. Medvéhez fordult: Hát te? – »Én? Mi leszek? Természetesen költő és hadvezér!« (Ha nem lehetek bodzafa, gondolta Medve).¹¹

Festő és költő. Bébé festőnek választotta magát, festőnek, aki mindent lefest, még azt is, amit nem lehet leírni, elmondani, az élményt, az *érzést*. Azt is, amit a festő lát, és persze a festőt magát is, a világ teljes egészét, vagy inkább annak érzetét. Velazquez képére, a *Las Meninasra* gyakran rácsodálkoztak a katonai alreál-iskola tanulói, Bébé egzisztenciális választásában bizonyára szerepet játszott ez is. Medve Gábor – a másik szereplő -, azt szeretné, ha szavak nélkül is értenék egymást az emberek, költőnek, irodalmárnak választotta magát. Pedig Medve tudja, hogy milyen nehéz dolga van az embernek a szavakkal, milyen nehéz elmondani azt, ami történt, pontosan úgy, ahogy történt. Talán nem is lehet.

Meglepő, érthetetlennek tűnő kérdést tesz föl egzisztenciális választásával kapcsolatban Bébé: „És mi lesz, ha nincs elég tehetségem ahhoz, hogy nagy spanyol festő legyek?”¹² Hogyan is lehetne éppen *spanyol* festő Both Benedekből? És mi a garancia arra, hogy amennyiben festő lesz, híres, *nagy* festő válik belőle? A *spanyol* jelző – úgy gondolom – csupán utalást rejt azokra a festőkre – természetesen elsősorban *Velazquezre* –, akik a teljesség *érzetét* le tudták festeni. S a *nagy* festő? Anyja segítségével – Medve irodalmárságáról is beszélgetve -, megválaszolja magának a kérdést. Bébé anyja említi: „Telbisz azt mondta Medve Gáborról, nagyon tehetséges, de ebből nem következik semmi. Csak az az egy biztos, hogy akár lesz belőle elismert költő, akár nem, boldog ember marad élete végéig. [...] az alreál teljes pszichológiai tisztításából a költészet Medvének menedék volt. Nem hivatás, nem ihletett életpálya. Ez a korai, intuitív elhatározás, hogy költő lesz, visszaadta emberi valóját. A tisztulás objektív világából talált és teremtett magának egy szubjektív, szabad és immár sérthetetlen másik univerzumot. Magával a döntésével. Hogy verseket kezdett írni, jökat,

¹⁰ Heller Ágnes: *Morálfilozófia*. Cserépfalvi Könyvkiadó, Bp. 33. o.

¹¹ Ottlík Géza: *Buda*. Magvető Könyvkiadó, 1993. 17–18. o.

¹² Ottlík Géza: *Buda*. Magvető Könyvkiadó, 1993. 332. o.

rosszakat, az lényegtelen. Lényegtelen volt, és lényegtelen maradt. Vagyis [...] Medve boldogsága [...] nem függ az irodalmi sikerétől.”¹³

És hozzá hasonlóan, Bébé boldogsága sem: „[anyám szerint] én egy lassú, piszmozgó, pepecselő, szöszmötölő ember vagyok. Azt gondolta, hogy nekem jobb, [...] ha egész életemben kedvemre szöszmötölhetek, akár sikerületlen festőművészként, mint hogyha mégoly sikeres bankár, vagy miniszter lesz belőlem, akinek egész életében soha nem telik igazán mulatsága, semmiben.”¹⁴

Ahogy Bébé írja, szerinte az anyja „hogy festő akarok lenni, ebbe talán nehéz szívvel (amit ő sosem mutatott) beletörődött. Ismert – a csökönységemből sok mindenben engedtem, de látta, amin az ember nem tud változtatni, hogy mihez van igazán kedve, abban megkötöm magam.”¹⁵ Márpedig Bébét csak a saját mulatsága érdekelte egész életében, nem törődött igazán mások, így a felesége, Márta dolgaival sem. Erről egy levelében így írt Mártának: „»Én magával, Márta, a maga életének a dolgaival nem törődök igazán. Én csak a saját mulatságommal tudok törödni.« Azt felelte rá, hogy rendben van, mindenki, ő is, csak a saját mulatságával törődik igazán.”¹⁶ Később persze kiderül számára, hogy élni sem és festeni sem lehet Márta nélkül. De ez csak Márta halála után tudatosul benne.

A korai egzisztenciális választást fel kell vállalnia, és az anyja is támogatja ebben: „»Ahogy a barátjának, Medvének a magyar irodalom, magának a festészet szent ügy és fölötte áll mindennek. A baj, hogy ezen egy szikrát nem lehet változtatni.« Igaz, baj. »A festészet nem szent ügy, a festészet valami. Valami, amit lehet csinálni. Olyan, amit mulatság, és érdemes is csinálni. Nagyon kevés ilyen dolog van ezen a világon. Rajta kívül nekem semmi, egy se. Tehát vagy-vagy. Vagy csinálom ezt az egyet, s akkor érdemes itt élnem tovább. Vagy nem, s akkor nincs semmi mulatságom az életben, és kell a fenének az egész. Ez a két alternatíva van. Két választás: harmadik eset nincs.«,¹⁷

Miért is éppen ezt a választást tette? Nem tudni. Bébé így sejteti: „A kedd és a szombat nehéz, átkozott nap volt, mert egész délután gyakorlatozás folyt. Szerdán a két utolsó óra, a szabadkézi rajz, jó volt. Fent, a nagy rajzteremben ráérős, kávéházi életet éltünk. Kellemes volt rajzolgatni is. [...] Engem talán egy életre megtévesztett mindez, s lehet, hogy azért mentem el festőnek, mert azt képzeltem, hogy a festészet ilyen kellemes kupleráj, mint a szerdai két rajzóránk volt. Ma már tudom, hogy a művészet sajnos nem kávéház, hanem akkor már inkább hasonlít egy keddi, vagy szombati menetgyakorlatra, ami igazán keserves és homályos célú mesterség volt, de mégis, ha keresztülvonultunk a városka

¹³ Ottlik Géza: *Buda*. Magvető Könyvkiadó, 1993. 332. o.

¹⁴ Ottlik Géza: *Buda*. Magvető Könyvkiadó, 1993. 332–333. o.

¹⁵ Ottlik Géza: *Buda*. Magvető Könyvkiadó, 1993. 214. o.

¹⁶ Ottlik Géza: *Buda*. Magvető Könyvkiadó, 1993. 214. o.

¹⁷ Ottlik Géza: *Buda*. Magvető Könyvkiadó, 1993. 214–215. o.

utcáin, örömről leltük benne, hogy valami fegyelmezett és egyben hetyke dolgot mutassunk a civileknek, bárha belebeledünk is.”¹⁸ Bébé is rájön arra, hogy nem fontos az elismerés, sikeresség, pénz. Hiszen ha csak akkor érzi jól magát valaki, ha kedvére festegethet, akkor ezt kell tennie. Választásával annak választotta magát, ami ő valójában. Bébé festő, akinek az életében a festés a legfontosabb, a *szent ügy*. Az irodalmár Medve is, és Bébé is, aki festő, tisztességes emberré is váltak. Hogy mikor választották – választották-e? – önmagukat az univerzális kategória alatt, nem tudjuk meg ilyen direkt formában. De a választását/választásait és azok hierarchiáját nem szükségszerű tudatosítania az embernek, legalábbis akkor, ha szerencséje van¹⁹.

Ugrások: a szabadság választása, majd az élet választása

Medve Gábor katonaiskolai életének és persze az egész életének meghatározó jelentőségű eseménye, *sorseseeménye* a szökés az iskolából, majd pedig a visszatérés.

Medve Gábor megszökött az elviselhetetlen katonaiskolából, majd mégis visszatér megaláztatásai színhelyére. Visszatértevel az életet választotta a halál helyett. Hogyan is? Szökésével kilépett az elfogadhatatlan, megszokhatatlan, érthetetlen rabságból, és a szabadságot választotta. Csakhogy a szabadságnak ez a választása, számára a semmi választása volt, mondhatni: a halál választása. Erre ösztönösen ráérezett és visszatért, vagyis új választást tett: az életet választotta, akármilyen rab-élet is a katonaiskolai élet, mégis: ÉLET. Visszatértevel szabadon választotta a rabságot, az élet mellett döntött. A szökés/visszatérés Medve Gábor személyiségének markáns alakító eleme, személyiségétikájának formálója volt.

Mivel képtelen volt elfogadni a katonaiskola érthetetlen világát, Medve titokban üzent az anyjának, hogy haza akar menni, jöjjön érte, vigye haza. Ám az anyja – bár azonnal meglátogatja – nem érti, hogy miért is akar hazamenni vele a fia. Nem értik egymást. Pedig otthon kitalálták egymás gondolatait is. Otthon szavak nélkül is értették egymást. Az anyja hiába kérdezi, hogy miért akarja otthagyni az iskolát. Ezt nem lehet szavakkal elmondani annak, aki nem tapasztalta az iskolabeli rideg, embertelen világot. Medve nem magyaráz. Az anyja pedig, – mondván: „néma gyerekeknek anyja sem érti szavát,” –egyedül utazik haza.

Medve a többiekhez, iskolatársaihoz méri magát, és egyre inkább úgy találja, hogy mindenki külön nála. A többiek edzettebbek voltak, kevésbé érzékenyek, mint ő, könnyebben alkalmazkodtak az új környezethez. Medve már úgy érezte „Ez a világ itt el akarja őt nyelni, s mint egy förtelmes hulló, előbb kezdi benyá-

¹⁸ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 150–150. o.

¹⁹ Ld. erről Vera gondolatait, in: Heller Ágnes: *Személyiségétika*. Osiris Kiadó, Bp. 1999. 188. o.

lazni.”²⁰ „Aztán egyszer eldöntötte magában, hogy megszökik. Ettől fogva átmeneti jellegűvé vált minden.”²¹

Döntésével már egy másik, egy szabad világba helyezte magát, ezután már elviselte az iskolát, az embertelen Shultze tiszthelyettest, a mások fölött zsarnokoskodó Merényiékét. Miután meghozta a döntést, ugrott. Elég volt a szökés terve ahhoz, hogy ne érezze magát gályarabnak. Alaposan átgondolt, hosszasan előkészített terve sikerült, megszökött.

Szökésekor többször is lódobogást vélt hallani, de nem jött sem lovas, sem pedig szekér. A határszéli katonaiskolából megszökve, „Két ország közt, a senki földjén járt.”²² Majd visszatér az iskolába. Hogy miért? Ez is megmagyarázhatatlan döntés. Egy horpadt konzervdobozt rugdosott maga előtt, majd az a konzervdoboz visszafelé gurult, s ő követte. A konzervdoboz véletlenül nyújtott ekkor valamiféle kapaszkodót számára, a szabadság semmije helyett. Nem érkezett *lovasfutár*, bár hallotta, hallani vélte a lódobogást. Nincs hová menni. A szökés a semmibe vezet. A *lovasfutár* ugyan csak Medve képzeletében jelent meg, de vágyott a futár megjelenésére, aki azt a parancsot hozza: ÉLJ! Ha nincs racionális válasz, válaszként jeleníthető meg egy – a szökése alatt maga előtt rugdosott/követett – konzervdoboz ’útmutatása’, véletlenül, amit ösztönösen követ, s az visszafelé, az iskola felé *irányítja*: „Babonásan indult utána, vissza az úton, ahol fölkapaszkodott egyszer. Aztán nem állt meg, csak nekitámaszkodott a tenyerével egy pillanatra egy odvas fának, és görcsös sírás tört ki belőle.”²³ Így tért vissza Medve, így vezette vissza a konzervdoboz Medvét az iskolába. Talán mégsem irracionális ez a visszatérés. Újabb *ugrás* volt ez, és az ugrás nem racionális és nem is irracionális. Medve új választást tett.

Rájött, hogy a szökés nem megoldás, nincs hová menni, a szökés a semmibe vezetett. A lovasfutár ugyan csak a képzeletében tűnt elő, Medve vágyott a futár parancsára, amely parancsnak engedelmeskednie kell. A vágyott rövid parancs pedig csupán ennyi: ÉLJ! Képzelete, életösztone, a konzervdoboz iránymutatása mind egyetlen lehetőség felé mutattak, s mindez bőven elegendő ahhoz, hogy Medve új választást tegyen, és visszatérjen az iskolába.

Visszatérése után megváltozott. Az örökkön lázadó Medve – titokban persze – kipróbálta, hogy milyen ízű is az *engedelmeskedés*. Csuklózott a ködben. Amikor ködös volt az idő, akkor nem lehetett látni, hogy a parancsszavaknak engedelmeskedik-e a növendék, elvégzi a csuklógyakorlatokat, vagy kihasználva, hogy a köd láthatatlanná tette, inkább lazsált. Természetesen lazsálás volt szokásban ilyenkor. Medve csuklózott a ködben. Senki sem látta, mégis csuklózott, és rájött arra, hogy: „Engedelmeskedni sokkal könnyebb. Fáradság nélkül,

²⁰ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 243. o.

²¹ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 249. o.

²² Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959.

²³ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 251–252. o.

[...] vidáman csuklózott, s nem úgy, mint amikor látták. Kényelmes volt szót fogadni, és szinte jól esett kipróbálnia rendszeren a gyakorlatokat. Nem fenyegette az, hogy félrevezető lesz a viselkedése, hiszen nem látták.” Arra vágyik, hogy elfogadják a többiek, hogy befogadják, és mégis Medve Gábor maradjon. Keresi önmagát, a neki megfelelő magatartásmódot akarja megtalálni. Ezért próbál magára különböző viselkedésmintákat. Ezt olvashatjuk az *Iskola a határon* regénybeli naplójában, ahogy egyes szám harmadik személyben ír önmagáról: „Már rég nem a szégyenkezés tartotta őt vissza a buzgó engedelmesség látszatától, hanem csak az öntudatlan irtózása a hazug magatartástól, a hamisságtól, amikbe amúgy is fájdalmasan belekeveredett [...] Úgy érezte, [...] ha ő feszesen, katonásan, legjobb tudása szerint hajtja végre a vezényszavakat, az hamisság, undorító hazugság lett volna., mert beleegyezést fejez ki. Erre nem vitte rá a lelke. Vagy ha a lelke gyáván bele is ment volna, a teste nem fogadott szót. Kivéve, ha az emeletmagas fenyők és tuják mögött állt a rajuk, s a hajnali csípős ködben nem látta őt senki.”²⁴ A *sorsesemény*hez visszatérve: Medve a szökése után a fogdában, szabadnak érezte magát. Sőt: „Szabadabbnak érezte magát, mint a senki földjén hajnalban.”²⁵

„Majdnem bosszankodott, hogy nem képes olyan kiadósan sírni, ahogy szeretne. De kit sirat? Mi célból? Ezt a 345-ös sapkaszámú növendéket siratja? Vagy a Medve Gábor nevű kiskorút? Egyik sem ő. [...] ez mind csak szerep, nevetséges komédia. A valóság, a száraz, kézzel fogható valóság az, hogy ő egészen jól érzi magát, mert csak néző. [...] Mi hát a baja? Arra gondolt, amit az anyja mondott, [...] amikor faggatta őt, hogy mi a baja, és ő nem bírt válaszolni. »Néma gyerekek anyja sem érti szavát« Ez volt a baja. Ebben a buta közmondásban benne volt minden baja. Olyan világban szeretett volna élni, ahol mindenki érti még a néma gyereket is. Magyarázkodás nélkül. Mindig bízott benne, [...] hogy valamilyen külön és rejtelmesebb megértés köti össze az egyik embert a másikkal, mint a szavak és cselekedetek. [...] De minek bajlódni ezzel? Miért akarja, hogy megértsék az emberek? Hiszen: »Semmi köze hozzájuk. [...] Csak az a lovas! Az a Trieszt felé ügető lovas. Utolérte őt a hágón, és nehéz parancsot hozott. Egyetlen szóból állt: Éljl!«,²⁶

Az illusztrálás folytathatóságáról

Ugyancsak markáns alakja Ottlik Géza regény-világának Hilbert Kornél, azaz: Lexi – aki az *Iskola a határon*ban még nem szerepel, ám a *Budában* már nagyon jelentős egyéniség. Az ő alakját személyiségetikai-közelítéssel talán a *szerencsés kockadobás* illusztrálásaként lehetne leírni. Ugyancsak izgalmas fel-

²⁴ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 263–264. o.

²⁵ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 281. o.

²⁶ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 285. o.

adat volna Halász Péter, azaz Petár alakjáról ebben a megközelítésben elemzést végezni, ő is egyike azoknak a szereplőknek, akik több Ottlik írásban jelen vannak. A *Hajnali háztetők*ben ő az a festő, aki számára a festés nem *szent ügy*, csupán a pénzszerzés ügyes eszköze, hiszen: „[...] az elmúlt évek alatt összevásárolt egy csomó értékes képet; régi és új mesterek vásznait. Lelakozta valamennyit, rájuk festette saját műveit, és kivitte Párizsba kiállítani. A képeket aztán könnyűszerrel le lehet mosni és értékesíteni. Egész vagyont csempészett ki magának. Élete műve lecsurgott majd a padlóra az oldószerrel együtt.”²⁷ Petár gyermekkori jó barátja Bébének. Bébé leginkább miatta ment a katonaiskolába tanulni, ám Petár ott már másként viszonyul hozzá, ezért mondja Bébé az *Iskola a határon*ban, hogy „Mindent elpusztít visszamenőleg is ez az új Petár.”²⁸

²⁷ Ottlik Géza: *Hajnali háztetők*. Magvető, Bp. 122. o.

²⁸ Ottlik Géza: *Iskola a határon*, Magvető, Bp. 1959. 114. o.

Személyiségetikák a filozófiaoktatásban

1.

Manapság egyre-másra készülnek olyan tantervek, amelyekben etika szakirányok, illetve etikatanári szakok kerülnek kidolgozásra. Ezekben a dokumentumokban szinte alig-alig található személyiségetikai kurzus. Ez a hiányosság már csak azért is különös, mert az etikával foglalkozók számára közismert, hogy Heller Ágnes etikai trilógiája milyen meggyőzően érvel a személyiségetika relevanciája, illetve elkerülhetetlensége mellett.¹ A személyiségetika nélkül – Heller szerint – csonka az erkölcs elmélete, a morálfilozófiák pedig óhatatlanul személyiségetikába torkollanak. A modernitásban a személyiségetika az egyetlen olyan etika, amelyben „az ember a különösség kategóriája alapján választhatja önmagát.” Mindezek alapján az alábbi kérdések vetődnek fel:

Miben áll a személyiségetika lényege? Miért aktuális a kérdés?

Mi az összefüggés a morálfilozófiák és a személyiségetikák között?

Érdemes-e etikát tanítani személyiségetika nélkül?

Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy az etika tanításában többféle álláspont és megközelítés létezik, s nem gondolom, hogy az általunk több éve alapul vett helleri elméleti megalapozás az egyetlen lehetséges módszer.

Heller Ágnes etikai trilógiáját mégis figyelmébe ajánljuk mindenkinek, aki etikát kíván oktatni, mert tapasztalatunk szerint e trilógia segítségével be lehet mutatni az erkölcs elméletét a maga sokszínűségében, s e megközelítés alapján az erkölcsfilozófia mindhárom aspektusa értelmezhető, nevezetesen a teoretikus/értelmező, a normatív/gyakorlati, illetve a terápiás/önnevelő vonatkozás. A hagyományos morálfilozófia általában az alábbi kérdésekre keresi a választ:

Mit kell tenniük az embereknek, hogy boldoguljanak?

Miként formálhatók az emberek? S végül: Mit tartalmaz a morál?

A hagyományos morálfilozófia általában erre a három kérdésre kereste, keresi a választ évszázadok óta. A modernitásban kiegészült a paletta, de az alapvető kérdés, amely gyakorlatilag megalapozza, s egyben összefoglalja az etika lehetőségét, Heller Ágnes megfogalmazásában így hangzik: „*Jó személyek léteznek – hogyan lehetségesek?*” A kérdés a gyakorlatra irányítja a figyelmet, s tartalmaz egy empirikus alapokon nyugvó ontológiai állítást is: Léteznek jó személyek. A morál az emberi létezésnek olyan fontos dimenziója, amely mindig vizsgálható,

¹ V.ö.: Heller Ágnes: Személyiségetika. Osiris Kiadó. Bp., 1999.

ha vannak cselekvésben lévő személyek, s cselekvésük megítélhető. Másképpen szólva: morális szituációban vagyunk akkor is, ha nem tudunk róla vagy nem akarunk tudomást venni róla. Derrida szerint az etika nem egyéb, mint „a másik követelésére adott válasz”. A másik ember már pusztán létevel tételez bennünk egyfajta követelést, amelynek morális vonatkozásai vannak.

A kérdés az, hogy a modern ember „morális szituációjában” milyen meghatározó életélmények sorakoztathatók fel, milyen új szempontokkal gazdagíthatják ezek az élmények a hagyományos morálfilozófia visszatérő kérdéseire adott válaszokat. Heller szerint a modern ember alapvető életélményei – amelyeket egy ilyen vizsgálódásban nem szabad figyelmen kívül hagyni – a következők:

– Az első „a kozmikus esetlegesség élménye.”

Azaz nem csak bele vagyunk vetve a világba, hanem bizonyos értelemben ki is vagyunk szolgáltatva neki. Ez a világba vetettség szembesíti az embert azzal, hogy egzisztenciális döntéseit végső soron egyedül kell meghoznia.

– A második meghatározó életélmény „a társadalmi esetlegesség élménye”.

Erre utal Heller, amikor a kettős minőségű reflexióról, az „a priori szociális” mozzanataról, illetve a „conditio humana” történeti dimenzióiról beszél. A társadalmi esetlegesség élménye olyan egzisztenciális feszültséget teremt, amelyben ahhoz, hogy személyiséggé váljunk, mindig át kell hidalni a szakadékot a velünk született minták, valamint a társadalomban lévő normák, illetve szabályok között.

– A harmadik modernitásbeli élmény, amely gyakorlatilag az előző kettőből következik, „a hagyományos értékrendek felbomlása”.

Ezek az egymással is összefüggő életélmények természetesen már korábban is megmutakoztak, de a modernitásban egyértelműen felerősödtek. A modern életérzés sok tekintetben eltér minden korábbi évszázad életélményétől, hiszen a mai ember egyre nehezebben talál magának – abszolútnak nevezhető – erkölcsi támaszt. Heller általános etikája – amely az etikai trilógia első kötete – teoretikus megalapozást ad minderre.²

Nyilvánvaló, hogy a megkövesedett értékek és a nemzedékről-nemzedékre, generációról-generációra áthagyományozódó erények ideje visszavonhatatlanul lejárt. A konklúzió, amely a morálra vonatkozóan következik, lehet kiábrándító, de mindenesetre tény; *Az ezredforduló individuumának léte pusztán lehetőség csupán, télosza nincs kijelölve. Egyszerűen szólva magára maradt.*

Nietzsche kijelentése, hogy „Isten halott, ti öltétek meg emberek”, aktuálisabb mint valaha. Paradox módon önmagunk számára, önmagunkban kell erkölcsi támpontot – vagy ha úgy tetszik abszolútumot – keresni. Hogyan tegyük ezt?

2.

² V.ö.: Heller Ágnes: Általános etika. Cserépfalvi, 1994.

Az általános etika teoretikus magalapozása, illetve a hagyományos morálfilozófia többnyire normatív válasza mellett egy harmadik típusú válasz is lehetséges erre a kérdésre. Ezt a válaszlehetőséget Heller Ágnes személyiségetikának nevezte el. Mint írja: „A személyiségetika ebben az értelemben olyan etika, amelyből hiányoznak a normák, a szabályok, az eszmények, s minden olyasmi, ami a személyhez képest külsődleges, vagy az marad.”³

A modern filozófiákban azok a gondolkodók tartoznak ide, akik mintegy „megszemélyesítik” a filozófiát. Ilyen volt Kierkegaard és Nietzsche, de kettőjük nyomában indult el a magyar Hamvas Béla is. A kultúrtörténet nagy áramában még más nevek is jelzik ezt az alapállást, mint pl. Hölderlin, Till Ulenspiegel, Csontváry, Goethe vagy Marx, illetve Freud. A sor nem teljes. A látszólag összeegyeztethetetlen nevek egy vonatkozásban közös nevezőre hozhatók. Az emberi létezés logikájának paradox jellegét felismerve a „*kivétel a többi*” arlequini életérzésével igyekeztek megformált életet élni. Különböző típusát képviselik a személyiségetikának, de az alapállás hasonló.

Ez az alapállás mindazonáltal nem eszmény nélküli, nem hedonisztikus és nem etikátlan. A személyiségetika elkötelezettje tud a normákról, de épp a normák iránti bizalmatlanságtól vezérelve alakít ki kritikai viszonyulást, illetve distanciát a változó tartalmú normák és szabályok világával. Ez az alapállás épp sajátos etikája révén a „különös” kategóriájába tartozó kivétel. A személyiségetikák követői érteni vélik mások gondolkodásmódját, de útkeresésük reflexív és egyszemélyes.

A lényegkeresésnek ez az egyszemélyes módja törvényszerűen erősödött föl a 19. században. Ami Kierkegaard és Nietzsche számára tisztán és világosan körvonalazódott, az a 20. század végére egyértelművé lett. A szellem emberei számára nyilvánvalóvá vált, hogy morális értelemben megbukott az élet a hagyományos polgári megfogalmazásában; azaz megbukott mint komfort, mint fogyasztás, mint élvezet, mint kompromisszum.

Miben ragadható meg a személyiségetika lényege?

A személyiségetika alapértéke az autenticitás. A jó-rossz (igaz-hamis) fogalmát, mint az értékorientáció elsődleges kategóriáját az autentikus-inautentikus fogalompár váltja föl. A kierkegaard-i – nietzschei bölcselet egyértelműen világít rá, hogy a jó és rossz etikai kategóriák tartalma teljességgel relatív, kultúra- és korfüggő. Az autenticitás tartalma ugyanakkor arra utal, hogy az ember önmagát mint tisztességes embert választja, azaz a *tisztességes ember fogalma lesz az a morális abszolútum, ami a személyiségetikákban egy-egy pillanatra létrehozza morál és igazság intim kapcsolatát.* (Meg kell itt jegyezni, hogy egyetlen modern morálfilozófia létezik a személyiségetikán kívül, amelynek morális abszolútuma van, s ez Kant etikájának kategorikus imperatívusza.)

³ Heller Ágnes: Személyiségetika. 11.

A tisztességes ember, mint morális abszolútum fogalma azonban nem definiált. A fogalom csupán egy olyan belső tartalomra utal, amely nem egy univerzális felelősségvállalás – mint a kanti katagorikus imperatívusz –, hanem egy egzisztenciális választás következménye. Aki egzisztenciálisan választ, érzi, hogy van benne valami, ami megvalósításra vár. Az egzisztenciális választás természete olyan, hogy a személyiség nem tudhatja előre, a jó vagy a rossz közül választ-e, de abban biztos, hogy a döntés felelősségét halogatni tisztességtelen. Éppen ezért az egzisztenciális választás milyenségén, mineműségén, az elhatározás szenvedélyességén van a hangsúly, nem az eredményén.

Kierkegaard ezt így fejezik ki: „... a választásnál nem annyira az a fontos, hogy a helyeset válasszuk ki, hanem sokkal inkább az energia, az a komolyság és pátosz, amellyel választunk. A személyiség éppen ezekben a dolgokban nyilvánítja ki a maga belső végtelenségét, így szilárdul meg.”⁴

Kierkegaard nevéhez fűződik a személyiségetikának egy olyan variánsa, amelyben az egyén nem támaszkodhat sem filozófiára, sem vallásra, sem szabályra vagy normára, mert itt egyszerűen magának a választásnak van etikai tartalma. Kierkegaard számára Isten a vágyott támasz, de mint vallja, Isten nem objektum, amelynek visszaható ereje van, Isten szubjektum, s csak a bensőségesség szenvedélyének erejénél fogva lehet jelen a hitben.

Nietzsche esetében némiképp más a helyzet. Az általa képviselt úgynevezett tiszta személyiségetika nem a döntésre, a választásra helyezi a hangsúlyt, hanem a személyiség önkibontakoztatására.

„*Mit jelent azzá lenni, amik vagyunk?*” – írja az *Ecce Homoban*.⁵

Vagy a *Zarathustrában*: „*Légy azzá aki vagy!*”⁶

Mindkét mondatnak adható egy olyan értelem, amely szerint embernek születtünk ugyan, de ez csupán egy lehetőség. Emberré válni feladat és halálos kötelesség. Ugyanakkor elvileg lehetséges egy másik variáció is, egy olyan értelamadás, amely szerint, ha a legfontosabb feladat a bennem lakozó erők kibontakoztatása, akkor az éppenséggel lehet negatív is. Akkor egy Hitler vagy egy Sztálin éppen úgy megfelelhetne a nietzschei személyiségetika követelményeinek, mint aki a lelkiismeret és a tisztesség belső hangját követi. Éppen ezért fontos hangsúlyozni, hogy a személyiségetika elkötelezettjei számára a legfőbb érték az autenticitás és a tisztesség. Hérakleitosz híres mondata itt is érvényes: „*Az éthosza kinek-kinek számára a daimon.*” Azaz attól függ az ember karaktere, jelleme, éthosza, hogy miképpen birkózik meg, vagy megbirkózik-e egyáltalán a benne lakozó daimonokkal, más szóval a pozitív vagy a negatív belső erővel. Lelke rajta, ha nem az autenticitás jegyében cselekszik. Nietzsche

⁴ S. Kierkegaard válogatott írásai. Gondolat, Bp. 1982. 201.

⁵ F.Nietzsche: *Ecce homo*. Bp. Göncöl 5.

⁶ F.Nietzsche: *Im ígyen szóla Zarathustra*. GrillK. Bp. 1908. 319.

jól tudta ezt, éppen ezért hangsúlyozta a tisztesség, az alázat, az áldozat és az igazlelkűség kitüntetett szerepét.

A Zarathusrában így ír erről:

„Magános, az önmagadhoz vehető utat járod! Önmagad mellett vezet utad és hét ördögöd mellett. (...) Kell, hogy magad égesd el magad tulajdon lángodban: hogyan akarsz újjászületni, ha nem levél előbb hamu.”⁷

3.

A személyiségetika paradigmikus eseteiként is felfogható kierkegaard-i és nietzschei bölcséletnek van hazai követője. A magyar Hamvas Béla etikai vonatkozásban Kierkegaard és Nietzsche nyomdokain halad. Ő is egy személyiségetika elkötelezettje, s sajátos módon ötvözi a két klasszikus tanításának lényeges vonásait.

Arra a kérdésre, hogy miképpen formálhatná személyiségét a tisztességes ember maximájának szigorú, ámde íratlan szabályai szerint, újra és újra keresi a választ. Meggyőződése szerint a lélek legmélyén elrejtve-elfeledve mindenkiben él a tisztességes ember képe, s ez megteremti a lehetőségét annak, hogy az autenticitásra való törekvés kiben-kiben felébreszthető legyen. Hamvas életművét felfoghatjuk a személyiségetika paradigmikus eseteként is.

Személyiségetikájának egyik központi fogalma a személyes életgyakorlatra vonatkoztatott realizálás-fogalom. A realizálás mint egzisztenciális létfeladat Hamvas szerint egyrészt reintegráció, azaz összerendeződés a szétszórtságból, másrészt renormalizálás, azaz az eredeti normális állapot helyreállítása, harmadrészt metanoia, azaz önreflexív visszafordulás önmagamra. Hamvas személyiségetikája abból a szempontból is érdekes, hogy írásain keresztül konkrét gyakorlati példa áll előttünk. Az önmagával szemben támasztott követelményt rendre megfogalmazza: hitelesnek, tisztességesnek, valódinak lenni. A kimondott szóval lépést tartani, s a beválthatatlan szavakat nem kimondani. Ez szinte teljesíthetetlenül szigorú követelmény.

Hamvas érezte ezt, s önmagát is kontrolálva, talán éppen ezért készített önmagával egy interjú. Ebben az öninterjúban – amelyet szándékosan az önleplezés és az önfeltárás eszközeként használt – szinte Nietzsche Ecce homo-jához hasonlatosan jár el. Önmagának teszi fel a kérdéseket, s ezt sokkal tisztességesebbnek találja, mintha más kérdezné: „Kérdéseim, amelyeket önmagamnak kívánok feltenni, reálisabbak, mintha azokat újságíró tenné fel. Az interview igazság-műforma, de abban az alakban, ahogyan használatos, áldialógus, (...) ügyefogyott és indiszkrét. (...) komolysága csak annak van, amikor valaki érzékeny helyet érint, ahol az ember magát a legkevésbé sem biztosította.”⁸ A kérdés során Hamvas kinyilvánítja saját belső szabadságát, kellően magasztosan és

⁷ F.Nietzsche: Im ígyen szóla Zarathustra. 84.

⁸ Hamvas Béla: Interview. In.:Hamvas Béla Patmosz I. Életünk, Szombathely, 1992. 238–239.

szenvedélyesen teremti meg az önkikérdezés feltételeit. Kant ezt az ítélőerő-konceptió értelmében vett alázatnak nevezi, amely mozzanatnak csak akkor van értelme, ha az önkikérdezés processzusa a lelkiismeret belső ítéletére hallgat. A lelkiismeret itt affirmatív s egyben önkritikai jellegű, hiszen minden tanúsításmegerősítés, minden önigenlés kiegészül öniróniával, és azon a szent elhatározáson nyugszik, hogy a lelkiismeret fog mértéket szabni a mondandó igazságának.

Saját maga számára két alapvető kritériumot fogalmaz meg, s ez egyben személyiségetikájának két tartópillére is. Az egyik a *“transzparens egzisztencia”*, a másik az *“univerzális orientáció”* követelménye. A *transzparens egzisztencia* követelménye szerint az embernek szüntelenül törekednie kell a nyitottságra, a fedetlenségre. Ez az *“átvilágított életrend”* az ún. *“parabola lét.”* *„Életem legnagyobb erőfeszítése – írja –, hogy az örök ismétlés körét parabolává tudjam szétfeszíteni.”*⁹ A parabola-lét hasonlata igen találó Hamvas Bélánál. Ha megjelenítünk szemünk előtt egy elképzelt koordináta-rendszerben egy parabolát, látni fogjuk, hogy a parabola csúcsa a *“horizontális”* és a *“vertikális”* irány metszéspontjában van, két szára pedig mint két kitárt kar nyitott az univerzum felé. Ez a *„nyitottság”* azonban épp a legnagyobb kiszolgáltatottság és sebezhetőség állapota is.

Az *„univerzális orientáció”* az egyetemes tájékozódás állandó igényét jelenti, tekintet nélkül autoritásra és uralkodó intellektuális tendenciákra. A tájékozódás igénye szüntelen keresés, Hamvasnál a hagyomány tanulmányozása egyetlen cél érdekében történik, hogy mindezt alkalmazni lehessen az egyéni életvezetésben. A két kritérium – a *„nyitott létezés”* és az állandó tájékozódás – Hamvasnál összekapcsolódik, és együttesen feltétele az autentikus egzisztencia realizálási kísérletének. Ennek alapján fogalmazza meg szinte mottó-szerűen: *„Mit ér a műveltség, ha korrump életrend tartozik hozzá?”*

A realizálás Hamvasnál egy olyan éber egyéni életgyakorlatot jelent, amely nincs tekintettel sem erkölcsi normákra, sem konvenciókra, sem tekintélyre. Az egyedüli kapaszkodó csupán a reveláció értékűnek tekintett művek sora, s az autenticitást alapul vevő egyes szent könyvek egybecsengő tartalma. Hamvas személyes etikája ezért eredményezi a *„kivétel a többi”* életérzését. Ezt Hamvas arlequini attitűdnek nevezi, hiszen aki az uralkodó tendenciákra *“merőlegesen áll”*, az a többi szemében örült vagy bohóc.

A realizálás fogalma ezért, mint egy személyiségetika kulcsfogalma, a különös kategóriája alá rendelt egyéni választás eredménye. Hamvas-arlequin Kierkegaard-hoz és Nietzschehez hasonlóan saját lelkiismeretét követi, normák, erkölcsök felett álló ember, ugyanakkor senki mást nem rendel saját erkölcsé alá. Elődeihez hasonlóan mégis moralistának nevezhető, hiszen a *„morálért”*, a *„morál ellenében”* emel szót.

⁹ Hamvas Béla: *Silentium*. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. Vigilia Bp. 1987. 194.

4.

A személyiségetika fenti elkötelezettjei még abban is hasonlóak, hogy megvetik az inautentikus tömeg-létet, viszolyognak a filozófiai és teológiai rendszerektől, a metafizikai spekulációtól, a hazugságtól, a képmutatástól, az indiszkréciótól, megvetik a korrupciót, az álszent polgári szokásokat. „*Kellemetlen alakok*”, akiket mind a mai napig egymásnak ellentmondó módon értékelnek, s akik épp azért ragadnak magukkal, hogy etikájuk utánozhatatlan. Heller Ágnes ezt csábításnak hívja: „*A csábítás a nagyszabású egyéniség karizmájában rejlik, ami az utánozhatatlanság utánzására hív fel*” – írja.¹⁰

Hamvas Béla mint egy egyszemélyes etika elkötelezettje műve beteljesítésén fáradozik. Az *Életmű* című írásában a következőket találjuk: „Az embernek önmagából művet kell alkotnia, hogy az örökben abban éljen. De a műnek nyitva kell állnia, hogy aki be akar lépni, befogadja. A művet meg kell különböztetni a mutaványtól. Az életet élvezni, ugyanakkor a művet felépíteni, ilyen nincs.”¹¹

Az eddigiek alapján egy lényeges kérdés rajzolódik ki: *Lehet-e a művet élni?*, vagy másképpen: Lehetséges-e realizálni a normális, az ép, a tisztességes ember képét? Hamvas erről számos írásában szól. Az *Egy költő apológiája* című esszéjében éppen arról ír, hogy az ember léte lehetőség szerinti lét. Szinte megismétli Kierkegaard-ot! A lehetőség több, mint a valóság, magasabb rendű, felette áll. Amikor az ember „önmagát nem saját valóságába helyezi, hanem – e valóságtól bizonyos távlatban áll – saját létének valósága helyett csak létének lehetőségét tartja fenn”-írja Hamvas.¹² A lehetőség szerinti lét sokkal nehezebb, mint a valóság szerinti. Erre már Kierkegaard is rávilágított. Az ilyen ember úgy él, mintha minden pillanatban az ő vállát nyomná az egész emberiség minden bűne, mintha mindenkiért felelős lenne. Ezért mondja azt Hamvas, hogy „realizálni annyit tesz, mint a szétterített létet, az időt, a lehetőséget, az egzisztenciát a tömör egyetlenségbe, a létezőbe, a valóságba, az esszenciába visszaemlíteni”.¹³

S itt adódik a személyiségetika nehézsége is. Olyan módszerre lenne szükség, amelyben az autenticitás jegyében a szó, a gondolat és a tett fedésben vannak. A kimondott szóval lépést kellene tartani, s a tetteket a gondolatban kellene vállalni. A nehézség abból is adódik, hogy cselekedeteinkben, gondolataink megvalósításában nem vagyunk egyedül. A „programból” nem hagyható ki a másik ember, valamint a realizálás közege, terepe, a történelmi-társadalmi háttér.

¹⁰ Heller Ágnes: Nietzsche és a Parsifal. Századvég Bp. 1994. 11.

¹¹ Hamvas Béla: Patmosz II. Életünk. Szombathely, 1992. 174

¹² Hamvas Béla 33 esszéje. Bölcsész index. Bp. 1987. 243.

¹³ Im.

5.

Összegezve elmondható, hogy a személyiségetika elkötelezettjeinek nincs szüksége a normák és a szabályok mankójára. Az erkölcsi univerzálék – Nietzschevel szólva – csak a „minden érték átértékelése” fényében értelmezhetők számukra, kötelező érvényük irreleváns. Nem pusztán a jó és a rossz értékorientációja, hanem elsősorban az autentikus – inautentikus fogalompár vonatkozásában keresik az igazodási pontokat. Az autenticitás tartalma a tisztességes ember fogalmát tételezi, s a tisztességes ember – mint morális abszolútum – természeténél fogva képes arra, hogy létrehozza morál és igazság kapcsolatát.

Ez a pillanatban realizált kapcsolat, a morál és az igazság találkozása teremti meg a lehetőségét az autenticitásnak. A tisztességes ember fogalma nem egy univerzális felelősségvállalásra utal – mint a kanti kategorikus imperatívusz -, hanem egzisztenciális választás következménye.

Az egzisztenciális választással önmagunkat választjuk, önmagunkat mint tisztességes embereket, de önmagunk választása egyúttal emberi kötelek és együttműködési formák választása is. Nincs értelme ugyanis tisztességről beszélni, ha nincs ott a másik.

A személyiségetika elkötelezettjei – miközben érzékenyen reagálnak a világra és mások gondolkodásmódjára – paradox módon mégis önmagukban keresik az erkölcsi támpontot, az igazságosság erényét elsősorban önmagukon kívánják gyakorolni. Úgy gondolják, hogy a normák és szabályok mulandó világában a tisztességes ember maximáját követve egy magasabb minőséget képviselnek, s ha az autenticitás szellemében cselekszenek, akkor „automatikusan” eleget tesznek az igazságosság kritériumának. A személyiségetika elkötelezettjeit a tisztességes ember moráljának „igazlelkűségéből” fakadó „ön-felülmúlás” jellemzi.

Már az eddigiekből is látszik, hogy a személyiségetika szorosan kapcsolódik ugyan a morálfilozófiához – s a morálfilozófia mint egy wittgensteini létra előfeltételül szolgál a személyiségetikának – de az alapvető kérdésben eltér tőle. A morálfilozófiák mindegyike arra a kérdésre keresi a választ, hogy „mit kell tenniük az embereknek az életben”? Erre a kérdésre a morálfilozófiák a jó és a rossz értékorientációjának megkülönböztetésével, általánosan érvényes normatív választ adnak. A személyiségetika alapvető kérdése némiképp más, individuális és személyes: „Mit kell tennem nekem az életben”? A személyiségetika elkötelezettjének a választ egyedül kell megtalálnia támasz, mankó és segítség nélkül. S ha érvényesnek tekintjük mindazt, amit fentebb a „kozmosz esetlegesség élményéről” mondtunk, akkor az erkölcsiség jegyében élni vágyó modern ember számára nem is marad más, mint a személyiségetika a maga összes ellentmondásával és nehézségével.

6.

Arra a kérdésre, hogy a 21. században érdemes-e etikát tanítani a személyiségetika bemutatása nélkül, a válaszom egyértelmű: nem. Az erkölcs elmélete hiányos a személyiségetika nélkül. Szövegelemzéssel, a tisztességes ember maximájának követelményére adott különböző válaszokkal, azaz a paradigmaticus esetek bemutatásával lehet és kell illusztrálni a személyiségetikát. Kierkegaard, Nietzsche, Hamvas írásai alkalmasak arra, hogy ők és a személyiségetika más elkötelezettjei a példa erejével tudjanak hatni. Az etikatanításban véleményem szerint ekkor járunk el tisztességesen.

A nevelésetika megalapozási lehetőségeiről a kortárs filozófia szempontjából

Az olyan tudományok meghatározása mindig nehézségbe ütközik, amelyekben két önállóan is értelmezhető fogalom szerepel, pl. nevelésfilozófia, biokémia, szociálpszichológia, Így van ez a nevelésetika esetében is. Vajon a neveléstudományok vagy pedig az alkalmazott etika (és így a filozófia) tudományai közé sorolható? Melyik oldalról történő meghatározás a helyes, érvényes? A nevelésetika egyrészt a nevelést magát próbálja igazolni etikai szempontból, és ez sok kérdést vethet fel. Kik, mikor, hogyan, miért nevelhetnek? Milyen morális alapja van annak, hogy valakik másokat nevelhetnek? ... Másrészt a nevelés folyamata nagyon sok etikai mozzanatot tartalmaz, pl. norma- és érték-közvetítés, példamutatás, segítség-védés, jutalmazás-büntetés. Kik és milyen normákat illetve értékeket közvetíthetnek? Kit kell segíteni, óvni? Milyen morális alapja van a jutalmazásnak és a büntetésnek? Mindkét megközelítés esetében hasonló problémák merülnek fel. A hagyományos megoldások valamilyen tudomány által megfogalmazott egységes emberképből, vagy vallásos, rosszabb esetben ideologikus emberképből építkeznek. Ennek eredményei általában a különféle előírás gyűjtemények, kódexek vagy jogszabályok, amelyek a nevelés egy-egy adott színterén vagy adott probléma esetén szükségesek lehetnek, és megoldást is nyújthatnak. De egy olyan összetett emberek közti viszonyt, mint a nevelés nem lehet csupán jogszabályokkal rendezni „*Egy olyan tevékenységet, mely az emberközi viszonyokat és magát az embert célzottan alakítja, lehetetlen pusztán jogi eszközökkel szabályozni.*”¹ A nevelésetikát körülíró magyarázatok vagy csak a pedagógia vagy csak az etika szempontjait tartják szem előtt. A pedagógia felőli értelmezésnél a nevelésetika a neveléstudomány – kiemelten a neveléstudomány – egy résztudománya, amely az etikából vesz át témákat, tárgyalandó tanokat, vagyis anyagot (tananyagot). Pedagógiai tudomány, amely etikai témákat, tanokat, tananyagot használ. A nevelésetika feladata a nevelés sajátos helyzeteire vonatkozó etikai kérdések megválaszolása. Ebben az esetben a nevelésetika legfontosabb segédtudományai pedagógiai tudományok (neveléstudomány, pedagógiai pszichológia, nevelésszociológia, ...). Az etika felőli értelmezéseknél a nevelésetika az etika – kiemelten az alkalmazott etika – résztudománya, amely a pedagógiából vesz át módszereket, eszközöket, vagyis formákat. Etikai

¹ Zrinszky László: *Neveléstudomány*. Budapest, 2006, Műszaki könyvkiadó, 287. old.

tudomány, amely pedagógiai módszereket, eszközöket, formákat használ. Feladata az etika egy részterületén felmerülő kérdések megválaszolása. Ebben az esetben a nevelésetika legfontosabb segédtudományai etikai tudományok (társadalometika, közszolgálati etika, stb.).

Mindkét irányból kiinduló megközelítés valójában legitimálni szeretné a nevelésben jelenlévő etikai mozzanatokot. A pedagógia felőli megközelítés a speciális nevelési helyzeteket veszi figyelembe, és ezeket szeretné igazolni, megmagyarázni. „*A modern pedagógia megkérdőjelezi a nevelés és az etika klasszikus viszonyát. ... A nevelés már nem a filozófiai etikára, hanem kizárólag a nevelésre támaszkodik, vagyis megszűnnek az ideák és az eszmények.*”² Így a válaszok csak a sajátos pedagógiai szituációkra érvényesek, kevésbé általánosíthatóak, pedig a nevelés összetettsége, bonyolultsága miatt általános elvek is szükségesek lehetnek. Sőt, amennyiben figyelembe vesszük a nevelés célját, láthatjuk, hogy a nevelés nem egy zárt, belső – a nevelés világára – vonatkozó tevékenység, hanem a nevelés világán kívüli életre való felkészítés, a konstruktív életvezetésre való felkészítés. Mely „*konstruktív életvezetésnek két funkcionális komponense van:*

- *a közösségfejlesztő vagy morális komponens és*
- *az önfejlesztő, tehát az életvezetés sikerét biztosító összetevő.*”³

Tehát a nevelés nem a nevelés világában történő tevékenységre, hanem az azon kívüli közösségi, társadalmi tevékenységre készít fel. Így elkerülhetetlen, hogy saját etikai legitimációjához ne használjon fel általánosabb (szociológiai, pszichológiai, stb.) érveket. Az etika felőli megközelítés az általános etikai elvek érvényesülését szeretné látni az etika egy részterületen, a pedagógiában. Úgy gondolja, hogy az etikában megfogalmazott elvek, értékek, érvelésmódok érvényesek a nevelés területén is. Nem veszi figyelembe, hogy „*Minden nevelési igény egyben erkölcsi igény is*”⁴, vagyis a nevelés valóban speciális terület, a társadalmi tevékenységnek az etikai mozzanatokkal legjobban „átítatott” területe. Éppen ezért nem lehet csak a pedagógián kívüli érvekkel legitimálni. Vagyis szükséges lenne egy olyan általános, elméleti legitimációra, amely mindkét szempontot figyelembe veszi. Ugyanakkor ma a modern társadalom jelenségeihez kapcsolódóan is – globalizáció, multikulturalizmus, – általánosabb érvényű etikai legitimációra van szüksége a pedagógiának. Hiszen „*Ha a nevelés ma morális problémaként jelenik meg, akkor ez egy legitimációs válságból fakad, amely egyúttal lehetőséget ad arra, hogy feltörjünk a merev jelentésmezőket, és helyet adjunk olyan új reflexióknak, amelyek a modern társadalom problémáihoz*

² Pálvölgyi Ferenc: Az erkölcsi nevelés új perspektívái. In *Mester és Tanítvány* 2004/1. 92.old.

³ Bábosik István: *Neveléstudomány*. Budapest, 2004, Osiris, 14. old.

⁴ Oelkers, Jürgen: *Nevelésetika*. Budapest, 1998, Vince Kiadó, 188.old.

kapcsolódnak.”⁵ Ezek a legitimációs kísérletek nagymértékben támaszkodhatnak a kortárs filozófia rokonterületeken született eredményeire. Főleg az olyan szerzők elméleteire, akiknél a közösségi, társadalmi, politikai szempontok elsődlegesek (Alasdair MacIntyre, John Rawls és Jürgen Habermas, Annemarie Pieper).

Ma sok szempontból kaotikus állapotok vannak a közösségi létezés etikai dimenzióival kapcsolatában (demokrácia, individualizmus, emotivizmus, egyéni érdek, közösségi érdek, jogok, pluralizmus). Ezért sok a szkeptikus és kritikus vélemény. A mai modern erkölcsi-politikai állapotban fontos a nyílt értékpluralizmus, a státuszegyenlőség (szabad és egyenlő minden ember).⁶ Ezek a megállapítások szinte szó szerint érvényesek a pedagógiában is. Az értékpluralizmus és a státuszegyenlőség a szociális és a perszonális nevelésben generál problémákat. „Ennél sokkal súlyosabb a szociális, a perszonális nevelés erősödő válsága. A globalizáció felgyorsítja a szociális kohézió fellazulását és a pozitív szocializáció eredményességének csökkenését. Ugyanakkor a felnövekvő generációk idejük nagyobb részét az oktatással, képzéssel foglalkozó intézményekben, és a követelmények teljesítésével töltik. Ezek az intézmények azonban vagy eleve nem tartják feladatuknak a szociális és a perszonális (személyes) nevelést, vagy ha formálisan vállalják is, nem képesek a szükséges mértékben hozzájárulni a felnövekvő generációk szociális és perszonális kompetenciájának fejlődéséhez.”⁷

Alasdair MacIntyre a komunitárius etikában a premodern, az antik (főként Arisztotelészre) és a középkori gondolkodásra támaszkodik. Fontos nála a célszerűség, közösség, a történelmi szemlélet, a hagyomány. Modernitás kritikájában kifejti, hogy a mai értékpluralizmus egyet nem értéshez, káoszhoz vezethet. „A kortárs erkölcsi megnyilatkozás legfeltűnőbb vonása, hogy nagyrészt az egyet nem értés kifejezésére szolgál. Azoknak a vitáknak pedig, amelyekben e nézeteltérések kifejezésre jutnak, a lezáratlanság a legfeltűnőbb vonásuk. Nem pusztán azt értem ezen, hogy az ilyen viták egyre csak folytatódnak – bár ez is igaz –, hanem azt is, hogy nyilvánvalóan nem juthatnak nyugvópontra. Úgy látszik tehát, kultúránkban racionálisan nem biztosítható erkölcsi egyetértés.”⁸ Mivel a különböző etikák összemérhetetlenek (pl. fogalmi összemérhetetlenség az abortusz esetén, hogy vagy az anya önrendelkezési jogára vagy a megfogant gyermek élethez való jogára hivatkozunk), személytelenek, különböző történelmi eredetűek van (vallás, kultúra, hagyomány), ezért vissza kell térni a modern előtti tanokhoz. Arisztotelész gondolkodásának jellemzője, hogy ellentét van az „ember ahogyan van” és az „ember amivé válhat” közt. Az etika feladata, hogy az át-

⁵ Oelkers, Jürgen: *Nevelésetika*. Budapest, 1998, Vince Kiadó, 9. old.

⁶ lásd Toronyai Gábor: *Erkölc és politika határán. Személyes felelősségünk a közügyek világának megalkotásában*. In: Fekete László (szerk.): *Kortárs etika*. Budapest, 2004, Nemzeti Tankönyvkiadó, 14. old.

⁷ Nagy József: *XXI. század és nevelés*. Budapest, 2002, Osiris, 10. old.

⁸ MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Budapest, 1999, Osiris, 19. old.

menetet a két állapot közt leírja, vagyis célt (telosz) fogalmazzon meg. Ott ez a cél a racionális boldogság volt. A középkori teizmusban is megvan ez a racionális cél (ez az Isten által adott törvényekben is kifejeződik). A protestantizmus megjelenésével kezd elveszni a racionális célszemlélet (eszerint az ember csak a kiválasztás, a kegyelem révén juthat előre, az etika nem a célt, inkább az eszközöket keresi, kalkulatív lesz). Teoretikus megújítás szükséges, kell keresni olyan fogalmakat, amelyek köré a modern etikai célszemlélet felépíthető. Ilyenek:

- A gyakorlat, amely komplex, társadalmilag létrejött, együttműködésen alapuló emberi tevékenység. Ehhez kellene erények (mint szerzett emberi tulajdonságok, pl. igazságosság, bátorság, őszinteség) és intézmények, amelyek függetlenek és semlegesek.
- Az emberi élet narratív rendje, identitása: az emberi élet egységes, fontos az önazonosság.
- Erkölcsi tradíció: mindenki egy sajátos tradíció hordozója (család, város, nemzet).

A pedagógiában sem lehetséges az értékpluralizmus miatt egyetértésre jutni. Az ellentét az „ember ahogy van” és az „ember amivé válhat” közt, a nevelési cél egyértelműségének hiánya miatt, rendkívül élesen fennáll. A pedagógia feladata lenne, hogy az átmenetet a két állapot közt leírja, vagyis nevelési célt fogalmazzon meg. De a különböző nevelési célok (pl. szocializáció, teljes értékű ember, konstruktív életvezetés, önmegvalósítás) összemérhetetlenek, személytelenek és különböző történeti eredetük van (vallás, kultúra, hagyomány). A pedagógia teoretikus megújításához is olyan kulcsfogalmakat kell keresni, amelyek köré lehet építkezni. Ilyenek:

- A pedagógiai gyakorlat, amely egy összetett, komplex, társadalmilag létrejött, együttműködésen alapuló emberi tevékenység. Ehhez kellene erények és intézmények, amelyek függetlenek és semlegesek.
- A nevelési folyamat és a benne szereplők életének narratív rendje, identitása.
- Pedagógiai tradíció: mindenki egy sajátos nevelési hagyomány hordozója (család, város, nemzet).

John Rawls igazságosságelméletében az újkori szerződéselméletekre (főként Rousseau) támaszkodik. Fontos nála a szerződés, az egyenlőség, a szabadság. Szerinte ma az utilitarizmus (haszon) vagy az intuicionizmus (belső élmény) a meghatározó az etikai döntéseknél. Pedig gondolkodásunkban az igazság a legfontosabb, ezért a társadalomban is ez kell, hogy a legfontosabb legyen. Az intézményeknél a gazdaságosság, a törvényesség stb. helyett az igazságosság kell, hogy meghatározó legyen. *„Ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erénye. Bármilyen kifinomult vagy jól felépített egy elmélet, ha nem igaz, el kell vetnünk vagy meg*

*kell változtatnunk. Hasonlóképpen van ez a törvényekkel és az intézményekkel is: nem számít, mennyire hatékonyak vagy mennyire fejlettek, meg kell reformálnunk vagy el kell törölnünk azokat, ha igazságtalanok.*⁹ Az igazságosságot mindenki el tudja fogadni. Az igazságossághoz két elv szükséges:

- Mindenkinnek egyenlő joga van a másikkal összeegyeztethető szabadságra.
- A társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell alakítanunk, hogy a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebbek legyenek, ugyanakkor a tisztségek és pozíciók, amelyekhez kapcsolódnak, álljanak nyitva mindenki előtt a méltányos esélyegyenlőség feltételei szerint.

A nevelési intézmények is egyfajta szerződés (politikai, gazdasági) alapján működnek, és fontos alapelv az egyenlőség (egyenlő bánásmód, esélyegyenlőség), valamint a szabadság (önállóság, függetlenség, szabadság a módszerek és eszközök kiválasztásában). De ezen intézmények is, mint a gazdasági élet szereplői, a gazdaságosságot, a törvényességet, a hasznosságot tartják szem előtt, pedig a nevelés egyik fő jellemzője az igazságosság kell hogy legyen. Az igazságosságnak érvényesülnie kell a nevelés szereplőinek tevékenységében és a nevelési folyamat mozzanataiban (értékelés, motiválás, együttműködés, szervezés, feladat kitűzés, konfliktuskezelés). Az igazságosság keresése és gyakorlása egyben nevelő funkciót is betölt a megegyezés, a konszenzusteremtés, a kooperáció kialakításában. Az igazságossághoz szükséges két elv is megfogalmazható a pedagógia esetében:

- A nevelési folyamat szereplőinek egyenlő joguk van a másikkal összeegyeztethető szabadságra.
- A szociális, kulturális stb. egyenlőtlenségeket úgy kell alakítani a nevelési folyamat során, hogy a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebbek legyenek (esélyegyenlőség).

Jürgen Habermas kommunikatív etikájában a német idealizmus gondolataira (főként Kant) támaszkodik. Fontos nála az ésszerűség, egyetemesség, norma. Szerinte szükséges egy „kognitív etika” (amely az ésszerű megismerésre és érvelésre alapozódik). Az etikai normák parancsoló érvényessége magyarázatra szorul. A filozófiai etikának egy speciális érvelésméletet kell kidolgoznia. Az egyetemesség elve (minden résztvevő elfogadja a szabályszerű lehetőségeket, a következményeket) egyben érvelési szabály. A kommunikatív etika alapelve, hogy csak azok a normák tarthatnak igényt érvényességre, amelyek minden résztvevőből megértést és helyeslést váltanak ki. *„Kommunikatív cselekvésről beszélek ezzel szemben akkor, ha a résztvevők cselekvési tervüket nem egocentrikus sikerszámitásokkal, hanem a kölcsönös megértés aktusával hangolják össze.*

⁹ Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, 1997, Osiris, 21–22. old.

*A kommunikatív cselekvés során a résztvevők elsősorban nem saját sikerükre törekednek. Azzal a feltétellel követik egyéni céljaikat, hogy cselekvési terveiket közös helyzetmeghatározásuk alapján egymással össze tudják egyeztetni.*¹⁰ A pedagógia alapelveinél is fontos az ésszerűség, az egyetemesség, a norma. A nevelés során mindig hangsúlyozott szerepe van az ésszerű érvelésre alapozott megértésnek. A megértést célzó kommunikáció a nevelés folyamatában etikai jelentőséggel is bír „*A nevelés azonban jelentésének legszűkebb értelmében ma is erkölcsi kommunikációként igazolható*”.¹¹ Csak azok a normák és cselekvési sémák, viselkedési minták tarthatnak igényt érvényességre, amelyek a nevelés minden résztvevőjéből megértést és helyeslést váltanak ki. A résztvevőknek nem az egyéni sikerre kell törekedniük, hanem a kommunikáció és a kooperáció során a közös, összehangolt céljaik elérésére.

Annemarie Pieper könyvében egészen más szempontból vizsgálja az etikai kérdéseket. A női emancipáció hatására kerül előtérbe a kérdés a XX. században, hogy beszélhetünk-e férfi és női etikáról vagy általánosan emberi etikáról. A társadalom etikai elvárásait, elveit nagyrészt a férfiak fogalmazták meg, kérdés, hogy mennyiben felel meg ez a női nemnek, vagy itt a férfiak uralkodásának a legitimálásáról van szó. Az igazságosság és a gondoskodás nemtől függő specifikus erények-e? „*A bináris logika a gondolkodás síkján a racionalitás egyik típusának indíciuma, mely a gyökereit tekintve férfias, a cselekvés síkján pedig ez két nemspecifikus morál feltételezésében ismétlődik meg, melyek alapjául két egymással nem egyenértékű etikai elv szolgál. Az igazságosság felsőbbrendűnek kikiáltott férfias princípiuma és a gondoskodás alsóbbrendűnek tartott női princípiuma.*”¹² A feminista nézetek szerint a nyugati filozófiára a logocentrizmus, a racionalitás (a „fallikus racionalitás”) a jellemző. A biológiai felépítésből adódó elkülönítést jelzi, hogy pl. a férfi kifelé forduló, adó, aktív, a nő befelé forduló, befogadó, passzív. Szerintük ez a fajta női szerepelvárás a férfiközpontú társadalom elvárása, a nevelés, a szocializáció hatására jön létre. A feminista szemléletben ezért is használatos a „gender” kifejezés, amely a pszichoszociálisan meghatározott nemet hangsúlyozza, nem pedig a biológiailag meghatározott nemet (sexus). A pedagógia területén is elgondolkodásra készítenek ezek a kérdések. A filozófiatörténethez hasonlóan a pedagógiatörténet is nagyrészt „férfiak története”. A ma érvényes neveléseméleti nézetek többsége alapvetően férfi szerzőktől származik. Ugyanakkor a nevelés gyakorlatában ma a nők szerepe nagyobb. A nevelésben, a szocializáció folyamatában (iskola, közintézmények, ügyintézés, egészségügy) a nők jelenléte dominál. Jelent-e, vagy létrehoz-e ez egyfajta etikai (erkölcsi) szemléletváltást? Befolyásolja-e a nevelés etikai dimenzióit a szereplők neme? Beszélhetünk-e igazságos (férfias) és gondoskodó (nőies) nevelésről,

¹⁰ Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest, é.n., ELTE, 90–91. old.

¹¹ Oelkers, Jürgen: *Nevelésetika*. Budapest, 1998, Vince Kiadó, 190. old.

¹² Pieper, Annemarie: *Van-e feminista etika?* Budapest, 2004, Áron Kiadó, 94. old.

ezek biológiai meghatározottságáról, vagy ezek is csak tanult szerepek? A bevezetőben feltett kérdések – Kik, mikor, hogyan, miért nevelhetnek? Milyen morális alapja van annak, hogy valakik másokat nevelhetnek? Kik és milyen normákat, illetve értékeket közvetíthetnek? Kiket kell segíteni, óvni? Milyen morális alapja van a jutalmazásnak és a büntetésnek? – megválaszolásánál mennyire számít, hogy férfiakról vagy nőkről van szó?

Az utolsó kérdés pedig az, hogy ha a nevelést valóban speciális területként, a társadalmi tevékenységnek az etikai mozzanatokkal legjobban „átítatott” területként értelmezzük, akkor a jelenlévő legitimációs válságra mennyiben adhatunk választ a komunitárius etika, az igazságosságelmélet, a kommunikatív etika és a feminista etika alapján?

A középiskolai etikatanítás lehetséges módszereiről

A rendszerváltás után, az 1990-es években több fórumon felmerült az igény, hogy az etika oktatása váljék a közoktatás részévé. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy az általános iskolában és a középiskolában a tanulók ismerkedjenek meg a legfontosabb etikai értékekkel, alapelvekkel, és így választ tudjanak adni az őket foglalkoztató kérdésekre:

- Miért kell tisztelni a másik embert?
- A közösségi érdek miért előzi meg az egyéni érdeket?
- Etikai szempontból nézve elfogadható-e a háború, az abortusz, a klónozás, az euthanázia?

Az 1995-ben először kiadott – azóta többször módosított – Nemzeti alaptanterv (a továbbiakban: NAT) szerint az Ember és társadalom műveltségi területén belül szerepelt az Emberismeret tantárgy.

A 2000-ben kiadott Kerettanterv pedig a 7. és a 11. osztályban előírta a tantárgy bevezetését „Etika, ember és társadalomismeret”, illetve „Emberismeret és etika” néven. (Mind a NAT, mind a Kerettanterv megtalálható az Oktatási és Kulturális Minisztérium honlapján.) Ezeknek az állam által kiadott előírásoknak, útmutatásoknak megfelelően etika tankönyvek jelentek meg. A közoktatásban használható etika tankönyvekről Homor Tivadar írt nagyon részletes ismertetést.¹

Ezzel összhangban a főiskolai-egyetemi oktatásban akkreditálták az etika oktatását, először mint szakirányú továbbképzést, később mint alapszakot.

Az igazság kedvéért azt is el kell mondani, hogy az iskolák vezetői és a tanárok sem mind lelkesedtek a tantárgy bevezetéséért. Ezt a maguk szempontjából meg is tudták indokolni, mondván: még nagyon kevés a szakképzett tanár, a diákok amúgy is éppen eléggé túl vannak terhelve.

Az idő még nem érett meg arra, hogy a tantárgyat oktassuk, és vannak ennél fontosabb, azaz „hasznosabb” tárgyak is.

Am azok is, akik hasonlóan vélekednek, bizonyosan tudják, hogy a társadalom egésze sokat veszítene azzal, ha ezt a tárgyat nem, vagy nem megfelelően oktatnánk. A demokratikus, szélsőségektől mentes társadalmi élethez értékekre

¹ Homor Tivadar: Az etikatanítás helyzete a tankönyvek tükrében, Iskolakultúra, 2005./1.

van szükség. Ennek hiánya megmutatkozik a politikai, gazdasági és kulturális életben egyaránt.

Végül a Kerettantervben megmaradt, összesen heti egy órában, ráadásul más tantárgyakkal összevonható „modulként” szerepel a 7. évfolyamon az „Etika, ember-és társadalomismeret”, a 11. évfolyamon pedig ugyancsak heti egy órában önálló tantárgyként az „Emberismeret és etika”, valamint az „Ember-és társadalomismeret”.

A hivatalos minimum szerint ennyi jár és jut. Az iskoláknak ugyan van arra lehetőségük, hogy olyan helyi tantervet készítsenek, amelyben akár az elsőtől a tizenkettedikig szerepel az emberismeret, de még olyan iskola is csak ritkán akad, amelyben a döbbenetesen alacsony kötelező óraszám kétszeresében terveznék tanítani ezt a tárgyat. Márpedig a mai tizenéveseknek határozott igényük van arra, hogy vitatkozzanak morális, filozófiai kérdésekről.

Mi is valójában az etika? Hogyan tanítsuk, és mit tanítsunk? Lehet-e tanítani, vagy csupán egy-egy utat mutathatunk, lehetőségeket, mert a konkrét döntéseket mindenkinek magának kell meghoznia.

Az etika nem az a tárgy, amelyet „be kell magolni”, hiszen az emberi cselekvések helyességének megítélése az alapja. Ahhoz, hogy bármiről el tudjuk dönteni, hogy jó vagy rossz, legalább két ember viszonya szükséges, mert az etika alapvető kérdéseinek centrumában a „JÓ” áll, amely az ember cselekvését és magatartását hivatott meghatározni.

Tehát az a kérdés, mi az ésszerű, a helyes, értelmes cselekvés a társas kapcsolatokban. Ennek többféle vetülete is van, amelyben megjelennek az egyéni és a közösségi érdekek, legtöbbször kölcsönösen hatva egymásra.

Ezek szemléltetéséhez, bemutatásához jelentenek nagy segítséget a különböző pedagógiai módszerek, amelyek közül kettőt – a kooperatív tanítást-tanulást és a projektmódszert – szeretnék ismertetni.

Mielőtt ezekre rátérnék, feltétlenül szólnom kell a tantervi követelményekről és a kompetencia alapú oktatásról.

A kerettantervi követelményekhez igazodva tehát heti egy órában tanítjuk az etika „tantárgyat”².

Az etika oktatásának célja, hogy megismertesse a tanulókat a jó és rossz cselekedetekről való gondolkodással, a helyes magatartással, a jó döntés alapelveivel, az erényekkel és értékekkel, a fontosabb etikai nézetekkel, az emberi együttélés szabályaival, a felelősség kérdésével, tehát magával az erkölccstannal.

Betekintést nyújt az intézményrendszer, gazdaság, jog, politika működésébe. Fejleszti az önismeretet és az általános műveltséget.

² Mindegyik évfolyamon – 7. és 11. – és iskolatípusonként is más a tárgy neve: ebben is célszerű lenne hamarosan konszenzusra jutni, különben csak nő a félreértések lehetősége, amely különösen a belőle érettségizni szándékozó diákokat érintheti kellemetlenül.

A világszemlélet és az erkölcsi értékrend formálása, a humanizmus, az előítélet-mentesség, a tolerancia, az empátia, a demokratizmus iránti elkötelezettség kialakítása a feladata.

Az Etika, ember- és társadalomismeret tantárgy alapkövetelménye a gimnázium 7. évfolyamán:

- 1.) Az emberrel, társadalommal és az erkölccsel kapcsolatos ismeretszerzési és -feldolgozási képességek kialakítása. Önálló információszerzés, ténymegállapítás, elemzés, összefüggések felismerése.
- 2.) Etikai témakörökről a tanuló legyen képes kifejezni a véleményét, és értelmezze azokat.
- 3.) Ismerje fel az alapvető erkölcsi értékeket. Tudjon különbséget tenni jó és a rossz, az igaz és a hamis között.
- 4.) Legyen tisztában az alapvető egyéni és közösségi értékekkel, állampolgári jogokkal és kötelezettségekkel.
- 5.) Legyen egyéni elgondolása, önálló véleménye az adott témáról, tudjon érvelni álláspontja mellett. A hétköznapi életből vett témákkal érveit alá tudja támasztani.
- 6.) Hétköznapi élményeiből, tapasztalataiból tudjon következtetéseket levonni, fogalmakat megvilágítani.
- 7.) Tudjon megjeleníteni, dramatizálni élethelyzeteket, egy dolgot több megközelítésben megvilágítani.
- 8.) Eredetiség, kreativitás, helyes önreflexió, amely az igényes teljesítmény mércéje.

Az Emberismeret és etika tantárgy alapkövetelménye a 11. évfolyamon:

- 1.) A tanuló ismerje a társadalmi együttélés alapvető szabályait és a Magyar Köztársaság intézményrendszerét.
- 2.) Legyen képes a társadalmi konfliktusok és erkölcsi dilemmák felismerésére, értelmezésére és megvitatására.
- 3.) Ismerje az etikai alapfogalmak jelentését.
- 4.) Ismerje fel a felelősségét maga és mások sorsáért és a földi élővilág jövőjéért.
- 5.) Legyen képes szembesíteni önértékelését mások véleményével.
- 6.) Esetelemzések során legyen képes különböző etikai tartalmak hétköznapi illusztrálásán túl azok irodalmi, művészeti, történelmi bemutatására.

Ezeknek a követelményeknek nagy szerepe van mind a helyi tanterv, mind az éves munkát irányító tanmenet összeállításában, nem is beszélve az érettségire való felkészítésről. (Az érettségi vizsga tartalmi követelményeinek ismertetése, a rá való felkészítés külön tanulmányt érdemel.)

Manapság egyre nagyobb szerepet kap a tanításban a kompetencia alapú oktatás, amelynek lényege, hogy nem elsősorban tárgyi tudást adunk a diákoknak, hanem mintegy a tanulás irányítóiként, szervezőiként képességeket, készségeket fejlesztünk.

Mi is a kompetencia? A kompetencia latin eredetű szó, alkalmasságot, ügyeséget jelent. A kompetencia alapú oktatás alapvető jellemzője, hogy a tanulók olyan tudáshoz jussanak hozzá az oktatásban, amit az életben, a mindennapokban hasznosítani tudnak. A mai oktatásban nem elég már az ismeretek egyoldalú átadása, nem elégséges a frontális osztálymunka, hiszen a diákoknak olyan tudást kell biztosítani, amivel megállják a helyüket a társadalomban. A kompetencia alapú oktatás alapvető és követendő európai oktatási forma, ezért ez adja a NAT vázának az alapját.

A NAT így kilenc kulcskompetenciára alapoz: anyanyelvi kommunikáció, idegen nyelvi kommunikáció, matematikai kompetencia, természettudományos kompetencia, digitális kompetencia, hatékony, önálló tanulás, szociális és állampolgári kompetencia, kezdeményezőképeség és vállalkozói kompetencia, valamint az esztétikai-művészeti tudatosság és kifejezőképeség.

Ezen belül a NAT megfogalmaz kiemelt fejlesztési feladatokat: énkép, önismeret; hon- és népismeret; európai azonosságtudat – egyetemes kultúra; aktív állampolgárságra, demokráciára nevelés; gazdasági nevelés; környezettudatosságra nevelés; a tanulás tanítása; testi és lelki egészség; felkészülés a felnőtt lét szerepeire. A NAT-ban az etikaoktatásra vonatkozik az ember és társadalom elnevezésű műveltségi terület.

Mivel az etika, ember- és társadalomismeret tárgykör témáját tekintve nagyon szerteágazó, és éppen azt segíti elő, hogy a tanulók eligazodjanak a társadalomban, ezért nagyon alkalmas arra, hogy a kompetencia alapú képzést meg tudja valósítani. Az etikatanárnak nagyon sokrétű a feladata, hiszen a különböző erkölcsi kérdések felmerülése során segítséget kell nyújtania az eligazodásban.

Homor Tivadar alapvető tanulmányában az ehhez szükséges tanári kompetenciákat is megfogalmazza.³ Ezek között az elvek között megfogalmazódnak általános pedagógiai feladatok is, de olyanok is, amelyek kifejezetten az etika oktatásához járulnak hozzá. Kiemelten fontosnak tartom ezek közül, hogy az etikatanár képes legyen a korszerű tudat- és szemléletformálásra, használjon minél több iskolán kívüli önművelési csatornát, hiszen ezzel is nyíltabbá teszi az iskolai kereteket.

Fontos tehát, hogy az etikaórán a tanár a diákokkal konkrét élethelyzeteket beszéljen meg, esetelemzéseket végezzenek, részt kapjon az órán az élménybeszámoló, a diákok közti kommunikáció, a kulturált vita.

Ez megvalósulhat önálló munkában, kooperatív munkában, vagy valamiféle kutatásban, projekt készítésében. Az etikaoktatásban nagyon fontos, és a civil, demokratikus társadalomba való beilleszkedéshez elengedhetetlen feltétel, hogy a diák rendelkezzen egyfajta reális önismerettel, és megteremtsék neki a lehető-

³ Homor Tivadar: Hogyan tanítom az etikát?, Új Pedagógiai Szemle, 2002. július-augusztus, p. 91–98.

séget arra, hogy a vitakészségét fejlessze, megtanuljon kiállni saját véleménye mellett, de emellett toleráns tudjon maradni a társai nézőpontjával szemben is.

Kövesi Györgyi: Emberismeret órák osztálykeretben, 7–10. osztályban című tanulmánya⁴ sok segítséget nyújthat a tanároknak abban, hogy olyan órákat tudjanak megvalósítani, amelyekben érvényesülnek a kompetencia alapú oktatás feltételei.

Például a „Család, ősök, kitől mit örököltem” (7. osztály) témakört a következőképpen dolgozták fel: az érdeklődést a tanár egy családfa megrajzoltatásával keltette föl. Ez jó motiváció lehet, hiszen minden ember kíváncsi az őseire, a kutatást fokozott izgalom övezheti, hogy vajon milyen eddig nem ismert ősökre, rokonokra bukkanhat rá az adott tanuló. Ezt követően a családfa alapján a tanulók be tudják mutatni egymásnak egy-egy rokonukat (külső, belső tulajdonságok, a hozzájuk való hasonlóság alapján).

Emellett a diákok egy rövid fogalmazást is írtak a következő választható címmel: *Büszke vagyok rá, vagy Egy különös ember az őseim közül*. Ebben a témakörben kerül arra sor, hogy a szülők értékrendjét megbeszéljék a tanulók. Erre a feladatra Kövesi Györgyi egy otthon elolvasandó bibliai részletet ajánl (Ézsau és Jákob története). A történet feldolgozásához a csoportos munkát részesíti előnyben. A négy csoport a szövegben megjelenő négy szereplő (Izsák, Rebeka, Ézsau és Jákob) maszkját öltik magukra, s egymás sorsáról és érzelmeiről nyilatkozva vitát generálnak egymás között.

Kövesi Györgyi ilyen és ehhez hasonló példákat mutat be tanulmányában, amelyek mindegyike nagyon interaktív, hiszen képességüktől függetlenül minden diákot bevon az órai munkába, miközben különböző etikai kérdésekre és problémákra irányítja a figyelmet. Szövegében minden egyes témához szakirodalmat is megad, a könnyebb eligazodás, önálló felkészülés kedvéért.

A kompetencia alapú etikaoktatás lényegének rövid vázolója után a kooperatív módszerről és a projektmódszerről, ezeknek az etika tanításában betölten-dő/betölthető helyéről, szerepéről szeretnék néhány szót szólni.

A jelenlegi oktatási intézményekben nagyrészt még mindig a hagyományos, poroszos módszerekkel folyik az oktatás. Ez a tanítási folyamat azonban, amelyet a tanár ural, nem teszi lehetővé sok gyermek számára, hogy a felnőtt élethez szükséges szocializációs készségeket elsajátítsa.

A tanár és diákok nem kerülnek a képességeket sokoldalúan fejlesztő interaktív kapcsolatba. A tanítási órák többségén a pedagógus frontális előadása az egyetlen mód, amelynek segítségével a diák felkészülhet az adott anyagból, és közben képességei kihasználatlanul, kiaknáztatlanul maradnak. Ebben a „konceptióban” vajmi kevés szerepe van a gyermeki személyiségnek.

Sőt, a pedagógiai feladatok formális, szakmai és etikai szempontból egyre inkább kifogásolható teljesítése kifejezetten gátolja a személyiség harmonikus

⁴ www.oki.hu/cikk.php?kod=emberismeret-emberismeret-orak.html

fejlődését. A gondolkodás, a szándékok kölcsönössége egy magasabb pedagógiai minőséget feltételez, a partnerség elemeit, azt, hogy a munkában a tanár társának fogadja el a diákot, a diákok pedig egymást. A tanuló számára is új minőség jelenik meg. Szabad gondolkodnia, véleményét mondania, vitatkoznia, kockázat nélkül hibáznia, a hibáját a megértés szintjén javítania. Nagyon fontos, hogy a tanulók a tanulási folyamatoknak ne csak szemlélői, hanem együttgondolkodó, cselekvő, interaktív partnerei legyenek. Csak interaktív partnerként kaphatnak lehetőséget ismereteik gyakorlati alkalmazására. A mai felgyorsult, nap mint nap új kihívásokat hozó információs társadalmunkban már nem biztos, hogy a megszerzett lexikális tudás segítségével képesek vagyunk boldogulni. Meg kell tanulni az új kihívásokra adandó válaszképességeket, és erre az iskolának kell felkészítenie a diákot. Mindezt elősegítheti a kooperatív tanulás alkalmazása az oktatási intézményekben. Néhány gondolat a kooperatív tanulásról: a kooperatív tanulás segítségével a diák megtanulja, hogy egy szöveget, feladatot hányféleképpen lehet értelmezni, megtanul várni, amíg társa elkészül a feladatával, azaz fejlődik a szociális készsége. A kooperatív tanulás olyan módszereket tartalmaz, amelyek egyaránt alkalmazhatók a tanulásban és a tanórán kívüli tevékenységekben is. Az ember társas lény. A kisgyerek az iskolázás első éveiben inkább környezetének kiszolgáltatott, mintakövető. A kölyök, a kamasz számára a társakkal való jó viszony érzelmi biztonságának egyik fő forrása. A kooperatív tanulás mindennek a figyelembevételét jelenti.

A gyerek ilyenkor nem úgy tanul, mintha csak a tanár lenne a tudás forrása (frontális oktatás), hanem a csoport valamennyi tagjának érdeke, hogy valamit megtanuljanak. Mivel tanulás közben kölcsönösen függnek egymástól, együttműködési képességeik biztosan fejlődnek, baráti viszonyok alakulnak ki köztük. Szaknyelven szólva: motiváltak közös célok elérésére, s közben fejlődnek kommunikációs képességeik, technikáik. Az oktatás egyik legnemesebb célkitűzése, hogy a diákokat olyan tapasztalatokkal lássa el, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy pozitív módon formálják társadalmi és fizikai környezetüket, tartsák természetesnek az élethosszig tartó önnevelést. Cél, hogy a diákok minél rugalmasabbak legyenek. Attól függően, hogy mit kíván a helyzet, legyenek kooperatívok, versengők vagy éppen teljesen önállóak. Rendelkezzenek a lehető leggazdagabb tanulási tapasztalatokkal. Ebből következik, hogy a kooperatív módszer nem kizárólagos, hanem megfelelő egészséges egyensúly szükséges a kooperatív, kompetitív és az individuális tanulásszervezés között, olyan kombináció, amely a legmegfelelőbbben készíti fel a diákokat a lehető legtöbb élethelyzetre. Ezek fontosak a tantárgyak elsajátítása kapcsán is, főleg az etika tanításánál, hiszen az etika mint tárgy a mindennapi élet dolgaival is foglalkozik, ezért ezt a tárgyat érdemesebb ilyen módszerrel tanítani. (Manapság nehéz elképzelni olyan munkahelyet, ahol ne kerülne az ember kooperatív interakciókba másokkal.)

A kooperatív tanulás módszerének alkalmazása különösen hatékony lehet az etika tanításában.

Az alábbiakban a kooperatív tanulási módszer néhány elemét mutatom be röviden, és ennek hatását az etika oktatására.

A kooperatív tanulási módszer négy alapelve épül:

- 1.) Építő egymásrautaltság
- 2.) Egyéni felelősség
- 3.) Egyenlő részvétel
- 4.) Párhuzamos interakciók

Ha négy alapfeltétel közül valamelyik nem érvényesül, akkor csoportmunkáról beszélhetünk.

Az építő egymásrautaltság értelmezése:

Az egyének, csoportok fejlődése pozitívan korrelál, vagyis kölcsönös viszonyban van. Egyik diák fejlődéséhez társul a másik diák fejlődése. Egyik csoport sikere függ és/ vagy társul a másik csoportéhoz.

A párhuzamos interakciók értelmezése:

A kooperatív tanulás során a tanulók között egyidejű interakciók zajlanak. A diákok párokban, csoportokban aktív kommunikációt, munkát folytatnak, nem tanári előadás passzív befogadói. A hagyományos tanórán általában csak egy ember beszél: legtöbbször a tanár, az egy diákra eső aktív részvételi arány nagyon alacsony. Egymás után szólítja fel a diákokat, egy diákra nagyon kevés idő jut nagy létszámú osztályban, van, akire semmi. Nem csoda, ha a diák egy idő után unatkozni fog, esetleg rendetlenkedik. Például, ha a tanulókat párban dolgoztatjuk, egyszerre beszélhet az osztály fele.

Az egyéni felelősség értelmezése:

A csoport egyes tagjainak teljesítménye a csoportmunka értékét befolyásolja. Az egyén érdekelt abban, hogy feladatát a tőle telhető legjobban elvégezze.

Az egyenlő arányú részvétel értelmezése:

A hagyományos frontális oktatásnál egyenlőtlen a részvétel. Az egyenlő részvétel biztosítható szereposztással, munkamegosztással.

A kooperatív tanulás sarkalatos pontja a *tanulásszervezés*. Ez azt jelenti, hogy úgy kell előkészíteni, megszervezni az órákat, hogy mindenkinek legyen felada-

ta, minden diák figyelme le legyen kötve. Sok tanár második természetévé vált, hogy energiája jelentős részét arra fordítja, hogy diákjai kizárólag rá vagy a szövegre összpontosítsák a figyelmüket, ráadásul mindezt síri csendben is tegyék. Elfelejtik, hogy azt tiltják meg diákjaiknak, amit azok legjobban szeretnének: a társaikkal való interakciót. Nem csoda, ha a hagyományos tanórák végére a tanárok kimerülnek.

A kooperatív tanulás óriási ereje éppen abban rejlik, hogy a diákok természetes megnyilvánulásait nem visszafojtja, hanem tanulmányi és társas fejlődésük szolgálatába állítja.

Néhány gondolat a csoportok alakításáról:

Az ideális kooperatív tanulócsoport tartósan ugyanabból a négy főből áll, erős pozitív összetartozás-tudattal rendelkezik, a csoporttagok ismerik, elfogadják és támogatják egymást.

Összeállításának leggyakoribb szempontja a heterogenitás. Kedvező feltételeket kell teremtenünk ahhoz, hogy egyikük tanítsa a másikat. Az eltérő képességek szerinti keveredés pedig meglepően javítja a tanulók közötti kapcsolatokat.

Az ideális csoportlétszám a négy fő. Például háromfős csoportnál háromféle lehetséges párt alakíthatunk, egy fő kimarad a párból. Unatkozhat. Négyfős csoportnál hatféle lehetséges párt alkothatnak, nem unatkozik egyik sem. Ha nem osztható négygel a létszám, ötödiknek oda ültessünk tanulót, amelyik csoportnál véleményünk szerint a legtöbbet tanulhat.

Az osztályozás nem a legcélravezetőbb a kooperatív módszer alkalmazásánál. Leghasznosabb a szöveges értékelés a diákok önmaga fejlődéséhez mért pontosításos rendszerrel. Alapja nem az elmarasztalás, hanem a dicséret, a hibák kijavításához való segítségnyújtás. Ha osztályozunk, a csoportban a jobb tanuló arra a következtetésre fog jutni, hogy hiába segített a gyengébbnek, az csak kettes maradt, nem javult a csoport teljesítménye. De ha önmagához mérten fejlődött egy picit a gyengébb társa, és ezért pontokat szerzett, nőtt a csoport teljesítménye is. A csoportok teljesítményét sem egymáshoz mérjük, hanem önmagukhoz.

A kooperatív tanulás általános hatása:

- A kooperatív tanulás együttműködő tanulást jelent, amely nem egyenlő a hagyományosan használt csoportosan végzett munka kifejezéssel.
- A kooperatív tanulás egyenlő esélyt biztosít a hátrányos helyzetű és/vagy lassabban haladóknak is a munkában való részvételre.
- A kooperatív tanulás toleranciára, elfogadásra és egymás segítésére nevel, s mint ilyen, háttérbe helyezi a versengést, egymás legyőzését, ki-szorítását.

- A kooperatív tanulás négy alapelve: az egyenlő részvétel, az építő egymásrautaltság, a párhuzamos interakciók és az egyéni felelősség minden feladattípusnál be van építve a rendszerbe.
- A kooperatív tanulás örömmel és kedvvel végzett munkát, aktív tanulást eredményez.
- A kooperatív tanulás feltétele a nyitott, elfogadó, toleráns pedagógiai attitűd, amely az alkalmazás során egyre jobban jellemzőjévé válik a pedagógusnak.
- A kooperatív tanulás elengedhetetlen szükséglet a későbbi munkára való felkészítésben, hiszen olyan, feltétlenül fontos és elengedhetetlen képességeket fejleszt a diákokban, mint a figyelem, empátia, felelősségvállalás, önzetlen segítség, kommunikáció, szervezőkészség, tolerancia.
- A kooperatív tanulás alkalmas az iskolai kudarcok nagymértékű csökkentésére, a tanulási kedv és sikerélmény és eredményesség biztosítására.
- A kooperatív tanulás olyan módszereket tartalmaz, amelyek egyaránt alkalmazhatók a tanulásban és a tanórán kívüli tevékenységekben is.

A módszernek a résztvevő pedagógusokra és iskolákra gyakorolt hatása:

- A pedagógusok megismerkednek a kooperatív tanulás alpmódszereivel. Az optimális, kooperatív tanulás programját ismerő, annak gyakorlati alkalmazására felkészült pedagógusok képessé válnak a hátrányos és halmozottan hátrányos helyzetű, eltérő képességekkel és különböző tanulási készséggel rendelkező gyerekek sikeres tanítására.
- A résztvevő iskolákban módszertani megújulás és szemléletbeli változás jön létre, a tantestületi elkötelezettség nő a közös munka iránt, ennek eredményeképpen nő az összetartás, a szemléletbeli hasonlóság.
- A pedagógusok önbecsülése, a hátrányos gyerekekkel végzett munka iránti motiváltsága munkájuk sikere alapján nő.
- A módszernek a diákokra gyakorolt hatása:
- Megszűnik, de mindenképpen csökken a tanulásszervezési hiányosságokból fakadó lemaradás, bukás, a speciális iskolába kerülés egyedi esetté, a normál intelligenciaszint alatti vagy sérült értelmű gyerekek esetévé válik.
- A különbségekre figyelő tanulásszervezés csökkenti azokat a kényszereket, amelyek a gyermekek természetes életkorból adódó életszükségleteit korlátozzák. Ezáltal csökken a szorongás, a kompenzáló viselkedés, és a gyerekek és szüleik számára elfogadhatóbbá válik az iskola szabályrendszere.
- A fentiek a gyermekek életkorának megfelelő, aktivitást igénylő és biztosító, az alternatív iskolák gyakorlatában már bevált tevékenységrend-

szer növeli a tanulás élményszerűségét, s ez a gyerekek egész iskolai életére kiható motiváló tényező.

- A program tevékenységrendszerével, megfelelő tanulásszervezéssel a résztvevő pedagógusok valamennyi tanítványa elsajátítja a kooperatív tanuláshoz szükséges készségeket: együttműködési készség, figyelem, elfogadás, megfelelő kommunikációs készség, tolerancia egymás iránt. Segítőkészség, figyelem, egymásért és önmagáért való felelősségérzet, felelősségvállalás csökkentve ezáltal a lemorzsolódás esélyét.
- A gyerekek egységes és eltérő szükségleteire figyelő tanulásszervezési módszerek lehetővé teszik és szolgálják az egyéni fejlődést, melynek következtében csökken a teljesítménykudarc, és a következményeként fellépő viselkedés- és magatartászavarok.
- A diákok tanulási körülményeinek javulása mellett a tanórán kívüli tevékenységük is színesebbé válik, csoportfejlesztő, kommunikációfejlesztő és gondolkodásfejlesztő hatása az életük egyéb területén is érezteti hatását.

Célkitűzések, értékek, elméletek:

- A módszer a hagyományos iskolákhoz képest nagyobb figyelmet fordít a gyerekek szocializációjára. E kompetenciák fejlesztéséhez felhasználja a csoportdinamika törvényszerűségeit, kiegyenlíti az együttműködés és a versengés folyamatait.
- Ezen kívül a társadalom által elvárt viselkedés fejlesztését is tartalmazza (segítségnyújtás, elfogadás, empátia, kölcsönös tisztelet, szervezésirányítás, értékelés, önellenőrzés, érzelmi intelligencia) a tantárgyi ismeretek mellett.
- A tanítás helyett inkább a tapasztalati tanulásra helyeződik a hangsúly. A tudás forrása kibővül a komplex nevelési helyzetekkel. A csoport értékrendje, dinamikája jelentős szerepet játszik az egyéni és a személyközi viszonyok kibontakozásában.
- A tanterv (curriculum) figyelembe veszi a didaktikai szempontokat, és alkalmazkodik olyan tényezőkhöz is, mint a gyerekek természetes életrendje.
- A tantárgyak logikai rendszerét a gyerekhez közelebb álló, életszerűbb projektekbe integrálja. A taneszközök teljes mértékben tevékenységközpontúak. A tanterv egyaránt tartalmazza a szociális, emocionális, motoros és a percepciós tanulás tervét.
- A kics csoportos szervezet biztonságot nyújt minden diák számára. Kiszámítható folyamatok között történik a tanulás.

- A fölépített értékrend, a társas környezet, a tárgyi kultúra, a tanterv mind azt kívánják megcélozni, hogy bizonyos idő eltelte után öntevékeny és felelősségteljes diákcsoportok alakuljanak ki.

Fontos momentumok, szervezőerők – csoportalakítás, csoportdinamika:

- A csoportok önkéntesen és tanári segítséggel is szerveződhetnek. Az egyetlen megszorítás a csoport létszámát érinti. Mindössze három-öt fő ülhet egy csoportban. A kötött létszámra feltétlenül szükség van, mert ez teszi lehetővé a tagok aktiválását. Ha már hat ember van, gyakran előfordul az a jelenség, hogy egyesek kiszorulnak, vagy a csoport kisebb egységekre bomlik. A diákok intenzív együttléte önmagában is kedvező lehetőséget teremt a kölcsönhatásokra.
- Az ún. „vándorlás” azonban mindenképpen fontos, hiszen így megy végbe az új tapasztalatgyűjtés, az új kompetenciák megszerzése.

Az idő felhasználása:

Mint ahogyan a természetes környezetünkben, a nevelési folyamatokban is ismerünk ritmikus változásokat. A hagyományos tanításban ennek megfelelnek a következő elemek: csongetés, felelés, új anyag, gyakorlás, házi feladat.

A kooperatív módszerekben is vannak ilyen momentumok, amelyek feltétlenül szükségesek a természetes és biztonságot nyújtó időegységek kialakításához. A tanórák helyett ebben az esetben tevékenységekről beszélünk. A tevékenységeknek van elejük és végük, ám a hagyományos munkaformák helyett itt bemelegítési, elmélyülési, elfáradási és leválási szakaszokról beszélünk.

A tér elrendezése:

A gyakorlat azt mutatja, hogy az iskolában eltöltött idő túlnyomó részében tanítás folyik. A kooperatív nevelési módszer abban tér el, hogy elsősorban a tanulást és a tanulásszervezést helyezi előtérbe. Ezt kell tükröznie a tér elrendezésének is, ha ilyen formában kívánunk tevékenykedni és tevékenykedtetni.

A kooperatív tanulás szükségességéről:

A pedagógiának a fő alapelve a gyermekközpontúság fogalomkörében rejlik. Ez az összetett szó kifejezi mindazt, amely motíváló erőként kell, hogy hajtson mindenkit, ha olyan pályára lépett, hogy gyerekekkel foglalkozik.

Mindenképpen úgy kell nevelni, hogy az a diákoknak a legjobb és legcélszerűbb célokat szolgálja. Ezek mellett meg kell említeni az egyre gyorsabb ütem-

ben változó információ-bázisú csúcstechnológiai korszakot, amelynek szemtanúi és megélői vagyunk. Az alábbiakban egy külföldi (Spencer Kagan) és egy hazai (Falus Iván) szaktekintélynek a kooperatív tanulásról vallott nézeteit szeretném ismertetni.

Spencer Kagan könyvében⁵ bemutatja, hogyan fejlesztheti az iskola a tanítás folyamatában az egyes társas készségeket, mint például: megköszönni tudás, segítségkérés, meghallgatni tudás, biztatás. A gyerekek megtanulnak egymásra hangolódni, kialakulhat bennük a munkamegosztási készség, empátia, és a tolerancia magasabb szintje. A Kagan-féle kooperatív tanulás módszereinek gyűjteménye nem pszichoanalitikus szemléletű. Nem tér ki például az egyes társas képességek lelki vagy személyiségbeli okaira. Az a mély meggyőződés vezérli, hogyha az együttműködés alapjait kis kortól rendszeresen fejlesztjük, eredményt érünk el. A behavioristának nevezhető módszerek, technikák és elnevezési javaslatok ebből a kiindulásból már nem is látszanak olyan magukért valónak, erőltettnek vagy művinek. Kagan könyve szerint az információszerzésen túl leginkább a gondolkodási készségekre, a társas, kooperatív készségekre, valamint a kommunikációs készségekre alapoz. E készségek kialakulását segítik a könyvben leírt módszerek, amelyek közül némelyek – például a *Mestermódszerek* című fejezetben leírtak – univerzálisak, vagyis egyszerre sok-sok készséget fejlesztenek. Az iskolai oktatás elsődleges célja kell legyen, hogy az életben leginkább szükséges készségeket fejlessze, erősítse meg a tanulóknál. A XXI. század elején a munkahelyeken egyre inkább előtérbe kerül a csapatmunka, tehát az iskolában erre is fel kell készítenie a tanulókat. A verseny- és egyénközpontúság mellett egyre fontosabbá válik a kooperatív interakció. Spencer Kagan sorra veszi, melyek azok a tényezők, amelyeknek megjelenése mai világunkban változtatásokra kényszeríti az oktatási rendszert és módszereket. Ilyen például a megváltozott szocializáció. Ennek hátterében a hagyományos családszerkezet, családfunkció változása húzódik. Manapság már elfogadott, hogy mindkét szülő pénzkereső. Ezt leginkább a gyerek sínyli meg. A kétszülő családmódel sem teljesen jellemző ma már. A családok kicsik és zártak lettek, a gyerekek úgy nőnek fel, hogy a korábbi generációkhoz képest jóval kevesebb kapcsolatuk van a nagyszülőkkel, rokonokkal, akik törődni tudnának velük. Egyfajta szocializációs űr alakul ki a gyerekek körül. Ezt a szocializációs űrt sok esetben a televízió vagy az internet tölti be. A gyerekek egyre nagyobb része tölti szabad idejét a televízió/számítógép előtt. Az antiszociális tartalmat tekintve szinte lehetetlen olyan időszakot találni, amikor valamelyik tévécsatornán ne lenne valamilyen erőszakos műsor, silány, értéktelen kínálat, nem is beszélve a világháló kínálat korlátlan lehetőségekről. A hirdetések akarva, akaratlanul sugallják a gyerekek számára az elérhetetlen álmok világát, amelyek által minden tizenéves diák ideális testalkatra vágyik, a legdivatosabb márkás ruhákra és így tovább. A televízió

⁵ Spencer Kagan: Kooperatív tanulás, Önkonet Kft., Bp., 2001.

nézés/internetezés alapvetően magányos tevékenység, a legkritikább esetekben segíti elő a családtagok közötti kommunikáció létrejöttét, fejlődését. A szocializációs úrnek komoly következményei lesznek. A gyerekek alapvető társas képességei, kötődései elsorvadnak. Nem alakulnak ki azon alapok, amelyek segítségével kiegyensúlyozott, harmonikus kapcsolatokat tudnának kiépíteni társaikkal. Nem lesznek képesek hatékony problémamegoldásra, mert nem tanulták meg a kooperatív lehetőségeket.

Ezt a kialakuló szocializációs űrt az iskolának kellene betöltenie. Azonban, ha az iskolában a hagyományos módszereket alkalmazzák, a diákok versengők lesznek, ami nem fogja elősegíteni a mindennapi életben való boldogulásukat. Az ipari társadalom kommunikáció-információ alapúvá vált, új kihívásokat támasztva a leendő felnőttek elé. Még elképzelni sem lehet, milyen tudásra, szakmára lesz szükségük az átalakulás gyors ütemében az embereknek. Az iskola alapvető feladata erre az új rendszerre való felkészítés. Ehhez pedig alkalmatlan a hagyományos frontális, lexikális tudásra építő oktatási módszer. Az információs bázis rohamosan növekszik, mire a diákok elvégzik az iskolát, a megtanult adatok, ismeretek egy része már elavult lesz. Az iskolának a gyorsan változó társadalmi és gazdasági helyzetre kell felkészítenie, ehhez pedig a képességszintű oktatásra kell a hangsúlyt fektetni. Szomorú tapasztalat, hogy az iskolákban évek óta csökken a tanulók teljesítménye. Ennek hátterében állhat a hagyományos versenyztető tanítási modell. Ebben a modellben a jó képességű tanulók uralják az órát, miközben a különböző hátrányokkal induló diákok – például bátortalanság, lassabb reagálás, a problémák és összefüggések átlátásának nehézségei miatt – kimaradnak az órai munkából és az ehhez tartozó pozitív élményből. Hátrányuk, mivel nem kapcsolódnak be a versenyztető szerepbe, folyamatosan növekszik. Megmutatkozik ez a tanulási teljesítmény romlásában, illetve a jövőre nézve előrevetíti, hogy ezek a gyerekek nem sajátítanak el olyan képességeket, amelyek segítségével később megfelelően tudnának boldogulni az életben. Nem lesznek együttműködők, hiszen semmilyen pozitív élmény nem serkentett a kooperatív munka iránti igény és készség kialakítására.

Napjaink égető problémája az etnikai, nemzetiségi kérdés is. Az iskolában az integrált oktatás megvalósulása az első lépés lehet csak a másság megismerésére és elfogadására. Ám attól, hogy egy osztályba, iskolába járnak a többségi társadalom és a nemzeti, etnikai kisebbségek gyerekei, még nem lesznek toleránssabbak, megértőbbek egymással szemben. A megfelelő tananyag elsajátítása mellett az oktatási módszerek azok, amelyek segíthetnek az előítéletek, illetve ezek hátterében húzódó sztereotípiák csökkentésében, akár eltüntetésében. Amennyiben nem lépünk ebben a kérdésben, az iskolától indulva az egész társadalomban fokozatosan nőni fog a feszültség a különböző érdekű, hovatartozástudatú emberek között. Az etnikai és nemzeti kisebbségeknek nem lesz módjuk a demokratikus társadalmakba való integrálódásra. A másság elfogadására, az alapvető emberi értékek megtalálására a másik emberben csak akkor nyílik lehe-

tőség, ha az ehhez vezető utat az iskolákban a különböző tanítási módszereken keresztül megmutatjuk a gyerekeknek. Ennek egyik hatékony eszköze lehet a kooperatív tanulás.

Az interakciók során elkerülhetetlenül kapcsolatba lépnek egymással, szükségük van egymás segítségére, tudására, tevékenységére. A folyamat által szinte észrevétlenül rögződik a tanulóknál a csoportmunka igénye, illetve, hogy mindenki lehet hasznos, értékes tagja egy-egy közösségnek. Az így elsajátított tudást, készséget viszik tovább felnőtt életükbe, ahol már kevésbé fog gondot okozni egy etnikai kisebbséghez tartozó emberrel való együttműködés, mintha azt még soha nem próbálta volna.

Megfigyelhető a tanulók körében a nyelvi kifejezőképesség romlása is. Ennek háttérben is állhat, részben, a társas interakciók hiánya. A gyerekek egyre kevesebbet olvasnak, beszélgetnek egymással. Mindezen tevékenységeket nem biztos, hogy teljesen jól helyettesíthetik a különböző multimédiás eszközök.

A kooperatív tanulás során a diákok beszélgethetnek egymással a tananyagáról, így jobban el tudják sajátítani azt, illetve nő a szókincsük is.

Amennyiben nem történnek a kölcsönös interakción alapuló oktatási módszerek irányába lépések, az iskolák többsége képtelen lesz megtartani a többséghez tartozó diákokat. Ki fognak alakulni az elit és népi iskolák, vagy inkább már a meglévő elit és népi oktatás között határozottabb lesz a választóvonal. Növekedni fog a különböző kisebbségekhez tartozó csoportok elszigetelődése, kirekesztése a társadalomból, ami hozzájárul a társadalmi feszültségek felerősödéséhez.

Falus Iván az általa szerkesztett és részben írt alapvető didaktikai művében⁶ a kooperatív tanulást négy változatra osztotta:

1.) *Csoportos tanulás, egyéni teljesítmény*: négyfős heterogén csoportban dolgoznak a gyerekek. Arra törekcszenek, hogy a csoport minden tagja alaposan felkészüljön az egyéni beszámolókra, amely a közös munkát követi. Az egyes tagok teljesítményének összege a csoport teljesítménye. Ez a módszer elsősorban a pontosan meghatározott, egyetlen helyes megoldást igénylő feladatoknál eredményes.

2.) *Csoportos tanulás, egyéni vetélkedő*: az értékelés módjában tér el az előzőtől. A csoportmunka után minden csoport egy-egy tagja vetélkedik egymással. A leggyengébb tanuló is maximális pontszámmal járulhat hozzá a csoport teljesítményéhez, ha a vele egy színvonalon lévő társával szemben jól szerepel. Ezeknek a módszereknek az a sajátossága, hogy a csoport csak akkor éri el a célját, ha a csoport minden tagja eléri a kitűzött célokat.

3.) *Mozaiktanulás*: ebben az esetben hatfős csoportokról van szó. Minden tagja elolvassa a feladatból rá eső részt. Ezután összeülnek a különböző csoportokból azonos részfeladatot végző tagok, megvitatják egymással az olvasottakat,

⁶ Falus Iván(szerkesztette): Didaktika, Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 2003., p. 282–283.

majd visszatérnek csoportjukhoz, és megtanítják nekik az általuk feldolgozott anyagrészt.

4.) *Csoportkutatás*: a tanulók 2-6 fős csoportokat alkotnak, majd közös kutatást végeznek. Az egész osztály kap egy témát, amelyet részfeladatokra bontanak, ezekből választanak a csoportok, majd ezt tovább bontják egyéni szintekre. A kutatás elvégzése után összeállítják a csoportbeszámolót, amelyet előadnak az osztálynak.

A kooperatív tanulással kapcsolatban gyakran elhangzott az a vád, hogy csökken benne a tanár szerepe. Ez így nem lehet igaz, mert csupán ismeretközlőből átalakul tevékenységszervezővé. Bármikor beavatkozhat, sőt, be is kell avatkoznia, hiszen még mindig ő marad az ismeretek forrása, csupán a gyerekek tevékenysége változik meg passzívból aktívvá. Egy másik vád ezzel kapcsolatban az, hogy a kooperatív tanulás fel akarja váltani a hagyományos, frontális osztálymunkát. Ez a vád sem lehet igaz, ugyanis a kooperatív módszer nem váltja, hanem csak színesíti a hagyományos munkát. Nem is lehet minden esetben alkalmazni. A kooperatív tanulás elsődleges szereplője a gyerek, lényeges eleme a képességfejlesztés. Körültekintő a tanulásszervezésben és az értékelésben egyaránt. A rendszer és egyes elemei mélyen áthatottak a humanista pedagógia alapelveivel. Jellemzője, hogy olyan megtanulható, logikus rendbe szedett stratégiák, olyan módszerek együttese, amelyben a szemléleten van a hangsúly. Enélkül nem lehet megtanulni és alkalmazni sem. A kooperatív tanuláshoz nem kell pluszpénz: elég egy lelkes pedagógus, aki szeretné, hogy a gyerekek mindegyike hasznosabban, jobb kedvűen, együttműködve töltse ideje egy részét a foglalkozásokon. Elég egy tanár, aki úgy érzi: a frontális, versenyztető módszer sokszor akadályozza abban, hogy a tanulókat megismerje, hogy humánus képességeiket fejlessze, segítők egymásrautaltságukat kialakítsa, toleranciájukat növelje. Elég egy pedagógus, aki kész arra, hogy néhány hónapos intenzív felkészüléssel új távlatokat nyisson osztályában. Néhány kulcsfogalom szükséges a kooperatív tanulás szakszerű alkalmazáshoz és eredményességéhez:

- 1.) Csoportok (megfelelő csoportok kialakítása: véletlenszerű, vegyes, azonos érdeklődésű; csoporton belül külön szerepek, párok kialakítása).
- 2.) Szervezés (megfelelő légkör kialakítása; osztályterem, szabályok kialakítása, kötelezettségek megbeszélése).
- 3.) Együttműködési szándék (el kell érni, meg kell tartani kooperatív feladatokkal és jutalmazási-értékelési rendszer alkalmazásával).
- 4.) Együttműködési készség (ki kell alakítani, fejleszteni: figyeljenek egymásra, az adott munkára, ne kalandozzon el a figyelmük, pl. szerepkijelöléssel).
- 5.) A kooperatív tanulás négy alapelve: az egyenlő részvétel, az építő egymásrautaltság, a párhuzamos interakciók és az egyéni felelősség minden feladattípusnál be vannak építve a rendszerébe. Ha a négy alapfeltétel kö-

zül valamelyik nem érvényesül, akkor nem beszélhetünk kooperatív tanulásról-ebben az esetben csoportmunkáról lehet szó.

A kooperatív tanulás nemcsak módszer, hanem annál sokkal több: életszemlélet. A kooperatív életszemlélet kölcsönös tiszteletre épül, kölcsönös együttműködést jelent, a tanulók egyéni teljesítményét állítja előtérbe. Nem a versenyzést, a versenyszellem kialakulását hangsúlyozza, a tanulók nem akarják egymást legyőzni, túlszárnyalni. A kooperatív módszerek alkalmazásához sok felkészülés, előkészítés szükséges, valamint nagy odafigyelést kíván. Hosszú távon azonban megtérül az időbefektetés, mert csökken a diákok idegenkedése a tantárgyakkal szemben, a gyengébb tanulók szóhoz jutnak, aktívabbá válnak, és a tanulók olyan képességeket fedeznek fel önmagukban, melyek korábban rejtve maradtak.

Ebben a változásban olyan készségeket kell fejlesztenünk a diákokban, amelyek a világban való boldogulásukhoz leginkább szükségesek. Ahhoz, hogy fontos és hasznos tagjai legyenek a társadalomnak, mindenképpen szemügyre kell venni a társadalom gazdasági és szociális viszonyait, csak ezek bevonásával történhet a nevelési szemszögből történő megítélés. Napjainkban egyre többet hallani annak fontosságáról, hogy az iskoláknak a mindennapi, jól hasznosítható tudást kell közvetítenie. Az oktatási intézményekben az egyirányú ismeretközlés helyett a tanulási folyamat megszervezésére, támogatására, a diákok aktív részvételére helyeződött a hangsúly. Erre az új kihívásra válasz például a *projekt módszer* alkalmazása. (Nem is szólva arról, hogy az Emberismeret és etika tárgy érettségi vizsgájának egyik fő követelménye a tanulói projektkészítés.) A kooperatív tanulás ismertetését követően tehát a projektmódszerről szeretnék néhány szót szólni.

A projekt kifejezés a latin terv, tervezet szóból ered. A projekt az oktatásban olyan sajátos tanulási egység, amelyben az egyes tanulók vagy tanulócsoportok önállóan, a tudományos kutatást modellezve sajátítják el a tananyagot.

A projektmódszer ellentéte a tudományközpontú tanítás. A projektmódszer során a diákok a hagyományos passzív befogadó és feldolgozó magatartás helyett új vagy saját meglévő képességeiket próbálhatják ki. A hangsúly magán a munkafolyamaton van. A projektmódszer olyan ismeretszerzési folyamat, amelynek lényege nem csak az, hogy a diákok egy problémára megoldást találjanak, hanem az, hogy a lehető legtöbb összefüggését és körülményét tárják fel az adott problémának.

A projektmunka fázisai

1. *Témaválasztás, célkitűzés:* A projektek központjában mindig valamilyen valóságos probléma vagy megoldatlan feladat van, amely az étellel közvetlen kapcsolatban áll, és a tanulók életéhez, élményeihez, élettevékenységéhez kapcsolódik, illetve mozgósítja a tanulók élettapasztalatait. A projektek gyakran

irányulnak környezeti, társadalmi, szociális, kulturális problémák felismerésére, a megoldásukban való részvételre. Integrált témákat dolgoz fel, mindig komplex feladatok sorozata, interdiszciplináris, konkrét és egyedi. Az etika oktatásával kapcsolatban el tudnék képzelni olyan projektfeladatokat fiatalabb korcsoport esetében, ahol egy osztálynak például faliújságot kellene készítenie egy meghatározott témából. Összegyűjtenék minden, a probléma megoldásában segítséget nyújtó könyvet, vinnék be kartont, ragasztót, vastag filceket, képeket és csoportmunka keretében közösen elkészítenénk a faliújságot.

Amennyiben az iskola felszereltsége is megengedi, és be tudnánk menni egy szabad informatika terembe, végzős diákokkal egy adott témával kapcsolatban Power Point-os prezentációkat is lehetne készíteni (mindenkit megkérnék még előző órán, hogy hozzanak pendrive-ot, illetve az órán kikötném, hogy maximum hány diát készíthetnek, hány képet és hány szöveges oldalt tartalmazhat a dia), aztán az elkészült prezentációkat közösen megnéznénk és értékelnénk.

Az is tanulságos lehetne, ha mondjuk minden csoport ugyanazt a témát dolgozná fel, és később közösen megnéznénk, ki mit talált, és hogyan oldotta meg a feladatot. Sokat tanulhatnánk egymástól, és talán jobban lehetőséget is adna vita kibontakozásához az adott etikai problémával kapcsolatban.

2. *Csoportszervezés:* A csoportokat a pedagógus jelöli ki, illetve a csoportalakítás történhet véletlenszerűen is (minden csoportnak van egy jele, és ha a diák azt húzza, a csoport tagja lesz). A csoportban minden diák saját élményei, képességei és tapasztalatai alapján járul hozzá csoportja eredményességéhez.

A tanulók az egész részeként cselekedve csoportjuk hasznos tagjaivá válnak, saját képességeik kibontakoztatásával a társadalmi életre is felkészülnek, ezért sokan a projektmódszert a demokratikus nevelés szempontjából tartják fontosnak, véleményük szerint olyan módszer, amely a demokratikus attitűd alapja.

A csoportmunka abból a szempontból is pozitív, hogy segít abban, hogy a tanulók jobban megismerjék egymást. A projektmódszer alkalmazásakor hierarchikus munkamegosztás helyett a csoportokban a kooperativitás, az együttműködés kerül előtérbe.

3. *Tervkészítés:* A projektmódszer feladattervet, tudatos tervezést igényel. Minden projektnek van egy jól meghatározott szerkezete, struktúrája, újjászervezi a tananyagot. A projekt mindig konkrét és egyedi. Meghatároz egy témát, a helyszínt, a résztvevők személyét... stb. A projekt időtartalma a téma jellegétől függ, lehetnek projektnapok, projekthetek.

A tervezés folyamatában a pedagógus a felelős, de partnerként kell viselkednie.

4. *Szervezés:* Minden csoportnak odaadhatjuk a fenti a táblázatot, hogy megtervezhessék, megoszthassák és megszervezhessék a munkájukat, és hogy segítse őket a későbbiekben. A tanulók szétosztják egymás között, hogy ki miben járul hozzá a feladat megoldásához.

5. *Adatgyűjtés:* A diákok megkezdik az önálló munkát, amely folyhat az osztályteremben, de elmehetnek az iskolakönyvtárba, a gépterembe, ahol az interneten kereshetnek a témájukhoz anyagot. Az anyaggyűjtés folyamán a diákok elsajátíthatják a hatékony információszerzést és feldolgozást.

6. *A téma feldolgozása:* A csoportok tagjai ismét találkoznak, hogy megbeszéljék, ki milyen új ismeretekhez jutott. A problémamegoldás integratív. A felhasznált új ismeretek nem szoríthatók tantárgy keretek közé. A diákok közösen szelektálnak az összegyűjtött anyagokból.

7. *A produktum összeállítása bemutatható formában:* A diákok hozzákezdenek a produktum összeállításához, amely lehet művészeti vagy tudományos alkotás, iskolaújság, színdarab, iskolai rendezvény, amit a diákok később bemutatnak.

8. *A projekt értékelése, korrigálása:* A csoportok bemutatják egymásnak az elkészült produktumokat, beszámolnak arról, hogy milyen forrásokból dolgoztak. A csoport minden tagja elmeséli, hogy mi volt a feladata, illetve milyen nehézségekkel találkozott a feladat végrehajtása során.

A csoportok beszámolnak arról, hogy milyen mértékben sikerült összehangolniuk munkájukat, milyen pozitív és negatív élményeket szereztek a közös munka során. Mi az, amin esetleg a következő projektmunka megoldásánál változtatnának. Ha a kész projektben valamilyen hiba van, azt a tanár és a diákok közösen kijavítják.

9. *A produktum nyilvánossá tétele:* A produktumot most már tágabb körben is nyilvánosságra hozzák, például más osztályoknak vagy a szülőknek is bemutatják.

10. *Végső értékelés: írásbeli, szóbeli, ön- és külső értékelés:* A tanár és a diákok végső értékelése, megbeszéljük az eredményeket, összegzik az új ismereteket, amihez jutottak, a diákok és a tanár egyenként értékelik saját és a csoportok munkáit. Levonják a végső következtetéseket a témával kapcsolatban.

Kétségkívül rengeteg munkával jár a pedagógus számára egy projektfoglalkozás megtervezése és lebonyolítása (illetve rosszabb képességű osztályban esetleg sok buktatóval járhat), azonban szerintem megéri a fáradságot, hiszen a projektmunka során a diákok olyan képességeket sajátíthatnak el, mint a szolidaritás, együttműködés, felelősségvállalás, az önértékelés, informatikai készségek, jobb szóbeli kifejezőképesség, az ismeretek önálló megszerzésének és felhasználásának képessége, amelyek később mind hozzájárulhatnak a munkaerőpiacon sikerességükhöz és érvényesülésükhöz. Úgy vélem, ezek azok a követelmények és módszerek, amelyeket szem előtt kell tartanunk, illetve alkalmaznunk kell ahhoz, hogy a diákok számára hatékonyan és élményszerűen tanítsuk az etikát, valamint eredményesen felkészítsük őket az érettségi vizsgára.

Felhasznált irodalom:

- 1.) Homor Tivadar: Hogyan tanítom az etikát? in.:Új Pedagógiai Szemle, 2002. július-augusztus, p. 91-98.)
- 2.) Kövesi Györgyi: Emberismeret órák osztálykeretben, 7–10. osztályban,forrás: www.oki.hu/cikk.php?kod=emberismeret-emberismeret-orak.html
- 3.) Spencer Kagan:Kooperatív tanulás, Önkonet Kft.,Bp., 2001.
- 4.) Falus Iván (szerkesztette): Didaktika, Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 2003.
- 5.) Horváth Attila: Kooperatív technikák (hatékonyság a nevelésben), OKI Iskolafejlesztési Központ, 1994. (ALTERN- füzetek sorozat 7.)
- 5.) Hortobágyi Katalin: Projekt kézikönyv, OKI Iskolafejlesztési Központ, 1991. (ALTERN- füzetek sorozat 1.)
- 7.) Rudas János: Delfi örökösei, Új Mandátum Könyvkiadó, Bp., 2004.
- 8.) Thomas Gordon: A T. E. T.- módszer (A tanári hatékonyság fejlesztése), Gondolat Kiadó, Bp., 1990.
- 9.) Tóth László: Pszichológia a tanításban, Pedellus Tankönyvkiadó, Debrecen, 2005.
- 10.) Jakab György: Az emberismeret és etika érettségi vizsga sajátosságai, forrás: www.om.hu/letolt/kozokt/erettsegi2005/tanaroknak/etika/04_sajatosságok.htm
- 11.) Illés Valér (szerkesztette): A mi Európánk (Projektgyűjtemény), forrás: <http://www.om.hu/amieuropank/indexrovid.html>

Tartalom

Előszó	3
Rózsa Erzsébet: Személy, felelősség, morális fantázia	
Alkalmazott etika a kortárs német filozófiában	5
Bánfalvi Attila: Ami morális volt, medikálissá vált	24
Balogh Lehel: Új kihívások a bioetika terén: “Enhancement Technologies”	36
Tóth János: Fenntarthatóság és etika	53
Ludassy Mária: Cassirer a felvilágosodás filozófiájáról	63
Szászné Molnár Zsuzsanna: Az etika ontológiai megalapozásának kísérlete – Hans Jonas gondolatai a „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation” c. könyve alapján	83
Garaczi Imre: <i>Én</i> és a <i>Másik</i> a szétfeszített létezésben	98
Loboczky János: Gyakorlati filozófia és etika Gadamernél	112
Antal Éva: Az etikai fordulat traumája	121
Kicsák Lóránt: A dekonstrukció mint etikai gyakorlat	129
Krémer Sándor: Richard Rorty etikája	143
Somos Róbert: Hagyomány és modernitás Pauler Ákos etikájában	153
Mariska Zoltán: Az egyén transzcendentálfilozófiai és antropológiai értelmezése	166
Veres Ildikó: „Az erkölcs erkölcstelensége” avagy az erkölcs rendszer-telenségének paradoxonai Révay József gondolatvilágában	191
Nagy Edit: Személyiségetika-variációk Ottlik Géza regényvilágában	202
Thiel Katalin: Személyiségetikák a filozófiaoktatásban	213
Kormos József: A nevelésetika megalapozási lehetőségeiről a kortárs filozófia szempontjából	222
Nagy Dezső: A középiskolai etikatanítás lehetséges módszereiről	229