

**„Az erkölcs erkölcselensége”
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 ítéleznek 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 címben 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 százévnnyi 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 erkölcselensége” 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.

mindenhol 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 problémaelemzéseiben.

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 terebélyesébe vonz bennünket, hanem lételméleti alapprobléma 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 terebélyesébe 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 reactív –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 örömezt 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 énézet”-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 *összérzet*ben 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 alanyunk közelítenie kell a „tisztá 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 – szöveit 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 mindenkor erkölcsi értékrend alapozza meg természetesen 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 létező 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, mindenekfölött teljes jóság, amelyből teljes igazság és szépség

⁷ Brandenstein Béla: Bölceleti 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 akarat, a lelkileg-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 játékaik 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, jelenlétét 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 játékaik c. megjelenés előtt lévő tanulmányomban.

közös gyökere Nem sikerül megtalálni a szempontok legegységesebbikét. 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. Kétségekívül 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 megkötéssel, 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, létezőm 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 vázlatja*, L’ Harmattan Kiadó- Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2006.26. Később, a második szintézisben, *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 kitévelt 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.

Különböző 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 fehlt 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 látómezejéből az értékterület bizonyos részei kiesnek, akinek az értékérzéke fejletlen, aki részleges értékvaktságban 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 következtethető ki. „Belőle két különböző, egymással ellentétes tétel következik arra nézve, ami kell.”

A kell tényállásában evidensen megnyilatkozó „dinamikus” jelentésmozgásból 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: Objektivité, relativizmus és igazság. 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:

„Erkölcstelennek 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.