

**ACTA
ACADEMIAE PAEDAGOGICAE AGRIENSIS
NOVA SERIES TOM. XXV.**

AZ ESZTERHÁZY KÁROLY TANÁRKÉPZŐ FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI

REDIGIT – SZERKESZTI
ORBÁN SÁNDOR, V. RAISZ RÓZSA

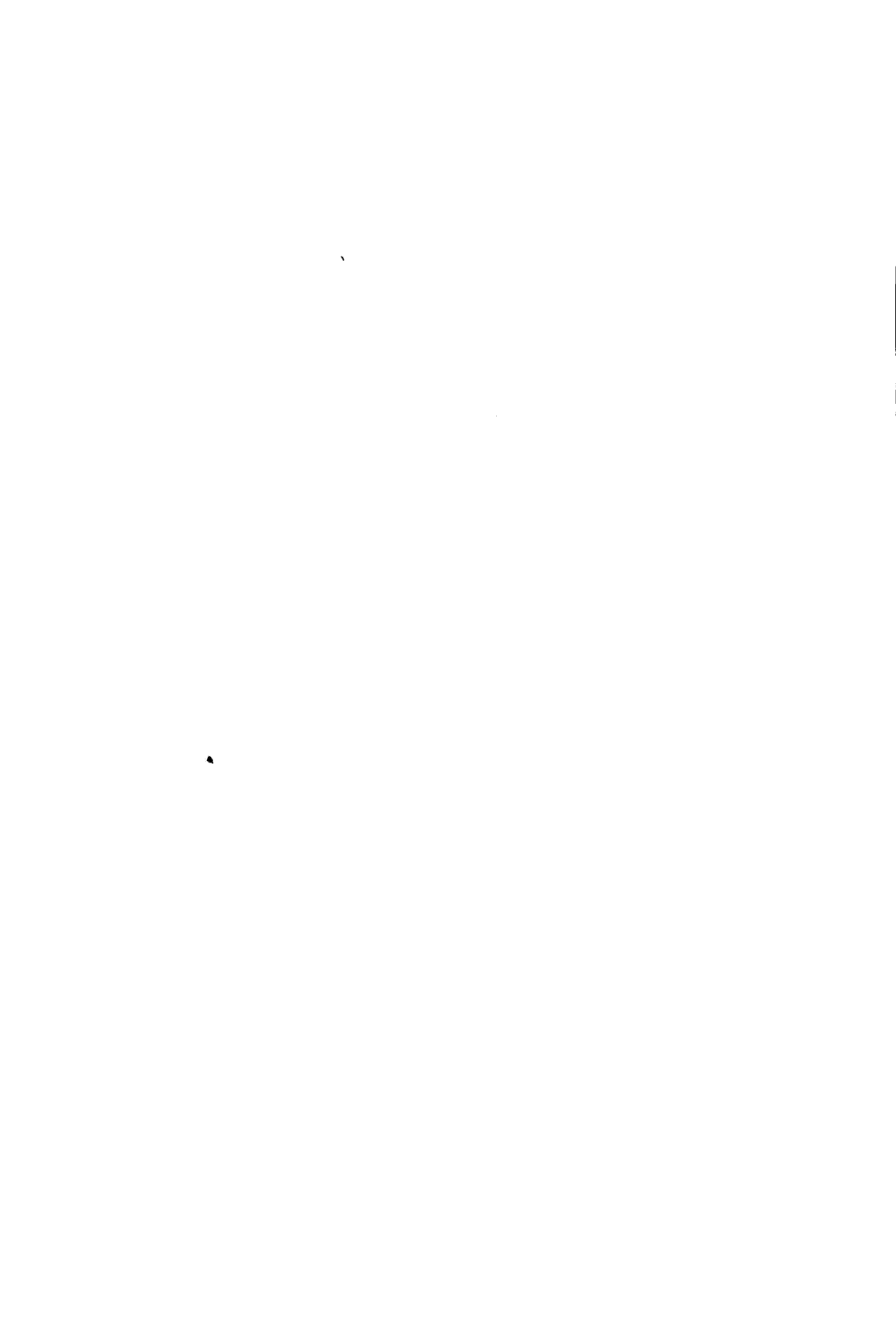
SECTIO PHILOSOPHISTICA

TANULMÁNYOK
A FILOZÓFIA
KÖRÉBŐL

Az Egerben 1998. november 5–6-án megrendezett
Filozófia és Emberismeret
című konferencia előadásai

REDIGIT – SZERKESZTI
LOBOCZKY JÁNOS

**EGER
1999**



**ACTA
ACADEMIAE PAEDAGOGICAE AGRIENSIS
NOVA SERIES TOM. XXV.**

**AZ ESZTERHÁZY KÁROLY TANÁRKÉPZŐ FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI**

REDIGIT – SZERKESZTI
ORBÁN SÁNDOR, V. RAISZ RÓZSA

SECTIO PHILOSOPHISTICA

TANULMÁNYOK
A FILOZÓFIA
KÖRÉBŐL

Az Egerben 1998. november 5–6-án megrendezett
Filozófia és Emberismeret
című konferencia előadásai

REDIGIT – SZERKESZTI
LOBOCZKY JÁNOS

**EGER
1999**

ISSN 1216-5980

Felbéliős kiadó: Palcsóné dr. Zám Éva
főiskolai főigazgató
Megjelent: az EKF LE Lítceum Kiadó gondozásában
Műszaki szerkesztő: Nagy Sándorné

TARTALOM

Előszó.....	7
Somos Róbert: Az etika patrisztikus értelmezése.....	9
Weiss János: Az interszjektív etika megalapozásának programja.....	17
Gyenge Zoltán: A nyárspolgáriság dicsérete – avagy erény: „csöndesen ülni a mocsárban”	29
Thiel Katalin: Az „antropológiai alapállás” megvalósítási kísérlete Hamvas Béla életművében.....	39
Mariska Zoltán: Morálfilozófiai paradoxon Nietzschénél.....	53
Komlósi Csaba: Kierkegaard daimonionja.....	61
Tóth I. János: Spinoza etikája és a környezetfilozófia	69
Kiss Lajos András: Dialógus és ökológia: Otto Friedrich Bollnow leckéje – Antropocentrizmus versus antropomorfizmus	79
Loboczky János: Gadamer hermeneutikai filozófiájának etikai vonatkozásai	87
Jenei Ilona: Az autonómia elve a bioetikában (kritikai reflexió)	93
Czirják József: A morálfilozófia érvényesülésének kérdéséhez (A kanti álláspont egy aspektusának értelmezhetőségéről napjainkban)	103
Kádár Zsolt: A protestáns dogmatika antropológia-tana.....	115
Koncsos Ferenc: Az erkölcsoktatás apológiája	123
Törőcsik Miklós: A filozófia méltatlankodása	135
Bodó Pál: Politika, morál és jövőkép Bibó István életművében	141
Szabó Tibor: Gramsci morálfilozófiai elvei	147
Karikó Sándor: A filozófus és az alázat	153

CONTENTS

Foreword.....	7
Róbert Somos: The Patristic interpretation of the Ethics	9
János Weiss: The Program of the Foundation of the Intersubjective Ethics by Schleiermacher	17
Zoltán Gyenge: Praising of the Philistinism – or else Virtue is: „Quiet Sitting in the Sink”	29
Katalin Thiel: An Experiment in the Realization of the „Anthropological Normal Position” in the Oeuvre of Béla Hamvas	39
Zoltán Mariska: Moralphilosophical Paradox In the Literature about Nietzsche.....	53
Csaba Komlósi: Kierkegaard’s Daimonion	61
János I. Tóth: Spinoza’s Ethics and Environment Philosophy.....	69
Lajos András Kiss: Dialogue and Ecology – Otto Friedrich Bollnow’s lesson	79
János Loboczky: Ethical References of Gadamer’s Hermeneutic Philosophy	87
Ilona Jenei: The Principle of Authonomy in Bioethics (Critical Reflecting)	93
József Czirják: To the Question of the Predominance of Moralphilosophy	103
Zsolt Kádár: The Doctrine of Anthropology in the Protestant Dogmatic.....	115
Ferenc Koncsos: The Apology of Teaching Ethics	123
Miklós Törőcsik: The Indignation of the Philosophy.....	135
Pál Bodó: Politics, Morality and Prediction in the Works of István Bibó.....	141
Tibor Szabó: Gramsci’s Moral Concepts.	147
Sándor Karikó: The Philosopher and Humility	153

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Róbert Somos: Die patristische Interpretation der Ethik	9
János Weiss: Das Programm der Begründung der intersubjektiven Ethik	17
Zoltán Gyenge: Lob der Spießbürgerlichkeit oder Tugend = das ist still im Stumpfe sitzen	29
Katalin Thiel: Ein Versuch der Verwirklichung der „antropologischen Grundstellung“ im Lebenswerk von Béla Hamvas	39
Zoltán Mariska: Moralphilosophisches Paradoxon bei Nietzsche	53
Csaba Komlósi: Kierkegaards Daimonion	61
János I. Tóth: Spinozas Ethik und die Umwelt-philosophie	69
Lajos András Kiss: Dialog und Ökologie: Otto Friedrich Bollnows Lektion– Anthropozentrismus versus Anthropomorphismus	79
János Loboczky: Ethische Beziehungen der hermeneutischen Philosophie Gadamers	87
Ilona Jenei: Das Prinzip der Autonomie in der Bioethik (Kritische Reflexion)	93
József Czirják: Über das Zur-Geltung-Kommen der Moralphilosophie	103
Zsolt Kádár: Die antropologische Interpretation der protestantischen Dogmatik	115
Ferenc Koncsos: Die Apologie des Unterrichtes der Sittenlehre	123
Miklós Töröcsik: Die Indignation der Philosophie	135
Pál Bodó: Politik, Moral und Zukunftsbild im Lebenswerk von István Bibó	141
Tibor Szabó: Die moralphilosophischen Prinzipien Gramscis	147
Sándor Karikó: Der Philosoph und die Demut	153

ELŐSZÓ

Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Filozófia Tanszéke a 90-es években több olyan szakmai tanácskozásnak is a házigazdája lehetett, amelyeken a konferenciák konkrét címétől függetlenül fontos erkölcsfilozófiai kérdések merültek fel. Ez adta az indítást arra, hogy most kifejezetten ilyen témában szervezzünk szakmai találkozót. Napjainkban a társadalomtudományok, valamint a nevelés-oktatás egyik fontos hívószava az emberismeret. A pszichológia, az antropológia, a kulturális antropológia, a szociológia, az etnográfia vagy éppen a teológia lényeges szempontokkal gazdagította az erről szóló diskurzust. Ugyanakkor méltánytalan dolog lenne a filozófiával szemben, ha nem hangsúlyoznánk, hogy az emberismeret elválaszthatatlan a filozófiai-etikai vizsgálódásoktól. E konferencia előadói igen különböző témákat körüljárva – a teljesség igénye nélkül: a patrisztikától az ökológián és a bioetikán át az erkölcsoktatás mai ellentmondásos helyzetéig – filozófia és emberismeret széles horizontjaira irányítják rá figyelmünket.

Főiskolánk tudományos közleményeinek ez a rendhagyó kötete a konferencián elhangzott előadások szövegét tartalmazza (néhány esetben kisebb változtatásokkal), amelyek a tanácskozás során egy valóban eleven diskurzust indukáltak, s reményeink szerint hozzájárulnak legalábbis aktuális morálfilozófiai kérdések felvetéséhez, és ennek nyomán termékeny dialógusok létrejöttéhez.

Loboczky János

SOMOS RÓBERT

AZ ETIKA PATRISZTIKUS ÉRTELMEZÉSE

Abstract: (*The Patristic interpretation of the Ethics*) The aim of this essay is to construct a typology of the Greek patristic adaptation of the ethics as a philosophical discipline. A universalist religion should interpret all aspects of human life and must give a teaching in the level of the high culture. Because of this inner need came in the world the christian theology in Alexandria. The first great Alexandrian theologian, Clement puts in the centre of his ethical doctrine the Platonic ideal of „homoiosis theo” and works out the two-level hierarchy of virtues. He was followed by Origen who rationalized this line of thinking into an extreme form in which the theory of the preexistence of souls showed a strong divergence from the traditional christian view. This notion made headway in the Origenist monastic movement, especially in the case of Evagrius Ponticus.

The Cappadocian theology succeeded in doing a compromise between the Alexandrian and the traditional ethical doctrines.

Referátumom címe egy antik eredetű filozófiai diszciplína keresztény – azaz az ókori keresztény – szerzők által megvalósított adaptációjának, illetve átformálásának megragadását kísérli meg. A látszólag átfoghatatlan téma kezelését némileg megkönnyíti az a tény, hogy az antik keresztény írók nagy részének nem volt benső köze a görög filozófiai tradícióhoz. Mit jelent ez? Azt, hogy amikor etikáról beszélünk, akkor a görög értelemben vett etikai diszciplínáról szólunk, s nem az olyasfajta életbölcseiségről, amely a létezők és az értékek világának filozófiai feldolgozásától függetlenül is megvolt, mint a helyes életvezetés kánonja, vagy mint az isteni parancsok teljesítésének követelménye. Ez utóbbiak az emberiség életében a filozófia születésénél sokkal korábbi időszakról veszik kezdetüket. Nyilvánvaló, hogy a kereszténység mindenekelőtt vallás és nem filozófia, s a keresztény ember magatartását nem bölcseleti teória alapján alakítja ki, hanem az imitatio Christi, Krisztus követésének maximája nyomán. Az összes keresztény gondolkodó számára ez a végső zsinórmérték.

A kereszténység univerzális vallás. Ez a bevett értelmén túl azt is jelenti, hogy az ember tevékenységének színterét tágan kell értelmeznie, ezen színterek egészére és egymással való összefüggéseire is tekintettel kell lennie,

tehát az emberi élet legkülönbözőbb aspektusait is át kell hatnia. A pszichikai funkciók nincsenek egymástól légmentesen elzárva. Minthogy a kereszténység számára a tudós magaskultúra is részévé vált az emberi tevékenységnek, szükségképpen meg kellett fogalmaznia önmagát tudományosan is. Ez a pillanat a tudományos teológia születésének pillanata, amely Alexandriához és a II. század végéhez köthető. Hogyan néz ki formálisan ez a teológia, amit tehát nem szabad összetévesztenünk a vallással? Az apostoli tanítás tételeinek összességét tekinti axiómáknak. A tudomány tárgyát a szent iratok képviselik. A tudományos elmélet megengedett lépéseit a racionális következtetés és az interpretáció tág formája – jelesen az allegorikus exegézis – nyújtja. A cél a szent szövegeknek az apostoli tanítás axiómaival összhangban történő interpretációja, ami új teológiai tételek megfogalmazásához vezet. Láthatóan ez az elméleti tudományok módszere.

Első látásra úgy tűnik, hogy az etika autonóm, gyakorlati tudományvolta Arisztotelésznél jelenik meg először. Az akadémiai hagyományban azonban Arisztotelész kortársa, Xenokratész már végrehajtotta a filozófiai tudományok szisztematizálását. Szerinte logika, etika és természetfilozófia alkotják a filozófia fő témaköreit. Ezt a felfogást vette át a sztoa s bizonyos módosítással az alexandriai keresztény teológia. E módosulást jól mutatja Órigenész megfogalmazása az *Énekek éneke kommentárjában*: „Három általános tudomány van, amelyek elvezetnek a dolgok megismeréséhez – a görögök etikának, természetfilozófiának és teóriának nevezik őket, mi viszont úgy mondhatnánk, hogy erkölcsstan, természettan és szemlélődés.”¹ Azaz, az ismeretelméletet is magában foglaló logika háttérbe szorul, a természetfilozófia pedig két részre, szoros értelemben vett természettanra és teológiára hasad. Az alexandriai teológia tehát a platóni, akadémiai hagyományt követi. Miért? Azért, mert a platónista teológia áll a legközelebb a keresztény tanításhoz, amennyiben első és második istenről, atyáról és fiúról beszél, elfogadja a gondviselés tanát, tisztán szellemi istenről beszél. A kor legbefolyásosabb irányzata a platónizmus, mely számos tanítást felvett magába a peripatetikus és sztoikus hagyományból. Arisztotelésszel kevés számú specializálódott szaktudós foglalkozik, a sztoikus istenfogalom pedig materialisztikus és panteisztikus színezete miatt nem volt elfogadható a kereszténység számára.

Ez a platonisztikus befolyás rányomta bélyegét a patrisztikus etikai felfogásra. Nem születtek ugyan speciálisan etikai tárgyú művek, ahogy maga Platón sem írt ilyeneket, de minthogy a filozófiai etika lényeges jegye, hogy antropológiai vagy legalábbis pszichológiai megalapozottságú, a platonista

¹Generales disciplinae quibus ad rerum scientiam pervenitur tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellaverunt; has nos dicere possumus moralem, naturalem inspectivam. Rufinus fordítása (GCS 8, 75. o. ed.: Baehrens) Baehrens szövegével szemben mára communis opinio az „enopticen” helyett az „eopticen” olvasat.

antropológia pedig a lélek szubsztanciálisát vallotta, a patrisztikus etikai eszmékben olyan dualisztikus tendenciákkal találkozhatunk, melyek már átlépi az eretnység határát is. A platónista etika a lélek kétféle, testi és testetlen állapotlehetőségét szem előtt tartva kettős etikai tanítással rendelkezett, egy politikaival (ide tartoznak az ún. kardinális erények – bátorság, belátás, igazságosság, mértékletesség) és egy teológiaival, amelyet az „Istenhez való hasonlóná válás” (homoiószisz theó) eszméje fejezett ki. Ez a kettősség módosult formában megtalálható a görög patrisztikus szerzőknél. Fontos textuális kapcsolatot véltek föllelni a keresztény teológusok; a platóni *Theaitétosz* (176) „homoiószisz” kifejezése a *Genezis* I. 26 részben az ember Isten képére és hasonlatosságára (eikón és homoiószisz) teremtetett voltát jelölte. Így a homoiószisz theó az eredeti, bukás előtti Istenhez való hasonlatosság restaurálásának programjává vált.

Nézzünk először egy kevésbé problematikus esetet!

Alexandriai Kelemen praktikus erkölcstana a szélsőségek elkerülését és a mértékletességet állítja a középpontba. Az étkezés kapcsán arról beszél, hogy „minden dologban jó a közép”, hisz a szélsőségek veszélyt hordoznak magukban, a középhelyzet viszont jó. A táplálkozásban a középnek az felel meg, hogy egyszerű, tápláló étkeket együnk annyit, amennyi szükséges ahhoz, hogy a természetes törekvéseink mérték szerint megmaradjanak.² A szeszes ital fogyasztását, sőt az illatszerek alkalmazását is megengedi a felnőtteknek, ha az egészségügyi szempontból kívánatosnak tűnik. A túlzott aszkézist hirdető enkratiták felfogását elutasítja.³ A *Paidagogoszban* központi helyet elfoglaló „mértékletesség” (szóphroszüné) fogalmát Kelemen a *Sztrómateisz* két helyén is meghatározza. „A mértékletesség lelki alkat, mely a kiválasztás és elutasítás tekintetében megtartja a belátás törvényeit”.⁴ „A mértékletesség rendet tesz a vágyódásban.”⁵ Az első, sztoikus eredetű meghatározás a phronészisz törvényeire hivatkozik, amely phronészisz kettős Kelemennél, elméleti és gyakorlati.⁶ Ennek megfelelően az erény az értelemmel összhangban lévő magatartás: „Az erény a léleknek értelemmel harmóniában álló magatartása az egész életen át.”⁷ Az erény önmagában is elég a boldogsághoz, s az erényre irányuló élet vezetője az igazi *paidagogosz*, Isten Fia, Isten Logosza. A Logoszt többször is a lélekfogat irányítójaként és

²*Paidagogos* II. 1. 16. 4. (GCS I. 166) Kelemen műveit O. Staehlin kritikai kiadása szerint idézem, amely a *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* sorozatban jelent meg 4 kötetben. Berlin, 1905–36.

³*Paid.* II. 2. 33. 1. (GCS. I. 176. 12–13.)

⁴*Strómateis* II. 79. 5 (II. 154. 18–19)

⁵*Str.* IV. 151. 1 (II. 315. 15–16)

⁶*Str.* II. 24. 1. Az itt ismertetett xenokratészi álláspontot fogadja el Kelemen.

⁷*Paid.* I. 101. 2. (I. 150. 27–28)

kormányosként ábrázolja.⁸ A platóni *Phaidrosz*ból átvett kép a második erénymeghatározással mutat szorosabb rokonságot; az értelem ellenőrzése alatt tartja az irracionális lélekrészek tevékenységét, s ezáltal rendet teremt bennük. Kelemenél meglehetősen világosan körvonalazódik, hogy elfogadja a platónista lélekfelosztást.⁹ Eszerint a vágyódó és indulatos lélekrészek természetből fogva adottak, az értelmes lélekrész feladata az, hogy uralkodjon felettük, irányítsa őket, hogy a lélek egésze harmonikus egészként működjön. Az, hogy a vezérlő értelmes lélekrész helyett Kelemen gyakran Isten Fiát, a Logoszt szerepelteti, nem jelenti azt, hogy az ember önálló kezdeményezését tagadná; valójában következetesen képviseli a szünergia – Isten és ember együttműködése – tanát. Kelemen szerint vannak természetes indulatok, illetve törekvések, melyeket nem szabad a természetellenesek közé számítani, hanem mérsékelni kell őket.¹⁰

A félelemmel kapcsolatban – melyet a sztoikusok alapvető emóciónak tartanak – Kelemen úgy nyilatkozik, hogy hasznos lehet. Az Úr iránti phoboszól fakadó „... félelem jó, s a törvény félelme nem csak igazságos dolog, hanem jó is, mert megszünteti a rosszaságot.” A félelem nem érzelmentességet (apatheiót), hanem az érzelmek mérséklését (metriopatheiót) eredményezi.¹¹ A metriopatheia és apatheia habitusai egy fejlődési sor két pontját jellemzik. Kelemen utal arra, hogy az ember még jobbá válhat, a metriopatheia átadhatja helyét az apatheiónak.¹²

A gnóosztikus kelemeni ideálja kettős: megismerése lényegében istenismeret, morálja tisztán Istenért való cselekvés. Így nem meglepő, hogy Kelemen a metriopatheia helyett, illetve abból kiindulva az apatheia követelményét állítja előtérbe, s összekapcsolja az Istenhez való hasonlóná válás gondolatával. Ahogy az ismeretelmélet területén sem retten vissza Kelemen attól, hogy hit és tudás kontinuitásának eszméjét akár erőltetett érvekkel is alátámassza, úgy az etikában is hajlandó olyat elismerni, hogy például a félelem (phobosz) nem emóció (pathosz), vagy legalábbis van olyan félelem – természetesen a keresztény istenfélelem – ami nem emóció. Az apatheia ideálját és állapotát több helyütt is ecseteli: „És így a gnóosztikus minden

⁸„Szeretnünk kell Krisztust, az emberek jó fogathajtóját (héniokhosz)” *Protreptikos* 121. 1. (I. 85. 18); v.ö. még *Paid.* III. 53. 2, *Str.* II. 51. 6; V. 52. 5–53. 1.

⁹Ez nem jelenti azt, hogy elfogadná a preegzisztens lélek tanát, amint ezt J.Héring kimutatta (*Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie.* Paris. 1923.). Sőt, gyaníthatóan Kelemen az első, akinél kreacionista pszichológiával van dolgunk. Erről H. Karpp: *Probleme altchristlicher Anthropologie.* Gütersloh. 1950. 92–123. o.

¹⁰*Str.* II. 109. 1. (II. 172. 20–22)

¹¹*Str.* II. 39. 4. (II. 134. 3–4)

¹²*Str.* VI. 74. 1. (II. 468. 27–31), VI. 105. 1. (II. 484. 29–485. 1), VI. 109. 2–3 (II. 486. 23–26)

cselekedetét köteleességszerű cselekedetnek¹³, az egyszerű hívőét pedig a középére irányuló cselekedetnek lehetne nevezni.”¹⁴ „Gnóosztikusunk és tökéletes emberünk tehát ki kell, hogy irtsa magából az összes lelki szenvedélyt. Az ismeret (gnószisz) ugyanis gyakorlás, a gyakorlás pedig lelki alkat vagy lelki állapot. Az ilyen állapot pedig a szenvedélymentességen és nem a szenvedély mérséklésén munkálkodik. A szenvedélymentesség ugyanis az összes vágyódás megszűntét biztosítja.”¹⁵ Hogy Kelemen az apatheia tanát összekapcsolja a homoiószisz théo gondolatával, jól mutatja a következő részlet a *Sztrómateisz*ből: „Az apatheia felé futva az ember tisztán egy-jellegű (monadikosz) lesz.”¹⁶ „Ő (Krisztus) nem a test miatt evett ... teljességgel szenvedélymentes (apathész) volt, semmilyen pathetikus mozgás sem férközött hozzá, se öröm, se bánat.”¹⁷

Már jóval problematikusabb Órigenész esete. Ki kell azonban emelni vele kapcsolatban, hogy a szenvedélymentesség felé nála is a mértékletességen, az emóciók mérséklésén keresztül vezet az út, éppúgy, mint Kelemennél. Etikai eszméiben ő is a platóni „Istenhez való hasonlóná válást” jelöli ki célként. Hogyan van ez azonban megalapozva az antropológiában? Szerinte kezdetben Isten véges számú egyforma szellemi természeteket teremtett, „... természete szerint mindegyik testetlen, de testetlenként is teremtett”¹⁸. A lélek kívülről kerül a testbe, s ez vonatkozik a csillagok testére is. A Genézis első mondatában szereplő „ég” Órigenész szerint a Bölcsességben preformált szellemi lényeket jelenti, a „föld” pedig az őanyagot, melyet szintén Isten teremtett. Ezen anyag leírása nagyjából megfelel a platóni Timaiosz „tér”-fogalmának s a későbbi platónizmus anyagfogalmának azzal az eltéréssel, hogy ott a démiurgosztól független, passzív, adott „valami” a meghatározatlan anyag, amit meg kell formálni, Órigenész szerint viszont ez a felfogás az isteni mindenhatóság eszméjét csorbítja, ezért elvetendő. Ennek megfelelően az anyag – lévén Isten teremtménye – nem lehet a rossz forrása. A gnószissal, bizonyos szélsőséges platónizmussal vagy a reflektálatlan keresztény, anyagot illetve anyagi testet elvető felfogással szemben a test ezen

¹³katorthóma – azaz tökéletes, az erénynek megfelelő cselekedet

¹⁴meszé praxisz, *Str.* VI. 111. 3 (GCS II. 487. 26–27)

¹⁵*Str.* VI. 74, 1 (GCS. II. 468. 27–31)

¹⁶*Str.* IV. 152. 1. (GCS. II. 315. 25–26) A patrisztikus irodalomban mindenképp Isten az, aki „szendélymentes” (apathész). Az alexandriai hagyományon belül, így Kelemennél is különösen erős hangsúlyt kapott az Istenhez való hasonlóná válás gondolata. Az antropomorfabb vagy legalábbis személyesebb istenfogalom általánosabban elterjedt volt, mint a filozófiai eredetű fogalmak használata. Az emberre vonatkoztatott, s a homoiószisz théo jegyében előtérbe állított apatheia koncepciója a IV. században bizonyos ellenérzéseket szült; eszerint a teremtmény igazából nem válhat hasonlóná a teremtő természethez.

¹⁷*Str.* VI. 71. 1 (GCS. 467. 10–15)

¹⁸*De principiis* I. 7. 1.

a ponton felértékelődik. A platónista metafizika beépítésével egy, a korábbinál sokkal szélesebb tartomány keretein belül kerül sor a test értékelésére; jóllehet semmi része nincs a testnek az istenképiségben, de Isten teremtménye, jó, mert pedagógiai funkciója van. Ez a pedagógiai funkció abban nyilvánul meg, hogy a kezdetben testetlenként teremtett, szabad akarattal bíró s a jót nem szubsztanciálisan birtokló szellemi lények egy része elfordul Istentől, így testbe kerül büntetésképpen vagy a jóban megmaradó szellemi lény szolgálja az isteni tervet, melynek célja az, hogy az összes teremtmény visszatérjen Istenhez. Test és anyag önmagában nem a bűn jele, de az emberi testi állapot már az, és az egyén szempontjából rossz, mert eredeti állapotához képest egy bukott köztes állapotot reprezentál, mely az apokatasztaszisban, amikor Isten mindent magához hív, megszűnik. Kozmikus szempontból az anyag és a test a tökéletes isteni teremtőtevékenység eszköze, tehát jó, legfeljebb csekélyebb értékű jó, mint egy magasabbrendű állapot. Az órigenészi teológiában megjelenik a platónista lélektan antropocentrikus és kozmoszcentrikus megközelítésének kettőssége, amely a testből és lélekből álló ember egysége helyett a lelket tekinti a személyiség hordozójának, amelynek – azon túl, hogy természetes törekvése kifelé vezet a testi világból, – igenis van evilági küldetése is, hisz a testek világa nemcsak az anyag, hanem az anyaghoz kapcsolódó határozott, egyben racionális és szép minőségek világa is. A vallási értelemben vett célt Órigenész több elődjével együtt Platón *Theaitétosz*ának „hasonlóvá válni Istenhez, amennyire az lehetséges” formulájával fogalmazza meg, s ez tartalmazza a jézusi tanítótevékenység utánpótlásának gondolatát is. A korábbiaknál sokkal árnyaltabb felfogása az anyagról, a testről és a szenvedélyekről lehetővé teszi számára azt, hogy ne az anyagban lássa a bűn forrását, hanem a helytelen választásban, a bűnös gondolatban (logiszmosz), a démoni tevékenységben. Az etikai értelemben vett rossz forrása a szabad akarat, melynek tényét Órigenész oly fontosnak tartja, hogy az apostoli tanítás egyik sarktételeként veszi számba.

Órigenésznél az isteni igazságosság eszméje és nem valamiféle ismeretelméleti megfontolás a kiindulópontja annak, hogy látván a földi állapotban élő szellemi lények közötti különbségeket, annak okát az individuálisan eltérő súlyú vétkekben kereste. Így a racionalizáló kutatás eljutott a lelkek preegzisztenciája doktrínájához, amit az azt nem ismerő szent iratok allegorikus exegézisével próbált megalapozni. Talán ezen a ponton a legplatónikusabb Órigenész, s váltotta ki a legtöbb ellenvetést. Kései követői, a nitriai órigenista szerzetesek még el is túlozták eszméit.

Evagriosz Pontikosz kinyilatkoztatásszerű és nehezen érthető szentenciáiban vallotta mind a preegzisztens lélek tanát, mind a teljesen testetlen végső állapot azon doktrínáját, amely szerint minden feloldódik Istenben. Számára az anyag és a test már csak a lélek börtöne maradt, a tökéletes egyedüllet

iránti vágyakozása és a testekre irányuló érzékelés elutasítása, egyszerűen a világ kizárása a kezdete számára az Istenhez való hasonlatosságot célzó, már a földi állapotban is elérhető apatheia megszerzésének. Praktikosz című műve 52. fejezetében az apatheia ideáljának Platón Phaidroszára és Porphüriosz gondolataira támaszkodó eszméjét találjuk: „A test elkülönítése a lélektől egyedül arra tartozik, aki összekötötte őket egymással; a lélek testtől való elkülönítése viszont arra tartozik, aki az erényre törekszik. Atyáink ugyanis a remeteséget a halálra való felkészülésnek és a testtől való elfutásnak nevezik.”

Az etika mindig akkor válik igazán filozófiává, ha a többi bölcséleti diszciplínával szerves egészet képez. Ilyesmivel találkozunk a IV. század második felében Nüsszai Szent Gergelynél. A létezők klasszikus gergelyi felosztását az Énekek énekéhez írt kommentárja VI. oratóijában találjuk: „A főttebbi megkülönböztetés szerint a létezők természete kétféle. Az egyik ugyanis érzéki és anyagi, a másik pedig szellemi és anyagtalan. Érzékinek mondjuk mindazt, amit érzékeléssel fogunk fel, szelleminek pedig az érzékit felülmúló szemléletet. Ezért a szellemi végtelen és határtalan, a másikat pedig teljességgel határ veszi körül. Minthogy minden anyag kiterjedésre, formára, megjelenésre és alakra oszlik mennyiség és minőség szerint, a megismerésének határa van, és az ezeket kutató képzelet az anyagon kívül semmi többet sem képes megragadni. A szellemi és anyagtalan létező viszont mentes az ilyen sajátosságoktól, a határon átömölve minden lehatárolástól szabad. És a szellemi természetű létezők ismét két részre oszthatóak, az egyik teremtetlen és a létezők alkotója, mindig az, ami, és örökké ugyanaz marad, tökéletesebb minden hozzáadásnál, az pedig, ami teremtés révén jött létre, folyton a létezők okát szemléli, együttlétezik a nálánál tökéletesebbel, s ezáltal örökké a jóban marad. Növekszik a jóban, jobbra válik, mondhatni folyamatosan újrateremtődik, úgyhogy soha nem lesz határa, a jóban való növekedése sohasem írható le semmilyen határral.”¹⁹ A *Mózes életében* az erény meghatározása a következő: „Az Apostoltól az erény egyetlen meghatározását tanultuk, azt, hogy nincs határa.”²⁰ A lélek a szellemi létezők közé tartozik. Lévéen egyszerű, nem-összetett, testetlen, minden mozgás forrása, halhatatlan szubsztancia. Gergely tehát vallja a lélek platónista szubsztancialitásának tanát, sőt, alapjában véve elfogadja a platónista lélekfelosztást azzal az eltéréssel, hogy a lélekrészeket nem lokalizálja különböző testrészekben. Így a lélek szoros értelemben véve nincs a testben s nem is fogja azt körül. Az istentan felől tekintve voltaképpen egy elvi megismerhetetlenség jellemzi a test-lélek viszonyt, mert szellemünk istenképmás-

¹⁹*In Cant.* 173. 7, GNO VI.

²⁰*Vita Moysis* (GNO VII. 1, 4, 3)

voltánál fogva a megismerhetetlenként jellemzett Isten képmása, következésképpen maga is megismerhetetlen: „Nos, miután az isteni természet egyik tulajdonsága a lényeg felfoghatatlansága, szükségszerű, hogy a képmás e tekintetben is utánozza ősképét. Hiszen, ha a képmás természete felfogható volna, a minta azonban felülmúlná a felfogóképességet, az ellentétes tulajdonságok a képmás hibás voltát lepleznék le. Miután azonban a teremtő képmására megalkotott szellemünk természete nem ismerhető meg, hasonlósága ezáltal a felettünk állóhoz pontos lesz, amennyiben saját megismerhetetlenségével a felfoghatatlan természetet utánozza.”²¹ A felfoghatatlanság végtelenséget, végtelen erőt, hatalmat is jelent, az ember képmás volta az embernek minden más, a kozmoszban található teremtménynél magasabbrendű voltát, szellemi értelemben vett elsőségét jelenti.

Gergely etikája később a humanistákra is jelentős hatást gyakorolt, elsősorban azon eszméjével, hogy az ember önmagát alkotja. Szoros – itt nem részletezhető – kapcsolat van az erény határtalan előrehaladásként értelmezett fogalma és Nüsszai Gergely antiariánus teológiai nézetei között. Itt csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy az ember Gergely felfogásában a homoiószisz théó követelménye szerint élve a végtelen Istenhez válik hasonlóvá – azaz egy második értelemben végtelenné – de teremtménymivoltának határait igazából nem képes átlépni. Gergelynél egyértelmű, hogy a teremtményi lét mindig testhez kötött. Bírálja Órigenészt a preegzisztens lélek tana miatt, de sokban épp reá támaszkodik, amikor az anyagot s a testet spiritualizálja. A folyamatos előrehaladás, a „prokopé” eszméjének forrása az alexandriai teológia, de a végtelenség pozitív fogalma Nüsszai Gergely, illetve a kappadókiak atyák leleménye.

²¹*De opif. hominis* 11. Vanyó L. ford.

WEISS JÁNOS

AZ INTERSZUBJEKTÍV ETIKA MEGALAPOZÁSÁNAK PROGRAMJA

Resümee: (*Das Programm der Begründung der intersubjektiven Ethik*) Die Hauptthese meiner Studie ist, daß Schleiermachers *Brouillon zur Ethik* (1805/06) ein Wendepunkt in der Geschichte der Ethik bedeutet. Das große Verdienst Schleiermachers besteht darin, eine intersubjektivistisch angelegte ethische Theorie entworfen zu haben. Diese Theorie habe ich (vor dem Hintergrund der Schleiermacherschen Dialektik) in drei Schritten zu rekonstruieren versucht. Im *ersten Kapitel* beschäftige ich mich mit der Theorie des „höchsten Gutes“, in diesem Zusammenhang ist die Intersubjektivität zu lokalisieren. Im *zweiten Kapitel* stelle ich die Tugendlehre Schleiermachers dar. Die Tugenden führen nicht unbedingt zum „höchsten Gut“, sie stehen vielmehr in seinem Kontext. Im *dritten Kapitel* rekonstruiere ich die Pflichtenlehre; die als Synthese der ersten beiden Teile zu verstehen ist. Die Synthese soll zugleich die Bestimmung des Menschen abgeben. In einem abschließenden *vierten Kapitel* habe ich die Theorie Schleiermachers mit einigen kritischen Einwänden konfrontiert. Der wichtigste Einwand ist, daß Schleiermachers versäumt hat, eine grundlegende Frage seiner Konzeption zu artikulieren: das ist die Frage der *Institutionalisierung*. Erst durch diese Frage kann eine Gefahr der Barbarei der *Tatsächlichkeit* richtig erfaßt werden; und eben darauf wollte uns Schleiermacher – nach meiner Rekonstruktion – aufmerksam machen.

1788 (*A gyakorlati ész kritikájának megjelenése*) után az etikatörténet következő kiemelkedő dátuma az 1805/06-os év, amikor Schleiermacher papírra vetette a *Brouillon zur Ethik* című első rendszeres etikai tervezetét. Ez a megállapítás – nyitómondatként – megütözést kelthet. Mégpedig azért, mert *egyrészt* egyetlen tollvonással söpri félre a XVIII. század végén született, és a kanti morálkonceptiót többé-kevésbé módosító kísérleteket, *másrészt* pedig nem is igazi műről van szó. A *Brouillon zur Ethik* a fiatal hallei

professzor előadásaihoz készült vázlatok gyűjteménye.¹ A XIX. században csak két nem teljes és más jegyzeteket is felhasználó kiadása jelent meg; első teljes és önálló kiadására 1913-ban került sor.² A nyitómondat így máris korlátozásra szorul: a *Brouillon zur Ethik* jelentőségét nem a közvetlen előtörténet és nem is a hatástörténet fényében lehet felmérni.³

Schleiermacher művének háttérében (látens módon) egy kétirányú elhatárolódás áll; egyrészt megpróbálja elhatárolni magát az ókori etikáktól, amelyeket eudaimonikus etikáknak nevez, és másrészt visszautasítja a racionálisnak nevezett kanti és kantiánus koncepciókat is. Az eudaimonikus etikákkal szemben Schleiermachernak az a fő kifogása, hogy ezek nem az ész közegében, hanem inkább az empiria világában mozognak; s ezért sohasem tudnak megfogalmazni szükségszerű tételeket. A kanti etikában viszont a törvény áll a középpontban, és ezért ugyan az ész közegében mozog, de formális marad.⁴ Egy olyan etikai koncepcióra lenne tehát szükségünk, amely az eudaimonikus etikákból örökli a tartalmi gazdagságot, és mégis az ész közegében mozog.⁵

E két irányzaton túllépve (vagy azokat szintetizálva) Schleiermacher az ész interszjektív etikai elméletét próbálta kidolgozni. Mindenekelőtt ez a program adja a schleiermacheri koncepció korszakalkotó jelentőségét. Az interszjektív etika kidolgozásához – Schleiermacher szerint – egy olyan sajátos szemléletmódra van szükség, amely a létrehozást állítja középpontba. Ezzel szembenáll a természettudományok szemléletmódja, amely a ténytársulások leírására törekszik. Elsietett lenne azonban arra következtetni, hogy az etika és a természettudományok nem a tárgyukban, hanem csak a szemléletmódjukban különböznek egymástól. Vannak tárgyi különbségek is: az etika tárgya a történelmi-társadalmi világ, a természettudományok viszont a

¹ A *Brouillon zur Ethik* születési körülményeihez és általában Schleiermacher hallei időszakához ld. Hermann Patsch: „Einleitung des Bandherausgebers”, in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* V/5. köt., Walter de Gruyter Verlag 1995. VIII–XXVIII.o.

² Ez a kiadás Otto Brauntól származik.

³ Még Dilthey számára, aki pedig átfogó elemzéseket írt Schleiermacher etikai rendszeréről, sem állt rendelkezésre a teljes *Brouillon zur Ethik*; saját elemzései ugyanis 1863-ból származnak. Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, XIV. köt., Vandenhoeck & Ruprecht Verlag 1985. LXVII. o.

⁴ Ez a Kanttal szembeni fenntartás a mű egészéből következik; Schleiermacher azonban nem fogalmazza meg kimondott formában.

⁵ A legutóbbi vitákban merült fel az antik és a kanti etikák ilyen szembeállítására; ld. mindenekelőtt Ernst Tugendhat: „Antike und moderne Ethik”, in: *Vorlesungen zur Ethik*, Reclam Verlag Stuttgart 1984. 33–56.o. Axel Honneth szerint John Dewey volt az, aki a két koncepciót elsőként szintetizálni próbálta, ld. „A proceduralizmus és a teleológia között”, in: *Elismerés és megvetés*, Jelenkor Kiadó 1997. 131–150. o. Ezzel szemben azt állítom, hogy Schleiermacher volt az első, aki kidolgozott egy ilyen szisztematikus kísérletet.

természeti jelenségek leírásával foglalkoznak. Ha Schleiermacher mégis a szemléletmódbeli különbséget hangsúlyozza, akkor ezt (valószínűleg) úgy kell értenünk, hogy elvileg a történelmi-társadalmi jelenségeket is le lehet írni természettudományos módszerekkel. Ez azonban nem lenne adekvát, mert ekkor az etikában is a létrejövés helyett a tényszerűséget juttatnánk uralomra.

Az interszjektív etika programja tehát a „létrehozás” mozzanatát állítja középpontba; s ezt a koncepciót akár a „létrehozás dialektikájá”-nak is nevezhetjük. E koncepció megközelítése érdekében a schleiermacheri dialektika általános meghatározásából indulhatunk ki. A dialektikus gondolkodás Schleiermachernél két pólus feszültségterében bontakozik ki.

- a) Az első pólust Schleiermacher „organizmus”-nak nevezi; és meghatározásának alapja a következő megfontolás: „Melyik a gondolkodásnak az a legalsóbb szintje, ahol már az ész tevékenységével találkozunk? Nyilvánvalóan az, ahol a tisztán organikus funkciók dominálnak, vagyis a tárgyak pusztá képzetei.”⁶ Az organizmus az emberi lét nyitottsága a rajta kívül álló léttel szemben; ezt a pólust Schleiermacher időnként a benyomásokkal (impresziókkal) azonosítja.
- b) A másik póluson a gondolkodás mint intellektuális tevékenység áll, amely a pusztá gondolkodási aktus szemléletére épül. A gondolkodási aktus szemléletekor minden esetleges meghatározástól el kell tekintenünk.
- c) „Nincs okunk rá, hogy e két tevékenységet az életben, valóban megkülönböztessük egymástól.”⁷ A két pólus ugyanis áthatja egymást, melynek eredményeként létrejön az „abszolút tudás”. Ebben a tudásban egyesülnek egymással a különösség (organizmus) és az általánosság (intellektuális tevékenység) mozzanatai.⁸

Ezt a gondolati szerkezetet alkalmazza Schleiermacher az „erkölcsiség” elemzésekor is. Az erkölcsiség ugyanis mindenekelőtt maga is speciális gondolati tevékenység. Az alkalmazáshoz azonban természetesen át kell értelmeznünk az egyes pólusokat és azok szintézisét is. Az erkölcsiségben az organizmus a „legfőbb jó” formájában, az intellektuális tevékenység az éretnyek formájában fog megjelenni; a kettő szintézise pedig a kötelességek fogalma. Ezzel máris eljutottunk a schleiermacheri etika általános felépítéséhez.

⁶ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Dialektik*, szerk.: Rudolf Odebrecht, J. C. Hinrichs Verlag 1942. 142. o.

⁷ I. m. 144. o.

⁸ I. m. 142. o.

1. A legfőbb jó fogalma

Erre a fogalomra Schleiermacher első megközelítésben a következő tömör meghatározást adja: A „legfőbbet” nem komparatív, hanem a totalitás értelmében kell felfognunk, a „jó” pedig annak affirmációja, ami az ideákban rejlik.⁹ Ezt a tömör és talányosnak tűnő meghatározást talán úgy kell értelmeznünk, hogy a „legfőbb jó” mindig valamilyen átfogó értelemben vett „ideális tartalom”-ra irányul. E meghatározás újdonsága rögtön szembetűnik, mihelyt összevetjük a legfőbb jó korábbi értelmezéseivel.

- a) A legkorábbi időkben (az Ószövetségben és az Újszövetségben) a „legfőbb jó” annyit jelentett, mint Istenhez hasonlatossá válni. És mivel Isten mindenekelőtt uralkodóként jelent meg, ezért az ember akkor érheti el a legfőbb jót, ha képes uralma alá hajtani a természetet és a világot.
- b) A görög filozófiában a „legfőbb jó” az igazi megismeréshez kapcsolódik; az a jó, ami jelen van, illetve visszatér az emlékezetbe, és az a rossz, ami elmerül a feledés vagy a tudatlanság homályában.
- c) A mi korunk polgárai a törvényszerűség fogalmával próbálják megragadni a „legfőbb jó”-t. Schleiermacher minden valószínűség szerint e polgári beállítottság megfogalmazásának tekinti a kanti koncepciót.
- d) A művészet emberei (*die künstlerischen Menschen*) a „legfőbb jó”-t a korlátlan sajátosságok alapján próbálták meghatározni. A „művészet emberei” – a romantikusok.

Schleiermacher messzemenően szimpatizál ugyan a romantikusokkal, a legfőbb jóra vonatkozó meghatározásukat mégis árnyalni és elmélyíteni próbálja. A „legfőbb jó” mint az átfogó ideális tartalom schleiermacheri meghatározása Shaftesburyre vezethető vissza: „Ha [valamely] élőlénynek az alkatában van valami, ami önmagán túlmutat, ... akkor ezt az élőlényt kétségtelenül valami más rendszer részének kell tartanunk. Például, ha egy élőlény a hím arányaival rendelkezik, ez a nőténnyel való kapcsolatát mutatja. És a hím, illetve a nőtény arányai együttesen kétségkívül rajtuk kívül létező más dolgok rendjével való kapcsolatra engednek következtetni.”¹⁰ A

⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: „Brouillon zur Ethik”, in: *Philosophische Schriften*, szerk.: Jan Rachold, Union Verlag 1984. 134. o.

¹⁰ Shaftesbury: *Értekezés az erényről és az érdemről*, Kossuth Könyvkiadó 1994. 13. o. – Shaftesbury műve 1773-ban jelent meg, de ez a gondolat a skót felvilágosodásban már valamivel korábban is felbukkant, mégpedig Lord Henry Kames *Tanulmányok a moralitás és a természetes vallás alapelveiről* című 1751-ben megjelent könyvében. Itt olvashatjuk a következő sorokat: „Mivel minden fajnak sajátos természete van, természetükből sajátos cselekvési szabály kell hogy származzék. Látjuk, hogy ez valóban így van; s rendkívül kellemes megfigyelni, hogy az egyes fajok természetéből eredő törvényei milyen

„legfőbb jó” meghatározásának alapja így valamely élőlénynek (vagy cselekedetnek) az a képessége, hogy egy átfogóbb egészre irányuljon. A „legfőbb jó” közelebbi meghatározásához azonban még szükség van egy sajátos, morálfilozófiai kontextus kidolgozására.

Schleiermacher az ember legalapvetőbb életfunkcióiból indult ki; s ezek az önmagába-való-beemelés és az önmagából-való-létrehozás. Az ésszerű életben az önmagába-való-beemelés a megismerés (vagy a belátás), az önmagából-való-létrehozás pedig az ábrázolás.¹¹ Ezen a ponton a „világ” fogalma is etikai specifikációra szorul. A világ az etikában vagy a megismerés objektumaként, vagy az ábrázolás szimbólumaként jelenik meg. Az ész hatókörén belül elhelyezkedő objektum és szimbólum szintézisével jön létre az orgánum. Mihelyt az orgánum némileg megszervezte a fizikai létet, átlépünk egy új szférába, a személyiség birodalmába. Az előbbiekben ismertetett konstrukció itt is életben marad: a megismerés tételezi a személyiséget, az ábrázolás pedig megszünteti azt. A személyiség a maga *sajátosságai*val a tételezés és a megszüntetés szintézise. Így jut el Schleiermacher ahhoz a sajátos személyiséghez, amelyet a „művészet emberei” (vagyis a romantikusok) állítottak középpontba. Ez a személyiség azonban – s itt Schleiermacher átlép a romantikusok elképzelésein – csak akkor válhat a „legfőbb jó”-vá, ha előremutat valamiféle totalitás irányába. Nagyon régi félrcéltre épül az a kérdés, amely azt firtatja, hogy mi a „jó” az egyes ember számára. „Talán sokkal helyesebb lenne azt mondani, hogy az egyes ember részesül a legfőbb jó különböző részeiből, anélkül, hogy e részek közül valamelyik felülkerekedhetne a többin.”¹² Ez a megállapítás mindenekelőtt arra utal, hogy több olyan totalitás is létezik, amelyre a személyiségnek utalnia kell ahhoz, hogy részesülhessen benne.

A következő lépésben ezért a totalitások kialakulása felé kell fordulnunk. Az emberi életfunkciók a személyiség alakítása közben már előremutatnak a totalitások felé. Az életfunkciók eredményeként – a természeti lét megformálásával – jönnek létre az orgánumok, melyek kijelölik az ember cselekedeteinek alapjait és kereteit. Az „orgánumok” – talán így lehetne a legplasztikusabban értelmezni a fogalmat – az emberi természet olyan meghosszabbításai, amelyek a totalitás felé mutatnak. Ha nem riadunk vissza némi ter-

tökéletesen illeszkednek külső adottságaikhoz és azon körülményekhez, amelyek között élnek.” Horkai Hörcher Ferenc (szerk.): *A skót felvilágosodás. morálfilozófiája. Szöveggyűjtemény*, Osiris Kiadó 1996. 107. o.

¹¹ Ez a két fogalom csak nagyon távoli rokonságban áll Arisztotelész két cselekvés-fogalmával, de az analógia létét mégsem lehet teljesen tagadni. Schleiermacher értelmében a következőképpen írhatnánk át a *Nikomakhoszi etika* első mondatát: „Minden életfunkció valami jóra irányul.”

¹² Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: „Über den Begriff des höchsten Gutes. Zweite Abhandlung”, in: *Philosophische Schriften*, i. k. 341. o.

minológiai modernizálástól, akkor azt mondhatnánk, hogy az emberi élet-funkciókban olyan *kivetülések* rejlenek, amelyek különböző totalitások felé mutatnak; vagy még pontosabban: a *kivetülések* hozzák létre a totalitásokat. Schleiermacher a totalitások kétféle kialakulásával számolt, a természet meghódításával és az emberek közötti kapcsolatokkal. A forrás újra csak Shaftesbury, aki a „közjó” fogalma alatt egyszerre említi az embernek a természettel, és a rajta kívül álló más lényekkel kialakított kapcsolatát.¹³ Schleiermacher szerint e kétféle kivetülés két különböző „primér organizmusra”¹⁴ épül, a munkára és a nyelvre. – A megismerés és az ábrázolás funkciói tehát először is a munkavégzés „primér organizmus”-ában szintetizálódnak. A külső természet leigázása (Schleiermacher szerint) kéz a kézben halad a belső természet átalakításával. „A személyiség kialakítása (Ausbildung) meghatározza a természet kimunkálását (Anbildung), és fordítva.”¹⁵ – A megismerés és az ábrázolás második „primér szintézise” a nyelv. A nyelv végső adottság ugyan, de a dialektika mégiscsak kijelölheti a helyét. A nyelv a gondolkodás és a beszéd szintézise; a gondolkodás nem más, mint megismerés (ha érvényes és változatlan tartalommal rendelkezik) a beszéd pedig az önmagából kilépő és megnyilvánuló gondolkodás. Ez a dialektikus felépítés nem tekinthető időbeli vagy oksági összefüggésnek. Gondolatainkat mi magunk is csak szavakban tudjuk érzékelni, s ebből az következik, hogy a gondolkodás nem tud visszamenni a nyelv *elé*.¹⁶ Az ész mindig „szétszórtan”, azaz különböző személyekben jelenik meg, s ezért az ész saját létében hordja a nyelv szükségyszerűségét. A nyelvben fejeződik ki az ész közösségi jellege, vagy az embernek a közösség iránti szükséglete. Shaftesbury írta a következőket: „Írjon nekünk történész vagy utazó egy olyan magányos hajlandóságú lényről, amelyről még sohasem hallottunk, akinek soha nem volt barátja vagy társa, nem létezett semmi hozzá hasonló, ami felé jó szívvvel fordult volna, nem talált semmit önmagán kívül vagy túl, amihez a legcsekélyebb szenvedély kötötte volna.”¹⁷ Ilyen ember nyilvánvalóan nincs, és még elképzelni sem lehet.

Ezen a ponton láthatóvá válik a természeturalás és az interszubbektivitás közös alapstruktúrája: mindkét esetben a személyiség kialakulásáról, a személyiség identitásának és sajátosságainak meghatározásáról van szó. Az identitás és a sajátosságok alapján meghatározott személyiséget Schleiermacher „individualitás”-nak nevezi. A tézis így a következő alakban

¹³ Shaftesbury: *Értekezés az erényről és az érdemről*, i. k. 13. o.

¹⁴ Ezt a kifejezést Schleiermacher nem használja ugyan, de azt hiszem, jól meg lehet ragadni vele az organizmusok kialakulásának indító mozzanatát.

¹⁵ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: „Brouillon zur Ethik”, i. k. 150. o.

¹⁶ I. m. 142. o.

¹⁷ Shaftesbury: *Értekezés az erényről és az érdemről*, i. k. 12. o.

is megfogalmazható: az individuum meghatározása szoros egységben áll a közösségek kibontakozásával és a természet átalakításával. Ez volt az a koncepció, amellyel Schleiermacher megpróbálta filozófiailag is elmélyíteni a „művészet emberei”-nek a legfőbb jóról vallott nézeteit.

Végezetül még egy pillantást kell vetnünk a közösségek schleiermacheri dialektikájára. Ebben a dialektikában jut ugyanis csúcspontjára az interszjektív etika programja. Újra csak a két alapfunkcióból kell kiindulnunk. Egy következő fordulóban a nyelv maga is a megismerés pólusára kerül, s az ábrázolás pólusán pedig az érzelmek helyezkednek el. A közösségek így végső soron a nyelv és az érzelmek szintézisei; s mivel a nyelv univerzális faktor, ezért az érzelmek jellege határozza meg a közösségek formáit. Schleiermacher az alábbi közösség-típusokat különböztette meg.

- a) A szerelem olyan érzelem, melynek alapja a nemek közötti természetes különbség. Nem igaz azonban, hogy ez a különbség pusztán testi, és nem hatja át a lelket is. A szerelem az individuum önmagából való kilépésének vágya, melynek célpontja a másik ember nemileg meghatározott testisége és lelkisége.
- b) A barátság a másik ember individualitására még érzelmileg tekint, de a másik már elveszti közvetlen nemi meghatározottságát. „A barátság lényege a *nyitottság*, a másik emberre vonatkozó érzelmeink közlése; mert ezek az érzelmek biztosak a saját igazukban, és szeretnének megnyilvánulni.”¹⁸
- c) A szabad társaséletben az érzelmek elvesztik a maguk intenzitását, egyfajta visszafogottság válik meghatározóvá a másik emberrel szemben, mégpedig azért, mert a rá vonatkozó ismereteink nem elég mélyek és alaposak.

Ezek a közösségek Schleiermacher számára olyan kommunikációs formák, amelyeknek különböző intézmények feleltethetők meg. A szerelem intézményesített formája a család, a barátságé az egyház (ez ugyanakkor feltételezi a család meglétét is), és a szabad társasélet megfelelője az állam. A kommunikációs formák és az intézmények közötti kapcsolatok azonban csak a schleiermacheri elemzések legmélyebb struktúrájában válnak érzékelhetővé. Schleiermacher mindig csak utalásszerűen említi ezt a kapcsolatot; az *intézményesedés* folyamatának kidolgozására egyáltalán nem vállalkozik. Az erkölcs dialektikájából így kimaradt az intézményesedés egész elmélete.¹⁹

¹⁸ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: „Brouillon zur Ethik”, i. k. 167. o.

¹⁹ I. m. 223. o.

2. Az erények tana

Az erény Schleiermacher számára nem más, mint az erkölcsiség az egyes ember szempontjából tekintve. Ezt a gondolatot úgy értelmezhetjük, hogy az erények az orgánumok kialakulásának *lehetőségfeltételei*. A hagyományos értelmezés szerint az erények mindig a „legfőbb jó”-ra irányulnak, s a legfőbb jó nem más, mint a boldogság. Ez az irányultság természetesen nem tekinthető feltétlen ok-oksági összefüggésnek.

- a) Arisztotelész szerint az erények nem elégségesek a boldogság eléréséhez, mert a boldogság eléréséhez általában szerencsejavak is kellenek. Az erény és a boldogság ebben az esetben az egyes emberre vonatkoznak.
- b) Az erények Kantnál sem garantálják a boldogság elérését, de *méltóvá* tehetnek arra, hogy boldogok legyünk. A boldogság itt nem más, mint a személyes tökéletesség, „méltónak-lenni” viszont azt jelenti, hogy az ember akkor lenne tökéletes, ha az egész erkölcsisége éppen olyan lenne, mint az ő saját erkölcsisége.
- c) Az erény az a képesség, amely létrehozza a legfőbb jót; s ebben az esetben természetesen minden egyes ember összes erényéről szó van, a legfőbb jó pedig az átfogó totalitással azonosul.²⁰

Ez az utóbbi elképzelés áll a legközelebb Schleiermacherhez, bár az eddigiek alapján ezt is némileg helyesbítenünk kell. Schleiermachernél az erény nem hozza létre a legfőbb jót, hanem beleilleszkedik annak totalitásába. Az ily módon lokalizált erénynek két dimenziója van: az érzület és a készség.

Ha az erényeket *érezületnek* tekintjük, akkor nem mások, mint a szellemnek az erkölcsi cselekvésben benne rejlő formái. De itt újra csak két tényezőre bukkanunk. – A cselekvésben megjelenő megismerés formája a bölcsesség. A bölcsesség alatt nem érthetünk mást – mondja Schleiermacher – mint hogy mindazt, ami az emberben lejátszódik, az ideákra vonatkozik.²¹ Ha a cselekvés magában foglalja a bölcsesség minden mozzanatát, akkor az emberek tevékenysége folyamatossá válik, s ezt nevezhetjük életformának. „Így beszélhetünk kontemplatív, spekulatív stb. életről.”²² – A cselekvésben megjelenő érzület formája a szeretet. A szeretet lényege szerint nem más, mint léleknek-lenni-akarni, az ész az általánosban egyesülni szeretne az anyaggal. Minden erkölcsi cselekvés, mint az áttelekítésre irányuló tevé-

²⁰ I. m. 233. o.

²¹ I. m. 237. o.

²² I. m. 240. o.

kenység, egyúttal szeretet is. „A szeretet mindenütt jelen van. ... Mert semmi sincs az átlelkedési törekvésen kívül.”²³

Ha az erényeket *készségnek* tekintjük, már egy lépéssel közelebb jutunk a cselekvéshez. „Most az erények pusztán belső lététől (amely érzületként minden cselekedet alapjául szolgál) átmegyünk azok kialakulásához és azok megnyilvánulásához a cselekvésben.”²⁴ Itt már csak az jelenhet meg, ami az érzület leírásakor is elének lépett, azzal a különbséggel, hogy ez most az akció és a reakció szerves folyamatába illeszkedik. Az erény, mint készség, két mozzanattól áll össze: a helycs tervezésből (a *meggondoltság*ból) és a helyes kivitelezésből (a *kitartás*ból). – A „meggondoltság” a legelső aktus, amellyel az érzület kilép az életbe; a bölcsesség és a szeretet csak a meggondoltságon keresztül válhatnak valóságossá. – A „kitartás” a bölcsesség és a szeretet valóságos belevetítése (einbilden) a természet egészébe; s éppúgy előfordul a fizikai szervezetek tevékenységében, mint a megismerés tevékenységében.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az erény megvalósulása vezet el a cselekvéshez; vagy megfordítva, a cselekvés mindig attól függ, hogy az érzületnek van-e elég hatalma a megvalósuláshoz. Ha ez a hatalom rendelkezésre áll, akkor a cselekvések mindig az átlelkedésre irányulnak.²⁵

3. A kötelességekről

A kötelességeket általában úgy szokták meghatározni, hogy ha ezeknek eleget teszünk, erényessé válhatunk. Schleiermachernél azonban az erényeknek nincs előíró-jellegük, s ezért a „kötelesség” fogalma is új meghatározást kaphat. Az ember ugyanis nem csak létrehozza a kollektív interszjektív világot, és nem egyszerűen önmagában rendelkezik az erkölcsiséggel, hanem végre kell hajtania e kettő szintézisét – ez az ember rendeltetése vagy *kötelessége*. Az ember ugyanis mindig egy már létrejött világba lép bele; cselekvései mindig megkezdett folyamatokhoz kapcsolódnak. Ezt az ontológiai ténymegállapítást fogalmazza át Schleiermacher lépésről lépésre kötelességgé. Az első lépés két feltételes állítás megfogalmazása.

- a) „Ha a közösség és az elsajátítás nem gondolható el egy és ugyanazon tetteben összekötve, akkor a saját életünk veszendőbe megy.”

²³ I. m. 243. o.

²⁴ I. m. 247. o.

²⁵ Az uralás legfontosabb formái Schleiermacher szerint az elrendezés a kitartáson, hűségen és az állandóságon, a pontosságon és a virtuozitáson keresztül. (I. m. 253. o.)

b) „Ha az univerzális és az egyes nem egyesül egyetlen cselekedetben, akkor az ész megy veszendőbe.”²⁶

S ezt a két feltételes kijelentést fogalmazza át Schleiermacher két kategorikus imperatívusszá:

a) „Lépjél bele úgy egy közösségbe, hogy ezzel együtt a magad számára is kialakítasz egy szférát.”

b) „Add át magad az univerzalitásnak, a magad teljes individualitásában.”²⁷

Az ontológiai ténymegállapítás ilyen átfogalmazása mögött rejtett feltevések húzódnak meg. Valóban fennállna a veszély, hogy az interszjektív erkölcsiség és a személyiség erkölcsisége nem találnek egymásra? S így a létrejött világba való bekapcsolódás helyett az emberiség visszazuhanhat a barbárságba? Ezekre a kérdésekre Schleiermachernél nem találunk közvetlen válaszokat.

4. Az interszjektivitásra leselkedő veszélyek

Az interszjektivitás akkor kerül veszélybe, ha a társadalmi-történelmi világban a tényszerűség lép a létrehozás helyébe. A tényszerűség pedig a schleiermacheri dialektikus konstrukció szételését feltételezi; s ebből a szételésből (elvileg) kétféle veszély jöhet létre: az intézmények megszilárdulása és a közösségi és a személyes erkölcsiség szétszakadása.

Nem lehet tagadni, hogy Schleiermacher dialektikus konstrukciója *mesterkéltnek* tűnik. A társadalmiság és az individualitás szintézisének programja felesleges vállalkozásnak tűnik, hiszen az erkölcsiség interszjektív értelmezése már feltételezi az individuális és a közösségi mozzanatok összefonódását. Mivégre ekkor még egy hosszú gondolatmenet, amely visszatér az egyes ember álláspontjához? Két kézenfekvő választ találhatnánk. Az *első* szerint Schleiermacher talán maga sem találta elég meggyőzőnek a maga interszjektív etikai koncepcióját, és ezért szükségesnek tartotta, hogy az egyes embert még egyszer játékba hozza, és beágyazza az erkölcsiség interszjektív kontextusába. De lehet, hogy (mivel etikai koncepcióról van szó) Schleiermacher nem akart megelégedni tisztán elméleti leírásokkal, hanem a leírtakat imperatívisztikus parancsok formájában is szerette volna megfogalmazni. A *második* válasz úgy szólhatna, hogy Schleiermacher ugyan a későbbiekben is fenntartotta a *Brouillon zur Ethik* felosztását, de clemzsesei egyre inkább a „legfőbb jó” kérdésre összpontosultak, s így maga

²⁶ I. m. 260. o.

²⁷ U. o.

is kezdte belátni, hogy e probléma „megoldásával” már tulajdonképpen le is zárta az etika interszubjektív programjának kidolgozását. Mindkét válasz azonban olyan erőteljesen hipotetikus jellegű, hogy célszerűnek tűnik egy új magyarázat után nézni. A vizsgálódás menetének visszakanyarodása az egyes ember álláspontjához – véleményem szerint – azért érthető olyan nehezen, mert ezzel Schleiermacher egy olyan problémát szeretett volna megoldani, amelyet igazából nem is tudott megfogalmazni – s ez az intézményesedés. A kollektív erkölcsiség – mint láttuk – az intézményesedés problémájába ütközött. Az erények feladata mindenekelőtt az lett volna, hogy az intézményeket újra és újra áttelekítsék.

A másik veszély az individuális és a közösségi mozzanatok szétválasztása. Miért kell felszólítani az embert, hogy egyesítse a saját individualitását egy szélesebb összefüggésrendszerrel? Szétválhat-e egyáltalán a kollektív és az egyéni értelemben vett erkölcsiség? Schleiermacher minden bizonnyal tagadó választ adna; mert a dialektikája egyértelműen *harmonizál*. A dialektika felépítése mindig a meghatározott mozzanatok egymással való egyesítésén keresztül haladt előre. Nincsenek egymással egyesíthetetlen mozzanatok; legalábbis Schleiermacher úgy tesz, mintha ezt el sem lehetne képzelni. Pedig Mandeville *A méhek meséje* című műve után ennek lehetőségét nem lehetett többé tagadni:

*Íme, bűn minden oldalon,
de az egész paradicsom!*

...

*Államukban virult az élet,
nagyra tette – a bűn és a véték!*²⁸

Mandeville arra figyelte fel, hogy az individuális erkölcsi vétkek az egész felvirágzásához vezethetnek. Ebben az esetben az interszubjektív erkölcsiség és a személyes erkölcsiség radikálisan elválhatnak egymástól.

Mindenesetre a kantianus és az eudaimonikus etikákon túllépve Schleiermacher a XIX. és a XX. századi emberiség figyelmét ráirányította a tényszerűségben rejlő barbárság veszélyére.

²⁸ Bernard Mandeville: *A méhek meséje. Avagy magánvétkék – közhaszon*, Kossuth Könyvkiadó 1996. 15. o.

GYENGE ZOLTÁN

A NYÁRSPOLGÁRISÁG DICSÉRETE – AVAGY ERÉNY: „CSÖNDESEN ÜLNI A MOCSÁRBAN”

Resümee: (*Lob der Spießbürgerlichkeit oder Tugend = das ist still im Stumpfe sitzen*) Nietzsche denkt von den Taranteln, daß die Rache in der Seele von Taranteln sitzt, oder – wie er schreibt – „rede ich zu euch im Gleichnis, die ihr die Seelen drehend macht, ihr Prediger der Gleichheit.” In der Rache der Gleichheit, die seit Sophisten jedem schon bewußt ist, prägt sich die Bedeutung und Wirksamkeit der Spießbürgerlichkeit aus. Das ist die Rache der Taranteln.

Aber was bedeutet die Spießbürgerlichkeit überhaupt? Könnte man sagen, daß der Spießbürger ein Irrtum der Schöpfung oder eher ein Gipfel der Zivilisation sei? Das ist eben die Frage, auf die wirkliche und endliche Antwort nicht zu geben ist. Georg Samsa bei Kafka fühlte sich als Mensch unheimlich (im Heideggerschen Sinne); aber die Sache hat sich geändert, als er „aus unruhigen Träumen gewechselte, fand er sich zu einem Ungeziefer verwandelt”. Samsa lebte als Mensch ein ungeheures Leben: er war voll beschäftigt in Büro oder in einem anderen gemütlichen Arbeitsort, kurz und bündig: er wollte Bürger auf jede Weise werden. Aber echter Bürger zu werden ist gleich mit einem Ungeziefer-sein, also das Vorbild des idealen wird als ein ebenso ideales Gewürm qualifiziert werden kann. Also der Sieger des XX. Jh. könnte eben er sein, ironisch gesagt: er ist gleichzeitig der Gipfel und doch das Ende des Seins. Aber so sicher ist wie nur was, daß er der Erbe des Desillusions und die drei erhabenen Dummheiten (Freiheit, Gleichheit und Fraternität) der Aufklärung ist. Er kann der erste und letzte Mensch gleichzeitig sein, der endlich – und Gott sei Dank – für uns das Glück erfunden hat. Er blinkelt und immer lacht – lacht über uns.

Mottó:

„Als Georg Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheueren Ungeziefer verwandelt.” (Franz Kafka: Die Verwandlung)

A manapság gombamód szaporodó morálfilozófusok sem tudnak arra választ adni, hogy miért lett hirtelen olyan döglesztően unalmassá az életünk. Miért lett mindent elsöprő életérzéssé mára az *unalom*? Nevezhetjük ezt az érzést elidegenedésnek, szorongásnak vagy akármi másnak, de tudnunk kell, mindig ugyanarról van szó. Talán éppen ezért érzik egyesek hirtelen fontosnak az etikával, a morálfilozófiákkal való foglalkozást, s ha eléggé elvetemültek, még konferenciákat is rendeznek róla, s nála csak az az elvetemültebb, aki még előadást is tart ilyen konferencián. Ámde nem arról van-e inkább szó, hogy az ember tanácstalanul áll az ezredvég küszöbén a modernkori barbárság elképesztő tényerésével szemben, amit egyesek amerikanizálódásnak is szoktak nevezni? Nem tud mit kezdeni azzal, amivel nap mint nap kénytelen szembenézni, elkeseredik hát, és vagy inni kezd, azaz vagy alkoholistá, vagy morálfilozófus lesz belőle. Józanul nem biztos, hogy képes lesz mai világát elviselni. Nagyon nehéz megítélni, hogy a minőség-nélküliség, az igénytelenség, az eliminált uniformizáltság ilyen mértékű tényerésére volt-e példa a történelem folyamán vagy sem. Ami tönkretelhető, azt az ember tönkre is teszi. (Nézzük meg pl. Párizs mai képét, a Louvre közepébe állított üveg-acél piramist, a Palais-Royalba középkori épületébe becsempészett „zebra-oszlopokat”, vagy a nagyzási mánia remekbe szabott emlékművét a Grand Arche-t. Elképesztő, hogy mennyire eltűnt ebből a városból az a hangulat, amit Monet vagy Sisley képei közvetítettek számunkra róla.) Egy biztos: a történelem is azt látszik igazolni, hogy mindig a barbárság győzte le a kultúr-nemzeteket: a barbár rómaiak a kulturált görögöket, a barbár germánok a kulturált latinokat, s ma az amerikaiak az európaiakat, akik „egységessülve” még elő is segítik ennek a boldog új kornak az eljövételét. Eddig azonban, ahogy az az egyes történelemből is látszik, a legyőzöttek jótékonyan „megfertőzve” legyőzőiket, kultúrárt vittek oda, ahol addig csak a nyers erőszak uralkodott, bár sajnos nehezen hihető, hogy erre korunkban is sor kerül. Moralizálhatunk hát mindenféle dologról, ki tudja előbbre visz-e bármit, persze ezzel legalább saját rossz kedélyállapotunkat felejthetjük percekre. De bármit is teszünk, korunk kulcsembere, a kor abszolút győztese, a minden és mindenkit túlélő boldog ember: a *nyárspolgár*. (Vagy mai megszólításában egyszerűen csak: a polgár.) Bánnunk kell-e hát,

hogy ő egyáltalán létezik, szapulnunk kell-e érte, hogy olyan, amilyen, bánatunk kell-e azért, mert szinte ő az egyetlen, aki jól érzi magát a bőrében, hogy ő az egyetlen, aki igazán boldog; vagy inkább dicsérnünk azért, mert megfejtette a létezés vegetatív örömét – mert bár vélhetőleg nem olvasta Platón – rájött a vakondok-lét boldogságára, vagyis hogy az árnyképek nézése fárasztja ki legkevésbé a szemet, ezért nem is szabad megkísérelnünk a barlang-valóságból való kiszakadást. Történetileg kell vizsgálnunk ezt a kérdést ahhoz, hogy erre egyáltalán választ találjunk. Történetileg, főként akkor, amikor a filozófia is egyre inkább elkorcsosul, egyre inkább a tömegigény kiszolgálójává válik, felveszi annak amerikanizált, populáris deformációit: vannak ma ugye feminista filozófiák és „alkalmazott” – azaz (nyilván „valamire” „alkalmazott”) – filozófiák, és a szignifikáció számos válfaját lehetne még sorolni. Egy közös bennük: az elmélyült gondolkodás szinte teljes negligálása, a közhelyszerű gondolatnélküliség tobzódása, annak kiárúsítása, ami eladható, amit a piacszemlélet elvár; konzumálás minden formában és mértékben. Filozófiának állítják magukat, pedig csak a nyárs-polgári szemlélet kifejezői, megfelelnek annak, amit a tömeg tőlük elvár, azt termelik, amit – miként a tőzsdén egy rakomány szent – el lehet adni. Jel-szavuk az igénytelenség, színtük a szürkesség, amely mindent magába olvaszt.

Ha úgy vesszük, a XIX. század nagy „alkalmazott” filozófusa, *Friedrich Nietzsche* is több helyen foglalkozik a morál kérdésével, a hagyományos értelemben vett etika vizsgálatával, s mint ilyen voltaképp a tradicionális értelemben vett etika egyik szétbomlasztójának vagy inkább átformálójának is nevezhető. Néhány évvel korábban egy félig-meddig kortársa, a dán *Kierkegaard* is sok vonatkozásban hasonló megközelítéssel próbálkozik. Filológiaiilag bizonyítható, hogy közvetlen hatással Kierkegaard nem volt Nietzsche-re, hiszen amikor *Georg Brandes* felhívja Nietzsche figyelmét Kierkegaard-ra, már a német filozófus nem vehette kezébe Brandes e tárgy-ból írt könyvét, tekintettel nem sokára bekövetkező betegségére, mely – mint tudjuk – élete végéig megakadályozta abban, hogy tiszta elmével szemlélje világát. Jaspersnek azonban teljesen igaza van, amikor azt állítja, hogy nem a filológiai követhetőség, a diakronikus egymásra következés, hanem a rokon gondolkodás genezise az igazán fontos. Nézzük hát – e vonatkozásban – miben áll ez!

„Mit bánom én erényemet! Még nem tett őrzöngővé. Be ráuntam immár jószágomra és rosszszágomra! Szegénység mindez és szenny és szárnalmas élvezet!” – írja Nietzsche a Zarathustrában. Ami szerinte az erényes, etikus létből hiányzik, az nem más, mint az érzelem, a szenvedély, mely a saját boldog tehetetlenségétől eltelt világot impasszibilis közönyéből kimozdíthatná. Az erény, amelyet legalábbis az „erény prédikátorai” hirdetnek, egy szublimált, érzelmileg teljesen lefojtott magatartást követel, azaz a neki való

megfelelés minősít valakit erényesnek vagy erény nélkülinek, „jó”-nak vagy „rossz”-nak. Az erény – itt Nietzsche persze a kereszténység által követelt etikára gondol – mindig az *átlagosnak* való megfelelést jelenti, a normális az, aki a tömeg elvárását ki tudja elégíteni, aszerint tud élni. A normális nem szeg szabályokat, mindig az éppen kívánatosot szolgálja ki, illedelmesen meghúzza magát a tömegben, nem szól, nem kérdez, véleményt is csak akkor alkot, ha már hallotta az éppen elfogadható magyarázatot, ilyenkor azt követi, lelkesen helyesen mindarra, ami éppen szokványos és illő, de erősen helyteleníti a szokatlant, a nem odaillőt, s számára ez mindig az, amit a többség éppen annak nyilvánít: egyszóval nem lóg ki a sorból. (Tisztára alkalmazott!) Ha ez a „jó” és „rossz” – mondja voltaképp Nietzsche – akkor ez végtelenül unalmas, akkor csak arról van szó, hogy (az ő szent állat szimbólumát használva) a kígyó erénynek tartja a hason csúszást, és etikátlannak a sas szárnyalását, egyszerűen azért, mert arra nem képes. A ressentiment embere sem azért nem bűnöz, mert olyan erényes, hanem azért, mert ahhoz is gyáva, hogy bűnt kövessen el. Szeretne bűnözni, csak a félelem visszatartja, nem mer hinni abban, hogy nála van a „lüd király gyűrűje”; gyáva, és gyávaságát erénynek nevezi. Egészen hasonló gondolatokat fogalmaz meg a szofista filozófia több mint kétezer évvel ezelőtt. *Kalliklész* mondja Platón szerint a következő szavakat: „A gyöngé embereket és a tömeget tartom a törvények szerzőinek. (...) El akarják ijeszteni az erősebb, s mindenben tehetősebb embereket, hogy ne törjenek többre, mint mások (...) Ők maguk, mint hitványabbak, boldogan beérik az egyenlő mértékkel.”

A szofisták szerint tehát a gyenge emberek a törvények alkotói, Nietzschevel vagy Kierkegaard-al szólva hozzátehetnénk: azok, akik nem csupán beérik az unalmas egyhangúság közönyével, de igazán abban érzik jól magukat, mert ez a közeg nem vár el semmi többet tőlük, mint a neki való megfelelést, nem kell hát törni magukat, nem kell többre törekedniük, az ő perspektívájukból – és ez nem túl széles – az egész világ egyformának látszik. A Platón által barlang-létnek nevezett – ezt az egyszerűség kedvéért „vakondperspektívának” fogjuk hívni – a kényelmes számukra, ezért roppant zavaró, ha valaki ezt a boldog és unalmas közönyt megbontja, ezt annyira gyűlölik, hogy – Platón szerint – ha tehetik, meg is ölik; ahogy tették azt Szókratész-szel. A „vakond-perspektíva” a mindent jelenti a ressentiment emberének, aki csöndesen meghúzza magát, nem dugja ki fejét a mocsárból, talán azért, hogy nehogy kacsának nézzék a vadászok. Ezt a létformát – mivel jónak és kívánatosnak tartja, mindvégig követi, és büszkén erényesnek is tartja önmagát. Soha nem hiszi, hogy mindez „szegénység, szenny és szálnalmas élvezet”.

A nyárspolgár azonban korunk hőse, s ezt Kierkegaard már egészen pontosan tudja. A nyárspolgár ugyanis az akinek – igen bölcsen nincs „én”-

je, így nem is tud mit elveszteni, pontosabban: az „én”-jének az elvesztését szinte észre sem veszi, így belőle egyaránt lehet csapos vagy államminiszter, a különbség meg sem látszik. Egy kesztyű, egy kar, egy tallér elvesztését fájdalmasan megérezzük, de „én”-ünk elvesztését szinte észre sem vesszük, az úgy tűnik el a világban, mintha sohasem lett volna. Ezért lehetséges az, hogy Georg Samsa fájdalmas új valóságában, féreg-létében egyszerre jobban kezdi érezni magát, mint emberként, vagyis rájön, hogy eddig is az volt, ami most, csak eddig leplezett, míg immár való formájában. Az ember, ha körül néz és józanul felméri képessége határait, akkor a legbölcsebb, ha csendben marad, és semmit nem kockáztat, hisz a beszéd már egy megnyilvánulás, amellyel sok mindent veszélyeztetünk. Mintha csak erre a kierkegaard-i gondolatmenetre rímelve a nietzschei „csönd”, a csöndes ücsörgés a mocsárban. Képzeljük el erényes emberünket, aki a lép kellemes melegébe bevacokolja magát, s jótékonyan mindenkit arra int, hogy ne merészkedjen ki a szárazföldre, mert az veszélyes lehet. Korunk embere ő, a „*der letzte Mensch*”, az „utolsó ember”, aki elhagyta azokat a vidéket, ahol kemény volt az élet, mert melege szorul, ezért a lép jótékony melegét keresi, s ennél jobban csak akkor érzi magát, ha sokadmagával van, nyájba tartozik. „Pásztor sem lesz, de lesz egy nyáj! Mindenki egyet akar, mindenki egyenlő: aki másként érez, önként megy a bolondok házába” – írja Nietzsche, és ebben a vonatkozásban mindig a kereszténység által sugallt etikára gondol, azt tartja elégtelennek abban a vonatkozásban, hogy a már említett érzelmi szublimációt pozitív célként igyekszik beállítani. Fojtsd el magadban érzéseidet, érzelmeidet, vágyaidat, és igaz ember leszel – hirdeti Nietzsche szerint a kereszténység. Légy természetellenes, tagadd meg azt, ami emberi természetedhez hozzátartozik, és még szent is lehet belőled. Igen szent lehet, csak legfeljebb ember nem. Olyan ember, akit emocionális világa tesz/tenne emberré. Ez az erény cselekvőképtelenségre, akaratlenyomásra, az autonómia hiányára, a gyengeségre épít, és azt hirdeti, hogy „erény – csöndesen ülni a mocsárban”. Azt az élményt, amikor „mindenről az a véleményünk – írja Nietzsche – amit a szánkba adnak”. Nincsenek konstans, örökérvényű bálványok, „jó és rossz, mely ne volna mulandó – nem léteznek.” A bűnösök eddig azok voltak, akik a bálványok ellen vétettek, akik a papok istene által adott törvényeknek nem feleltek meg. De „Isten meghalt – írja Nietzsche a XIX. század nagy blaszfémiáját – s meghaltak vele ezek a bűnösök. Most a legszörnyűbb bűn a föld ellen való véték.”

Sokan, sokféleképp értelmezték Nietzsche vadítóan provokatív kijelentését: „Gott ist tot” – Isten halott. Anélkül, hogy ebbe részletesen belebocsátkoznánk, elég annyit megjegyeznünk, hogy Nietzsche ezzel a kijelentésével nem az ateizmus mételjét akarta terjeszteni, hanem csak konstatálni, hogy ez a nihilista világ már nem tart igényt Istenre, sőt Istent – s ezzel egybehang-

zón nyilatkozik Kierkegaard is – éppen az ő „szolgái”, a papok ölték meg ateizmusukkal. Kierkegaard írja: „A krisztushit nem úgy érkezett a világra, ahogy a pap nyafogja és hazudja, mint szelíd vigaszok remekbe szabott példánya, hanem mint ami abszolút.” A papok bűne Kierkegaard szerint, hogy a „kereszténységből pogányság lett”, hogy a papok prédikációi, amelyek a győzedelmes egyház diadalát hirdetik, hazudnak, és végükre jobban illene a „hurra”, mint az „ámen”. A polgár tehát megteszi azt, amit elvárnak tőle, jól nevelten elmegy a templomba születés, házasság és temetés alkalmával, hogy ne csak ő, de mindenki más is tudja, hol az ő helye.

Korunk hőse hát ő, az erényes ember, aki finoman hunyorogva kifinomultan megítéli a bolondokat, ő mint *normális*, a norma szerint élő, az *abnormálist*, azaz az ő értékrendszerétől, erényfelfogásától eltérően élő. Ezt – ahogy kedve tartja – hol meggyőzni, hol kiirtani igyekszik. A polgár eszményét oly nagyra tartja, hogy néha még jelszóként is használja, s tömegeket tud meggyőzni vele arról, hogy ő az a felkent, aki tudja, hogy mi a boldogság és ő az, aki képes is ezt a boldogságot mindenki számára elérhetővé tenni. Mindenben a már meglevőhöz ragaszkodik, nem törődik azzal, hogy a fiatal konzervatívnál és idős forradalmárnál nincs nevetségesebb; az érték-konzerválást hirdeti, s nem vesz tudomást a „korszerűtlen emberről”, aki a konzervatívok halkan ezt üzeni: „A konzervatívok fülébe sűgva. – Amit azelőtt nem tudtunk, amit ma tudunk, tudhatnánk – visszafejlődés, visszafordulás (...) nem lehetséges. De a pap és moralista hitt ebben – vissza akarták vinni, visszaszórni az emberiséget az erény egy korábbi mértékére. Az erkölcs mindig Prokusztész-ágy volt. Ebben még a politikusok is utánózták az erény prédikátorait: még ma is vannak pártok, amelyek minden dolog rák-hátrálásáról álmodnak, mint célról.” Az erény mint Prokusztész ágya, ami rövid, azt megnyújtjuk, ami hosszú, abból levágunk, hogy minden az egyenlő mértéknek feleljen meg, és semmi se lógjon ki a sorból. Ezt kívánja a tömegízlés, a tömeg elvárás. A mérce a *mennyiség* és nem a *minőség*, az *általános* és nem az *egyed*. A magára adni akaró, a puszta vegetációval, a vakondok léttel, vagy a samsai féreg- (*Ungeziefer*) perspektívával meg nem elégedő individuum nem tehet mást Nietzsche szerint, mint elvonul az egyenlőség e „tarantella pókjai” elől, és csak reménykedik abban, hogy a „nagy elkülönülők közül egykor nép lesz”. Vagy Kierkegaard szerint egy teljesen szuverén világot alkot, amely elzárja a külsőt a belsőtől, az egzisztencia, a bensőségesség, a tiszta individualitás világát, hol végül otthont lel a vándorként kóborló lélek; megnyugszik, önmagára talál. Vállalja a kockázatot, kilép a mocsárból, még akkor is, ha ezért – jobb esetben – idiótának nézik, rosszabb esetben – a platóni történetnek megfelelően – elveszik életét.

De nézzük, mi is az erényes lét lehetséges alternatívája Kierkegaard szerint. Kierkegaard kiindulópontja – amivel persze lehet vitatkozni –, hogy

minden ember *unalmas*. Különbség van aközött azonban, aki csak unatkozik, és aközött, aki másokat untat. Az első – Kierkegaard szerint *arisztokratikus*, míg a második *plebejus* állapot, mivel akik nem unatkoznak, azok másokat untatnak, akik viszont unatkoznak, másokat szórakoztatnak. Kierkegaard rögtön azt is világossá teszi, hogy mire gondol: „a plebs, a tömeg, a végtelen embersereg másokat untat (...) Azok, akik nem unatkoznak, általában azok, akiknek ilyen vagy olyan értelemben sok dolguk van a világban, de éppen ezért ők a legunalmasabbak, a legelviselhetlenebbek” – írja a *Vagyvagyban*. Valóban. Milyen sokszor lehet hallani azt a mondást, hogy én persze nem érek rá unatkozni, ahhoz túl sok dolgom van. Ám ha megvizsgáljuk, hogy mi ez a „dolog”, rögtön rájövünk, hogy sok semmiséggel találjuk szemben magunkat. Sok dolga van annak, aki üzleteket köt és ront el a tőzsdén, aki siet aktákat gyártani, akinek éppen indul a vonata, hogy az egyik jelentéktelen életszituációból egy másikba vigye el, aki értelmetlen ösztöndíjak után kajtat, aki rohan, hogy le ne késsen az esküvőjéről vagy a temetéséről. Mindennapja azzal telik, hogy reggel már siet, gyorsan megeteti a kutyát és a gyereket, majd estig szorgos hangyaként „fontos” dolgokról hoz döntéseket, közben többen megtapossák, majd hogy lelki egyensúlya helyreálljon, ő is megtapos másokat, aztán hazasiet és fáradtan lerogy az ágyra, megiszik egy sört, megveri a kutyát és a gyereket, s dolgát jól végezve ájul tan rogy az ágyba, hogy másnap ugyanezt, ugyanott és ugyanolyan módon újra kezdje. Ebben telik el élete, de mivel semmi szokatlant nem tartogat számára, kívánatosnak is tartja.

Kierkegaard szerint az embernek, ha meg akar felelni ennek a nyárs/polgári elvárásnak, három területen kell előrelépnie: a *barátság*, a *házasság* és a *hivatali foglalkozás* terén. Ezt a három szférát tartja az ember a polgári életforma adekvát kifejezési formájának, ezért – ha jó polgár akar lenni – igyekszik is ennek megfelelni. Kierkegaard azonban ezzel szemben (vagy talán éppen ezért?) óva int ettől, rámutatva, hogy polgári intézménnyé válva mindegyik elvesztette értelmét, kiüresedett formává degradálódott.

Nézzük először elsőként a *barátságot*. A barátság szerfölött unalmas, mert Kierkegaard szerint jelentősége kimerül az alábbiakban: „Azért tart össze szorosan két barát, hogy mindent jelentsenek egymás számára; pedig az egyik ember egyáltalán nem jelenthet mást a másik számára, mint hogy útjában van neki. Persze kisegíthetik egymást pénzzel, felsegíthetik egymásra a kabátot, le is segíthetik egymásról, mindig egymás engedelmes szolgálói lehetnek, meglátogathatják egymást, hogy őszintén gratuláljanak egymásnak újév, lakodalom, keresztelő és temetés alkalmából.”

De még ennél is veszélyesebb az etika által oly nagyra tartott intézmény: a *házasság*. „Soha ne menjünk bele a házasságba. A házások örök szerelmet ígérnek egymásnak. Ez persze nagyon kényelmes dolog, de nem is jelent

sokat; mert ha végére járunk az időnek, akkor elbánunk a örökkévalósággal is. Ezért ha az illetők az „örökké” helyett ezt mondanák: „húsvétig” vagy a „következő május elcséjéig”, akkor mégis csak lenne értelme a szavaiknak, mert mindkettővel olyat mondanának, amit talán be is tudnának tartani.” A szerelem ugyanis a pillanat műve, ezért az idő (múlt, jelen, jövő) megöli a pillanatot, azaz a házasságban a szerelem kivételes érzése megszűnik, semmivé foszlik, erre persze azt szokták mondani, hogy valami más érzés (talán a szeretet?) váltja fel, holott inkább a kölcsönösen elfogadott vagy eltűrt, de már megszokott unalomról van szó. A házasság valóban kötelék, de olyan, mely az embert megbilincseli, sőt a szabadság elvesztését jelenti. Ezért polemizál Kierkegaard is ezzel az életvisztonnyal. Aki elvesztette a szabadságát, az már nem csaponghat ide-oda (persze – tehetnék hozzá – immár felelősségteljes életet kell élnie), „ha felesége van, akkor ez nehéz – írja – ha felesége és esetleg gyereke is van, akkor még nehezebb, ha felesége és gyereke van, akkor ezt lehetetlen megtennie. Volt már ugyan példa arra, hogy egy cigányasszony egész életén át a hátán hordta a férjét, ám ez részben ritkaság, részben pedig – ha sokáig tart – fárasztó – a férfi számára.”

Egészen nyilvánvaló, hogy ezek az ironikus gondolatok a házasság érvényéről, a házasság mint polgári intézmény ellen szólnak, és egyben annak az embernek a keserűségét is mutatják, aki néhány hónappal e mű megírása előtt még komolyan foglalkozott azzal a gondolattal, hogy *Poul Martin Møller* katedráját elfoglalva megpróbálkozik az ún. „normális” élettel. Túlzás lenne azonban azt állítani, hogy csak a személyes életében történt események, a polgári élet kilátásainak elvesztése hívja elő nála ezeket a gondolatokat. Valószínűleg ezen gondolatok megléte teszi lehetetlenné számára a polgári életben való megfelelést, ugyanis számot vet azzal a lehetőséggel, hogy az ő habitusa számára a polgári megfelelés egyenlő önmaga teljes feladásával, megtagadásával, egy színtelen vegetációban való boldog, ám öntudatlan – a schellingi értelemben vett – „látzat-létezéssel”. A hétköznapiak monotóniája szerinti mókuserék formában működő világgal – szemben nagy tanítójával és ellenfelével – nem tud „megbékélni”, a szabadságáról nem képes lemondani, mert pontosan látja, hogy a polgári ideák szerinti élet a szabadságról való önkéntes lemondást igényli, papoljanak erről bármit a politikusok. A barátság és házasság mellett ezért ugyanilyen veszélyes a polgári hivatás is, amelyet – mint tudjuk az apai örökségnek köszönhetően – Kierkegaard soha nem is üzött. Nincs számára idegesítőbb látvány – ahogy az egyébként a század más gondolkodóira is jellemző, és itt nem csupán a már említettekre gondolunk, hanem pl. Schopenhauerre is – mint a serényen tüsténkedő, mindig elfoglalt, jól nevelten viselkedő erényes polgár, aki szeretné az egész világot, mint egy modern demiurgosz, a saját képére formálni.

De visszatérve a házassághoz. Tudjuk, a házasság gondolata mint az ön-feladás, a szabadságról való kényszerű lemondás szinonimája elképzelhetetlen Kierkegaard számára. Ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Már a barátság is veszélyes, a házasság pedig még inkább az; mert a nő a férfi veszte, és az is marad, mihelyt tartós kapcsolatot létesítünk vele. Vegyünk egy fiatalembert, aki oly tüzes, mint egy arab telivér, de ha megnősül, máris elveszett. A nő először büszke, aztán gyenge, aztán elájul, aztán a férfi is elájul, aztán elájul az egész család.” Az ájulásból pedig nehéz az ébredés.

Összegezve tehát: a polgári életeszmeny az etikai elvárásnak, mely tehát a tömegigény adekvát kifejezője, sőt mihelyt jogintézmény lesz belőle, annak kikényszerítője, történő eliminált megfelelés, az abban való totális feloldódás az emberi szabadságról, sőt talán egyáltalán: az emberi létezésről való lemondás által. *A puszta vegetáció előnyben részesítése az egzisztálással szemben.* Ami viszont tagadhatatlan: talán az egyetlen életképes alternatíva, hiszen azt a kérdést már fel sem teszi, hogy érdemes-e így élni, azaz mivel a gondolkodásról mond le, kérdezni is elfelejt, de erejét éppen ez adja. Ahogy Nietzsche írja szinte profetikus erővel mai korunkra igazan: Az utolsó ember „fajzata kiirthatatlan, akárcsak a földi bolha; az utolsó ember él a legtovább.”

Nem temetni tehát – hisz azt az előbbiekből látszik, hogy nem is lehet – hanem dicsérmünk kell a nyárspolgáriság erényét. E szerint lehetünk nagy túlélők, ahhoz hasonlóan, mint ahogy mondják, egy teljes atomkatasztrófát is a csótányok, svábbogarak és effélék élnének túl. Lehet, hogy Georg Samsának van igaza? A klasszikussal szólva: „mit tudom én!”

Párizs – Szeged



LŐRINCZNÉ THIEL KATALIN

AZ „ANTROPOLÓGIAI ALAPÁLLÁS”
MEGVALÓSÍTÁSI KÍSÉRLETE HAMVAS BÉLA
ÉLETMŰVÉBEN

*„Az élethez meg kell találni a hiteles szöveget, a szöveghez meg kell találni a realizáló existenciát.”
(Hamvas Béla: Interview)*

Abstract: (*An Experiment in the Realization of the „Anthropological Normal Position” in the Oeuvre of Béla Hamvas*) In my thesis I sketch out the philosophical span, which, I think, can be discovered in Béla Hamvas’s life-work and which, starting with the recognition of the problems of crisis, through the tradition spreads as far as realization. I endeavour to unravel the main concepts and characteristic features of his teaching.

Béla Hamvas passionately looks for those works of revelation (shifting in both horizontal and vertical directions), in which the need for a „normal human position” is formulated. Thus, after all, it seems reasonable to think that in the centre of his essayistic, aphoristic, sometimes fragmentary, but in fact coherent life-work there is authenticity which draws the outlines of a one-man ethics.

Hamvas’s life-work follows Arlequin’s existence philosophy, the essence of which is that though Arlequin seems to understand other people’s way of thinking his explorations are individual.

Hamvas Béla bölcseletének egyik ‚tartópillére’ a *realizálás*. Ez az a fogalom, mely a válságproblematikát és a hagyomány tartalmi vonatkozásait *gyakorlati* síkra tereli, s mely fogalom tulajdonképpen megadja az „egzisztenciális válság” és az úgynevezett „metafizikai hagyomány” kapcsolatának valódi értelmét, az *autentikus emberi lét* lehetőségének vázlatát. A hagyomány fogalma, amelyről itt szó van, nem kulturális, nem vallási, nem történeti és nem etnográfiai értelemben használatos, hanem az egyes szent köny-

vek és reveláció értékű művek egybecsengő tartalmára utal. Guénon nyomán, de tőle mégis eltérően valamiféle ősi mértéket, a létezés „fundamentumát” jelöli vele. Kissé hasonlatosan Hérakleitosz örök *logosz*ához, ami mint tudjuk elvileg „hallható és tudható”, de amely mérték az emberek számára közvetlenül nem észlelhető, a tudat számára egészében át nem fogható. A *Mágia szutra* című 1950-ben befejezett írásában tesz kísérletet a *hagyományban foglalt tanítás életrendi alkalmazásának* leírására. A mű „A hagyomány alkalmazása” alcímet viseli, s tanító jellegű vallásfilozófiai könyvektől (Szutrák) kölcsönözte nevét. A „mágia” szó magára az alkalmazásra, a gyakorlatra utal. Kemény Katalin – Hamvas felesége – az „életvezetés fonalának” nevezte ezt a művet.¹ A Mágia szutra központi gondolatai az ind filozófiára, az Ótestamentumra, Szent Pálra, Jakob Böhmére és Franz von Baaderre támaszkodnak,² ugyanakkor felismerhetők a műben kierkegaard-i, nietzschei és heideggeri hatások is. Hamvas ebben az írásában egyértelműen *realizálásra szólít fel*.

Nézzük milyen értelemben használja ezt a fogalmat? A realizálás a Mágia szutra egyik központi szava, melyet több értelemben is emleget, leggyakrabban szinonimái a következők: *metanoia*, *reintegráció*, *transzmutáció*. E három fogalom közül a metanoia (megbánás, fordulat) utal az *önvizsgálat* szerepére, a reintegráció az eredeti állapot (antropológiai alapállás) *megvalósítására*, a transzmutáció pedig arra az *átváltozásra*, átlényegülésre, átalakulásra, mely nem más, mint az autentikus állapot felé való közelítés. A realizálás „átvilágítás” abban az értelemben, hogy az ember önmagára „ébredve”, önmagára reflektálva saját lelke mélyére „néz”, s „megvalósítás” abban az értelemben, hogy a más iránt támasztott követelést először önmaga váltja be. A realizálást Hamvas második születésnek nevezi: „A hagyomány azt tanítja, hogy teljes értékű ember az, aki kétszer született, először test szerint, aztán szellem szerint. A realizálás középpontja ez a második születés”³ – írja. A „második születés” hivatott ezek szerint helyreállítani a „normális emberi alapállást”, a „*status absolutust*”. Ez a „helyreállítás” azonban félreérthető. Hamvas elképzelése szerint a „normális alapállás”, az ember „abszolút státusza” nem hozható létre egyik pillanatról a másikra, sőt nem is mondható, hogy egyszer s mindenkorra megvalósítható. Az életben nem érkezik el az a pillanat, amikor azt mondhatjuk, „kész vagyok”, igaz, teljes és egész vagyok, s már nincs semmi dolgom az életben. Az alapállás helyreállítása naponkénti és pillanatonkénti feladat, hasonlóan Kierkegaard hit felfogásához „a mozdulatot újra és újra meg kell tenni.”⁴

A realizálás két legfontosabb kritériuma a „*transzparens egzisztencia*” és az „*univerzális orientáció*”. Minden további fogalom ide vezethető vissza. A *transzparens egzisztencia* nem más, mint az ember törekvése az állandó nyitottságra, „fedetlenségre”. Ez valamiféle „*átvilágított életrend*”. E fogalom

megszületésére a keleti bölcseleteken túl minden bizonnal hatással volt Heidegger is, hiszen írásait Hamvas jól ismerhette.⁵ A *transzparens* egzisztencia fogalma ugyanis utal a „nyíltságra”, a „látszani-hagyásra”. Így valószínűleg hatott Hamvasra Heidegger „tisztás” fogalma, s mindaz, amit az „alétheia” kapcsán kifejtett. „A lét világló tisztásában [Lichtung] állást nevezem az ember ek-szisztenciájának. Csak az ember sajátja ez a létmód” – írja Heidegger.⁶ Az ember tehát „látszik”, a „tisztáson” áll, a „lét világló tisztásán”, s ez a rejtezetlenség az „el nem rejtettség” – ahogyan Heidegger az alétheiát értelmezi – arról szól, hogy az ember azáltal, hogy jelen van, képvisel ‚valamit’, ami csak ‚ő’, akár akarja, akár nem, akár tudatos ez számára, akár nem. Heidegger ezt így fejezi ki: „Legyen a jelenlévő megtapasztalt, megragadott, ábrázolt vagy sem, a jelenlévőség mint a nyíltságra való beletartózkodás [Hereinweilen in Offenheit] mindig rá van utalva a már működő tisztásra. A távollévő mint olyan sem lehetséges másképpen, mint a *tisztás szabadjában* jelenlévő.”⁷ Az ember tehát jelenlétével részt vesz a folyamatokban, világba vetettsége okán egzisztálni kénytelen. Heidegger Parmenidészre hivatkozva le is írja, hogy a gondolkodó ember ráeszmél arra, hogy élete tulajdonképpen egy olyan „útonlét”, mely egy körforgásban való részvételhez hasonlatos, s mely „forgásban nincs lehetőség a kifordulásra, az eltorzításra, az elzárkózásra”. „A gondolkodó-eszmélődő ember meg kell, hogy tapasztalja az el-nem-rejtettség rendíthetetlen szívét” – írja Heidegger.⁸ Az alétheia (itt el-nem-rejtettség), mint „tisztás” olyan „tapasztalata” az embernek, mely felismerés révén tudatossá, „elkötelezetté” válhat az ember élete. Ez a tudatosság ugyanakkor „*a lét tisztásának*” olyan „tiszteletben tartása”, mely egyben feladatot is jelent, „hogy belőle, őt faggatván, tanuljunk, azaz hagyjuk, hogy mondjon nekünk valamit.”⁹ Heidegger kései írásainak röviden vázolt jellegzetességei minden bizonnal nagy hatással voltak rá.

A *transzparens* egzisztencia fogalma ezt egyértelműen alátámasztja, hiszen Hamvas „*átvilágított életrendnek*” nevezi. A *fényre* való utalás itt szintén Heideggert idézi, s mindemellett természetesen a görög filozófia (Hérakleitosz, Parmenidész, Platón) fényvel kapcsolatos vélekedéseit is.¹⁰

A *transzparens* egzisztencia fogalmát egy igen találó hasonlattal mutatja be Hamvas. Az *átvilágított életrend* törekvését az állandó nyitottságra, megszólíthatóságra és fedetlenségre „*parabola-lét*”-nek is nevezi. „Életem legnagyobb erőfeszítése – írja –, hogy az örök ismétlés körét parabolává tudjam szétfeszíteni.”¹¹ Érthetővé válik a hasonlat, ha megjelenítünk szemünk előtt egy elképzelt koordináta rendszerben egy parabolát. Látni fogjuk, hogy a parabola ‚csúcsa’ a horizontális (x) és a vertikális (y) irány metszéspontjában van, két szára pedig mint két kitért kar, nyitott az univerzum felé. Az elmozdulás több irányban is lehetséges, de minden elmozdulás egyszerre jelent

„mozgást” az időben (horizontális) és „mozgást” az örökkévaló lényeg felé (vertikális), a mélység és a magasság felé. A parabola-lét a „nyitottság” okán ugyanakkor a legkiszolgáltatottabb és legsebezhetőbb állapot is.

A mélység és magasság irányában való „elmozdulás” a realizálás másik fontos kritériuma, s ez pedig az „*univerzális orientáció*”. Az univerzális orientáció nem más, mint *vertikális elmélyülés a hagyományban*, az *egyetemes tájékozódás állandó igénye* tekintet nélkül autoritásra és uralkodó intellektuális tendenciákra. A tájékozódás igénye szüntelen keresés, a hagyomány tanulmányozása egyetlen cél érdekében, hogy mindezt alkalmazni lehessen az egyéni életvezetésben. A két kritérium – a „nyitott létezés” (transzparens egzisztencia) és az állandó kutatás (univerzális orientáció) – Hamvasnál összekapcsolódik és együttesen feltétele a realizálásnak. A *realizálás* így egy olyan *éber egyéni életgyakorlatot* jelent, mely nincs tekintettel sem erkölcsi normákra, sem konvenciókra, sem tekintélyre. (Ezért lehet személyiségetikának is nevezni Hamvas bölcseletét.) Az egyedüli kapaszkodó csupán a hagyomány, illetve a reveláció értékű művek sora, melyekből meríteni lehet. A reveláció értékű művek és a szent könyvek hagyományban foglalt tanítása révén szabadulhat meg a realizáló egzisztencia a hétköznapi-ság káprázatától, s kerülhet közel a már vázolt „normális emberi alapálláshoz”. Nem azért, hogy aszkézisbe meneküljön – az aszkézist Hamvas pseudoegzisztens magatartásnak tartja, – hanem hogy önmagára találjon, s normális emberi életet éljen.

Hamvas szinte szinonim fogalmakként használja az *autentikus ember*, a *normális ember*, az *egészséges ember*, a *szakrális szubjektum* és a *transzparens egzisztencia* fogalmát. Valamennyi fogalommal azt a nyitott és fogékony magatartást jelöli, melynek fontos jellemzője a „megszólíthatóság”, a „megszólítotttság” és a „realizálás” igénye. „Realizálni annyit tesz, mint a szétterített létet, az időt, a lehetőséget, az egzisztenciát a tömör egyetlenségbe, a létezőbe, a valóságba, az esszenciába visszaemelni”¹² – írja.

Mielőtt továbblépünk, tisztázni szükséges, mit jelent Hamvas számára az itt emlegetett *valóság* fogalma. E terminus – ellentétben hétköznapi használatával – nem az életet, a közvetlen érzéki realitást jelöli, hanem a *lét egészét*, a törésmentes, ép, egész világot, a *teljességet*. A *valóság Hamvasnál metafizikai fogalom*, mely által jelezni kívánja, hogy nincs lehetősége az embernek tudásával átfogni a lét egészét (valóság), hiszen világba vetettsége okán nem rendelkezik abszolút tudással. Döntéseinél, megnyilvánulásainál, ítéleteinél mindig előzetes létmegértést projektál (Heidegger). Az érzéki világ ebben a felfogásban a lét egészének csak „káprázata”, torz megjelenése, a „visszajára fordult világ”. Az egyetlen valóság a *létteljesség*, a szüntelenül változó, de végső soron változatlan mindenség, mely az ember számára maga a misztérium. Misztérium, mert egyszerre „megfoghatatlan” és ugya-

nakkor mégis „megfogható”. Megfoghatatlan az értelem számára (Kierkegaard: szorongás), de nem megfoghatatlan a lélek legmélyén, az értelmén túli tudattartam számára.

E világfelfogásban egyszerre tükröződik a héralkeitoszi bölcsélet valóság fogalma, valamint a keleti filozófiák világfelfogása. Héralkeitosznál ugyanis a logos (λόγος) jelentése egyfelől általános „mérték”, „számlálás”, illetve „arány”, másfelől értelem és beszéd. S annak ellenére, hogy a létezők sokfélék, valójában „egyetlen összefüggő egészben egyesülnek.” Héralkeitosznál a hangsúly az egységbe foglaló valóságon van (Kozmosz), mely a változások alapjául szolgál.¹³ Erre Hamvas több ízben is utal: „Ahogy Héralkeitosz tanítja, a szüntelen változás az örök logos változatlan világával egy. Ahogy a hinduk írják a káprázó és a szétfoszló májá és a halhatatlan atman azonos.”¹⁴ Vagy másutt: „A világfolyamat ez: az Egység sokasággá bomlik szét és az visszasűrűsödik egységgé. /.../ A világ ki és belélegzik, – anapnei panta kai ekpanei. Növés-fogyás, alvás-ébredés, nyugalom-mozgás, hallgatás-beszéd.”¹⁵

A realizálással az egzisztencia igyekszik lebontani saját pszeudo-világát s az életet a valóságra alapozni. Ez a folyamat úgynevezett *önteremtő aktus*, végső soron *egzisztálás*. Az önteremtés folyamatára utal Hamvas gyakran emlegetett terminusz technikusza, a „*mikrotheosz*” fogalma is. E fogalommal kíván Baader nyomán¹⁶ utalni arra, hogy az ember nem pusztán mikrokozmosz, azaz egy kicsiny kiszolgáltatott létezője a világnak, hanem több annál, lényege szerint *mikrotheosz*. A mikrotheosz önmagában is utal arra, hogy az individuum önállósággal rendelkezik, s akár felismeri, akár nem, önmagán belül hordozza isten-hasonlóságát. Amikor Hamvas a „theosz” szót az emberrel összefüggésben használja, akkor azt nem a hatalom, a gőg és az önteltség értelmében teszi, csupán ezzel a fogalommal is felhívja a figyelmet arra, hogy az ember nem csak a szervetlen és a szerves világ szövedékében képes igazodási pontokra lelni, hanem ennél ’többre’ hivatott. ’Van fogalma’ a keletkezésről és az elmúlásról, a kezdetről és a végről, a jóról, a rosszról, a lélekről és a szellemről. „Vagyis az ember létében az egész berendezett világ elfér és pedig a látható kosmos, az érzékfeletti lélek és a szellem is. Ezért van az embernek morálja, metafizikája és vallása. És ezért az ember nem kis világ (mikrokozmosz), hanem kis Isten (mikrotheosz).”¹⁷ Az emberben ezáltal ’esedékes’ a lét egésze, hiszen van rá ’szerve’ (lélek), hogy saját szubjektív világába befogadja a misztériumot, egyrészt a fizikálison túli, másrészt a fizikai valóságot is magába foglaló *realitást* (Metafizika).

Ezek után nézzük részletesebben az autenticitás realizálására kidolgozott ’programot’. Másképpen fogalmazva arra a kérdésre keressük a választ, hogy Hamvas szerint, miképpen lehet realizálni a normális, az ép, a tisztességes ember képét? Az „eredeti alapállás” helyreállítása ugyanis szerinte minden

emberben lehetséges. A Mágia szutrában kiindulópontként három axiómát állapít meg, s ezekre építi az „életvezetés fonalának” programját. A három axióma a következő:

- „* a létezés minden emberben állandóan és teljes egészében esedékes,
- * a valóságot a maga teljességében el kell ismerni,
- * az összes lehetőséget birtokba kell venni”.¹⁸

Az első axióma egy ontológiai természetű tényre utal. Azáltal, hogy a világba születünk, megadatott a lehetőség, hogy normális emberré váljunk. Az ember léte Hamvas szerint is „lehetőség szerinti lét.” Itt újra kínálkozik egy párhuzam Kierkegaard bölcséletével, hiszen Kierkegaard mondja azt *A szorongás fogalma* című művében, hogy „akit a szorongás nevel, azt a lehetőség neveli, és csak akit a lehetőség nevel, az fejlődhet a végtelenségig. A lehetőség ezért az összes kategóriák közül a legsúlyosabb”.¹⁹ A lehetőség fogalma Hamvasnál is arra utal, hogy a távlatok – melyek az „objektum visszaható ereje nélkül” éppen bizonytalanságuk okán szorongást eredményeznek – nevelő hatásúak, s az autentikus lét vonatkozásában jóval többet érnek, mint az úgynevezett „véges viszonyok”. Hamvas a „véges viszonyok” közönséges és jelentéktelen voltára az „életéhség” fogalmával utal.

A második axióma a már korábban emlegetett *valóság* fogalmára vonatkozik, illetve arra az elvárásra, hogy az egyetlen cselekedeteit a teljesség elismerésének tudatában kellene, hogy realizálja. A véges döntéseket mindig a végtelenség tudatában kellene meghozni. Azért nevezi Hamvas ezt az axiómát „ismeretelméleti” axiómának, mert szerinte csak a reveláció értékű művek (hagyomány) tanulmányozása révén tehetünk szert arra a tudásra, mely alapján belátható a második axióma.

A harmadik axiómával a gyakorlat (etika) síkjára érkeztünk, mert „a lehetőségek birtokba vétele” nem más, mint „a megvalósítás”, azaz annak elismerése, hogy csak a gyakorlatban igazolható gondolataink helyes volta. A három axióma ugyanannak az egy dolognak – realizálás – csak különféle oldalaira világít rá. Az eredeti cél nem más, mint folytonosan törekedni az autentikus emberi lét realizálására. A megszerzett tudásból ugyanis életrendnek kell növekedni, s „a tudatosan megtisztított életrend”²⁰ maga lesz a bölcsesség. Hamvas szerint a bölcsesség nem más, mint: „Felismerni, hogy végül is semmi, de semmi bennünket tökéletesen ki nem elégít, sem érzéki gyönyör, sem gazdagság, sem hírnév, sem hatalom, hanem csak ez az egy: végre, végül embernek lenni.”²¹ Ez az ember *üdvének*²² és *üdvtervének* alapja.

A sorrendet ezek után a következőképpen állapítja meg Hamvas a Mágia szutrában: első „a szó” (*a kinyilatkoztatás*), ezt követi a *gondolat* (melyben a

szó elhatározássá érik), s a gondolatot *tettnek* kell követni (realizálás). Ez azonban korántsem ilyen egyszerű. Az ember ugyanis hétköznapi életében többnyire mindig cselekvésben van. Így magát a cselekvőt kell ráébreszteni saját belső válságára, és szembesíteni inautentikus vonásaival (Kierkegaard: esztétikai és etikai stádium), ezért – mondja Hamvas – a cselekvőből kell kiindulni, azaz „az áttörésnek a megvalósításból kell a szó felé történnie. [...] Ha az ember a helyeset megteszi, a szót is érteni kezdi, amely a tettben él. Elkezd érteni, hogy a tett nem egyéb, mint a szó aktivitása”²³ – írja. Az ember Hamvas szerint nem is tehet egyebet, hiszen élete maga a válság (az egzisztenciális választás állandó kényszere), s ez az egyik ontológiai elrugaszkodási pont, mely egyben kiindulópont lehet a helyes életvezetés megvalósításához. Nincs más választás, a válságot teljes egészében vállalni kell. (Kierkegaard: kétségbeesés akarása.) A „Mágia szutrá”-ban így utal erre: „A szót, hogy tett legyen, be kell váltani (válság, átváltás). Itt van a nehézség. Azt hogy mit kell tenni tudjuk, de a beváltás ereje fölött nem rendelkezünk. A szó és a tett között a közvetlen kapcsolat megszakadt és életünket kettészeli.”²⁴ A *kiindulás* tehát valahol a kettő (szó és tett) között kell, hogy legyen. Ezt nevezi Hamvas „középhegy”nek. *Ez a középhegy az emberben van*, s természete szerint összetett, hiszen nem lehet a kiindulás csak szellemi természetű (pl. idea), de nem lehet pusztán anyagi természetű sem (pl. matéria) mert akkor mindkét esetben valami „külső” kiindulást választottunk. Az a kiindulási pont, melyet Hamvas választ nem más, mint a szubjektum belső világa, ahol egyszerre adottak az anyagi és a szellemi természetű vonatkozások. Az ember egyszerre test és lélek, érzékelő és gondolkodó lény. Hamvas azonban nem pusztán az érzékelést, illetve a gondolkodást választja, hanem Jakob Böhme nyomán úgy fogalmaz, hogy „a közép” az egy olyan közös fundamentum, amelyben az ember ősi, kezdeti primordiális állapotának „rongáltsága” összegeződik *szellemi, lelki és testi* értelemben egyaránt. A „rongáltság” fogalmával akar utalni arra, hogy sem szellemi, sem lelki, sem testi értelemben nem vagyunk tökéletesek, a krízis mindhárom vonatkozásban adott. Más szövegekben a rongáltság szinonimájaként a „*létrontást*”, illetve a „*korruptiót*” használja, ami tulajdonképpen ugyanazt a krízisszituációt jelöli.

Hamvas arra a következtetésre jut, hogy Jakob Böhme az egyetlen, akinél mindhárom „rongáltság” egyaránt hangsúlyt kap, s akinél a létezés „lefokozódásának” (létrontás) magyarázatában egyaránt érvényesül a *hindu*, a *héber* és a *kínai hagyomány*. E tanítások ugyanis vagy a „*szellem lázadásával*” (bűn), vagy a „*lélek megzavarodásával*” (őrület), vagy a „*test rongáltságával*” (betegség) magyarázták az emberi élet visszajára fordulását, míg Böhme összekapcsolta a hármat. Többek között ezért is tekintette Hamvas egyik mesterének Böhmét, s e felfogását át is vette.²⁵ Azt a kiindulási alapot,

mely a lelki, szellemi, testi egységre utal, Böhme alapján: *imagináció*nak, vagy ami ugyanaz, *életképzelet*nek nevezi. Ez az a „közép”, melyből szerinte kiindulni lehet és érdemes, erre kell irányulni a *reintegráció*nak, hiszen ez az a pont, ahol a defektus történt. Ezt nevezi a *létezés középpontjának*: „E középpontról csak akkor van módod tudomást szerezni, ha a három részre tagolt létezést ismét összerakom és a három rész között lévő határvonalat eltörlöm.”²⁶

Az *imagináció* fogalma az egyik legbonyolultabb hamvasi fogalom. Bonyolultsága abból is fakad, hogy inkább van „aurája” és „alkímiája”, mint szavakba önthető, értelemmel egyszerűen felfogható jelentése. Itt fogan az üdv is, mely az üdvterv (életterv) alapja, s ez a pont az, ahol az ember „átváltása” végbemegy. Az *imagináció* „amikor szem, amely a képet látja, kép is, amely a látványt magára veszi, és maga is e látvánnyá változik és alakul. Az *imagináció* ugyanis a *metanoia* (megfordulás, megbánás, bűnbánat, fordulat) és a *transzmutáció* (változás, átlényegülés) helye. *Amit az ember imaginációjába helyez, azzá alakul. /.../* A hozzájárulás (azonosítás) helye, az *akarát mágikus pontja és az elhatározás (választás, válság) helye.*”²⁷ Az *imagináció univerzális és egyetemes* abban a tekintetben, hogy kiben-kiben a szellem, a lélek és a test együttese által meghatározott életképzeletet jelöli; a lélek úgynevezett víziószerű képét önmagáról. Ugyanakkor *különös* is abban a tekintetben, hogy az individuum *ontológiai princípiuma*, az *üdvterv*, illetve az *életterv* alapja, s ha tudatosul a szubjektumban, ha nem, életteremtő erejű. (Hiszen a negatív *imagináció*nak is van következménye: a romlott, széteső, megzavarodott élet.) Ezt az életteremtő erőt kell az embernek *akaratóval* befolyásolni, mert nem mindegy, hogy mi kerül az „életképzelet” középpontjába. Ebben a tekintetben *az ember egyedül imaginációjában szabad.* „Sehol másutt, sem értelmében, /.../ sem cselekvésében, sem akaratóban. Csak *imaginációjában*, mert senki és semmi nem kényszeríti, és nem kényszerítheti, hogy *imaginációjának középpontjába* kit és mit helyez.”²⁸ Mindkét vonatkozásban (egyetemes-különös) közös az, hogy ez a fogalom Hamvas számára *ontológiai (metafizikai) princípium*.

Mint Hamvas írja: „Az *imagináció a szutra központi szava.*”²⁹ Az életterv sikeressége attól függ, hogy az ember „a szót” milyen mértékben érti meg. Mert: „A kinyilatkoztatás szava létezésünkben az egyetlen valóság, amelyet a törés nem érintett, vagyis amelyet sem bűn (szellemi törés), sem az örület (lelki törés), sem a betegség (testi törés) nem ért el. A kinyilatkoztatás a szellem, a lélek és a test megzavarodása fölött áll, s amikor az ember a realizálás (*transzmutáció, metanoia*) módját és lehetőségét keresi, bázisnak és fundamentumnak csakis a defektusmentes szót tekintheti”³⁰ – írja. Itt nyeri el értelmét a fentebb már emlegetett „*éberség*”. A kinyilatkoztatás elfogadásának ugyanis alapvető feltétele az *éberség*, vagyis hogy az ember mennyire

„megszólítható”, mennyire „hangolt” és nyitott (transzparens egzisztencia), milyen mélységben képes a hagyományban foglalt tanítás (univerzális orientáció) vagy más úgynevezett „*meditációs objektum*” az ember legbelső centrumát megérinteni. Hamvas szavaival: mennyit képes belőle „imaginálni”. Az ember ugyanis e szerint az elképzelés szerint élettervét „létezési középpontjával teremti”, „és pedig imaginációjával (életképzéssel). Ez az imagináció nem külön értelem és külön érzelem és külön akarat, hanem a három egysége és középpontja, vizionárius mámor és a kép fellobbanó villáma, végül is *elementáris és primordiális teremtő aktus*”³¹ – írja. Ennek az önteremtő aktusnak sikere az embertől függ. Csak szubjektíve dönthető el, hogy a normális létezés helyreállítását hol kell kezdeni. A bizonytalanságot ebben a tekintetben maga Hamvas is látta. Kérdése is erre utal: „Hogyan tudom a hiteles és ép létezést megvalósítani?” Egyértelmű választ azonban nem várhatunk, valószínűleg nincs is. A kérdésre adott hamvasi válasz így hangzik: „Úgy hogy imaginációmba egész szenvedélyemmel és akaratommal, mámorommal és gyönyörömmel és üdvsóvárgással a normális (hiteles) ember képét rögzítem.”³²

Hamvas, amikor a „normális ember” képét igyekszik a centrumba helyezni, akkor a már szóba hozott *meditációs objektumok* használatát emlegeti. A meditációs objektumok segítségével kerülhet az ember *éber* állapotba, s ebben az *extatikus állapotban* lehet ráhangolódni a hiteles emberi létezésről szóló tanításra. Ez az állapot azért extatikus, mert ekkor az ember ki kell, hogy kapcsolja életéhségét, sóvárságát, s ebben az emelkedett állapotban kell képet alkotnia önmagáról, s tudatosítani projekcióit. Mint írja: „Az élet magasabb körében tulajdonképpen mindig ekstاتikus, vagyis mámor, a művészi alkotás, a gondolkodás, a műalkotás átélése, az olvasás, a tanulás, a szerelem, a gyönyörködés, a tánc, a zene, az utazás, az ima.”³³ Hamvas szerint a meditációs objektumok alkalmasak erre extatikus állapot előidézésére. A meditációs objektum lehet egy könyv néhány sora, egy műalkotás, egy zenemű vagy egy kedves tárgy. A lényeg, hogy: „A meditációs objektum az ember belső szemléletének állandó és állhatatos tárgya, a belső, magasabb realitás mágikus akkumulációs pontja” – írja az *Anthologia humana* bevezetőjében.³⁴ A meditációs objektum megválasztása tulajdonképpen a legszemélyesebb tevékenység, „örök” és „kimeríthetetlen forrás”, „vezető irányelv”. „Objektuma állandó szemlélődésnek, mindig újból és újból való megrendült csodálkozásnak.”³⁵

Az eddigiekből látható, hogy Hamvas bölcséletében központi jelentőségű a *szubjektivitás*. Ennek az sem mond ellent, hogy a normális ember Hamvas felfogásában maga a *keresztény*. A *keresztény létezés* számára az *igazi autentikus létezés*. Felmerül a kérdés, hogy a hagyomány-értelmezésnél is tapasztalható hamvasi szinkretikus eklekticitásban miért köti az autenticitást

épp a kereszténységhez? Valószínűnek tűnik, hogy ez az összefüggés épp a szubjektivitás okán oly nyilvánvaló számára, hiszen Hamvas hasonlóan Kierkegaard-hoz az úgynevezett „belső kereszténység” gyakorlatával ért egyet. Esetünkben egy olyan típusú keresztényi magatartásról van szó, amelyik nem normakövetésen alapul, hanem a személyességen és a bensőségességen. Isten és ember bensőséges kapcsolata itt egy személyes „Én-Te” viszonyban ragadható meg, s ez a bensőséges kapcsolat kell hogy megnyilvánuljon minden egyszerű élethelyzetben is. Az Unicornisban a következőképpen fogalmazza meg mindezt: „az ember életét Istenhez való viszonya határozza meg. Nem csak úgy *általánosan*. Azt is, hogy az ember ingét hogyan veszi fel, hogyan megy át a patakon, hogyan ragasztja fel a bélyeget. Nemcsak azt, ahogy imádkozik. Azt is, ahogy borotválkozik és köhög és az ablakon kinéz. Az egész, mondom, az egész erre az egy szóra megy vissza és ezen az egy szón múlik.”³⁶ Az autentikus kereszténység Hamvas számára az eredeti evangéliumi kereszténység, s az eredetihez – mint mértékhez – igazodó autentikus állapot megvalósítása nem egyszerű, máról-holnapra realizálható célkitűzés. A feladat az, hogy az ember lehetőleg igyekezzen „birtokba venni” az egész létezést (univerzális orientáció). Ebből adódik a nehézség, hiszen „a birtokbavételnek az a különös természete van, hogy ha meg akarom tartani, azonnal elvesztem. A létezés így van megkonstruálva”³⁷ – mondja. Ráadásul az élet minden ember esetében olyan adottság, melynek „lényege sóvárgás”, s természete szerint a „szubsztanciára való éhség” jellemzi, épp azért, mert az élet maga nem szubsztancia. „Élettel nem lehet jóllakni. Életet nem lehet befejezni. Életet nem lehet kielégíteni. /.../ Az élet izgalom és nyugtalanság és kívánság, amely éhséget eszik és szomjúságot iszik, és álomról álmodik”³⁸ – írja.

Az autenticitásra vágyó szubjektum számára nincs más lehetőség: a maga individualitásában, „egyesként” kell realizálnia „küszöb alatt élő valódi én-jét.” Ezért mondja azt Hamvas, hogy a legtöbb, amit vállalhatok, az az *útonlevés*. Útonlevés, mégpedig nietzschei értelemben („auf dem Wege-sein”). „Nem megtartani. Semmit sem megtartani. A legkevésbé az üdvöt. A szó-gondolat-tett körforgást egy pillanatra sem leállítani”³⁹ – írja a Mágia szutrájában. Az autentikus lét megközelítésének vágya tehát szüntelenül munkál az emberben épp a kinyilatkoztatásból (hagyomány) merített „metafizikai tudás” által, s korántsem biztos, hogy a tett mindig az életképzeletben megfogantakkal ekvivalens. Realizálni ugyanis az életben kell, s éppen ez jelenti az egzisztálás számára a paradoxont. Hamvas úgy gondolja, hogy az élet a belső elhatározáson múlik, s azon a belső aktivitáson, mely bizonyos értelemben független a külső világtól, a jelenségektől. „Az egzisztencia középpontja nem a jelenség, hanem az elhatározás”⁴⁰ – írja. A realizálás számára folytonos átalakulás, fokozatos megvalósulás, hiszen „az egzisztencia

súlypontja soha sincsen önmagában, hanem az önmagából kicsapó lendületben folytonosan átesik a *másba*, és ezeken az áteséseken jut önmagához. Így realizálódik.”⁴¹ Az egzisztencia léte ezért lehetőség-szerinti-lét. A kereszténységet, a *keresztényi magatartást* Hamvas az egzisztálás, a *realizálás értelmében használja*, mert Kierkegaard-hoz hasonlóan számára „a vallás egzisztenciális helyzet éspedig nem megoldottság, hanem probléma.”⁴²

Így kapcsolódik a kereszténység problematikája a realizálás kérdéséhez, mert bölcseletében a kereszténység nem egy kész, dogmarendszerbe foglalt vallás, nem is filozófia, vagy tudományos tanítás, hanem maga a hagyomány, mely a normális (keresztényi-embéri) létben való magatartásról szóló tanítás. „A kereszténység – írja – nem könnyű és vidám életfilozófia, nem úgynevezett világszemlélet és megoldás. A kereszténység teljesíthetetlen feladat, halálos kötelesség, valami, ami az életet derékban kettétöri.”⁴³ Kettétöri az életet annyiban, amennyiben felébreszt bennünket, szembesít saját esetlegességünkkel, elveszettségünkkel és *inautenticitásunkkal*, de amely egyben választásra is kényszerít. Az *inautentikus élet* Hamvas számára „az *egynapos élet*”, melyet fel kell váltani a „*szakrális hétköznappal*”. Az egynapos élet rokonítható a kierkegaard-i esztétikai stádiummal, s bizonyos tekintetben az etikai inautenticitásával, míg a szakrális hétköznapi maga az „éthosz mélysége”. „Az egynapos élet szerkezetének jelképe a tiszavirág – írja Hamvas –, ez a kicsiny rovar, majdnem levegőből van, határtalanul törékeny, mint az illat. Életminimum. Olyan, mint az újsághír. /.../ Az egynapos élet szerkezetéhez tartozik a színház, a mozi, mindaz, ami mulandó és profán, a festék, a frizura, a divat. Emberek, akiknek élete egynapos élet. Életkörök beszűkülése: klikk, egyesület, társaság, kör, foglalkozás. A kishivatalnok. A koldus. A háziasszony. A gyári munkás. A szakember. A szobatudós. /.../ Az egynapos élet reggel kárminpiros és elragadó illata van, délben lila és nehéz, este barna és bűdös, mint a hulla. A szakrális hétköznapi reggel kemény és nehéz, délben tele van virággal, este az érett gyümölcstől roskad.”⁴⁴

E metaforisztikusan megrajzolt kép alapján látható, hogy „a szakrális hétköznapi” vállalása naponkénti feladat, s korántsem könnyű az inautenticitás káprázata (esztétikai) vagy akár monotonitása (etikai) elől elmenekülni. A feladat személyes vonatkozásaiért a szubjektum felelős, ráadásul életének minden pillanatában. „Mindnyájan ma a holnapot éljük – holnap a holnapután. Sorsunkat a jövőbe vetjük: azt hisszük holnap érünk el oda, ahol aztán már igazán el lehet kezdeni élni. /.../ Az el nem ért emberi lét felé való szüntelen sietésbe és gondba vagyunk beágyazva”⁴⁵ – fejt ki az *Anthologia humana* bevezetésében. Az igazi keresztényi magatartás Hamvas szerint maradéktalanul szinte soha meg nem valósítható feladat, de örök kötelesség, melynek alapja a hagyomány befogadása révén megnyilvánuló egzisztenciális megszólítás.

JEGYZETEK

1. V.ö.: Kemény Katalin: Katasztrófa és aranykor. *Életünk* 1987/9.
2. V.ö.: *Vigilia* 1983. II. 48. évf. 9. sz. 665.
3. Hamvas Béla: Mágia szutra. *Életünk*, Szombathely, 1994. 351.
4. V.ö.: Kierkegaard: Félelem és reszketés. *Európa*, 1986. 58–59.
5. Könyvtártisztai korszakában ő volt az aki Magyarországon elsőként rendelte meg a Fővárosi Könyvtár számára Heidegger írásait. Heidegger 1929-es freiburgi székfoglaló előadását (Mi a metafizika?) meg is jelentette Zoltán József vitatható fordításában. V.ö.: *Európai műhely I.* Szerkesztette: Hamvas Béla. Pannónia, 1990. 143–166. (Eredetileg az 1945 és 1948 között napvilágot látott önálló füzetek együttes kiadása.)
6. M. Heidegger: Levél a „humanizmusról.” In: M. Heidegger: „... Költőien lakozik az ember...” – Válogatott írások T. Twins Kiadó, 1994. 128.
7. M. Heidegger: A filozófia vége és a gondolkodás feladata. In: M. Heidegger: ... Költőien lakozik az ember...” 269.
8. U.o. 270.
9. U.o. 268.
10. V.ö.: Hérakleitosz: Töredékek 25. [B 26.], 103. [B 99.] Parmenidész: 9. [B 9.], 14., 15. [B 14.], In: *Görög gondolkodók 1. Platon: Állam, Hetedik Könyv, Barlanghasonlat* In: *Platon összes művei II.* *Európa*, 1984. 455.
11. Hamvas Béla: *Silentium.* Titkos jegyzőkönyv. *Unicornis Vigilia*, Bp. 1987. 189.
12. Hamvas Béla: Egy költő apológiája. In: *Hamvas Béla 33 esszéje. Bölcsész Index*, Bp. 1987. 243.
13. V.ö.: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: A preszókratikus filozófusok. *Atlantisz*, 1988. 277–280. Hérakleitosz logosza mindemellett olyan principium, mely a „mérték” mellett az értelemre és a beszédre is utal.
14. Hamvas Béla: Interview. In: *Hamvas Béla: Patmosz I.* *Életünk*, Szombathely, 1992. 273.
15. Hamvas Béla: Empedoklés. *Életünk*, 1987/9. 835.

16. Baader, Franz (1765–1841) német filozófus, a katolikus dogmatika tanára, aki a kanti filozófiát igyekezett összehangolni a Böhme-Saint-Martin féle irányvonallal.
17. Hamvas Béla: Mágia szutra 233.
18. U.o. 240.
19. S. Kierkegaard: A szorongás fogalma. Göncöl, 1993. 181.
20. Hamvas Béla: Mágia szutra 229.
21. Hamvas Béla: Anthologia humana. Életünk, Szombathely, 1990. 22.
22. Az *üdv* Hamvas szóhasználatában a turbához hasonló *összszó*, mely a lélek legbensőbb, legszemélyesebb tartalmára utal. A „megvilágosodás”, a „megszabadulás” és a „beavatás” fogalmaival írja körül.
23. V.ö.: Hamvas Béla: Patmosz II. Életünk, Szombathely, 1992. 19–22.
24. Hamvas Béla: Mágia szutra. 255.
25. V.ö.: Jakob Böhme: Földi és égi misztériumról h.n. é.n. Helikon. Gyomaendrőd, 1990.
26. Hamvas Béla: Mágia szutra. 255.
27. U.o. 269.
28. U.o. 294.
29. U.o. 259.
30. U.o. 257.
31. U.o. 261
32. U.o. 295.
33. Hamvas Béla: Extaszisz. In: Új forrás 25/1993/10. 6.
34. V.ö.: Hamvas Béla: Anthologia humana. 13–22.
35. U.o. 17.
36. Hamvas Béla: Bolond, aki nem az öröklétre rendezkedik be. In: Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. 228.
37. Hamvas Béla: Mágia szutra. 340.
38. U.o. 264.
39. U.o. 348.
40. Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia. 28. és 108.
41. U.o. 73.
42. Hamvas Béla: Tudományvallás és vallástudomány. In: Hamvas Béla 33 esszéje. 108.
43. Hamvas Béla: A száz könyv. In: Európai műhely I. 52.
44. Hamvas Béla: Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. 258.
45. Hamvas Béla: Anthologia humana. 16.



MARISKA ZOLTÁN

MORÁLFILOZÓFIAI PARADOXON
NIETZSCHÉNÉL

Abstract: (*Moralphilosophical Paradox In the Literature about Nietzsche*)

The report doesn't study Nietzsche's works themselves but their influence on other thinkers. The philosopher's experimental – practical ideas left hardly any marks on posterity, today people read the thesis of „God is dead” with the same cold hatred as people listened to Zarathustra before. We don't argue against Nietzsche's thoughts that are unpleasant for us, we don't even hear them. Or, perhaps in a well-intentioned way, we simply misinterpret them.

The report establishes the truth of the above mentioned statement by analysing one chapter of a new monograph (Gerhardt, V.: Friedrich Nietzsche, Debrecen, 1998.). It makes a comparison between the Philosopher's (Nietzsche) thoughts quoted by the Author (Gerhardt) and the method as the monograph shows or interprets them.

Bizonyára mindenki ismeri azt a jópofa sztorit, mely szerint a hatvanas évek diáklázadásai idején a kaliforniai egyetem egyik épületén falfirkaként megjelent az „Isten meghalt. – Nietzsche” szöveg, s hamarosan ott volt alatta a csattanós reakció is: „Nietzsche meghalt. – Az Isten.” Miután kellőképpen kimosolyogtuk magunkat, nem ártana egy kicsit komolyabban szemügyre venni a kétségtelenül szellemes poén hermeneutikáját. Először is Nietzsche-Zarathustra önmaga nevében nyilatkozik, vállalva a megrázó, sokkoló hatású mondat kimondásának morális-gyakorlati felelősségét. A frappáns válasz szerzője ismeretlen. A nép hangja – mondhatnánk, s ráadásul egy anonim szerző ismételt és sokadjára Isten nevében nyilatkozik. Maga a reakció két, egymással szorosan összefüggő mozzanatról áll. Az ismeretlen szerző oly magától értetődően beszél Isten nevében, hogy szinte fel sem tűnik, nem az Isten, hanem az ember, egy név nélküli ember tette a nyilatkozatot. Olyan magától értetődően tudnak az emberek Isten nevében nyilatkozni – Mari nénitől a pápáig – mintha elég lenne csak megfordulniuk s rámutathatnának a mögöttük álló Úristenre, tessék, az ő orákulumunk vagyok, az ő nevében

mondom, amit mondok. Mellesleg ateistának neveznek mindenkit, aki erre az apróságra figyelmezteti őket, noha önmagában egy ilyen vita soha nem Isten és ember, hanem ember és ember között zajlik. Emberi, tehát túlságosan is emberi. Ami a másik mozzanatot illeti: a nevetést kiváltó ríposzt fölényesen, laza csuklómozdulattal lesöpri a „Tényleg! Meghalt-e Isten?” dillemmát.

Feleslegessé vált ugyanis maga a töprengés. A gyermek-Zarathustra tud Isten haláláról, de az emberek még csak szembesülni sem akarnak a próféciáival. Ha én nem tudom, akkor Nietzsche sem tudja, mert senki sem tudhatja – nagyjából így lehetne megfogalmazni az általánosítás ideológiáját. Végső soron mintha a Zarathustra új fejezetét olvasnánk. A modern ember nevetésében – a mi nevetésünkben – ugyanaz a hidegség, ugyanaz a gyűlölet lakozik, mellyel Zarathustra első beszédeit fogadták a kötéláncos produkciójára áhító emberek.

A bevezető sztori a referátum programjához igazodóan talán már jelzi, hogy morálfilozófiai paradoxont nem magában a nietzschei filozófia szövegeiben, hanem a szöveg és annak fogadtatása hatástörténeti közegében keressünk. Ha nem is képtelenség, de mindenesetre furcsa jelenség, hogy az óriási Nietzsche-irodalomban magának az eredeti gondolkodásnak mily csekélyke paradigmatis jelentősége van, s hogy még az úgynevezett követő interpretációk sem mentesek az általuk idézett filozófia belső összefüggéseinek feltárása során sommásan ítélező, minősítő megállapításoktól. „Hozzám hasonló rettenetes ember nem létezett, ám ez mégsem zárja ki, hogy én leszek a legnagyobb jótévő” – írja Nietzsche az *Ecce homo*-ban, de az őt idéző, illetve az ő gondolatait interpretáló irodalom alapján mennyire plasztikus vállalt „rettenetessége”, és főleg hol van a nietzschei legnagyobb teremtő jóság? A megfelelő hermeneutikai szituáció kidolgozása során ezen filozófia hatástörténeti hagyományára, mint történeti létre és egy konkrét hermeneutikai ügyre kérdezzük rá. A konkrétum nem más, mint Gerhardt Nietzsche-monográfiája, illetve a könyv immoralizmusra vonatkozó fejezete. (Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche, Latin Betűk*, Debrecen, 1998. Lásd *Immoralizmus és az embert felülmúló ember* c. fejezet! (Id. könyv 125-135. o.)).

Maga a könyv a követő monográfia szabályai szerint készült, azaz a szerző saját konstrukciója alapján a lehető legnagyobb pontossággal – és hűséggel az általa interpretált filozófia szelleméhez – igyekszik az idézett életmű belső összefüggéseit feltárni s magát az életművet bemutatni. Gerhardtban természetesen megvan az a nélkülözhetetlen empátia, szeretet Nietzsche iránt, melynek híján a program teljesítése lehetetlen, s annál meglepőbb, hogy könyve időnként minősítgeti Nietzscht, azaz az ő könyve sem mentes a hagyományos, ítélező megállapításoktól. Annyiszor beszéltünk már az

írástudó felelősségéről! Mi lenne, ha nem Nietzsche-Zarathustra, hanem Gerhardt felelősségéről tennénk néhány megjegyzést? A könyv érdemeit egy pillanattig sem megkérdőjelezve, pusztán csak egy kérdésre keresnénk a választ: hogyan és miért lehetséges, hogy még egy ilyen programmal készült könyvben is megisméltődhetnek a hagyományos, Nietzsche-t meg – és elítélő sztereotípiák? A hermeneutikai szituáció feloldhatatlanságának gadameri tézise nevében megjegyzendő, hogy nem magában a filozófiai hagyományban, hanem az interpretációk hagyományában vagyunk, s erről a szituációról különösen nehéz adekvát tárgyas tudást szerezni, illetőleg a távolságtartó behelyezkedés nevében megfelelő viszonyt kialakítani Gerhardtal, a szerzővel szemben.

Az életrajzi monográfia szerzője az adott témakörben – úgymond – kiírja magát. Interpretációjában a véglegesség, a lezártág élményét kelti az olvasóban. A szerző, a távolságtartó behelyezkedés elvei szerint egyszer s mindenkorra megírta, hogy mit csinált, mit írt Nietzsche. Nem saját koncepcióját ismerteti, egy másik elméletet mutat be – saját elveivel és filológiai alaposággal. Éppen ezért tanulságosak, ha a filológiai elemzések szövegszerűen, idézetekkel kellően alá nem támasztott, mert alá sem támasztható, lényegében tehát kívülről jövő minősítések.

Egyszerűen fogalmazva: ez a könyv anyagában majdnem Nietzsche-től jön, vannak azonban Nietzsche-ről szóló nem hiteles, vagy másképpen igazolható megállapításai is. Összességében zavaró, ha egy Nietzsche-könyv egyesíteni igyekszik Nietzsche hermeneutikáját és hatástörténetét. Így ugyanis maga a könyv szolgált bizonyítékot a már említett paradoxon bizonyítására, egy meglehetősen általános elv konkrét igazolására. Maga az általános elv így hangzik: nagyon nehezen vitatható az a felismerés, hogy mennyire nincs összhangban – időnként kifejezetten ellentétes irányultságú – a Nietzsche által leírt filozófiai szöveg és annak értelmezése a nem csekély Nietzsche-irodalomban. Vitatható, de ezen referátum szerzőjének ez az állásfoglalása: ezért nem Nietzsche a felelős. Nietzsche-t ugyanis alapjában véve kényelmesen olvassuk. Az olvasó mint potenciális Nietzsche-követő egyszerűen nem tud azonosulni a számára kellemetlen filozófiai gondolatokkal, a felrázó, megrázó korbírálattal. Ki szereti olvasni a modernitás nietzschei kritikáját? Azt, hogy ezek szerint ő lenne a nyájember, a szolgálkölcs-embere? Inkább csak annyit fogad el Nietzsche-től, amennyit még el tud fogadni, s még ebben az elfogadásban is a távolságtartás mozzanata a domináns, egyszerűen nincs szeme és füle, látása és hallása a kényelmetlen üzenet befogadására. Nem vitatkozik vele, meg sem hallja. S mivel így még hiányos lenne az összkép, a hiányzó részeket címkékkel, minősítésekkel fedi el. Így lesz Nietzsche a nihil filozófusa, dekadens, pusztító gondolkodó. Álláspontom szerint Nietzsche félig olvasott filozófus. Olvasója hasonlít az egy-

szeri emberhez, aki számolja hetvenöt forintját, és ötvenegynél abbahagyja, mondván, ha eddig megvolt, megvan ezután is. S ha ezt a bizonyos olvasót valaki figyelmezteti, be kellene fejezni a számolást, le kellene hatolni az adott gondolkodás mélységeibe, akkor az érvényes közhelyek valamelyikével védekezik kényelmességét és önzését igazolandó. (Ne feledjük Schlegel gúnyos megjegyzését Leibnizre vonatkozóan. Szabadon idézve: ha Leibniz csak szemüveget készíttetett Spinózával, s nem csináltatott a szemüveghez egy másik szemet is, az nagy baj, mert így Leibniz egyszerűen nem tud bepillantani a filozofálás spinózai mélységeibe.) Senki sem állítja, hogy jobban érti Nietzschét bárki másnál. Azt azonban igen, hogy Volker Gerhardt Nietzsche-könyve alapján a fenti elvek többé-kevésbé igazolhatók.

Alláspontom bizonyítását az utolsó ember morális fertőzöttségének oly sokat hangoztatott Nietzschei gondolatával és az ezt bemutató gondolatok elemzéssel kezdeném. (Nietzschét mint Filozófust, Gerhardtot mint Szerzőt emlegetem.) Ha van kényelmetlen tézise Nietzschének, akkor ez az. Senki sem szereti, ha azt mondják rá, a kor emberére, hogy rólad szól a mese, te vagy az utolsó ember, és te vagy morálisan fertőzött. Úgyhogy meg sem sértődünk, legfeljebb teoretikus problémaként fogjuk fel azt, amit pedig Nietzsche nagyon is a gyakorlati-kísérletező filozofálás jegyében fogalmazott meg mindenkori olvasói számára, akik között ott vannak a jövő filozófusai, az a Mi, melyek a konkrét megszólítottak Nietzschénél. Vegyük észre, mennyire kényelmetlen hallani a nyájemberre, a tömegemberre, a mellnélküli emberre vonatkozó fejtegetéseket! Legfeljebb annyit tehetünk védekezésül – anélkül, hogy végiggondolnánk magukat az elveket –, hogy a demokratizmus közéletiség moráljának nevében érdekes, de pusztító, tehát ártalmas, de hála Istennek csak teoretikus problémának fogjuk fel, s igazából eszünkben sincs magunkra vonatkoztatni a tömegember nietzschei kritikáját.

Gerhardt megismétli Nietzsche az élet alapvető megváltoztathatatlanságára vonatkozó tézisének. Nem kap azonban megfelelő hangsúlyt ezen tézis alapvető kritikai mozzanata. Nietzschénél az érzékiséggel szembeni ellenséges érzület a halálos, az aszketizmus van halálra ítélve. A Filozófus tudja, hogy a szinguláris okozat tagadásával a létezés változásaiért az egyedi létező nem tehető felelőssé, hiszen mindössze csak arról van szó, hogy az illető egyed mint létező egyszerűen ilyen. Nem Nietzsche a fatalista, hanem aki eljut odáig, hogy utolsó emberként saját érzülete, saját habitusa ellen támad, s általánossá vált moráljának ideológiáját nyomatékosan hangoztatja, s még el is hiszi. Az igazi kérdés tehát az, hogy a Szerző miért mossa egybe szövegében a szinguláris okozatiság tagadását és az individuális felelősség elutasítását, így ahogy van. Nietzschénél az ember a maga létezéséért nem tehető felelőssé. (Miért? Tehető?) Más oldalról az individuum morális felelőssége óriási: hiszen a szellem embere, tevé, oroszlán vagy gyermek éppen a másra

át nem hárítható felelőssége nevében harcol az értékek átértékeléséért a morálok és az uralkodó erkölcs ellen. A kiemelt nietzschei megállapítás pusztán annyit jelent, ha arra nincs út, a létezés ontikus fakticitása az étellel szembeni függőségi viszonyok egységében és komplexumával együtt adott, akkor hibás törekvés, halálos törekvés, öngyilkos próbálkozás szembeállítani a morált – itt az aszketizmus morálját – az étellel. De ezt végül is nem Nietzsche, hanem Jézus tette.

A Szerző sem hatol a szükséges alapokig. Nem az a kérdés, hogy másutt, a könyv más lapjain ír a modern erkölcs geneológiájáról, hanem az, hogy itt, a fertőzöttség elemzésénél elfelelji megfogalmazni a tézis alapját. Azt írja, hogy az értékek átértékelése ossztűz az uralkodó tömegerkölcs ellen. De a Filozófusnál a lényeges mozzanat mindenek előtt a modern ember teljes eltompultsága. S az eltompultság nevében nem érzi azt a borzalom-szuperlatívuszt, melyet az antik ízlés számára az „Isten a kereszten” formula paradoxája jelentett. A lényeges mozzanat tehát, hogy az értékek átértékelése már egyszer végbement: az uralkodó antik ízlés szabadságát a hit rabszolgaerkölcsének komolysága váltotta fel. Az sem mellékes ebben az összefüggésben, hogy a vallás általánosító, egyenlősítő moráljának hirdetését egy bizonyos időszaktól a politika vette át. A politika pedig komoly segítséget kapott a filozófiától. Kant például azért idióta az Antikrisztusban, mert az ő kategorikus imperatívusza hozzájárult az egyenlősdi egyetemessé válásához, s ő maga pedig nem veszi észre, hogy a feltétlen erkölcsi parancs megfogalmazását saját morálja, a megfelelni vágyás morálja motiválta. (Lásd még a Túl jön és rosszon-ban).

Summázat: a Filozófus leír egy folyamatot, melynek credményét kétségbeejtőnek tudja, s mivel egyszer már végbement az értékek átértékelése, s követőkre számítva morális-gyakorlati, becsületbeli kötelességének tudja az új program hirdetését. De lesznek-e követői, ha mindebből csak annyi marad, hogy volt valaki a XIX. században, aki furcsa módon támadást intézett az uralkodó szolgálkölcsnek nevezett erkölcs ellen? Talán meg kellene nézni, mennyi igazság van magában a tanításban! A demokratizmus tézise azonban nem engedi sem az elmélet alapjainak feltárását, sem a megfelelő konklúziók levonását.

A Szerző valószínűsíthetően vallási és/vagy politikai motivációk alapján egyszerűen elfelejtkezett nemcsak az erkölcsi fertőzöttség geneológiájáról, hanem – ennek logikus következményeként – az immoralizmus pozíciójának adekvát meghatározásáról. Örül a szabad szellem általa felfedezett nietzschei erényének, s valami olyasmit ír – ha jobban odafigyelünk -, hogy az erkölcsellenes Nietzsche maga is az erkölcs nevében hirdeti a szabad szellem erényét. Csakhogy a Filozófusnál az immoralitás nem az erkölcsön kívüli, hanem a morális-amorális megkülönböztetésen kívüli álláspont. Olyan

metapont, mely egyfajta erkölcsiség megítéléséhez szükséges. Egyszerűen nem igaz, hogy Nietzsche-nél maga az erkölcs áll szemben az élettel, sokkal inkább arról van szó, hogy egyfajta erkölcsiség, az aszketizmus morálja kerül szembe az élettel. Ha a Szerző így mutatja be a Filozófust, téved. Az erkölcs tényleg egy adag zsarnokság a természettel szemben, azonban az a kérdés, hogy mekkora ez az adag? A Filozófusnál megint az a folyamat az érdekes, ahogyan végül is szembe kerül az uralkodó erkölcs az élettel. A folyamat az immoralizmus metapontjáról tárható fel, mint ahogy a jövő felé mutató program is innen fogalmazható meg. A Szerző nem mutatja ki a probléma folyamatszerűségét a Filozófusnál. A Tízparancsolat, a Hegyi Beszéd, a morál szókratizmusa, Kant kategórikus imperatívusza és Schopenhauer önzetlenség-erkölcse egy hosszú folyamatban találkoznak egymással, s nem egyszerűen ad hoc jellegű, spekulációs alapokon álló, önkényesnek tűnő összevetések, hanem a fennállót credményező, egymást erősítő hatások. A fennálló erkölcsben pedig elviselhetetlenül nagy adag zsarnokság van a természettel szemben. A Szerző minden esetre saját nézetét fogalmazta meg, amikor is arról ír, hogy a morál úgy általában az élet egészéről mond ítéletet. Idézem mondatát: „A speciális életformák elvetésével az életről mint egészről ítél a morál.”

Elég nehéz azonosítani az idézet igazi tulajdonosát, az üzenet azonban más, mint amit a Szerző neki tulajdonít. A Filozófus éppen azért nevezi az élet értékének problémáját beláthatatlannak, hogy lezárja ezt az utat, ne is akarjuk felvetni. Ugyanakkor az ember mégsem morálfilozófiai, hanem antropológiai megközelítésben értékelő lény: azaz tud nemet mondani – ugye minden az emberi fejeken keresztül történik? –, így része az ember az életnek. Az így konstituálódó morál – vagy nevezzük itt inkább erkölcsnek – önmagában még nem az életről mond ítéletet, legfeljebb egy bizonyos erkölcs vált életellenessé. Erkölcs és élet kapcsolatánál nem árt hangoztatni, hogy az összevetés teoretikus, a gyakorlatban, létszerűen morálok vannak, melyek elemzése igényli a metapontot, a „kívülről” mozzanatát. Ha tehát a Szerzőnek az volt a szándéka, hogy a mai filozófiai etika nevében (nem mondja meg, mire gondol) legitimálja az egyes tiltásokat és parancsokat, úgy ezt a Filozófussal szembehelyezkedve teszi. Már az sem világos, hogy a speciális életformák elvetésével miért ítél a morál (kinek a morálja?) az élet egészéről, s ha ítél, ez miért baj. Nem lehet itt – szöveg nélkül – megnyugtatóan tisztázni a problémát, csak a szimptomatikus jelenséget rögzítsük: a zavart valójában egy idegen szempont – lásd a mai filozófiai etika kifejezést – becsempészése okozta. Mellesleg teljesen elfelejtődött az a tény, hogy az immoralitás nemhogy az életen, de még az erkölcsön sem akar kívül lenni, (legfeljebb a morális-amorális megkülönböztetésen) s ő maga mondja, mennyire értelmetlen az élet értékének pusztá felvetése.

Ha viszont a Filozófus nem is akarja az életből kivonni az erkölcsöt, akkor igenis újratárgyalhatók az erkölcs már megoldott vagy megoldottnak tűnő problémái.

Az immoralizmus nem állítja egymással szembe az életet és az erkölcsöt azzal, hogy kimondja a szembeállítás lehetetlenségét. Nem pusztítja ki magát az életet sem, amikor különféle életformák értelmezési elvei ellen harcol, azok értékeiről mond ítéletet. Maga az erkölcs, az uralkodó erkölcs mondja azt, hogy aki ellenem fellép, az az életet pusztítja el. S mekkora nihilizmus azt mondani, ha elpusztul az élet, hát pusztuljon? Kétségtelen, ha a morál és az élet különválasztható, akkor szembe is fordítható egymással, de a Filozófus szerint ezt az aszketizmus prófétái teszik. Van ugyanis egy vérlázítóan pazarló, nagyszerűségében is közönyös természet, melynek része az értékelő ember, aki szorítások és engedések jegyében tud durva és finom, szolgálai és clókelő lenni. S van a modernitás, amelyben sikerült általános érvényűvé emelni az élethez fűződő kötöttségeink negligálásával a szabadságnak ideologizált szolgálai morált. Csak ilyen alapon lehetséges leleplezni az erkölcsi ítéletek feltétlenségét hirdető próféták képmutatását, s képmutatással vádolni az aszketizmus papjait.

Az immoralizmus valódi kérdése tehát a Filozófus eljárásának jogossága. Mennyire jogos, és ha igen, hogyan valósítható meg az immoralizmus álláspontján maga a lélekfilozófiai program? A Filozófus ugyanis a verbális megnyilatkozásokat és tettelekvéseket ideológiaként fogja fel, s a mögöttest, a morált keresi, s az ösztönök által motivált morálokat elemzi. Csak úgy megjegyzésként: Freud írja, hogy megtiltotta saját magának Nietzsche olvasását, mert nem akart minden pillanatban szembekerülni a felismeréssel, hogy az mennyi mindent felfedezett már előtte. Egyébként a Filozófus gyávanak nevezné Freudot, aki elmenekült az igazság elől. Nietzsche eljárását Platón hivatott igazán legitimizálni. Több mint feltűnő Az állam lélekfilozófiájának és a fenti Nietzsche-programnak a hasonlatossága. Más összefüggésben erről már írtam, (Lásd még Új Holnap 1997. július (101–107) A közéletiség moráljáról) szerintem Fukuyamának igaza van abban, hogy felhasználja a „történelem vége” koncepciójának kidolgozása során Platón és Nietzsche idevonatkozó és egymásra rímelő megállapításait. Némileg leegyszerűsítve: ha Nietzsche alapjában véve az azonosulás moráljáról nyilatkozik, akkor ebben ott van a megfelelési vágy, az úgynevezett izotümia problémája is. A lélek három régiójáról Platón ír. A megfontolás, az általában vett indulatosság, illetve a sokirányú, de alapjában véve kétpólusú vágyakozás, az izotümia és a megalotümia, azaz a megfelelési vágy és az elfogadtatási vágy nélkülözhetetlen harmóniájáról elmélkedik Szókratész az Államban. Mindezzel egyszerűen harmonizálnak az új-morált mint az elismerés iránti törekvés morálját, a szolgál-morált, mint a megfelelés iránti törekvés

morálját bemutató nietzschei elemzések. A Túl jön és rosszon-ban Nietzsche nemcsak a szolgálkölcs uralkodóvá válásának folyamatát vázolja fel, hanem egy másik folyamatot is: hogyan lesz az úr-morálból dekadencia. De ez már messzire vezetne. Szerzőnk arról ír, hogy a Filozófus sokféleképpen variálja „az akarat voltaképpen nincs” – tézisét, illetve – ahogyan ő fogalmaz – az akarat valami bonyolultan összetettnek tűnik Nietzsche számára. Ha az akarat bonyolult és összetett lelki képességek összefoglaló-leegyszerűsítő elnevezése, akkor Nietzsche itt Platónt követi. Sokkal fontosabb azonban, hogy a Szerzőnél egyszerűen kimarad az immoralitás új feladata, azaz, hogy mire jó bonyolultnak és összetettnek felfogni az emberi-egyéni lelket, s abban az úgynevezett akaratot. Az összes lélekfilozófiai elemzés, a maga összes megállapításával negligálódik. Valamiért nem akarunk a szolgálkölcsűnek nevezett ideológiáik és tettelekvéseik mélyére pillantani, azaz moráljában az azonosulási vágyat azonosítani. Talán mert veszélyes? Legyen inkább Nietzsche a nihilizmus filozófusa, s az immoralizmus pedig kapja meg az aktív jelzőt, hogy – teljesen abszurd módon és indokolatlanul – az amorális pedig „passzív” legyen? (Ha már van valami, ami aktív, akkor, ugye passzívnak is muszáj lennie?)

A Szerző nem csupán felületességgel gyanúsítható: gyanús az a distancia is, mellyel az általa bemutatott témáról ír. Nála – ezek szerint – az akarat voltaképpen nem is olyan összetett, de ha Nietzsche annak látja és láttatja, akkor inkább – a Filozófus iránti tiszteletből (vagy másból?) – inkább ne is bolygassuk. Következésképpen túlságosan is leíró jellegű, ahogyan a parancsoló gondolat jelenlétéről, a fölény-efektusról, a szabadság-élmény elragadtatásáról, s végső soron parancs és engedelmisség egymásbajátságáról ír. A „végső soron” nyelvi kitétel nem véletlen, maga a Szerző paradox hangulati állapot sommás összegzéseként fogja fel a Filozófus furcsa, számára egyáltalán nem konzekvens, s itt – az immoralizmus kapcsán – semmiképpen sem paradigmikus lélekfilozófiai elveit. Nem véletlen, hogy azután sajnálkozva megfogalmazza a koncepciónak az erkölcsre nézve szerinte katasztrofális következményeit. Merthogy a Filozófus valóban specifikus tévedésnek, degenerált idioszinkráziának nevezi az oly sok kárt okozott erkölcsöt, de még egyszer: itt nem az erkölcstről, hanem egy gyengeségből geneológikusan létrejött jogosulatlan hatalomigényről mint morálról, illetve egyfajta erkölcstről, azaz egyfajta erkölcsöt konstituáló morális ítéletekről, elemzendő ideológiákról, tettelekvésekről van szó. Hol van tehát a paradoxon, a Filozófusnál vagy a Szerzőnél? Nietzschénél vagy az olvasójánál? Tegyük máshová az interpretáció hangsúlyait, próbáljuk elfogadni a kísérleti filozófia programját, és akkor nem fogunk barátságtalanul nevetni Nietzschén, s fel is tudjuk használni gondolatait az önmegértés jegyében!

KOMLÓSI CSABA

KIERKEGAARD DAIMONIONJA

Resümee: (*Kierkegaards Daimonion*) In meinem Vortrag beschäftige ich mich mit dem Sokratesbild der Dissertation von Kierkegaard (Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates), sowie mit der Wirkung, die die philosophiegeschichtlich hochbedeutende Gestalt von Sokrates aus den dänischen Philosophen ausgeübt hat.

Ich analysiere die wichtigsten Eigenheiten der von ihm herausgehobenen antiken Qullen (Aristophanes, Platon, Xenophon, Aristoteles usw.) und deren eigenartige Interpretation, beim Lichte der Sokratesforschung.

Andererseits spreche ich über die Wirkung, die die Sokratesinterpretation des Verfassers auf seine Denkart ausgeübt hat.

Előadásom tárgya **Kierkegaard** 1840–41-ben írt *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészre*¹ című doktori disszertációjának Szókratész-értelmezése.

Van az európai filozófia történetében egy árnyalak, egy megfoghatatlan, emberfölötti lény, egy daimonion, akit **Platón** idéz meg az Kr.e. IV. században. Az ideák filozófusa éveket töltött egy **Szókratész** nevű férfi társaságában, azonban az a Szókratész, aki műveiben megjelenik nem azonos ezzel, vagyis Platón Szókratésze nem azonos Szóphroniszkosz és Phainereté fiával, sokkal közelebbi rokona **Homérosz** istennőjének, illetve múzsájának, de még inkább **Parmenidész** Dikéjének.

Az a tény, hogy **Szókratész** soha egyetlen sort sem írt le tanításából, már ha egyáltalán voltak tanításai, jó alkalmat kínált rá, hogy személyét kisajátítsák interpretátorai.

Szókratész mindezek ellenére, vagy talán éppen ezeknek köszönhetően, az európai filozófiatörténet megkerülhetetlen alakjai közé került. Személye

¹ S. A. Kierkegaard: *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates*. Kopenhagen, 1841., előadásom elkészítéséhez a mű egy német fordítását használtam: S. Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Düsseldorf/Köln, 1961. (ford. E. Hirsch)

évszázadok óta a filozófus igazi példája, sőt talán több is annál. Nemesgyser említik nevét olyan nagy vallásalapítókkal egysorban, mint **Jézus**, Buddha vagy épp **Lao-ce**.

Először tekintsük át röviden, kik is azok a szerzők, akiket, mint elsődleges forrásokat szokás tekintetbe venni életének és tanításainak vonatkozásában, hiszen személyesen ismerték őt.

A legkorábbi adatközlőnk **Arisztophanész**, aki a 423-as évben Felhők című darabjában vitte a komédia színpadára Szókratészt, aki gondolkodájában természetfilozófiai spekulációkon keresztül atheistákká neveli és fizetett oktatás ellenében a szofista retorika jog- és törvényellenes praktikáiba vezeti be tanítványait.

A szókratikusok, vagyis Szókratész közvetlen tanítványai – akiknek irodalmi működése feltehetőleg csak Szókratész 399-ben bekövetkezett halála után vette kezdetét – közül, már csak terjedelmi okokból is **Platón** és **Xenophón** neve kívánkozik az első két helyre. De még inkább azért, mert az, hogy Szókratész a filozófia történetében azzá lett, aki, elsősorban nekik köszönhető.

Platón húsz éves, amikor megismerkedik vele, és ettől kezdve élete végéig tanítványa marad. Amikor írásos műveket kezd írni – nem számítva fiatal korában írt és épp a fentebb említett találkozás hatására megsemmisített tragédiáit – arra törekszik, hogy mestere beszélgetéseinek varázsát átmentse az írás sokkal kötöttebb, nehezkesebb formájába, miközben ő maga is úgy véli, hogy igazán filozofálni csak szóban lehet, az írásbeli alkotást mindig másodlagosnak tartotta.

A választott műforma is ezt a törekvését tükrözi, a dialógusban találja meg azt a keretet, amely leginkább alkalmas az előbeszéd sajátosságainak tükrözésére.

Egyébként nem ő az első és egyetlen, aki ezt a formát választja. **Arisztotelész** tudósítása szerint² a teosi **Alexamenosz** írt először dialógusokat, de a dialógusnak mint filozófiai gondolatok kifejezésére szolgáló keretnek a kialakítása egyértelműen Szókratész tanítványaihoz köthető.

Közvetlen formai előképeiként a szofisták kérdés-felelet felépítésű oktató beszédeit, valamint antilogikáját, illetve a korabeli színpadi művek párbeszéd-szerkesztését nevezhetjük meg. Ez utóbbiak közül Platónra **Szóphrón** prózamimoszai gyakorolták a legjelentősebb hatást, amelyekkel feltehetően szicíliai tartózkodása során ismerkedett meg. Ezek az irodalmi előképek azonban, nemcsak kész formai elemeket nyújtottak Platón számára, de befolyásolták a dialógusok szereplőinek – így természetesen, az egy kivételtől³

² fr. 72 Rose

³ Törvények

eltekinthet minden dialógusban szerepet játszó, Szókratész – megjelenítését is. A platóni írásokban megjelenő konkrét történeti személyek, filozófusok, szofisták és mások – ahogy **Olof Gigon** írja⁴ – „konvencionális típusokat reprezentálnak”. Szókratész mint ennek a játéknak a főhőse természetesen és kizárólag pozitív jellemvonásokkal ruházódik fel, idealizáltsága kiemeli őt az emberi világból, így lesz abszolút hiteles tolmácsolója Platón tanainak, mert élete és még inkább halála tanúbizonyság e tanok igazsága mellett.

Xenophón írásaiban teljesen más szerepet kap a mester és ennek megfelelően mi is más képet kapunk róla. Több művet szentel Szókratész bemutatásának⁵, írásaiban azonban nem játszik olyan kitüntetett szerepet, mint Platónnál, hiszen ezek jelentős része a történetírás, a politika vagy a gazdaságtan körébe tartozik.

A Szókratésszel foglalkozó írások célja, hogy tisztázzák a halálát okozó vádak alól, így az ő Szókratésze egy jámbor, kötelességtudó moralista, akinek minden gondolata kizárólag az athéniak üdve körül forog, de egy írásában⁶ a gazdálkodás kérdéseinek kitűnő ismerőjeként is feltűnik.

Az ún. kisebb szókratikus iskolák képviselői, mint például: **Aischines**, **Eukleidész**, **Antiszthenész**, **Arisztipposz** vagy **Phaidón** nem írnak visszaemlékezéseket róla, tanaikat azonban kivétel nélkül rá vezetik vissza, és bár ezek sokszor egymással homlokegyenest szemben állnak – mint pl. a gyönyör kérdésében a kürénéiek és a cinikusok – mégsem hagyhatók figyelmen kívül.

Egy valamiben azonban teljes az egyetértés a tanítványok körében, abban, hogy Szókratész nem mindennapi ember volt.

Azonban a korabeli Athént nem csak ezek a pozitív hangok jellemzik. Az arisztophanészi beállításnál még radikálisabban foglal állást Szókratész személye és tevékenysége ellen a szónok és politikus **Polükratész**, aki **Anüotosz** szájába adott fiktív vádbeszédében úgy mutatja be Szókratészt, mint egy közveszélyes szofistát, aki a törvények megvetésére és a demokratikus rendszer megdöntésére szólított fel.

Persze a válasz sem késik, **Lüsziasz**, a rétor írt egy fiktív védőbeszédet, amiben pontról pontra cáfolni akarja ezeket a vádakokat, hasonlóan **Xenophón** *Apomnémonematájához*, aki szintén ismeri **Polükratész** írását.

De a Szókratész személyéről folyó vita már az antikvitásban sem korlátozódik csupán a kortársakra. Egészen a Kr. u. IV. századig, **Libaniosz** írásáig keletkeznek írások, életrajzok az athéni filozófusról, sőt a császárkorban még levelei is felbukkannak.

⁴ **O. Gigon**: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern, 1947

⁵ *Apomnémonemata, Apológia, Szümpozion*

⁶ *Oikonomikosz*

Ebből a majd 800 éves időszakból két szerzőt kell megemlítenem későbbi fontosságuk miatt.

Az egyik **Arisztotelész**, aki szerint legalábbis két dolog méltán tekinthető Szókratész érdemének: „*az induktív bizonyítás és az általános meghatározás*”.⁷

A másik pedig **Diogenész Laertiosz**, aki ismert gyűjteményében természetesen Szókratésznek is szentel egy fejezetet.⁸

A modern Szókratész-kutatás gyökerei a 18. századig nyúlnak vissza, addig a kései antikvitásra jellemző kritikátlan eklekticizmus uralkodik. Rendszerint megelégedtek a Diogenész Laertiosz-féle életrajz fordításaival, amiket néhány xenophóni és platóni írásból készült kivonat gazdagított csupán.

J. **Brucker** az első, aki a századközepén megjelenő *Historia critica philosophiae* c.⁹ művében, kritikusan nyilatkozik a források kérdésében, és úgy véli, Xenophón számít az egyetlen hihető tanúnak Szókratész vonatkozásában. Egyébként az, hogy a modern Szókratész-kutatás első kritikai ítélete Platónnal szemben és Xenophón javára foglalt állást, érthető, mert – eltekintve attól, hogy az utóbbi gyakorlatias mórálitása a felvilágosodás szelleméhez közelebb állt, mint a platóni metafizika – elsősorban történészek tartották. Szókratészről szóló írásai formájukat tekintve autobiográfiai visszaemlékezések, amiknek történetiségét a szerző számtalan sablonszerű, az autitenticusságát tanúsító kifejezésen keresztül (*hallottam, láttam, ott voltam*) újra és újra megerősíteni igyekeznek.

Ennek megfelelően nem csodálkozhatunk azon, hogy Brucker tézisének jelentős utóhatása volt. Véleménye a 18. század második felétől általánosan elterjedtté vált, és még a 19. században is jelentős képviselői akadnak, mint pl. **G. Wiggers**¹⁰ vagy **K.F. Hermann**¹¹, mindenek előtt azonban **Hegel**, aki filozófiatörténeti előadásaiban a következőket írja: „*Ha pedig azt kérdezik, vajon Xenophón vagy Platón jellemezte-e hívebben Szókratész személyiségét és tanítását: akkor nem kétséges, hogy a személyiség és a módszer, a beszélgetés külsőségére nézve általában Platóntól éppúgy kaphatunk ugyan pontos talán művészebb képet Szókratészről; de tudásának tartalma és gondolkodásának képzetési foka tekintetében főképpen Xenophónhoz kell tartanunk magunkat.*”¹²

⁷ Metafizika 1078 b

⁸ De vitis... II. 5, 18–47.

⁹ **J. Brucker**: *Historia critica philosophiae*. Leipzig, 1742–1744

¹⁰ **G. Wiggers**: *Sokrates als Mensch, als Bürger und als Philosoph*. Rostock, 1807

¹¹ **K. F. Hermann**: *Gesichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1839

¹² **G. W. F. Hegel**: *Előadások a filozófia történetéről*. II. köt. Bp. 1959. 54. o. (ford. Szemere Samu)

F. Schleiermacher¹³, volt az egyik első, aki a xenophóni beszélgetések historicitása iránti kétségét kinyilvánította. Úgy véli, hogy nem csak Xenophónt, hanem Platónt is forrásként kell használnunk. Ahhoz pedig, hogy megtudjuk, mi az, ami írásaiban Szókratész hiteles képe és igazi szellemi tulajdona, és mi az, amit Platón talált ki és tett hozzá, a Xenophon által szókratésziként meghatározott karaktervonásokhoz és életmaximákhoz kell tartanunk magunkat. Így jut el végül ahhoz a felismeréshez, hogy Szókratésznek kell a dialektika tulajdonképpeni szerzőjének lennie, aki a helyes fogalomképzés és a fogalmak helyes összekapcsolásának művészetét tanította. E felfogás helyességét végül Arisztotelész „*igaz és pártatlan*” beszámolója is alátámasztja.

Schleiermacher a Xenophon-hipotézissel, egy új forráskritikai módszert állít szembe, ami Xenophónon kívül, mindenek előtt Platónt, de Arisztotelészt is felhasználja, és így kíván az antik tanúkon keresztül eljutni a történeti Szókratészhez.

Ez az eljárás győzedelmeskedik a 19. században, és még a 20. században is sok követőre talál.

Ami tehát a forráskritikát illeti, a Schleiermacher Platón-Xenophon-Arisztotelész triászát vitathatatlanul uralkodik a század végéig. Egyetlen kivételt csupán éppen az előadásom tárgyául választott S. Kierkegaard-írás képez.

A mű első része, amelyben Szókratész álláspontját mint iróniát értelmezi, három fejezetre tagolódik. Az első fejezet tartalmazza a Szókratészre vonatkozó antik források áttekintését. Ezen áttekintés eredményét jól – és röviden – foglalják össze az értekezés nyilvános védésére megfogalmazott tézisek:

„2. A xenophóni Szókratész megmarad annál, ami hasznosat megjegyzett, sohasem hagyja el a tapasztalat területét, sohasem éri el az ideákat.

3. Aki összehasonlítja Xenophónt és Platónt, úgy találja majd, hogy az egyik Szókratészt túlságosan lefelé nyomja, a másik pedig túlságosan felfelé, őt azonban egyiknél sem találhatjuk meg.

5. A Platón által előadott szókratészi apológia vagy nem valódi, vagy az elejétől a végéig ironikus értelemben értendő.

7. Arisztophanész jutott legközelebb a valódi Szókratész ábrázolásához.”¹⁴

Vagyis jól látja a rendelkezésre álló Szókratész-források, elsősorban a platóni-ábrázolás alapvető jellegzetességeit.

¹³ F. E. D. Schleiermacher: *Über den Werth des Sokrates als Philosophen*. in. Abhandlungen der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften aus den Jahren 1814–1815, Berlin, 1818. S. 50–68

¹⁴ id. mű 3. o.

Mindezek ellenére a következő fejezetben, amely a *Megértés megvalósítása, Szókratész démona* címet viseli, mégis a platóni Szókratész-kép kerül előtérbe, még pedig a címben jelzett konkrét aspektusból. Ez pedig a következő okokkal magyarázható.

Kierkegaard Szókratész-értelmezése szempontjából alapvető jelentősége van annak a ténynek, hogy a platóni tudósítások szerint ez a démon – ellentétben Xenophón erre vonatkozó utalásaival – csak negatív módon jelenik meg, azaz csak tilt. Kierkegaard maga is utal rá egy – a korábbiak fényében mindenképp szükséges – lábjegyzettel, hogy ez esetben – idézem –: „*Nem szabad szem elől téveszteni, hogy ez a hely Platón Apológiájában van, és egészében véve történetileg megbízhatónak mondható. Azért nem szabad szem elől téveszteni, hogy meg lehessen győződni arról, hogy nekem itt nem egy platóni magyarázattal van dolgom, hanem a tények talaján mozgom.*”¹⁵

E lábjegyzethez azonban mindenképpen hozzá kell fűzőm, hogy a platóni *Apológia* éppoly kevésbé tekinthető történetileg megbízhatónak, mint Platón többi dialógusa, hiszen elég összevetnünk Xenophón *Apológiájával*, hogy elbizonytalanodjunk, illetve visszautalnék arra a tényre, hogy benne erős irodalmi hatások mutathatók ki – esetenként szinte szó szerinti egyezése – olyan írásművekkel mint pl. **Gorgiasz** *Palamédész védőbeszéde*,¹⁶ amit Papp János: *Platón Apológiájának történetisége*¹⁷ című disszertációjában kimutatott.

E fejezet tehát – Kierkegaard szerint indokoltan – Platón tájékoztatását fogadja el hitelesnek démon-ügyben, persze a szerzőnek jó oka van erre. Számára ugyanis Szókratész teljes megértésének lesz a kulcsa, hogy „*ezt a démonit pusztán figyelmeztetőként és nem parancsolóként, azaz mint negatívot és nem mint pozitívot ábrázolja.*”¹⁸

Zárásul szeretnék visszatérni előadásom címére: Kierkegaard daimonionjára.

Daimonionnak neveztem korábban azt a Szókratészt, akit Platón jelenít meg műveiben. Azt pedig, hogy ez a platóni Szókratész valóban olyan szerepet játszik Kierkegaard életében, amilyet Platón szerint Szókratész daimonionja – azaz tiltásával megálljt parancsol bizonyos esetekben –, a sokat emlegetett Regina Olsen-afférral szeretném alátámasztani. Az eljegyzés és a szakítás története – talán egyáltalán nem véletlenül – éppen a disszertáció megírásának és megvédésének, azaz a Szókratésszel való intenzív foglalkozásnak az idejére esik. 1841. szept. 29-én védi meg nyilvános latin

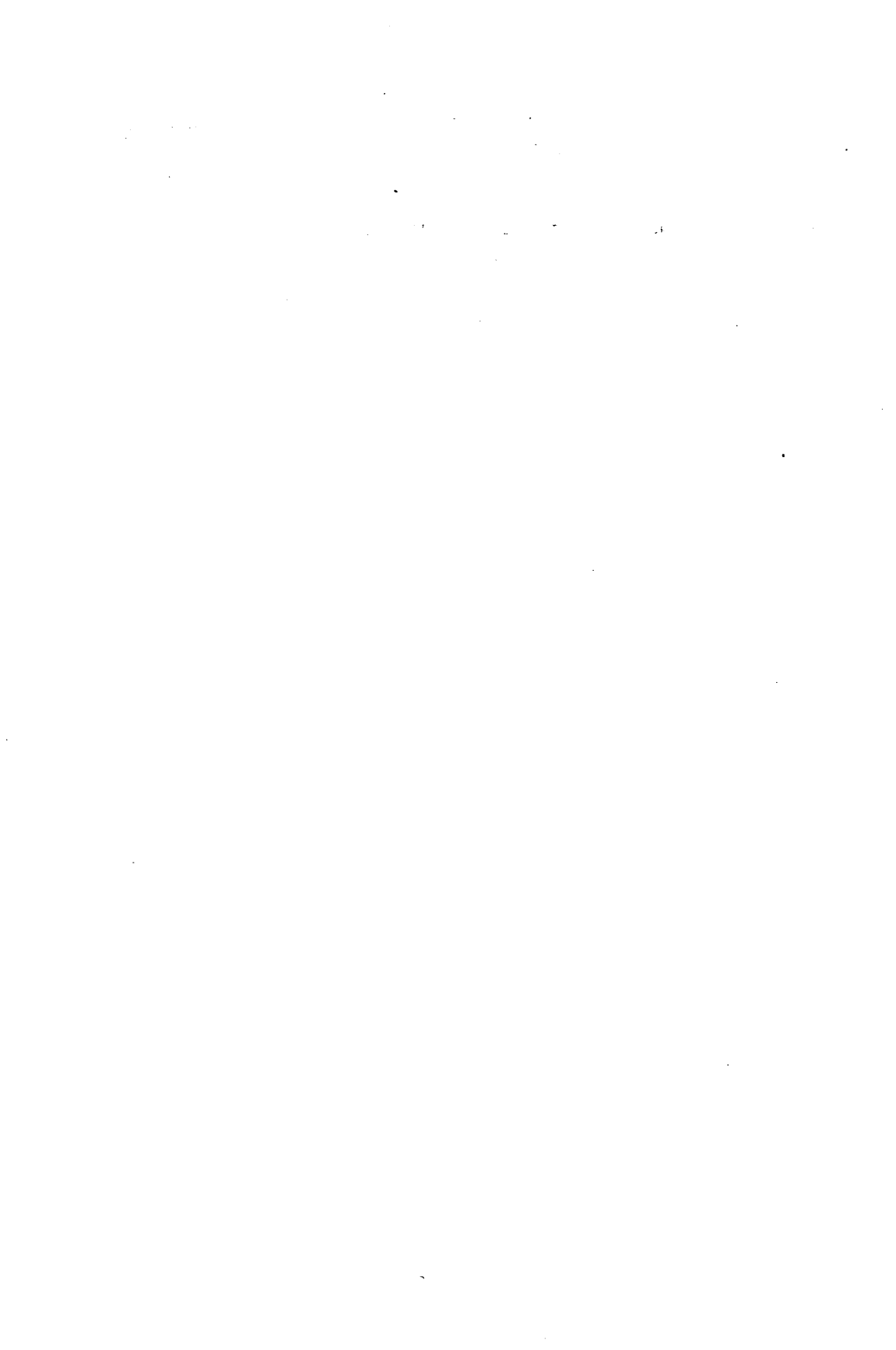
¹⁵ id. mű 166. o.

¹⁶ Gorgiasz DK B 11a (ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ)

¹⁷ Papp János: *Platón Apológiájának történetisége*. Szeged, 1933.

¹⁸ id. mű 165. o.

disputáción téziseit, és októberben bontja fel eljegyzését, amely utóbbi ténynek élete hátralévő részében alapvető jelentőséget tulajdonít. A Diogenész Laertiosz-féle életrajzban pedig a következő mondat olvasható: „*erótheisz poteron gémai é mé, efé, -ho an autón poiészész, metagnószé-*”, azaz „*megkérdezték (Szókratészt) vajon az a jobb, ha megnősülünk vagy az, ha nem, azt felelte: akármelyiket teszed, meg fogod bánni*”.



TÓTH I. JÁNOS

SPINOZA ETIKÁJA ÉS A KÖRNYEZETFILOZÓFIA

Abstract: (*Spinoza's Ethics and Environment Philosophy*) Environment philosophers claim that this Cartesian philosophy is to be blamed for today's public thinking and the subsequent environmental crisis. Any kind of improvement in environment protections is possible only if environment philosophers can formulate a new interpretation opposite to the Cartesian approach, one that is radically different, but just as coherent. This metaphysics of the pantheist Spinoza can be regarded as a very significant attempt at developing an environment philosophy. While the mechanical concept degrades nature and defines it as a sheer mechanical system, Spinoza identifies it as the highest possible entity conceivable to man: God (*Deus sive Natura*). Spinoza claims that not only nature as a whole, but also each of its particles disposes of an individual internal value and this view harmonises with the concept of modern environment philosophy about the self-value of life. The intellectual love of God (*amor Dei intellectualis*) in an environment-philosophical reading means the mystic unity with nature and the recognition of the fact that we are parts of a higher a higher order. Human mind is the conscience of God, that is, the conscience of nature, so man, though he is only a small, insignificant particle of the infinite substance, and human mind represents a unique new quality, a novelty in this substance, that is, in nature as a whole.

1. Előzmények

A reneszánsz gondolkodók szerint a természet organikus rendszer. Giordano Bruno szavaival élve, az élet „mindent áthat, mindenben megvan, és mozgatja az egész anyagot.” Leonardo da Vinci szerint: „A világnak tenyésző lelke van, a tufa a porcogója, a sziklák összefüggő rétege a csontozata;” „a dolgok érzőképességgel rendelkeznek” – mondja Campanella. De ugyanúgy állították a leghajmeresztőbb mágikus képtelenségeket is: Bruno például hitt a halottidézésben és a kristályok varázserejében, Campanella szerint a kövek és a fémek táplálkoznak, illetve a kimondott szó megronthatja a távollevőt.¹

Az organikus felfogással radikálisan szakító Descartes a mechanikus gondolkodáson belül is egy szélsőségesen redukcionista nézőpontot képvi-

selt, amit jól mutat, hogy okkultnak tekintett olyan, a newtoni fizika által is elismert fogalmakat is, mint a távolba hatás, tömegvonzás, vákuum stb.² Descartes szerint az anyagi világot Isten teremtette és hozta mozgásba, de a világ ettől kezdve saját törvényei szerint működik, és minden folyamat megmagyarázható a kiterjedéssel rendelkező anyagi részecskék közvetlen ütközésének eredményeképpen. A természet pusztá mechanizmus, amely belső értékkel nem rendelkező mechanikai jellegű alkotórészek sokaságából áll. Az állatok és az élőrendszerek sajátosságai is visszavezethetők a mechanika törvényszerűségeire.

A Cogito és az Extensio szétválasztása abszolutizálta az értelemmel bíró szubjektum és a kiterjedéssel bíró objektum különbözőségét. Az értelemmel bíró ember önmagában értékes, míg a természeti javak csak annyiban fontosak, amennyiben az ember számára hasznosak. Ezen felfogás szerint az ember viselkedésének a természeti környezetre gyakorolt hatása érdektelen, következésképpen sem a felelősség, sem az erkölcsiség kérdései nem merülnek fel a mechanikai sajátosságúnak tételezett természettel szemben. A kartézianus felfogás szerint az ember jóléte elválaszthatatlanul összefügg az ember természet feletti uralmával.³

A környezetfilozófusok szerint a kartézianus gondolkodás jelentős mértékben felelős napjaink közgondolkodásáért és az ebből következő környezeti válságért. A természetvédelemben csak akkor következhet be javulás, ha sikerül a közfelfogást még mindig uraló kartézianus szemlélettel szemben egy attól radikálisan különböző, de szintén koherens értelmezést megfogalmazni. Ebből a szempontból fontos Spinoza metafizikája, amely egy közbuló utat jelent az organikus, de gyakran irracionális és a mechanikus felfogások között. Spinoza megmutatta, hogy az organikus természetfelfogás nincs szükségszerű kapcsolatban az irracionális gondolkodásmóddal: „*az egész természet egyetlen individuum, amelynek részei változnak, azaz valamennyi test végtelen sok módon változik anélkül, hogy az egész individuum bármiképp megváltoznék.*”⁴ Az egész előfeltétele a részek létezésének, és megelőlegezve az ökofilozófiát az embert is a természet-egész egyik módusaként gondolja el. Az ember nemhogy ura és parancsolója a természetnek, hanem jelentéktelenül parányi részecskéje csupán. A panteista Spinoza metafizikája környezetfilozófiai szempontból rendkívül fontos kísérletnek tekinthető.

2. Spinoza világképe és a környezetfilozófia

1. (*Antropocentrikus csalódás.*) Spinoza szerint az ember hajlik arra a gondolatra, hogy a természet célszerűen működik, hogy minden természeti esemény az ember szükségleteit szolgálja, hogy a dolgok – sok egyéb tulajdonságuk mellett – rendelkeznek a „jó” vagy a „rossz” tulajdonságával is.⁵ Az Etika I. részének függelékében bírálja és elutasítja a természet antropo-

centrikus értelmezését. A legnagyobb filozófiai tévedések abból származnak, hogy saját céljainkat, kritériumainkat és hajlandóságainkat rávetítjük a természetre. A jó és a rossz az emberi és gyakran egyéni érzésekre vonatkozik, s nem érvényes egy olyan világegyetemben, amelyben az egyén tiszavirág-életű lény. Robert Jeffers kaliforniai filozófus, Spinoza elkötelezett híve felszólította a környezetfilozófusokat egy „humanizmus nélküli” filozófia megalkotására, mert szerinte csupán ez képes megrendíteni az uralkodó emberközpontú szemléletet, és megadni a természetnek az őt megillető jogokat.⁶

2. (*Deus siva natura.*) Míg a mechanikus felfogás leértékeli a természetet, és pusztán egy mechanikai rendszerrel azonosítja, addig Spinoza értelmezésében a természet egésze az ember által elképzelhető lehető legmagasabb rendű entitással, Istennel válik azonossá: *Deus siva natura*. „Az az örök és végtelen létező ugyanis, amelyet Istennek vagy természetnek nevezünk, ugyanazzal a szükségszerűséggel cselekszik, mint amellyel létezik.”⁷

A mély-ökológiának (deep-eocology-nak) nevezett környezetfilozófiai irányzat gyakran használ vallásos kifejezéseket: „szentséges értékek”, „az élet szentsége” (Sancity of life) stb. – amikor a természetet általánosságban jellemzi. Lovelock szerint a bioszféra olyan mértékű önszabályozó képességgel rendelkezik, hogy egyetlen globális méretű élőlénynek, GAIA-nak tekinthető.⁸ Ennek az egész emberiség (technikai civilizációjával együtt) éppen úgy része, mint a növény és állatvilág, az atmoszféra, a vizek vagy a termőtalaj. Számos mélyökológus a Gaia-ról nemcsak mint az embernél magasabb rendű evilági organizmusról, hanem mint Istenről beszél. S ez tulajdonképpen érthető, hiszen a hagyományos felfogás szerint az embernél magasabb rendű entitás csak Isten lehet.

3. (*A módusok önértékűek.*) Spinoza szerint nemcsak a természet egésze jellemezhető isteni sajátságokkal, hanem annak bármelyik módusza is. Az isteni hatóképességnek az egyedi véges módusokban megvalósuló része az, amely előidézi, hogy ezek a módusok, amennyire rajtuk áll, létükben megmaradni törekszenek.⁹ Spinozának az a nézete, hogy nemcsak a természet egésze, hanem annak minden része önálló belső értékkel rendelkezik, összhangban van a környezetfilozófiának az élet önértékéről vallott felfogásával.¹⁰

A környezetfilozófusok szerint az élet az anyagnak speciálisan rendezett állapota, amely az emberi céloktól és jóléttől függetlenül *önmagában értékes*. Az élő rendszereknek belső aktivitása és célirányultsága van, nevezetesen önmaguk fenntartása és reprodukciója. A Föld felszínén a biológiai rendszerek bonyolult hálózata működik, ahol az élő és élettelen komponensek a biogeokémiai ciklusok során folyamatosan egymásba alakulnak. A Föld bioszférája bonyolult önszabályozó rendszer, olyan organikus egész, amely

saját alrendszerének – beleértve az emberiség egészét is – létfeltételeket biztosít. Az ember a természet *immanens* része, s ezt a léthelyzetet az ember megkülönböztető sajátosságai (értelem, erkölcs, termelés, társadalmiság) sem kérdőjelezi meg.

4. (Az *élet módusz.*) Spinoza felfogása egységet teremt egyrészt az állandó és elpusztíthatatlan szubsztancia, másrészt a folyton keletkező, létező és pusztuló móduszok között. Az egyes móduszok pusztulása nem érinti a szubsztancia állandóságát. Az organikus és a mechanikus nézeteket egyesítő Spinoza természetfelfogása különbözőképpen értelmezhető. A fizika világképével, s különösen az anyag- és energia- megmaradás tételével összhangban van az a spinozai felfogás, hogy a keletkező, változó és pusztuló egyedi dolgok mögött a világban van valami állandó, valami szubsztanciális. Köztudomású, hogy olyan híres fizikus, mint Einstein is Spinoza követőjének tekintette magát. Ebben persze szerepet játszott az is, hogy Spinoza csakúgy, mint Einstein, tagadta a véletlen szerepét a világban, és a teljes determináció talaján állt. Másrészt Spinoza világfelfogása számos organikus elemet is tartalmaz. Gondoljunk csak az önfenntartás kitüntetett szerepére, továbbá arra, hogy az élet, hasonlóképpen a szubsztanciához, rendkívül stabil entitás. A természetben az egyedek keletkezése, küzdelme, pusztulása nem érinti az élet stabilitását, éppen ellenkezőleg, szorosan hozzátartozik az organikus létformához. Más kérdés, hogy a normális mértéket meghaladó egyedpusztulás irreverzibilis változásokat okozhat az ökológiai struktúrában.

Felmerül a kérdés, hogy az élet szubsztancia vagy módusz jellegű entitás? Ez a probléma nemcsak elméleti, hanem gyakorlati jelentőséggel is rendelkezik. Ugyanis a szubsztancia per definitionem elpusztíthatatlan, következésképpen értelmetlen dolog lenne a szubsztancia sajátosságával rendelkező életet védeni. Másrészt viszont a móduszok definíció szerint véges és pusztuló dolgok. Következésképpen ha az élet módusz jellegű, akkor fontos lenne a védelme. Véleményem szerint a spinozai szövegek mindkét értelmezést megengedik. A modern tudományossággal azonban jobban összezseng az az értelmezés, hogy az élet térben és időben véges természetű, tehát módusz jellegű létező.

Bár az élet a szubsztanciához, a természet egészéhez, az univerzumhoz képest csak módusz, viszont bármelyik biológiai egységhez, s így az emberi fajhoz képest is egységes egésznek tekintendő. Az emberi élet színtere nem a végtelen és elpusztíthatatlan, tehát szubsztanciális jellegű univerzum, hanem a véges, kimeríthető és elpusztítható vagy legalábbis jelentős mértékben átalakítható élőközeg, a bioszféra. Ezt a módusz típusú létezőt azonban ma már létállapotában fenyegeti az extenzív paramétereiben növekvő emberiség. Ha az emberiség a bioszféra része, miközben a bioszférát romboló tevékenységet folytat, akkor a józan ész szabályai szerint előbb-utóbb eléri azt a kriti-

kus pontot, amikor a természetet pusztító tevékenység már nemcsak az élő természetben, hanem az emberiség létfenntartásában és jólétében is több kárt okoz, mint előnyt. Tehát éppen az emberiség-módszr önfenntartásából következik, hogy figyelembe kell venni a létalapjául szolgáló bioszféra-módszr integritását és fennmaradását.

5. (Az ész szerepe.) Spinoza az ész fogalmát legalább két különböző értelemben használja. Egyrészt minden ember közös, ugyanakkor más módszröktől megkülönböztető sajátossága, hogy az ember szó széles értelmében eszes lény. Ez azonban még nem emeli ki az embert a természet világából. *„Mert a természetben nemcsak az emberi ész törvényei hatnak, amelyek csupán az emberek igaz hasznát és fenntartását célozzák meg, hanem végtelenül sok más törvény is.”*¹¹

Létezik azonban az emberi észnek egy olyan magas szintű használata – a megismerés második és harmadik neme –, amely az embert mint módszrt különleges és kitüntetett helyzetbe hozza. Ez ugyanis lehetőséget ad az ember számára, hogy a világot ne a saját véges és partikuláris perspektívájából, hanem az emberi közösség nézőpontjából szemlélje. *„azok az emberek, akiket az ész kormányoz, azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit nem kívánnak a többi ember számára, s ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.”*¹²

Spinoza szerint csak az eszközösség, a kislétszámú baráti közösség tekinthető ideálisnak, amely nem az egyének versenyére és rivalizálására, hanem a közösség együttműködésére épül. Ez a spinozai gondolat fontos a környezetvédők számára, akik szerint a társadalomnak a fenntartható módon működő bázisközösségekre kellene épülnie, nem pedig az egymással versenyző individuumokra.

A társadalomban azonban, mondja Spinoza, az emberek többségét nem az ész, hanem a szenvedély irányítja. Ennek ellenére a társadalom működhet az ésszerűség alapján, ha a gondolkodó emberek felismerik az együttélés általános szabályait, s az ehhez tartozó értékrend, alkotmány és jogrend fenntartható. A társadalom csak akkor működőképes, ha az állam és a különböző demokratikus intézmények megfelelő ellenerőt gyakorolnak a szenvedélyek által irányított többséggel szemben.

6. (Önérdék és morál.) Spinoza az önérdékkövetésnek két különböző formájáról beszél, de csak a kollektív szempontokat is figyelembe vevő viselkedést tekinti ésszerű viselkedésnek. Ellentétben a mindennapi tudattal, amely azonosítja az önérdéket az önzéssel, a rövidtávú gondolkodással, a mások rovására elérhető nyereségmaximalizálással, a dezertálással. Az önérdéknek azonban ez a felfogása nemcsak a természet kizsákmányolásához, hanem – ahogy arra Spinoza is rámutat – a társadalmi együttélés felbomlásához, viszálykodáshoz és polgárháborúhoz vezet. Ezzel szemben az ész alap-

ján viselkedő emberek a hosszútávon elérhető kollektív jellegű nyereségre törekednek.¹³

A mindennapi tudat számára ez a két magatartási forma úgy jelentkezik, mint a sajátérdeket követő indulatos vagy önző viselkedés és az erkölcsi elveket követő önzetlen cselekvés ellentéte. A mindennapi gondolkodásra jellemző dualista megközelítés szerint az önérdek azonos a rövid távú önzéssel, de ezt a mentalitást az erkölcsi szempontok ellensúlyozhatják. Sőt, esetenként az erkölcsös viselkedésből fakadó öröm kompenzálhatja az erkölcstelennek tartott, de nagyobb nyereséggel kecsegtető önzést.¹⁴ Az önző viselkedés által megszerezhető anyagi javak és a morális értékek viszonyának a kérdése fontos döntéseméleti problémát jelent.¹⁵

Valójában azonban a különbség inkább abban áll, hogy az ember az önérdekét követheti rosszul, azaz ésszerűtlenül, és követheti helyesen, vagyis ésszerűen. A rosszul felfogott önérdek általában közvetlenül megnyilvánul, és a szenvedély irányítása alatt áll, felbomlasztja a társadalmat, és veszélyezteti a természeti környezetet. Ezzel szemben a jól felfogott önérdek egyesíti az embereket, kollektív előnyöket biztosít, és megvédi a hosszútávú érdekeket is. A játékelmélet világosan megmutatja, hogy az önérdekkövetésnek alapvetően két különböző formája van: az individuális vagy dezertáló és a kollektív vagy kooperáló. A fogoly dilemma típusú interakciók egyik fontos paradoxona, hogy bár kollektív szempontból csak a kooperatív viselkedés tekinthető racionális viselkedésnek, a szereplők viszont általában az együttműködést nem tekintik racionális cselekvésnek, sőt a kooperálók határozottan úgy érzékelik, hogy érdekükkel ellentétben cselekszenek. Tehát míg társadaloméleti szempontból általában a kooperatív viselkedés tekinthető önérdekkövető viselkedésnek – összhangban Spinoza felfogásával, addig a mindennapi élet és a közgazdaságtan éppen fordítva jár el, és kizárólag csak az individuális racionalitást tekinti önérdekkövető viselkedésnek.¹⁶

7. *(Környezetetika lehetősége.)* Az etika hagyományosan csak a másik emberrel szembeni felelősséget hangsúlyozza. Kétségtelen, hogy a múltban a nem-humán természet iránti felelősségünk és kötelességünk másodlagos volt az ember iránti felelősségünkhöz képest. Korábban nem, vagy csak kisebb mértékben volt szükség arra, hogy az ember szabályozza a természethez való viszonyát. Ennek elsősorban az az oka, hogy a különböző természeti létezők meg tudták magukat védeni az emberrel szemben, s nem volt szükség arra, hogy az ember törődjön ezek fennmaradásával. Az ember és az emberi közösségek önzésével szemben az ökológiai rendszerek megfelelő ellenérőt tudtak kifejteni. A fő problémát az emberi közösségek pillanatnyi fennmaradása és nem a hosszabb távon jelentkező környezetpusztítás jelentette. Jelenleg azonban az ember hatalma, nem utolsósorban a technikai, gazdasági, életszínvonalbeli fejlődés nyomán nyomasztó túlhatalommá változott,

amellyel szemben a bioszférán belül egyetlen természeti tényező sem tud megfelelő ellenérőt kifejteni. A modern tudományos és technikai eszközökkel rendelkező emberi közösségek esetében már nem annyira a rövidtávú, mint inkább a hosszútávú fennmaradás vált kérdésessé. Ugyanakkor az ember, a társadalom és az emberiség fennmaradása ma is, mint mindig, a természettől függ.¹⁷

Tehát az embernek, saját hosszútávú érdekei miatt, korlátoznia kell önmagát a bioszférával szemben. S ahogy Spinoza mondja: „Az olyan kívánság, amely az észből ered, nem nőhet túl minden határon.”¹⁸

Az ész által vezetett embernek, aki képes a dolgokat nemcsak a szűk önérdeke, hanem általános szempontból is felfogni és szemlélni, fel kell ismernie a környezeti problémákból fakadó veszélyeket, és az emberiség közös érdekét és viselkedését összhangba kell hozni az ebből származó követelményekkel. Tekintve, hogy az emberi közösségek fennmaradásának a lehetőségét növeli a bioszféra-módusz védelme, és fordítva: a fennmaradás esélyeit csökkenti a természet és a környezet pusztítása, következésképpen az eszes emberek értékrendjében a környezetvédelmének meghatározó jelentőségűvé kell válnia. Ezért az emberiségnek a természet kizárólag antropocentrikus átalakításáról – önmagát korlátozva – át kell térnie a ökológiai korlátokat figyelembe vevő, természetmegőrző gazdálkodásra, a *fenntartható fejlődésre*. A szükséges fordulatnak a társadalom teljes vertikumában be kell következnie: technikában, társadalmi struktúrában, életformában, erkölcsi értékekben stb. Az embernek mint metafizikai értelemben módusz típusú létezőnek tehát nemcsak a másik emberrel szemben van kötelessége és felelőssége, hanem a nem-humán létezőkkel szemben is. Úgy gondolom, hogy a természettel szembeni önkorlátozás, felelősség és kötelezettség kérdéseivel foglalkozó környezetetika az etikának egy új és fontos dimenzióját nyitja meg.

9. (*Amor Dei intellectualis.*) Isten értelmi szeretete a környezetfilozófia olvasatában a természettel való egyesülés misztikus érzését jelenti, annak felismerését, hogy részei vagyunk egy magasabb rendű rendnek. Fromm szavaival élve a létezés öröme utal a birtoklás és fogyasztás szenvedélyével szemben; a régi keleti életformára a modern nyugatival szemben. Csak Isten, vagyis a természet iránti értelmi szeretet biztosítja „az elme lehető legnagyobb megelégedettségét”. „A boldogság Isten iránti szeretetben áll”¹⁹ – mondja Spinoza. Isten értelmi szeretete kifejezi, hogy az ember megéri szűkebb környezetének, a bioszférának a törvényeit, felismeri, hogy része ennek a rendnek, és létezését és érdekeit az egész rendszer keretein belül akarja megvalósítani.²⁰ „Amit az ismeret harmadik neve szerint ismerünk meg, abban gyönyörködünk, mégpedig isten ideájának mint oknak kíséretében.”²¹

Ugyanakkor a természet és Isten fogalmának azonosításából következik, hogy a világ értelmét egyedül csak az eszes lények tudják nemcsak megérteni, hanem kifejezni is.²² Egy spinozista környezetfilozófus, Klaus Meyer-Abish szerint „A természet folytatódik bennünk – amennyiben nyelvvé és művészetté válik –, és folytatódik más lényekben is, amennyiben ezek, hogy úgy mondjam, az ő életét (tehát a természet életét) élik. A mi életünk és a környezet élete a természet élete”.²³ Az emberi ész jelenti Isten, vagyis a természet öntudatát. Tehát az ember, bár fizikai szempontból csak a végtelen szubsztancia egy jelentéktelenül parányi részecskéje, az emberi ész mégis egy egyedülállóan új minőséget és nóvumot jelent a szubsztanciában, vagyis a természet egészében.

Jegyzetek

1. Szabó A. Gy.: A reneszánsz természetfilozófia fejlődéskoncepciójáról. Magyar Filozófiai Szemle 1969/5.
2. Simonyi: A fizika kultúrtörténete. Gondolat Kiadó Budapest 1978. 194. o.
3. „...új típusú filozófiára van szükség, olyanra, amely segíti az embereket, hogy a természet urává válhassanak.” Descartes, R: Válogatott filozófiai művek Akadémiai Kiadó. Budapest. 1961. 240. o.
4. Spinoza: Etika. Osiris Kiadó, Budapest. 1997. II. rész. 7. Segédétel, Megjegyzés. 112. o.
5. Boros Gábor: Spinoza és a filozófiai etika problémája. Atlantisz 1997. 51. o.
6. L. George Sessions: „Spinoza and Jeffers on man in nature”, Inquiry, 1977. 21. szám
7. Spinoza: Etika. Osiris Kiadó, Budapest. 1997. *Etika IV. Előszó.* 256. o. vagy máshol:
„Akár azt mondjuk tehát, hogy minden a természet törvényei szerint történik, akár azt, hogy minden isten határozatából, irányítása szerint rendeltetik: ugyanazt mondjuk.” Spinoza: Teológiai-Politikai Tanulmány. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1984. III. fejezet 55. o
8. Lovelock, J. E. : Gaiái. Oxford University Press 1979.
9. Boros G.: Spinoza és a filozófiai etika problémája, Atlantisz, Budapest, 1997. 145. o.
10. T.L.S Sprigge.: Are there Intrinsic values in nature? in. Applied Philosophy ed. Brebda Almond and Donald Hill. 1991.
11. Spinoza: *Teológiai Politikai tanulmány. Akadémiai Kiadó, Budapest. XVI. fejezet. 230. o.*
12. Spinoza: Etika. Osiris Kiadó, Budapest .1997. *Etika IV. T18M.* 277. o.

13. *„az emberek egymás kölcsönös segítségével sokkal könnyebben szerzik meg, amire szükségünk van, s csak egyesített erővel kerülhetik ki azokat a veszedelmeket, amelyek mindenütt fenyegetik őket;” (Etika IV, T35 2. Köv. tétel 292. o.)*
14. *„Jobban érzem magam, ha 3 dollárt kapok mint kooperáló, mintha 10 dollárt kapnék mint dezertáló;” – Hofstadter:*
15. Kindler József (1991): Fejezetek a döntéselméletről. Aula. Budapest. 53–56. o.
16. Tóth I. J.: Játékelmélet és Társadalom. JATEPress 1997.
17. *Az emberi testnek a maga fenntartásához igen sok más testre van szüksége, amelyek folyamatosan mintegy újra létrehozzák”. (Etika II. P4, 112. o.) „Az az erő, amellyel az ember megmarad létezésében korlátozott, s a külső okok hatalma végtelenül felülmúlja.” (Etika IV. T3. 262. o.)*
18. *Etika, IV. T61, 322.o. Majd az ehhez fűzött bizonyításban így érvel: „Ha tehát ez a kívánság túlnőhetne minden határon, akkor maga az emberi természet, pusztán magában tekintve képes lenne túlnőni önmagán, vagyis többre volna képes, mint amennyire képes, ám ez nyilvánvaló ellentmondás.” (Etika, IV. T61B., 322. o.)*
19. Etika T42B. 392. o.
20. *Etika II. T44, 142. o. és T44 2. Köv. tétel 144. o. és Etika V. T38, 387. o.*
21. *Etika V. T32, 382. o*
22. Etika V. T36 385. o.
23. K. M. Meyer-Abisch: Wege zum Frieden mit der Natur, München, 1984. 90., 100.



KISS LAJOS ANDRÁS

DIALÓGUS ÉS ÖKOLÓGIA: OTTO FRIEDRICH BOLLNOW LECKÉJE

Antropocentrizmus versus antropomorfizmus

Abstract: (*Dialogue and Ecology – Otto Friedrich Bollnow's lesson*) The central idea of the essay asks the question whether it is possible to hold a dialogue between man and nature. The author thinks in connection with the point of view of Otto Friedrich Bollnow who was Heidegger disciple that through the rehabilitation of the poetic-metaphorical use of language a kind of quasi-dialogue is possible.

The essay tries to prove by opening the metaphore of the "house" and "green" that such an expression runs with many disadvantages for this formal ecology. At the same time the author points out that this expression is not the same as the negation of the basic values of the European rationalism it does not mean the melting into the irrational eastern mysticism.

„Minden emlékeztet valamire”¹ mondja Spaemann professzor – és igaza van. Ami nem hasonlít semmire az nem is létezik. Legalábbis nem az emberi értelem számára. Nyelvünk és gondolkodásunk eredendően metaforikus, noha – ezt a leckét is jól megtanultuk – az európai tudományosság két és félezer éve mindent megtett (és megtesz) egy deperszonifikált, „ember nélküli” gondolkodás és nyelv létrehozására. A dologban az a legnagyobb paradoxon, hogy éppen ez a konok szcientizmus lett az antropocentrikus létforma elsődleges támasza: a személytelen tudományosságára és a kolosszális teljesítményeire büszke modern ember egyre inkább csak önmagát képes meglátani és ünnepelni az általa megalkotott személytelen instrumentárium tükrében. Heidegger „kiszámító” értelemnek nevezte a mindig funkcionális meg-

¹ Spaemann, Robert: *Ähnlichkeit*, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1996/1-2. 287.

oldásokban gondolkodó, csak a közvetlen technikai kivitelezhetőséget és a gazdasági rentabilitást tekintetbe vevő gondolkodásmódot. Az instrumentális értelem egyszerűsége és gazdaságossága azonban a halál bűzét árasztja magából. „Mivel a lentebb lévő egyszerűbb megragadni, mint a magasabban állót, az veszi át a helyét. Ez többek között azzal a következménnyel jár, hogy az élet tudománya a halál tudományává válik: A halott a normális, az élet csak a halál egyik változata.”² Csakhogy egy mitológiamentes nyelv létrehozása korántsem annyira sikeres vállalkozás, mint ahogyan azt e teória feltétlen rajongói szeretnék. Az imént idézett Gerhard Faden arra hívja fel a figyelmünket, hogy a természetről szóló beszéd akaratlanul is az analógia-használatra kényszerül. „Az mondjuk, hogy az állat hall vagy lát, áll vagy megy, és közben ezt egyáltalán nem 'így gondoljuk'. Mivel az állatok teljesen másfajta létezők, mint mi, ezért a hallásuk, a látásuk, az állásuk, a járásuk teljesen más jellegű, mint a miénk. Mi emberek egyszerűen kényszerítve vagyunk arra, hogy mindazt, amivel kapcsolatba kerülünk, mindig a 'valamilyen-lét fényében' szemléljük. A látás nem azonos a renehartyán végbemenő folyamattal, hanem előfeltételezi a megértést.”³ Az állatok ellenben be vannak zárva „dolgok valami-szerű-létébe”. A macska számára voltaképpen nincs is egér, ahogy természetesen „zsákmány” vagy „játékszer” sincs. A nap sem melegíti a követ. Az efféle kijelentések, ha szó szerint vennék őket, akkor valamilyen pánpszichológista felfogást előfeltételeznének. Azonban a nyelvünk – s természetesen a természettudományok nyelve sem kivétel – hiába igyekszik elszántan kiiktatni a nyelv eredendően metaforikus természetét, ez irányú vállalkozása szükségszerűen megfeneklik. Spaemann professzor számomra példaszerű egyszerűséggel fogalmazza meg ezt a tényt: „A természettudomány ama tendenciája, hogy a hasonlóságot eliminálja, természetesen nem jelentheti annak az eliminálását, amiből ez a tudomány maga is létrejött. Ameddig a tudomány emberi intézményként létezik, addig a mindennapi nyelvünket nem szüntetheti meg. A helyzet éppen fordítva áll: a tudományos nyelvet a mindennapi nyelv teszi érthetővé, s amíg ez így van, addig részben konstitutív, részben esetleges analógiák médiumában mozgunk. A természetes nyelv a tudományos nyelvvel ellentétben metaforikus. A természetes nyelv nem megszünteti, hanem tágra nyitja a hasonlósági tereket. Ha a mindennapi nyelv a fényről és a látásról beszél, akkor nem 'a tulajdonképpeni' fizikai vagy biológiai jelenségekre gondol, hanem az intellektuális folyamatok területén működő olyan hasonlóságokra, amelyek leginkább vallási jelenségekként érhetők tetten. A nyelv sokkal inkább a 'fényességről', a 'megvilágosodásról', a 'belátásról' szól ... úgy, hogy itt nem

² Faden, Gerhard: *Die Selbsttranszendenz der Natur*, Theologie und Philosophie, 1997/3. 381.

³ Faden: i.m. 382.

egyszerűen csak szófordulatokról van szó.”⁴ Az ember tehát a saját természetén keresztül látja a világot. Az embernek pedig az a természete, hogy nincs természete. Pontosabban az emberi természet egy nyitott horizontként jelenik meg, egyfajta lehetőség, amelyet minden korszak, minden nemzedék és végső soron mindnyájan, külön-külön töltünk meg konkrét tartalommal. Bárhog is van, az emberi természetünk antropomorf jellegrével mindig számot kell vetnünk. Az *antropomorfizmus* azonban nem szükségszerűen *antropocentrizmus*. Wolfgang Schirmhachert szeretném idézni, aki szerint: „'Az antropomorfizmus' valódi jelentése az, hogy az embernek nem kell szégyellenie azt, hogy ember. Nem tudunk másképp élni, mint emberi módon, és még az embertelenségünk (inhumanité) is az ember létünk bizonyítéka.”⁵ Azonban – mondja Schirmacher – az ember-létünkől nem következik szükségszerűen az antropocentrizmus. Heidegger gondolatmenetéhez kapcsolódva azt hangsúlyozza, hogy a természetre irányuló uralmi beállítódás (domination), az ember központba állítása, egyáltalán nem tekinthető valamiféle természetes beállítódásnak, hanem civilizatórikus torzulás. Az antropocentrikus és agresszív életforma megfékezésére egyfajta „nyelvi fordulatot” javasol: a poétikus nyelv rehabilitálását. Schirmacher úgy látja, hogy ebben a szándékban nem rejtőzik hamis romanticizmus. Sokkal inkább radikális fenomenológia ez. „Költőien lakozik az ember” – idézi Heideggert. „Manapság a valódi filozófiai gondolkodás valahol a művészet és a költészet metafizikai nyelvének határán helyezkedik el; ez maradt nekünk egyedüli eszközként arra, hogy megtudjuk: milyen is a világ voltaképpen.”⁶

Olvasmányaim során úgy találtam, hogy a metaforikus nyelv rehabilitálásában talán Otto Friedrich Bollnow ment el a legmesszebbre. Lékéje komoly tanulságokkal szolgál.

Felelőség egy nyughatatlan világban: Bollnow metaforái

Bollnow metaforikájának elméleti alapját a még nem, vagy legfeljebb alig metaforikus filozófiai alapszavak újradefiniálásával igyekszik megalapozni. Felelőség, élet, ész, értelem és szenvedély – ezekre utal a leggyakrabban. A valódi észhasználatra csak a felelősséggel bíró autonóm személy képes. A felelősséggel használt ész nem lehet azonos a pusztán lokális racionalitást kifejező értelemmel. A logika önálló célokat nem képes kitzünni; az ő világa a tisztán formális lehetőségek maximumig való fokozása. Ilyen érte-

⁴ Spaemann: i. m. 290.

⁵ Schirmacher, Wolfgang: *La technique de la vie ou: la pratique de la responsabilité*. In: *Penser apres Heidegger*, L' Harmattan; Paris. 1922. 226.

⁶ Schirmacher: i.m. 228.

lebenben, a szakmáját profi módon űző betörő is kiválóan művelheti az efféle kalkulatív racionalitást. Az értelem voltaképpen *deskriptív* fogalom, erkölcsileg semleges. Az ész ezzel szemben, mondja Bollnow, *normatív* fogalom⁷. Ezt nevezték a görögök *phronészis*nek, ami a felelősséget, a szenvedélyt és távlatos gondolkodást egyesíteni tudó, speciálisan emberi képesség kifejezésére hivatott fogalom, s aminek valódi tartalmát szinte csak metaforikusan tudjuk kibontani.

Úgy találtam, hogy Bollnow metaforái közül a „Ház” és a „Zöld” a legszebben kidolgozottak, s most ezek egy lehetséges értelmezését szeretném bemutatni, természetesen szem előtt tartva, hogy az igazi metaforikusság lényege az újabb és a újabb interpretációkkal való feltöltődés soha le nem zárható folyamata.

A Ház

Bollnow, mesteréhez, Heideggerhez kapcsolódva, abból indul ki, hogy az ember-lét alapkarakterisztikumát a világban-benne-lét ténye adja meg. Az ember és a világ egymás komplementumai. Ugyanakkor ez a világban-benne-lét mindig a térbeliséggel asszociálódik. Ez a térbeliség azonban nem a geometria semleges tere. „A térben-való-létnek létezik egy helyes, megfelelő módja, amellyel aztán vagy tudunk élni, vagy pedig nem.”⁸ A térben-való-lét emberhez méltó módja a *lakozás*. Heidegger korai művében, a *Lét és időben*, a világban-benne-lét mint *belevetettség* jelenik, amely a lakozást még nem foglalja magában; a belevetettség inkább negatív értékhangsúlyos, van benne valami kegyetlenség is, nem véletlenül sokkolta a korabeli közvéleményt. Heidegger egy későbbi, 1951-es előadása, az *Építeni, Lakni, Gondolkodni*⁹, aztán már kifejezetten a ház metaforája köré szerveződik. „Embernek lenni azt jelenti: lakni”- mondja Heidegger. A modern kort azonban a *lakásínség* jellemzi. A lakásínség nem azonos a lakáshiánnyal. A modern társadalom alrendszerének elidegenedett nyelvezete teljesen félre-

⁷ Az ökológiai etikákkal szemben gyakran elhangzó vád, hogy érvelésükben szinte mindig elkövetik az ún. „naturalista hibát”. Ezt a problémát egy másik írásban részletesebben is érinteni fogom. Most minden argumentáció nélkül csak annyit kívánok megjegyezni, hogy – én legalábbis úgy látom – a metaforikus nyelvhasználat szinte automatikusan kikitatja denotatív és a normatív állítások különbségét.

⁸ Bollnow, Otto Friedrich: *Zwischen Philosophie und Pädagogik*. N. F. Weitz Verlag, Aachen. 1988. 45.

⁹ *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1978. Az értelmezés során felhasználtam Johannes Vorlauffer kitűnő tanulmányát: *Unbehaust*. Phänomenologische Fragmente zur Einübung in die Wahrnehmung der Obdachlosigkeit des Menschen, Mesotes 1994/4.

szi a problémát. A politika *lakáspolitikáról*, a gazdaság *lakáspiacról* beszél. A szó szoros értelmében vett hajléktalanság csak egy speciális, szélsőséges esete a modern ember lakni nem tudásának. A hibát nem a lakás, hanem az ember oldaláról kell szemügyre venni. A háznak antropológiai funkciója van, így az értelme is csak ez emberi lét egzisztenciális analitikája keretében bontható ki. Ebből pedig az következik, hogy mielőtt építünk (eredendően újat, vagy mint a korabeli Németországban gyakoribb lehetett: a romok helyett másikat) már tudnunk kellene lakni. Heidegger mondanivalója lényegét egy etimologizáló okfejtés keretében bontja ki: „Az ószász 'wuoŋ', s gót 'wunian' csakúgy mint az ősrégi építeni (bauen) szó a maradandót, a tartósan fennmaradót jelentik. De a gót 'wunian' még világosabban megmondja nekünk, hogyan kell ezt a megmaradót megtapasztalni. A wunian azt jelenti: megbékültnek lenni, békességre jutni, s abban megmaradni. (...) Az a lakozás pedig, ami békességhez vezet, ennyit tesz: megelégedettnek lenni és megmaradni abban a szabadságban, aminek mindenkori lényegét az teszi ki, hogy kíméletet gyakorol. *A lakozás alapvonása éppen ez a kímélet.*”¹⁰Johannes Vorlaufferrel együtt magam is úgy gondolom, hogy nem az a lényeg, vajon ez az etimologizálás nyelvtörténetileg adekvát-e avagy sem. Sokkal inkább arra kell figyelniünk, hogy a lakozás az emberi lét alapvonása. Csak az ember képes arra, hogy egy berendezett tér közvetítésével összekapcsolja a föld és az ég, az isteni és a halandó lény (azaz ember) szféráit, természetesen – kozmikus méretekben gondolkodva – csak átmeneti eredményességgel. Éppen ezért a geometriai fizika üres tere csak absztrakció, a magára maradt ember által származtatott üresség. A berendezett tér, azaz a ház jelentése egészen más. A heideggeri kiindulópontokra támaszkodva Bollnow három pontban foglalja össze a ház valódi funkcióját. „1. A ház azt a helyet jelenti a térben, ahol az ember odatartozóként él, ahol nem nyughatatlan menekült, hanem gyökeret vert létező. A ház az ember világának középpontja, ide vezet és innen indul ki minden útja. Ilyen értelemben beszélünk lakóhelyről és lakhelyről. 2. Ahhoz, hogy az ember megmaradhasson ezen a helyen, tehát valóban lakni tudjon, szüksége van bizonyos kiterjedésre a térben, amelyben aztán szabadon mozoghat. Ebben az értelemben beszélünk lakótérrel vagy egyszerűen csak lakásról. 3. Ahhoz, hogy az ember békében és nyugalomban lakhasson, külső és belső falakkal és zárt tetővel kell ellátnia a lakóterét, hogy az időjárás viszontagságaitól és az ellenség támadásaitól megvédhesse magát. Csak mindezek után lesz a lakásból valódi értelemben vett ház.”¹¹

¹⁰ Idézi Vorlauffer, i.m. 453.

¹¹ Bollnow: i.m. 46.

A ház azonban nem erődítmény. Franz Kafka *Odú* (Der Bau) című elbeszélése éppen a házfunkció eltorzításából fakadó ellentmondások hiperbolizálásán alapul. Az elbeszélésben szereplő, föld alatt élő „óriásvakondok” egy olyan építményt szeretne létrehozni, ami tökéletesen megvédi vélt vagy valós ellenségeitől. Szorgalma azonban szükségszerűen kudarcra ítéltetett, hisz a számtalan folyosó és vészkijárat ellenére, aminek megépítése és karban tartása szinte minden erejét felőrli, az építmény sohasem bizonyul tökéletesen biztonságosnak. A biztonsághiány azonban ontológiai tény, ami már abból is nyilvánvalóvá válik, hogy az, ami vakondoknak kijárat, az az ellenségének értelemszerűen bejárat, hiszen minden építmény szükségszerűen világszerű, a benső és a külső világot köti össze.¹² Bollnow maga is egy bizonyos értelemben önkorrekciót hajt végre akkor, amikor az általa alkotott házdefinióról kijeleni, hogy abban már önkéntelenül is kifejeződik a külvilággal szemben eleve bizalmatlan, szorongásos ember világszemlélete. A félelemben élő ember arra törekszik, hogy elsáncolja magát a környezetétől; az ajtó a bezárkózás eszköze, az ablak pedig kémlelőnyílás, ahonnan számon tartható az ellenség mozgása. „De a ház nem lehet erődítmény és a bizalmatlanság sem értelmes életvezetés. És a házban is csak akkor érezhetjük magunkat elrejtve, ha a bizalomteli magatartás magát a házat is jótékonyan elrejt egy nagyobb, átfogóbb egészben, amit időlegesen és nagyon felszínes megközelítéssel világnak nevezhetünk.”¹³ A ház tehát akkor nyeri el valódi értelmét, ha nem elzárja az embert a világtól, hanem összeköti vele. Ilyen értelemben a ház a természettel folytatott dialógus alapszimbólumaként is felfogható, hiszen a ház a művi és a természetes, az artefaktum és a faktum ama kibogozhatatlan egységét jeleníti meg, ami egyúttal az emberlét kikezdetetlen fundamentuma is.

A Zöld

Azért ne legyünk túlzottan idealisták sem – hangzik Bollnow figyelmeztetése. Ezer veszélyvel terhes korunkban a külvilággal szembeni védekező magatartás nem igen kifogásolható. Inkább csak arról van szó, hogy az ember eredendő és méltó viszonya a környezetéhez nem a bezárkózásban, hanem a nyitottságban rejlik. Ezt a nyitottságot jelképezi az ajtó, amely az ismert és ismeretlen embertársaink bebocsátására szolgál, valamint az ablak, amely a nem emberi természettel köt össze bennünket. Ha az ablak túlságo-

¹² A luhmanni rendszerelmélet és a karkai építmény izomorfijáról lásd Jens Soentgen érdekes tanulmányát: *Der Bau. Betrachtungen zu einer Metapher der Luhmannschen Systemtheorie*, Zeitschrift für Soziologie, 1992/6.

¹³ Bollnow: i.m. 48-48.

san kicsi, akkor a cellaszerű bezárkózás képzetét kelti; ha pedig túlságosan nagy, akkor az ember elveszíti az intimitást, kiszolgáltatja magát a környezetének. Mindebből persze nem az következik, hogy „számítgató” értelemmel valamilyen ideális ablakméretet kellene megkonstruálnunk. Ez a metafora halálát jelentené; látni kell, hogy itt nem matematikai, hanem ontológiai problémáról van szó. Bollnow egyfajta csodálattal említi az ősi japán házakat, amelyekben a természet szinte összenő az építménnyel. De, azért ennek is megvannak a maga határai! A ház és zöld egybeolvadása (az unio mystica egy speciális formája) magának a háznak az értelmét vonná kétségbe.

A zöld tehát a mindennapi tapasztalatban elsődlegesen úgy jelenik meg, mint külső, mint ami az ember primordiális szféráján kívül elhelyezkedő. Bollnow, mesteréhez Heideggerhez hasonlóan, maga is gyakran él az etimologizáló magyarázatokkal. A német zöld (grün) szó indogermán gyökere a növekedni, felnőni jelentését tartalmazza, s elsődlegesen a növényvilágra alkalmazták. Ebből a jelentésből emelkedett ki az immáron semmilyen konkrét anyaghoz nem kötődő, általában vett zöld szín jelentése. Mindazonáltal a zöld továbbra is sok mindent megőrzött ebből az eredendően vegetatív jelentésességéből, és ez tette alkalmassá arra, hogy magának az életnek a metaforája legyen. Az, hogy a német kultúrkörben mekkora misztériuma van a zöldnek, meglehetősen közismert. Elég csak a romantikára utalni. Baader természetmisztikájáról már írtam a *Liget* egy korábbi számában. Hörderlin „szent Zöld”-je, valamint Goethe színelmélete szintén gyakran idézett példák. Bollnow józanságát azonban mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy itt is óv a túlzásoktól. Ezt mondja: „Mindazonáltal nem szabad a primitív rousseauianizmus hibájába esnünk, és azt hinnünk, hogy végérvényesen elhagyhatjuk a várost és visszamehetünk az eredeti természetbe. Minden kultúra elidegenedés a természettől. De mégis csak a kultúrában tudja az ember a maga emberségét kibontakoztatni. De a kultúra kiművelődésével szükségszerűen megjelenik a természettől való elidegenedés és az élet megkövülésének veszélye is. Ebben a feszültségben él az ember. Ez egyszerűen kikerülhetetlen. Ezért sokkal inkább azon fordul meg a dolog, hogy magunk alakítsunk ki egy helyes viszonyt, és az általunk kiművelt kultúrában őrizzük meg a természetet, s megsokszorozott erőfeszítéssel szerezzük vissza azt, amit elvesztettünk... Ez lehet minden kultúrkritika józan értelme.”¹⁴ Hogy az erőfeszítést illetően mennyire igaza van Bollnownak, azt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy az általam jószívvel ajánlott meteforikának is megvannak a maga korlátai. Josef H. Reiholf egy nemrégiben megjelent tanulmányában¹⁵ arra az érdekes jelenségre hívja fel a figyelmünket, hogy az

¹⁴ Bollnow: i.m. 55.

¹⁵ *Öko-Moden*, Neue Rundschau, 1998/3.

egyébként igen szigorú német környezetvédelmi törvények a mezőgazdasággal meglehetősen kesztyűs kézzel bánnak. Pedig lenne ok a szigorúságra, hisz a szántóföldi talaj nitrátszennyezettsége meghaladja a 100kg/hektárt, s ez már komolyan veszélyezteti az ökoháztartást. Akkor miért ez a kivételezés? Azt, mert a mezőgazdaság (az autópályával ellentétben) *mégis csak zöldet produkál!* Esetleg zöldebbet, mint az eredeti természet. Lám a metaforáknak is megvannak a maguk csapdái. Éppen ezért, a környezet iránti felelősségünk elméleti (és persze gyakorlati) feladatait csak akkor tudjuk sikeresen megoldani, ha metaforikusságot és a racionalitást nem mint egymást kizáró szélsőségeket állítjuk egymással szembe, hanem e két oldal egymást ellenőrző, egymást korrigáló szerepére tesszük a hangsúlyt.

LOBOCZKY JÁNOS

GADAMER HERMENEUTIKAI FILOZÓFIÁJÁNAK ETIKAI VONATKOZÁSAI

Resümee: (*Ethische Beziehungen der hermeneutischen Philosophie Gadamers*) Die Hermeneutik durchwaltet somit die gesamte Dimension menschlichen Selbstverständnisses, und nicht nur in der Wissenschaft. In meiner Vorlesung beschäftige ich mich mit den Zusammenhängen zwischen der Hermeneutik und der Ethik bei Gadamer. Gadamer sucht ausführlich die Ethik des Aristoteles unter. Das sittliche Wissen, wie es Aristoteles beschreibt, ist offenkundig kein gegenständliches Wissen. Der Wissende steht nicht einem Sachverhalt gegenüber, den er nur feststellt, sondern er ist von dem, was er erkennt, unmittelbar betroffen. Es ist etwas, was er zu tun hat. Gadamer betrachtet das sittliche Wissen als das Modell des hermeneutischen Problems der Anwendung. Außerdem auch den Begriff der Erfahrung analysiert Gadamer. Er betont, daß die Dialektik der Erfahrung ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen hat, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird. Die Offenheit ist eine sehr wichtige Kategorie in den menschlichen Kontakten. Offenheit für den anderen schließt die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte.

„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 felvillantását 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 életmegnyilvánulások megértésének tanát. 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 megközelí-

tésnek. A modern hermeneutikát gyakran érte az a vád (l., pl. Hirsch)³, hogy megértésemélete szélsőségesen relativista, egyenesen értéknililista. Kétségtelen, hogy Gadamer felfogásától idegen valamiféle előzetesen felállított, illetve elfogadott etikai normarendszerből való kiindulás, tehát egyfajta rigórozus 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.

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 létől 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 phronészis (gyakorlati tudás) kategóriájának arisztotelészi elemzése. Főleg azokat a vonásait emeli ki, amelyek a *tekhnetől* 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 er-

kölcsök 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 „önytudás”, „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 ismeretét 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 ellentéte az *elvakulás*, akit a szenvedélyei kerítenek hatalmunkba, az az adott szituációban egyszerűen csak képtelen meglátni, hogy mi a helyes.

A *phronészis*hez, a „higgadt megfontolás erényé”-hez a megértés is kapcsolódik Arisztotelésznél. 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 hozzátartozás 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 nem utólagos része a megértésnek sem (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

Az alkalmazás egy másik fontos területe a jog, amelynek kapcsán most csak egy mozzanatra térek ki.

A jogértelmezés és alkalmazás területén sem szabadíthatjuk meg magunkat az egyéni mérlegelés és döntés felelősségétől. Ez természetesen nem az egyéni önkényeskedés és ötletszerűség uralmához kell, hogy vezessen. A törvényakarat értelmezése nem az uralom, hanem a szolgálat egyik formája. Az értelmezés, illetve alkalmazás azt szolgálja, „aminek érvényesülnie kell”: „A bíró, aki a hagyományozott törvényt a jelen szükségleteihez igazítja, kétségkívül gyakorlati feladatot akar megoldani. De törvényértelmezése ettől még korántsem lesz önkényes átértelmezés. Megértés és értelmezés az ő esetében is ezt jelenti: érvényes értelmet megismerni és elismerni. Igyekszik megfelelni a törvény »jogeszmejének«, miközben közvetíti a jelennel.”¹⁰ A demokratikus jogrendben a bíró egyébként is ugyanúgy alá van vetve a törvénynek, mint a jogi közösség többi tagja. Az abszolút királyságban vagy a modern diktatúrákban az uralkodó, illetve a diktátor akarata a törvény felett áll. Itt nem cél a törvény olyan értelmezése, amely lehetővé tenné a konkrét eset jogi értelemben igazságos eldöntését: „A megértés és értelmezés feladata csakis ott áll fenn, ahol valami úgy van tételezve, hogy mint tételezett megszüntethetetlen és kötelező.”¹¹

Gadamer hermeneutikai felfogásának etikai elkötelezettsége jól érzékelhető abban is, ahogyan a modern természettudományok ellentmondásos szerepét hangsúlyozza: a tudománynak mint olyannak a segítségével nem lehetünk képesek a népek közötti békés koegzisztencia megszervezésére és a természet háztartásának egyensúlyban tartására: „Az a feladatunk, hogy megtanuljunk valóban megfelelő formák között együtt élni létezésünk rejtélyével, és hogy ne mint a gondolkodásunk erejénél fogva a világot uralmunk alá kényszerítő gondoljuk el magunkat. Valamennyien meg kell, hogy tanuljunk, hogy a másik önhittségünk és énközpontúságunk elsődleges határát jelöli ki.”¹²

Az előbb már szó esett arról, hogy az erkölcsi tudás egyfajta tapasztalatot foglal magába, a *tapasztalat* alapvető formája. Gadamer több tekintetben is új megvilágításba helyezi ezt a kifejezést.

Jogosan veti fel, hogy a tapasztalat addigi elmélete szinte teljesen a tudomány felé orientálódott, s így eltekintett a tapasztalatszerzés folyamatának vizsgálatától. A természettudományok célja, hogy a maga kísérleti módszerével objektiválja a tapasztalatot: „a tapasztalat elmélete teljesen teleologikus módon az igazságszerzésre van vonatkoztatva, melyet a tapasztalatban elérünk.”¹³ A hermeneutikai megközelítés ezzel szemben a tapasztalatot mint *folyamatot* értelmezi. Ez utóbbi alapján véve negatív, nem „típuszerű általánosságok töretlen kialakulása”. Amikor valamiről tapasztalatot „szerzünk”, akkor ez egyúttal hamis általánosításokat cáfol meg: „Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet. A tapaszta-

lat negativitásának tehát sajátosan produktív értelme van. Nem egyszerűen tévedés, melyet felismerünk s ennyiben helyesbítünk, hanem messze ható tudás, melyet megszerzünk.”¹⁴ A tapasztalat – e felfogás szerint – lényegi ellentétben áll az elméleti vagy technikai általános tudással. Alapvető jellemzője az új tapasztalatra való vonatkozás: „akit tapasztaltnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok révén ilyenné vált, hanem nyitott is az új tapasztalatok *iránt*. Tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer és minden jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerüli a dogmákat, s mivel már sok tapasztalatot szerzett és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialektijának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.”¹⁵ Valahogy itt is az antik bölcs magatartása aktualizálódik, aki képes a „nem–tudás” tudására, vagyis a *belátásra*.

Gadamer érdekes szempontokat villant fel a Te tapasztalatának a sajátosságait jellemezve. Élesen világít rá, hogy az, amit emberismeretnek szokás nevezni, 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 szintiszta Én–központúság, és ellentmond az ember erkölcsi lényegének.”¹⁶ A másik ember kiszámítására törckvő emberismeret voltaképpen a mások feletti uralom *eszköze*. A másikat azért akarom már előre megérteni, hogy elhárítsam a másig 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”.¹⁷ A másik emberrel való kölcsönös viszonyban is az a cél, hogy valódi kommunikációs partnerek legyünk: „Ehhez nyitottságra van szükség. De ez a nyitottság végül is nemcsak annak az egyénnek a számára áll fenn, akivel mondatni akarunk magáról valamit, hanem aki egyáltalán hagy magának mondani valamit, az elvileg nyitott. Ha nincs ez a nyitottság egymás *iránt*, akkor nincs igazi emberi kapcsolat. Az egymáshoz tartozás egyúttal mindig azt jelenti, hogy hallgatni tudjuk egymást. Ha ketten értik egymást, ez nem azt jelenti, hogy az egyik »érti« a másikat, vagyis átlát rajta. S ugyanígy, a »valakit hallgatni« nem egyszerűen azt jelenti, hogy vakon tesszük, amit a másik akar. Aki ilyen, azt engedelmesnek nevezzük. A másik *iránti* nyitottság tehát annak az elismeré-

sét is magában foglalja, hogy önmagammal szemben is érvényesítenem kell magamban valamit, akkor is, ha nem lenne senki más, aki ezt érvényesítené velem szemben.”¹⁸

Befejezésül Gadamernek a valódi dialógussal kapcsolatos egyik szintén etikai ihletettséggű gondolatát idézem fel: a partnerek „a sikeres beszélgetésben alávétődnek a dolog igazságának, mely új közösséggé kapcsolja össze őket. A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem közösséggé változás, melyben nem maradunk az, ami voltunk.”¹⁹

Jegyzetek

1. H. G. Gadamer: Von 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.
4. Gadamer: Igazság és módszer. Ford.: Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp. 1984. 222.
5. I. m. 224.
6. I. m. 226.
7. I. m. 227.
8. I. m. 228.
9. Uo.
10. I. m. 231.
11. I. m. 232.
12. Gadamer: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. Ford.: Egyedi András. Athenaeum, 1991/1. sz. 10.
13. I. m. 244.
14. I. m. 248.
15. I. m. 249.
16. I. m. 251.
17. Uo.
18. I. m. 253.
19. I. m. 264.

JENEI ILONA

AZ AUTONÓMIA ELVE A BIOETIKÁBAN (KRITIKAI REFLEXIÓ)

Abstract: *(The Principle of Authonomy in Bioethics (Critical Reflecting))*

The principle of authonomy launched a paradigm change in modern medical ethics. It plays a solient part in the contemporary ethical view emphasizing equal rights and partnership in the doktor – patient relationship. Nevertheless the rigorous application of the principle is questionable both in theory and practice.

The study deals with the various interpretations the principle of authonomy may have. It discloses and draws attention to the hidden pitfalls of the legal interpretation of authonomy. It analyses the principle from the point of view of moral philosophy, moral law and personality philosophy. It is the opinion of the author that the bioethical interpretation of authonomy did not manage to surpes the dualistic model of man and the medical natural scientific worldview.

A bioetikát, amelyről tulajdonképpen szó van, a technicizálódott medicina kialakulása és az 1960as években erősödő emberi jogi mozgalmak erősödése hívta életre, a nyugati kultúrákban. Az orvoslás több évezredes hagyományába gyógyító, testi-lelki egészséget helyreállító tevékenységébe és szemléletébe szinte berobbantak az új gyógyítási technikák és technológiák, a modern eszközök, és egészében átalakították, mintegy „újraalkotó” jelle-gűvé változtatták a orvoslás eddigi folyamatát, személytelenebbé tették a gyógyítást, kiszolgáltatottabbá a beteget. A modern technika alapvető erkölcsi értékeket tett kérdésessé, időszerűvé és gyakorlati fontosságúvá avatott olyan problémákat, amelyek régebben inkább filozófiai, elméleti jellegűek voltak. Ma viszont pontosan ezek az orvosi eljárások okoznak erkölcsi vitákat, esetenként tanácstalanságot is a betegekben és orvosokban egyaránt.

A bioetika filozófiai-kritikai reflexiója a modern orvoslást megalapozó erkölcsi elveknek, és segítője konzekvens alkalmazhatóságuk vizsgálatának.

A technicizálódott orvoslásra adható erkölcsi válaszok keresése.¹ Egy más, szűkebb értelmű definíció szertint a bioetika a hivatás gyakorlásának érték-szempon-tú reflexiója a korunkban létező különböző értékrendszerekre. Módszerében az angolszász analitikus filozófiára építő racionális kérdés-megközelítést és elemzést követi. Az új erkölcsi szemlélet megőrzi az orvos-etikai hagyományokat a ne árts! és a jótékony-ság elvében, épít az igazságos-ságra és domináns elvként az egyén autonómiájára.² Bár e négy erkölcsi alapelv nem képez egy egységes rendszert, egymásra nem reflektál, egymás-ból nem vezethető le,³ mégis az autonómia elv dominanciájának köszönhe-tően, paradigmatisztikus változást indított el az egészségügyben a betegjogokért való küzdelem terén számos országban, köztük hazánkban is. Viszonylag rövid idő alatt elméletileg máris megalapozta a korszerűbb orvos – beteg egyenjogúságán és partneri viszonyán alapuló szemléletet és gyakorlat le-hetőségét. De csak a lehetőségét.

Az autonómia felfogása a bioetikában ugyanis az elv rigorózus alkalmazása miatt (principalizmus)⁴ és megkérdőjelezhető emberképe következtében elméleti és gyakorlati nehézségekhez vezethet. Ezt részben tükrözi is az au-tonómiáról folytatott vita. A kritikai reflexiók egyik iránya az autonómiára, mint a bioetika alapvető morális elvére és szerepére, az erkölcsi döntésekben való közvetlen alkalmazásának nehézségeire irányul,^{5, 6} a kritikai vizsgálat másik, morálfilozófiai megközelítése pedig az individuális autonómia és szubjektum felfogás klasszikus értelmezéséből következő problémákra reflektál.⁷ Ez utóbbi pozícióból kiindulva mutatjuk be az individuális autonómia normatív eszméjének bioetikai jelentésárnyalatait.

Agazzi veti fel, hogy tudomány és a technikai gyakran megváltoztatta azt az emberképet, amelyben az etika a legmélyebben gyökerezik. A modernkori etikák egyik nehézsége is az, hogy az ember, akire a hagyományos morált alkalmazták, nem ugyanaz az ember immár, mint akire a mai morált alkalmazni kell. A tudományos ismeretek következtében olyan képe van önmagá-ról, amelyben pl. a korábban csak megközelítőleg ismert és felbecsült ösztö-nök is szerepet kapnak, szabadságtudata biológiai, pszichikai, társadalmi determinációkkal egészül ki.⁸ A mai ember tehát nem ismerhető fel a morál hallgatólagosan feltételezett emberképében, így az autonómiáról való felfo-gás emberképében sem. Ez a probléma nehézséget jelent az alkalmazott eti-kák számára is. Olyan orvosetikára lenne pl. szükség, amely hozzásegíti az embert morális identitásának értéséhez azért, hogy azzal összhangban csele-kedjen.

Vizsgáljuk meg az **autonómia paradigma bioetikai jelentés – árnyala-tait**.

A bioetikában az autonómiának sokrétű jelentése egymásra reflektáltan, egymást kiegészítve fejeződik ki három fő területen: az individuum felfo-

gásban, a betegség orvosi modelljének értelmezésében és az orvos-beteg kapcsolat jellegében.⁹ Valójában morálfilozófiai, jogi és orvosi jelentések egymást kiegészítve erősítő kapcsolatáról van szó.

Az individuum felfogásnak jogi és filozófiai jellegű történelmi gyökerei vannak. Nézzük előbb a jogi megközelítést!

Az amerikai bioetikában a részvételi demokrácia modern eszméjéhez kapcsolódva a jogi tradíciójú autonómia felfogás a dominánsabb, a nagyobb vallási hagyományokkal rendelkező nyugat európai országokban viszont az orvostikai szemlélet nyitottabb egy filozófiai típusú emberkép alapján értelmezett autonómia elv iránt. Mindkét értelmezés az autonómiát az emberi szabadság legfőbb elemének tartja, és a szabad akarat tulajdonképpeni képességének tekinti az erkölcsi öntörvényadásra.

A jogi tradíció a modern embernek azt a közös morális hitvallását fejezi ki, hogy minden egyes személy személy voltát, szabadságát és az ebből következő önrendelkezéshez való jogát el kell ismerni. Az autonómia ezért alapvető emberi jog, melyet minden ember esetében tiszteletben kell tartanunk. (Innen az autonómia tiszteletének követelménye.) Jól reprezentálja ezt a felfogást az amerikai Robert Veatch, aki a bioetikát egy társadalmi forradalom termékének tekinti, melynek középpontjában a polgári (emberi) jogokért való küzdelem áll, és amely az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatából következik. Az amerikai hatás érezhető az Európai Interparlamentáris Unió egyik megállapításában is: „A bioetika az emberi jogok kérdésében a legfontosabb területté nőtte ki magát éppen azáltal, hogy középpontba állítja az emberi jogokat, az emberi méltóságot és az egyén autonómiáját”.¹⁰

Az autonómia emberi jogi megközelítése azonban a bioetika számára rejtett csapdahelyzetet teremthet. Úgy nyeri meg a csatát, hogy egyben veszíti is.

Mit is veszíthet? Az erkölcsi kapcsolat személyességét, hitelességét, azokat a morális attitűdöket, amely az orvoslásban olyannyira fontosnak bizonyulnak. Modern korunk egyik jellegzetessége, hogy a személyiség fokozódó individualizációja és szubjektívizálódása következtében problematikusá váltak az érzelmeknek szóló imperatívuszok, – hívja fel a figyelmet Heller. A személy mivolt elismeréséből hiányzik a személyes elem, hiányzik az erkölcsi érzelem, az ami személyessé teszi az autonómia tiszteletének attitűdjét. A tisztelet mindenkinek jár, minden ember autonóm lény, így ebben az attitűdben nincs semmilyen személyes elem, csak jogi garanciák léteznek. Anélkül tisztelem mások autonómiáját, jogát, személyét, hogy személyesen kapcsolódnék hozzá.¹¹ Az orvosi szakma ma nem is igényli a hitelességet, illetve ezt átteszi a technikai ügyesség, jártasság szférájába. A hitelesség pedig a személyes élet problematikája maradt. Amerika hangadó a technikában, orvosi beállitottsága is agresszív maszkulin jellegű. Így érthető, hogy a

személyes élet és a szakmai élet közötti szakadék miatt, amikor nincs már szó a orvos-beteg közötti bizalomról, a megértő szeretet személyes kötelékéről, szükség van a jogok nyelvére. Ez azonban mondhatni öngól, mert a bioetika azt várta/várja ettől az elvtől, hogy általa az egyre elszemélytelenedő gyógyításban a betegek megőrizhetik személyességüket, erkölcsi identitásukat, és humánusabbá tehetik orvos-beteg kapcsolatukat. A jogi dominanciájú autonómia felfogás így viszont könnyen azt az illúziót keltheti, hogy a technika okozta etikai problémák egy másik technika, a jogi technika segítségével leküzdhetők.

Van egy másik veszély is ebben a felfogásban. Lehetőséget teremt arra, hogy az orvos-beteg kapcsolatot egyszerű szerződéses viszonyra szűkítve értelmezze. Az autonómia ugyanis akkor érvényesül konzekvensen, ha az egyén szabad választása kiterjed az orvosválasztásra, az orvossal való kapcsolatra, és nem hagyja érintetlenül az egészségügyi rendszer viszonyait sem, azaz biztosítja az egyén szabad választását a fenti területeken. A szerződés a páciens és az orvos között, vagy a páciensek egyesülete és az orvos, ill. egészségügyi intézmény között jön létre, és különböző variánsai ismeretek.¹² 1. Piaci kapcsolat, melyet a partnerek közötti szerződés szabályoz, 2. piaci kapcsolat, melyet a társadalom ellenőriz, 3. piaci kapcsolat a fogyasztók és a páciensek egyesületei között. Mindhárom modell középpontjában a szerződés szerepel, melyet a jogok nyelvén írnak, és az etika ez esetekben viszonylag igen kis szerepet kap. Nincs is rá szükség, a szerződés általában pontosan leírja a kötelezettségeket a legapróbb részletekig. A legtöbb kritika ezekkel az modellekkel kapcsolatban az autonómia elv túlhangsúlyozása miatt hangzik el, megmutatva e felfogásból adódó korlátokat.

Mik is ezek a korlátok?

Intellektualizmus. Jellemző felfogása a betegség lefokozása a szervezet üzemzavarára, amit a páciens orvos segítségével tud megjavítani. A személyiséget és a moralitást ugyanis – e felfogás szerint – nem érinti a betegség. Sőt, a betegség eltárgyasítható.

Individualista atomizmus. A szerződő feleket izoláltan, tökéletes autonóm entitásként interpretálja, akik képesek önmaguknak erkölcsi normát adni. Az egyes emberek identitását befejezett tényként kezeli, és fel sem veti, hogy a gyógyítás ebben változást okozhat. A szerződésben ezért ez mint a beteg rizikótényezője nem is szerepelhet. „Én felépítem magamat magamból” – ez az individualizmus maximuma. Nem tartozom senkinek semmivel, amint ő sem (orvos) tartozik nekem semmivel sem. A szerződést teljesítettük.

Törvényesség. Az orvos rizikója csekély, mert pontosan megtette azt a cselekvéssort, amit a szerződésben foglalt szakmai előírások követelnek.

Semmivel sem többet, semmivel sem kevesebbet. Ezt a szemléletet minimális, vagy defenzív kötelezettség vállalásnak, itt minimum morálnak nevezik.

Bár vannak, akik úgy gondolják, hogy éppen a szabad orvosválasztás teszi lehetővé a szerződő felek között az alapvető erkölcsi értékek kölcsönös tisztelőben tartását, mások viszont ezt idealizációnak tekintik. Szerintük a gyógyítás mára már elvesztette magas szintű erkölcsi többletét. Egy technikai szolgáltatás a sok közül, amit megbízható elméleti tudással és gyakorlati szakértelemmel teljesíteni lehet. Akárhogyan is van, az ún. szerződésmodellek mégis az autonómia lepe alatt piaci fogyasztóvá minősítik a beteget, s a maguk módján segítik elleplezni az autonómia- felfogás valódi problémáit.

Az autonómia klasszikus jelentése abban az értelemben, ahogy ma a bioetika egy másik, főleg európai vonulata használja ezt a fogalmat, a morálfilozófia újkori individuum felfogásából és szabadság eszméjéből ered. Autonóm az az ember, aki fizikai és pszichikai korlátozottság nélkül szabadon képes mérlegelni a cselekvési alternatívák között, s ily módon a választott alternatíváknak megfelelően képes cselekedni. (Kovács)¹³ E szerint az autonómia három elemet tartalmaz, a gondolkodás, az akarat és a cselekvés autonómiáját. Képességet az erkölcsi értékek felismeréséhez, az értékek választásához és az önszabályozáshoz. De elméletileg egy adott személy autonómiáját a leküzdhető, meggyógyítható betegségen vagy valamilyen külső, elhárítható erőn kívül semmi más sem fenyegeti.

A bioetika valójában követi a kanti autonómia eszme morálfilozófiai, jogelméleti és személyiségfilozófiai jelentéseit.

Morálfilozófiailag az emberi akaratot Kant akkor tekinti autonómnak, ha képes morális ítéletalkotásra, s ez az értelmes princípiumokra való orientálódást, az emberi hajlamok háttérbe szorítását követeli. A morális ítéletek minőségét érti ezen Kant, azt, hogy azok az autonómia világában jönnek-e létre, vagy sem.

A bioetika morálfilozófiai megfontolásai a páciens erkölcsi kompetenciájával kapcsolatosak. Azt vizsgálja, hogy értelmi korlátok, pl. elmebetegség, illúziók, speciális testi sérülések, értelmileg fejletlen gyerekek stb. nem teszik-e képtelenné a személyt az autonóm döntéshozatalra, vagy nem állnak-e fent akarati korlátok, mint pl. függőség a kor vagy betegség miatt, emocionális zavarok (szorongás, félelem, düh stb.)

Moráljogi értelemben az autonómián azt értjük, hogy döntéseink mentesek-e fizikai, pszichikai kényszerektől, azaz szabadon, mások kényszere nélkül és egy szellemi folyamat végeredményeként, illetve saját morális elveink, morális pozíciónk szerinti-e a választás. A bioetikában itt az autonóm választás elemeit és feltételeit szokás vizsgálni pl. hogy elégséges információ alapul-e egy döntés? Mindenre kiterjedően tájékoztatták-e a beteget helyzetéről és azokról az orvosi lehetőségekről, melyeket esetében al-

kalmazni lehetne. Ezen a morális alapon biztosítja a legtöbb nyugati ország egészségügyi törvénye a betegek jogait a tájékoztatásra és a beavatkozáshoz való hozzájárulásra¹⁴, és hozták létre a betegjogok érvényesítését segítő intézményeket is. Ilyen értelemben valóban emberi jogi, betegjogi kérdés az autonómia tiszteletben tartásának gyakorlata.

Személyiségfilozófiai vonatkozásban az autonómia a konkrét szubjektumok képessége, hogy életüket szabadon, kényszerítés nélkül irányíthassák. A pszichés érettség azon fokáról van szó, amely a szubjektumokat képessé teszi, hogy életüket egyedi biográfiává alakítsák.¹⁵ A bioetika főleg erre hivatkozva, a felnőtt ember pszichés erkölcsi kompetenciája alapján utasítja vissza a hagyományos paternalista betegvezetést.

Bár a bioetikában is elfogadott tény, hogy a beteg empirikus világában az autonómiát számtalan tényező csökkenti vagy részlegesen korlátozza, hogy egy személy autonómiája valójában soha sem érvényesülhet maradéktalanul a gyakorlatban, de ez a tapasztalat mégsem kérdőjelezte meg eddig a bioetika autonómiával kapcsolatos klasszikus kantiánus elképzeléseit. Hogyan lehetséges ez?

A bioetika voltaképpen nem vesz tudomást az individuális autonómia tudatelméleti felfogását századunkban ért kritikáiról. A szubjektum Freud felfedezésire visszavezethető pszichológiai kritikájáról. Ez a kritika szintén empirikus alapokból kiindulva vonja kétségbe a cselekedetek kontrollálhatóságát, áttekinthetőségét, és arra a következtetésre jut, hogy szubjektumon belül lévő erők rombolják az egyén autonómiáját, és hogy a cselekedeteknek a tudat kontrollja alá nem tartozó tudattalan ösztönös erői és motivációi is vannak. Ily módon az egyén többé nem úr a saját házában. Az ember nem lehet transzparens abban az értelemben, ahogy azt az autonómiáról szóló klasszikus tanítás hirdeti – írja Honnet.¹⁶

Továbbá, – követve Honneth észrevételeit – a nyelvfilozófiai kritikák Wittgenstein és Saussure vizsgálatai nyomán ugyancsak figyelmet ébresztők, és az orvosi kommunikáció mindennapi gyakorlatának problémakörébe illeszthető tapasztalatok is. „Az individuális beszéd függése egy előzetesen adott nyelvi jelentésrendszertől arra utal, hogy az emberi szubjektum nem lehet értelemkonstituáló és jelentésteremtő. A szubjektumon kívül létező erők, nyelvi jelentésrendszerek olyan hatalmak, amelyek fontos szerepet játszanak az individuális cselekvésben anélkül, hogy az egyén képes lenne ezeket áttekinteni, vagy kontrollálni.”¹⁷

Milyen következtetések vonhatók le a fenti kritikákból? Honneth szerint pl. az egyik lehetséges álláspont, hogy feladjuk az autonómia eszméjét, mivel nem tudjuk megmondani, hogyan juthat el az egyén az önrendelkezés magasabb szintjére. Lehetséges azonban az is, hogy a két világra vonatkozó kanti felfogáshoz hasonlóan elfogadjuk a tudattalan és a nyelvi jelentésrend-

szerek hatalmát a szubjektum empirikus világaként, az individuális autonómia elképzelését, mint az ember transzcendentális eszméjét viszont érintetlenül hagyjuk. Voltaképpen itt az emberi szubjektum eszméjének és valóságának szétszakításáról van szó, ill. az individuális autonómia illuzórikussá válásáról.

Ahogy Kant visszavezeti a Kell-t az akaratra, az eszes lény autonómiájára, de az autonómiában elismert akaratot nem tudja eljuttatni a realitáshoz, valahogyan a bioetika is hasonló helyzetbe került az autonómia elvével. A beteg és az orvos jogokban is rögzített autonómiáját a tapasztalati világ nem egyértelműen igazolja vissza. Az autonómia elve és gyakorlata még ma is két külön kérdés, az empirikus egyén és a normatív egyén közötti távolság vitathatatlan nehézséggé kezd válni.

Ezzel a nehézséggel azonban az orvoslás sem igazán szembesül, mert a problémát elfedi a szomatikus orvoslás betegségszemlélete. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy az autonómia klasszikus felfogása és modern medicina betegségfelfogása egy töröl, a dualista emberképből fakad. A betegség valami külső fenyegetettség, idegenség, a szervezet üzemzavara. A betegség olyan mint egy tárgy, a betegnek szinte nincs is hozzá köze, távol kell, sőt távol lehet tartania személyétől.

Nagy valószínűséggel állítható, hogy az autonómia klasszikus elvét azért fogadja be viszonylag zökkenőmentesen a modern orvoslás, mert nem áll ellentétben a dinamikusan fejlődő, technikaorientált kuratív medicina betegség-modelljével, szemléletével és céljaival. Voltaképpen nem zavarják egymást. Az autonómia elve nem a személyiség egészében van megalapozva, mint ahogy a betegség sem. Az egyik a lélek, a másik a test ügye, problémája. Jól meglehetnek egymás mellett, vagy akár egymás nélkül is.

Nagyobb kihívást a bioetika autonómia elv felfogása számára a keresztény bioetika integritás koncepciója jelenti, annak ellenére, hogy az integritás nem szinonímája az autonómia elvének. Már a kiindulás is különbözik a klasszikus felfogástól. Ott az autonóm cselekvés, itt a autonóm személy kerül középpontba.¹⁸ Az integritás a személy fizikai-pszichikai, szociális és spirituális egysége és teljessége, szemben az autonómiával, amelyik „csak” a személy racionális képességét és nem képességeinek a teljességét fedi le. Az autonómia elvét itt nem a racionalitásban, hanem a személy integritásában alapozzák meg. Morális habitusként értelmezik, amit állandó gyakorlattal, kommunikációval növelni lehet, de elveszíteni vagy átruházni nem, mivel az emberi létben, ill. a közösséghez való viszonyban gyökerezik, léteznek. Az integritás elve alapján az orvosi döntés is másképpen, más szereposztásban és más szempontok figyelembevételével történik. Az egyes döntés nem izolálódik egy eset egyetlen, vagy néhány orvosi szempontja szerint, hanem a páciens egész élettörténetébe ágyazódik be: a megélt és a jelenlegi életébe, a

család és a közösség értékeibe, amelyben él. A következmény, hogy nem csupán a beteg tájékoztatásra és hozzájárulásra, hanem annak megszerzése morális minőségére terelődik a figyelem. Ilyen kapcsolatban a beteg autonóm döntése egy kölcsönös és konszenzuális megérkezést jelent a döntéshoz az orvos segítségével és a páciens együttműködésével. Ez a felfogás akkor eredményes a gyógyításban, ha az orvos és a páciens egy erkölcsi közösséghez tartozik. Jól tudjuk, a 20. század végére éppen a közösségek felbomlása miatt és az erkölcs pluralizálódása miatt ezt az álláspontot nem lehetséges általánosítani.

Talán nem túlzás azt állítanunk, hogy az autonómia elvének prioritására épülő bioetika minden eddigi sikere ellenére is a személy erkölcsi önértéséhez és önreflexiójához valójában csak hiányérzetekkel együtt tudott eddig hozzájárulni. Ezért azonban a bioetika önmagában nem tehető felelőssé. Már csak azért sem, mert egy alkalmazott etikának nem is feladata az erkölcsfilozófiai elvek és kategóriák teoretikus vizsgálata.

A morális rendszer a tudományos – technológiai rendszerhez külső viszonyítási pontokkal szolgálhat, amely nélkül elképzelhetetlen annak „kézbentartása”. Paradox módon pontosan azok az etikák mutatkoznak nem túl termékenynek az etikai dimenzió felértékelése szempontjából, amelyek a tudományos stílushoz közelállóak, mint pl. az analitikus etikák – írja Agazzi.¹⁹ Az analitikus etikák valójában nem foglalkoznak a morális viselkedés lényegének megállapításával, azt adottnak veszik. Az etikai elemzés az alkalmazott fogalmak kifejezhetőségét, helyénvalóságát, koherenciáját jelenti, de nem veti fel a beszély etikai érvényességének vizsgálatát-érvel tovább Agazzi. A bioetika is az analitikus etikák módszerét alkalmazza. Voltaképpen a bioetikának sem sikerült a dualista emberkép, az orvosi-természettudományos szemlélet szorító kereteit áttörni az autonómia elvé értése terén. Kétségtelenül óriási szerepe van viszont az egyén moráljogi pozíciójának kijelölésében az egészségügyben. Egy új – talán hermeneutikai bázisú etika – nagy lökést adhatna a XX. század végi ember megértéséhez, önértéséhez, erkölcsi problémáihoz az orvosi szituációkban is.

Jegyzetek

1. Shannon, T. A. (1987): *An Introduction to-Bioethics*. New York – Mahwah, Paulist Press p. 5
2. Beauchamp, T. L., Chilress, J. F. (1989): *Principles of Biomedical Ethics*. (third. ed.) New York – Oxford, Oxford University Press. p. 68–73.
3. Clauser, K. D., Gert, B. *Morality vs. Principalism*. In: Gillon, R. edited (1994): *Principles of Health Care Ethics*. John Wiley.&.Sons Ltd. p. 251–267.
4. Holm, S., *Not just autonomy- the principles of American biomedical Ethics*. *Journal of Medical Ethics*. 1995; 21:332–338.
5. Nicholson, R.H. *Limitations of the Four Principles*. In: Gillon, R. edited (1994): *Principles of Health Care Ethics*. John Wiley.&.Sons Ltd. p.267–277.
6. Gillon, R. *The Four Principles Revisited- a Reappraisal*. In: Gillon, R. edited (1994) i.m. p.319–335.
7. A következőkben az individuális autonómia fogalmának lehetséges értelmezéseit vizsgálom a bioetikában. Az emberi szubjektum fogalmának vizsgálatában Axel Honneth A decentralizált autonómia. A szubjektivitás kritikájának morálfilozófiai következményei c. tanulmányában kifejtett gondolatmenetet követem. In: Honneth, A. 1997 *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritika társadalomelmélet köréből*. Válogatta és fordította Weiss J. Jelenkor Kiadó p.119–130.
8. Agazzi, E. 1992. *A jó, a rossz és a tudomány*. Fordította Csordás, G. Jelenkor Kiadó p. 299–315.
9. Jennings, B. Callahan, D. Caplan, A. L. *Ethical Challenges of Chronic Illness*. *Hasting Center Report SS 1988; February/March* : 1–15.
10. *A Bioetika és jelentősége világszerte az emberi jogok védelmében*. c. 93. Interparlamentáris Konferencia 1995. ápr.
11. Heller, Á. 1996. *Morálfilozófia*. Fordította Berényi, G. Cserépfalvi p. 258–261.
12. Cattorini, P. *Models of Medicine: Contract, covenant, care?* In: *European Bioethics Seminar. Health Care Issues in Pluralistic Societies*. Nijmegen, The Netherlands: Maj 11–15. 1993. (kézirat)
13. Kovács, J. 1997. *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába*. *Medicin Könyvkiadó Rt. Budapest*. p. 95–97.
14. *Hazánkban is az egészségügyi törvény tartalmazza e jogokat*. 1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről. II. Fejezet A betegek jogai és kötelezettségei. *Népjóléti Közlöny XLVIII. évf. 1. sz. 1998. jan. 2. p. 16–23.*

15. Honneth, A. 1997 Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből. Válogatta és fordította: Weiss, J. Jelenkor Kiadó. p. 123.
16. Uo. p. 119–121.
17. Uo. 119. o.
18. Pellegrino, E. D. The Relationship of Autonomy and Integrity in Medical Ethics. In: Connor, S.Sch. Fuenzalida – Puelma, H. L. eds. Bioethics. Issues and Perspectives. Washington, D. C.: PAHO, 1990; 8–16.
19. Agazzi, E. 1992. i.m. p. 299–301.

CZIRJÁK JÓZSEF

A MORÁLFILOZÓFIA ÉRVÉNYESÜLÉSÉNEK KÉRDÉSÉHEZ

(A kanti álláspont egy aspektusának értelmezhetőségéről napjainkban)

Resümee (*Über das Zur-Geltung-Kommen der Moralphilosophie*) Nach der Fragestellung wird dargestellt, wie man die Aussage, das Moralphilosophische kommt zur Geltung, heute oft versteht. Zugleich wird in diesem Zusammenhang ein wichtiger Aspekt der moralphilosophischen Auffassung von Kant hervorgehoben. In Kants Antwort auf Constants Kritik durch seine kurze Abhandlung „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen“, können wir sehen, wie er seine Auffassung wirken läßt und was daraus lebendig geblieben ist.

Wenn das Moralphilosophische sich nicht immer und überall durchsetzen kann, bedeutet es doch nicht gleich, daß die Moralphilosophie ihre Gültigkeit verloren hätte. Beim Menschen als intelligibles Wesen kann der kategorische Imperativ immer wirken und wir geraten in die Versuchung Gutes zu tun. Das können wir zugleich als unsere Pflicht akzeptieren, auch wenn der Erfolg unserer Handlungen wegen der Begrenztheit des Einzelnen relativ bleibt. Solchen relativen, dh. un abgeschlossenen Charakter haben die konkreten Ziele der Menschen, die immer eben aus seiner Freiheit entstehen. Grundlegend gelten nach Kant Glückseligkeit der anderen und die eigene Vervollkommnung als moralische Pflicht, die aber nie als abgeschlossen betrachtet werden können. So dürfen wir uns auch uns gegenüber nie gleichgültig verhalten, uns und die anderen als Mittel für fremde Ziele betrachten oder eine solche Handhabung dulden, sonst verlieren wir unser moralisches Gefühl. Die kategorische Auffassung des Moralischen von Kant und dessen richtiges Verständnis hilft uns heute noch dieser Gefahr vorzubeugen.

Az alábbiakban vázolt gondolatmenetemnek a címben jelzett megfogalmazása talán már mutatja, hogy egy alapvető gyakorlati kérdést, a morálfilozófia(i aspektus) érvényesülésének kérdését kívánom érinteni, természetesen a szélesebb összefüggésben létező emberi élet teljességének figyelmen kívül hagyása nélkül. Vagyis eleve a gyakorlati élet közegében való működése felől kívánom megközelíteni a morálfilozófiai, tehát a metafizikailag megfogalmazott etikai álláspontot, ill. annak értelmezhetőségét. Így talán indokolt a természetesen létező organikus komplexitás hangsúlyozása, hiszen az adott témakör a gyakorlatban már eleve nem tisztán etikai kérdés, ahogy Kant álláspontjában sem valamilyen egyoldalú, elvont nézőpont érvényesül, amely mint régi, talán már el is vesztette (volna) életszerűségét.

Mi is képezi tehát a megfontolás tárgyát? A morális elvek érvényessége, avagy az etikai mozzanatok érvényesülése? Mindegyiket úgy szokás ma is bemutatni, mint az erkölcsösnek az érvényesíthetőségét, sőt érvényesülését, megvalósulását. Ha a szigorúbbnak elfogadott oktatási gyakorlatban az elvek csak részleges érvényesülésének kell is ezeket a morális mozzanatokat elismernünk, a relativizmus keltette hiányérzetet mégis sikerrel szokás akár optimistára áthangolni, pl. a pozitív tendenciára, a történeti összevetésre, stb.-re való hivatkozással. A lényeg az, szoktuk mondani, hogy végül is értékek, erkölcsi tartalmak érvényesüléséről legyen szó a gyakorlatban. Vagyis egy viszonyítás kérdésévé válik a dolog, és a rossznak a rosszabbal való összevetése mindenkor garantálja a pozitív kifutást. A morálfilozófia érvényesüléséről szólva, Heller Ágnes kifejező megfogalmazását véve alapul, talán kérdezhetünk úgy, hogy ha jó emberek vannak, akkor már az a kérdés, hogy hogyan lehetségesek, mitől válnak azzá, vagy maradnak azok, és nem az, hogy lehetségesek-e egyáltalán. Lehetségességüket a hogyan teljesítése révén igazolják a gyakorlatban, ami azonban nem azt jelenti, hogy a morális mérce megfogalmazását is a gyakorlatból kellene vennünk, még ha ennek a mérceének az alkalmazásánál a gyakorlati közeg tényeit és sajátosságának érvényesülését alapként kell is elfogadnunk.

Ennél a pontnál talán egy kis kételkedés is megengedhető, hiszen nincsenek olyan sokan a jó emberek, és még nagyobb a problémánk azáltal, hogy nincsenek egyre többen. Különösen azért látok ebben egyre komolyabb problémát, mert ezzel szemben viszont egyre többen képesek éppen a szélesebb társadalmi nyilvánosság előtt ilyenként elfogadtatni magukat, ami tényjellege révén minősíti is a társadalmat, miközben ez a gyakorlat persze az emberek önminősítése is egyben. Példákra nem térek ki, mivel ezek közismertek a korrupciótól a prostitúcióig, továbbá ismertek a közélet és a magánélet problémái, amely kérdések egyúttal szakterületek kompetenciájába is tartoznak. Sőt, több szakterületébe egyszerre, a jogtól az egészségügyig, az intézményektől a tudományig. Mindegyik szakszempontra esetében érdekes,

hogy álláspontja igazolásához általánosan elfogadottként utal a morálra, a morális alapelvekre, a mércére, melyet persze éppen a másik fél sértett meg, akinek ezért mintegy ráadásul eleve nem is lehet igaza. Következésképpen tehát nekünk is vele kell azonosulnunk, feltéve, hogy nem akarjuk mi is megsérteni az alapvető erkölcsi mércét, – amit nyilvánvalóan nem akarhatunk. Igaz, az ilyen elfogadtatás csak látszólag sikerül, mégis óriási gondot okoz, talán akaratlanul is, mivel éppen a látszólagosság kimondatlanul maradó átláthatósága miatt ebből a tényből felmentést fabrikálunk magunknak. Ráadásul a magunk számára sem egészen tudatosuló módon, hiszen a tudatosulás folyamatában a napi egyéni érdekeink eredményességére való tekintettel az adott itt és most közegben azt érzékelhetjük, hogy ellenérdekeltségre vagyunk „kárhoztatva”.

Talán a morálfilozófia, ill. a morálfelfogások természetében rejlik az ilyen helyzetnek a megértése? Vagyis a morálfilozófia lenne túlságosan szigorú, mégpedig a maga kárára, azaz érvényesülése rovására? Azt hiszem, hogy ezen latolgatás közben fel kell idézni egy evidenciát, nevezetesen azt, hogy igazából csak morálfilozófiai álláspontok vannak. De ahogy a filozófia, a bölcsesség szeretete is álláspontokat jelöl a philosophia perennis keretében, ugyanúgy lehet szólni örök morálfilozófiáról is, és a morálfilozófiák esetében is vannak az emberi magatartásra vonatkozóan megfogalmazható feltétlen érvényű emberi tartalmak, akár támogatják ezt a valóság más szférái, pl. az érdekek, akár nem. A feltétlenség előtérbe állításával azonban egyúttal az érvényesülés kérdése is elháríthatatlanul vetődik fel megvizsgálandóként. Azaz, felmerül a kérdés, hogy egy álláspont, egy elv helyessége magában foglalja-e annak érvényesíthetőségét is? Ha nem, akkor az a kérdés fogalmazódik meg, hogy miért is kell a morálfilozófiát olyan fontosnak tartani? Hiszen az idő, a kultúrák fejlődése majd úgyis hoz valamilyen megoldást, vagy a megvalósulásra vonatkozóan más közvetítő tényezőkre hivatkozunk. Esetleg azt kell elfogadnunk, hogy csak az egyszerű, de legalább átlátható értelmes viszonyok kedveznek a morál érvényesülésének? Előfordulhat persze, hogy az eligazodásunk nehézségei abból is eredhetnek, hogy éppen a morálfilozófia fogalomrendszerének és szerepének értelmezésében vannak kétségeink. Akkor pedig érdemes a vizsgálódást erre vonatkozóan is kiterjeszteni.

Az értelmezési eltérések egyik híres példáját talán ma is érdemes felidézni. Nevezetesen Immanuel Kant azon híres reagálására gondolok, melyben helyreigazítja Benjamin Constantnak az ő kötelességtanára vonatkozó bírálatát. Az „Emberszeretetből való hazugság vélt jogáról” c. kis írásában¹ Kant

¹ Kant, Immanuel: Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen. In: Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik Hg. K. Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 201-225. p.

azt a valóságban is előforduló helyzetet elemzi, amikor a gyilkos szándékú üldözője elől menekülő és nálunk megbújó ember élete azon múlik, hogy az otlétét letagadjuk-e, avagy arra a kérdésre, hogy az otthonunkban tartózkodik-e az üldözött, megmondjuk az igazat, hiszen hazudni nem szabad. Constant értelmezésében Kantot az zökkentette ki, hogy Constant az igazat mondani kötelező morális alapelvet, amely Kantnál feltétlen és általános érvényű, úgy kívánta cáfolni, hogy az igazságot megmondani, értsd igazat mondani csak azzal szemben köteleességünk, akinek joga van erre az igazságra, hiszen különben ezen elv lehetetlenné tenné a társadalom működését. Vagyis korlátozta, feltételhez kötötte a kategorikust egy szférában, a politikaiiban, a jogiban való érvényessége érdekében.

Ezt a fenti konkretizálást most nem kívánjuk kombinálni az egyéb bűnök eredetének, vagy akár az ölés oka eredetének a vizsgálatával, esetleg a politikai, gazdasági, vallási, vagy a pusztán morális átértékelést is kalkuláló beállítódásból eredő viselkedésnek a vizsgálatával, pl. a közszférában. Ha tehát Constantnál az illető ismeretlent gyilkos szándékkal üldözik, akkor az ártani szándékozónak nincs joga az igazságra, az igazságnak megfelelő válaszra, mert éppen az ő törvénytelenége miatt erre már nem kötelez bennünket semmi. Értelemszerű persze ennek alapján, hogy amennyiben az üldözött gyilkolt, akkor igazmondásunkkal ki kellene adnunk őt, és ezzel a helyzet morálisan megoldódott volna, a társadalom pedig működőképes maradna. Azt, hogy mi a tényleges helyzet, azt a befogadó nem tudhatja, de éppen ezért kell tartania magát a biztos támaszt jelentő morális alapelvhez. Ha viszont pl. politikai motívumok alapján ítéljük meg a bűnösséget, akkor az egyes embernek még kevésbé van lehetősége más tartós eligazodási vezérfonalra, hacsak nem a változások állandóságához igazodik. Az, hogy a kanti példában a döntés előtt álló egyén számára csak egy feltevéstről van szó, melyet ő nem ellenőrizhet, az csak kiélezi a kérdést, hiszen egy feltétlen normának a betartása, ill. a feltétlenség megalapozottsága képezi itt a vita tárgyát.

Vizsgáljuk meg közelebbről, hogy Kant miért is veti el olyan élesen Constant fenti (át)értelmezését. Kant először azt tisztázza, hogy a szavahihetőségről van szó és nem az igazságról, ami logikai kategória lenne. A kérdés az, hogy van-e jogunk a szavahihetőséggel visszaélni, ha ezzel a magunk és mások számára életveszélyes helyzetet el tudjuk kerülni? Kant egyértelműen az igazmondás mellett foglal állást. De van egy a főszövegen kívüli megjegyzése Kantnak, amely éppen az erénytan szempontjából vet számot egy a példában vázolt helyzettel. Ebben Kant azt mondja, hogy a hazug ember az önmagával szembeni köteleességét szegte meg és ezzel méltatlan lett emberi mivoltához, kissé szigorúbban fogalmazva semmirekellő lett. A maga gondolatmenetét a főszövegben tehát Kant a jogban való érvényessége

szempontjából tartotta fontosnak, vagyis éppen gyakorlati kérdésként gondolta végig és olyan kérdésnek találta, melyre egyértelműen igennel vagy nemmel kell és lehet is válaszolni. A válasz megadására az egyes ember az illetékes, ez nem egyszerűen az ő kötelessége, hanem egyúttal az ő joga is.

Szabad-e tehát hazudni, mégpedig kényszerhelyzetben, ha ezzel egy benünket, vagy másokat fenyegető veszélyt elkerülhetünk? Erre a kérdésre ma általában habozás nélkül igennel válaszolna mindenki, hiszen nemcsak mentségünk van rá, hanem még erkölcsi fölényt is meríthetünk magatartásunkból, mert megkíméljük az üldözőt attól, hogy bünt kövessen el. De vajon igazunk van-e, vagy pontosabban fogalmazva, van-e ehhez jogunk? Azaz milyen következményekkel jár egy emberi közösségben, egy társadalomban, ha az őszinteség nem marad meg az egymás közti alapvető viszonyulásnak, nem vehető bizonyosra, tehát feltétlenre, és ennek következtében megrendül a szavahihetőség. A nyilvánosság, a közélet, de éppúgy a magánszféra ma tapasztalható állapota jól mutatja, hogy Kant nézőpontja mennyire nem elvont–elméleti látásmódot jelent. Érvelésül Kant le is szögezi, hogy az általa vázolt szituációból nem hazugsággal kell megtalálni a kiutat, bármily tetszetős, gyakorlatias érvet talál is ehhez Constant, hiszen nemcsak az az alternatíva létezik, amelynek révén az őszinteségünk következményeként tragikus helyzet áll elő. Sőt, Kant gondolatmenete szerint éppen a hazugság vezethet oda, hogy amennyiben az üldöző elhiszi hazug állításunkat, azt hogy a menekülő nem tartózkodik a házukban és nem keresi azt a házban, hanem továbbmegy, akkor az időközben a házból tovább menekülőre esetleg éppen azért bukkan rá az üldöző, mert hazudtunk neki, míg igazmondás esetén bemegy a házba, a menekülő pedig egérutat nyerhetett volna.

A példát persze lehetne összetettebben is megfogalmazni pl. azzal, hogy az éppen fennálló tételes jog szerint törvényes hatóság üldöz valakit, aki ráadásul politikai értelemben bűnös stb., vagy lehet a történelmi időszak által produkált esetekre gondolni, netán nevelési szempontú megfontolásokat figyelembe véve állást foglalni, de a kanti kérdésfeltevés ugyanaz marad. Kant a minden körülmények közötti igazmondás mellett van, mellyel kapcsolatban másként dönteni az egyénnek úgymond nem is áll a szabadságában, éppen mivel intelligibilis lény. Valójában Kantnál a helyzet az, hogy éppen mivel az ember intelligibilis lény, ezért szabadságában áll nem hazudni, vagyis módja van a hazugságra determináló tényezők közötti mozgásra. (Ezt a mozgásteret Kant maga is felhasználta, amikor a királyi utasításnak megfelelően nem jelentetett meg könyvet a vallás tárgyában, de a király halálát követően feloldva érezte magát a személlyel szemben vállalt kötelezettsége alól.)

A konkrét kanti példához visszatérve láthattuk, hogy nem a ház lakójának szabad döntése okozza a negatív következményt, mert az esetleges, hiszen az

üldözött megmenekülhet, de éppúgy el is veszhet, ráadásul a mi jó szándékú hazugságunk következményeként. Végül Kant nem is tér ki a gyakorlati szférával való számvetés elől, és le is szögezi, hogy a szabadság és az egyenlőség mint előfeltételek között a társadalomban a tapasztalati ismeretek alapján a politikában fogalmazódik meg az emberek számára az igazság. Ám mindig a politikát kell a joghoz igazítani, és nem a jogot a politikához. Így jogtalanságot elkövetni semmiképpen sem szabad, és ebben semmiféle kivétel nem merülhet fel, hiszen akkor az egész emberiségnek okoznánk kárt. Az igazságtalanság, a méltánytalanság ezzel szemben lehet a véletlen következménye, mert nem kötődik a szubjektum alapelveihez. De a bizalom, a megbízhatóság, a szavahihetőség, az őszinteség szenvedne csorbát, vagyis a morális tartásunk elve sérülne meg, azaz elvileg volna megsérthető, ha erre melegséget engednénk meg. A normatív jelleg csak így teljesülhet, aminek pedig nélkülözhetetlen szerepe van a társadalomban ahhoz, hogy az emberi legyen, ami ezért pl. a köznapi gyakorlat, a politikai állapotok ellenére indokolja, hogy a feltétlenség követelményét fenntartsuk. Sőt Kant éppen az ebben a közegben való létezésünk miatt gyakorlati kérdésként látja fontosnak, hogy kitaratson a feltétlenséget igénylő álláspontja mellett, hiszen a morális tartásunknak ebben a szférában van mással nem helyettesíthető, pótolhatatlan szerepe.

Morális kérdésekről szólni azt is jelenti, hogy Kant kérdésfeltevéseit mint indokolt megközelítéseket ma sem kerülhetjük meg. Nyilván nem az immár két évszázaddal ezelőtt vitatkozó Kant képezi a vizsgálódás tárgyát, hanem azok a kérdések és megoldási közelítések, amelyek azóta sem vehetők le a napirendről. Kénytelenek vagyunk őket korunkban is fel- és elismerni, és azt is, hogy az egyes embernek kell döntenie abban, hogy a normatív szabályozás mit jelent a számára. Ha azt mondjuk, hogy nem ez az egyedüli meghatározója a magatartásunknak, akkor nemcsak Kanttal vagyunk összhangban, hanem az emberi viszonyoknak azt a komplexitását is figyelembe vesszük, amelyek között a morális normák szerephez jutnak és hatnak. Sőt, éppen azért elengedhetetlenül fontos ez, mert nem ideális körülmények között élünk, ahol automatikusan érvényesülnének a normák és az értékek. De az egzaktabb, a gyakorlathoz közelebbi jogban is ugyanaz a felfogás érvényesül, mint a morál esetében. Talán nem is véletlen, hogy az erkölcsstanok a jogfelfogással olyan szoros és kölcsönös összefüggésben kerültek mindig is kifejtésre, hiszen mindkettőnek a lényege a gyakorlati érvényesülés, a gyakorlati érvényesíthetőség volt és marad is.

Az erkölcsi tanítás értelmezésénél is a tanításnak az emberi magatartást szabályozó jellege kerül előtérbe. Ezért mindenkor a vizsgálódás középpontjában áll az, hogy melyek azok a gyakorlati tapasztalatok, amelyek mutatják a normatív erkölcsi álláspont érvényesülését az egyéni és a közösségi

szférában egyaránt, ill. azt, hogy mi segíti, és mi hátráltatja ezek érvényesülését. Mi akadályozza az egyes ember szintjén azt, hogy mindenkor a normákat kövesse a gyakorlatban? Nem kétséges, hogy itt a történelmi kort figyelembe kell vennünk, ám ekkor egyúttal az is látható, hogy ebben az itt és most élő generációk számára éppen a morális helyzetük, a realizálható magatartásuk az, ami a legkevésbé egyértelmű, amiben nem tudnak eligazodni. Nem kell sokat keresgélünk, hogy eszünkbe jussanak az érvek, a mentségek, vagy akár a történetfilozófiai jellegű utalások a rossznak a történelmi szerepéről. Ezzel szemben az erkölcsi jó önmagáért való, azaz minden jó ennek a megvalósulása szempontjából lehet csak jó. Így az erkölcsi jóra, akárcsak a boldogságra, önmagáért törekszünk, miközben nyilvánvaló, hogy az erkölcsi jó, az igazságossághoz hasonlóan mások java is. Kérdéssé a morálfilozófia akkor válik, amikor az érvényesülés vetődik fel abban az értelemben, hogy hogyan lesz a kategorikus, tehát feltétlen álláspont mindenki számára magatartásszabályozó felszólítás és normatív jellegében empirikus hatásúvá. Nyilván akkor, amikor el tudja juttatni az embereket odáig, hogy döntést hozzanak a jó érdekében, mégpedig érdek nélkül. Ha tehát megértik a felszólítást, és kísértést éreznek a jóra.

Ennek a döntésnek mint egyfajta elszánásnak a meghozása két dolgot is magában foglal. Egyrészt azt a tényt juttatja kifejezésre, hogy sem antropológiai-természeti, sem társadalmi értelemben nem vagyunk eleve jók, ugyanakkor mégis képesek vagyunk a szabad döntésre a jó érdekében. Ez a jó-akarata az autonómián alapuló szabadság révén lehetséges. Az ember akarja, képes akarni azt, amit akarnia kell, hiszen ésszerűsége révén akarja, és ezzel akarata egyúttal képes az önkorlátozásra, és tekintettel tud lenni másokra is. Mindez Kantnál a kategorikus imperatívuszban fogalmazódik meg. A gyakorlati ész kritikája c. munka 7. § fogalmazása adja Kantnál azt a törvényt, amely egyedül alkalmas arra, hogy szükségképpen meghatározza a szabad akaratot. Ez pedig közismerten így hangzik: „Cselekedj úgy, hogy akarated maximája mindenkor egyszersmind az általános törvényhozás alapelveként érvényesülhessen.”² Majd amikor Kant a gyakorlati ész mozgatórugóit keresi, akkor kerül sor a köteletség felmagasztalására, mégpedig a morális ábrándozás(!) elkerülésének összefüggésében. Gondolatmenetünk szempontjából érdemesnek tartjuk ezt a megfogalmazást pontosan felidézni. „Köteletség! te nagy fennkölt név, kiben 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

²Kant: A gyakorlati ész kritikája. Gondolat, Bp. 1991. 138. p

ébreszt maga iránt (ha engedelmisséget nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is.”³

Mindezt az ember mint személyiség teszi lehetővé, vagyis az, hogy az ember képes a természeti mechanizmusoktól való szabadságra és függetlenségre. Erre épül az ember autonómiája, ami azt jelenti, hogy „az eszes lény csak olyan szándéknak vethető alá, amelyet a saját akaratából fakadó törvény tesz lehetővé. Sohasem használható pusztán eszközként, mindig célnak is kell tekinteni. Még az isteni akarattal szemben is joggal támaszthatjuk ezt a feltevést, amikor a világban létező eszes lényekről van szó? E lények ugyanis egyedül személyiségük okán tekinthetők önmaguknak való céloknak.”⁴ Mindezek után Kant egy konkrét példa segítségével leírja annak a működését, ahogy ezzel az eszmével szembesülünk, amely így kötelez bennünket arra, hogy rendeltetésünknek megfelelően éljünk. „Nem jut-e időnként még a csak félig-meddig becsületes ember is arra a belátásra, hogy pusztán azért nem keveredett valamilyen, amúgy ártatlan hazugságba – noha így kivághatta volna magát egy bosszantó ügyletből, vagy hasznot hajthatott volna szeretett és érdemes barátjának –, nehogy titokban, saját szemében meg kelljen vetnie magát?”⁵ Kant tehát fontosnak tartja, hogy az embernek ne legyen oka arra, hogy szégyenkezzen önmaga előtt s rettegjen az önvizsgálatától, amit a tiszta erkölcsi törvény hatásának tulajdonít, melyet éppen a gyakorlati ész mozgatórugójának tart, amit az élet élvezetével nem is lehet összekeverni, mert azok a mozgatók már nem tartoznak a morális szféra mozgatói közé. A morális élet alapja a kötelesség fenti értelmezésében a személyiség szabad és független cselekvésében rejlik. A normatív hatású kategorikus imperatívuszhoz ezért Kant konzekvensen ragaszkodik. A képes vagy rá, mert akarnod kell jellegű értelmezést az embernek a maga alkotta ésszerűségeire való hallgatás képességéből eredezteti. A cselekvés eredményességének követelménye ugyanakkor az emberi ész korlátozottsága alapján Kantnál is relatív marad.

Kétségtelen, hogy a személy számára a választásban könnyebbséget jelent, ha ebben az egzisztenciális, tehát szabad, vagyis nem determinált választásban segíti őt a feltétlen parancsolat normativitása. A normák vagy akár a példamutató személyek cselekedeteinek az értelmezése arra serkent bennünket, hogy a jót válasszuk, mert ezek a cselekedetek felkeltették bennünk a vágyat arra, hogy jók legyünk. Ezt választjuk, mert pl. a becsületeség tetszik nekünk, hiszen gyakorlati kérdésként a morálfilozófia sem képes meggyőzni bennünket arról, hogy az igazságtalanságot a maga következmé-

³ Kant: im. 203. p

⁴ Kant: im. 204. p

⁵ Kant: im. 205. p

nyivel jobb elszenvetni, mint elkövetni. A morálfilozófia mégis meg tud bennünket kísértetni Platon és Arisztotelész óta napjainkig. Rajtunk múlik, hogy mindezt jól értelmezzük és ezzel is hozzájáruljunk ahhoz, hogy a jó éppen a normákhoz való igazodás egzisztenciális választása révén ne vesszen ki ebből a világból. A hétköznapi gyakorlat kérdéseként értelmezve ez annyit jelent, hogy nem adjuk fel azt a törekvést, hogy csak és kizárólag azért döntünk valami mellett, mert az morálisan jó. Értelemszerűen ez az álláspont azt is jelenti, hogy adott esetben valamit csupán azért nem teszünk meg, mert erkölcsileg nem tartjuk elfogadhatónak, esetleg ugyanezért tesszünk szóvá valamit, még ha az kockázattal jár is. Eközben nem feltételeket, követelményeket fogalmazunk meg mások számára, hanem csak azt bizonyítjuk, hogy morális felfogásunk az eleven gyakorlatban is vihető, és remélhetjük, hogy ezzel követésre hív fel. Ennyit tud tenni a morálfilozófiai álláspont, – de ezt önmagában tudja, és ezért ebben nem is függ semmitől, csak tőlünk, a mi hozzáállásunktól, akaratunktól.

A morálfilozófiáról gondolkodva az elmélet és a gyakorlat viszonyában a normák kapcsán azok betarthatóságára is gondolni kell. Alapvetően az a probléma, hogy többségében nem vagyunk a kanti értelemben vett személyiségek, vagyis nem vagyunk képesek a kötelességet úgy felfogni, „mint ami az embert önmaga (mint érzéki világ része) fölé emeli, a dolgoknak ahhoz a rendjéhez kapcsolja, amelyet csak az értelem képes elgondolni, s amelynek egyúttal alárendelődik az egész érzéki világ, s vele együtt az ember empirikusan meghatározható időbeli létezése és célja.”⁶ Pedig az intelligibilis világhoz való tartozás éppen erre ad lehetőséget az időben és társadalmi térben egyaránt meghatározott körülmények között létező ember számára. Mindez végül abban a kérdésben összegezzhető, hogy ahogy kényszerítéssel nem lehet elérni az igazságosságot, úgy a kényszerítések eltűrése sem igazságos. Érdemes itt még azt is észrevenni, hogy milyen meggyőzően tud hatni az értékek relativizálása, mégpedig a gyakorlati tapasztalatokkal való egybeesése miatt, hiszen a gyakorlatra ez a jellemző. Olyannyira, hogy Nietzsche módján érvelve a gyakorlatunkon az értékek érvényesülését kérhetjük számon. Ha pedig minden relatív, akkor könnyen juthatnánk arra a következtetésre is, hogy akár meg is kérdőjelezhetjük pl. az értékközvetítő pedagógia értelmét. Vagyis az erkölcsi elvek és azoknak a gyakorlatban tapasztalható érvényesülési hiánya könnyen sugallja egy feladó magatartás jogosságát, mert nem választjuk szét az elmélet és a gyakorlat szféráját, sem az egyén és a közösség aktivitását, hanem a gyakorlati hatásra törekvésünk igénye miatt közvetlenül vonatkoztatjuk őket egymásra. Pedig a társadalom természete

6 Kant: im. 203-204. p

az, amit, mint egyfajta objektiválódott személyiséget, a maga közvetítő szerepében nem hagyhatunk figyelmen kívül.

Azt hiszem, hogy az állam és a politika területén ismét egy alapvető kérdés körül összegezhető a tulajdonképpeni morális válasz. Nevezetesen abban, hogy szabad-e kényszert alkalmazni? Azaz, ahogy Kant fogalmaz, hogyan kerülhető el a despotizmus és a lázadás, amelyek egyaránt jogtalanok? Kant válaszában a fennálló lehetőségekhez kívánta igazítani álláspontja realizálhatóságát, amikor az érvek nyilvános előadásában látja a választ a kérdésre. Ugyanakkor tudjuk, hogy a néhány évvel későbbi válasza az Erkölcsök metafizikájában már részletesebb kifejtésben azt tartalmazza, hogy az etikai döntés nem lehet az eszközöknek kiszolgáltatott, hiszen a szabad jellegnek érvényesülnie kell. Így fogalmazódik meg a két irányadó cél, nevezetesen a mások boldogsága és a saját tökéletesedés, melyek mindegyikénél belátható, hogy befejezettségük senkitől sem kérhető számon. Az „ó pillanat, maradj velem” attitűd nem is merülhet fel, hiszen közismerten az elkárhozást, a vesztést hozná magával. Ezzel szemben a hegeli „igyekezz, s a kornál ha jobb nem is, ámde legjava lész”⁷ hozzáállás reális, mégpedig a saját intelligibilitásunkon alapuló belátásból eredő kötelesség alapján. Így bizik Kant az a priori vizsgálódásból fakadó általánosérvényűségben és a nyilvánosságban tevékenykedő és a magát ott igazoló ember belátásában.

Gondolatmentünkben azért is tartottuk érdemesnek Kant morálfelfogását felvázolni, mert az mára sem veszített jogos kritikai hozzáállásából, és képes vezérlővet adni. Van persze egy kimondatlan, mert természetes előfeltevése. Nevezetesen az, amit Erich Fromm a XX. sz.-ban is hiányként állapít meg. „A mi etikai gondunk, írja, az ember önmagával szembeni közömbössége.”⁸ Ezalatt azt érti, hogy „rajtunk kívül álló célok eszközévé tettük magunkat. Áru gyanánt éljük meg és kezeljük magunkat”, – írja –, majd megjelöli a tulajdonképpeni okot is. „Alávetettük magunkat a hatalomnak, a piac, az általános esztelenség hatalmának. Így az ember értelme megszűnt dolgozni, ... azt fogadja el igaznak, amit azok, akiknek van hatalmuk, igazságnak állítanak be. Elveszti képességét a szeretetre, mivel érzelmei azokhoz kötik, akitől függ. Elveszti morális érzékét, mivel képtelensége arra, hogy kételkedjék a hatalom gyakorlóiban és bírálja azokat, érvényteleníti mindenkivel és mindennel szemben alkotott erkölcsi ítéletét.”⁹

Talán érthető, ha egyetértően megismételjük Erich Fromm aggodalmát az ember önmagával szembeni közömbösségéről. De ne feledjük, hogy az ember nem születésétől fogva ilyen ma sem. Így viszont nem a maga okozta

7 Idézi: Lukács György: A fiatal Hegel. Kossuth-Akadémia, Bp. 1976. 122. p

8 Fromm, Erich: Az önmagáért való ember. Napvilág, Bp. 1998. 209. p

9 Fromm: im. 208-209. p

kiskorúságból való kilábalás felé haladunk, hanem az aggkori közömbösségbe való belelábálás felé. Élhetünk tehát egy sokféleképpen felvilágosult korban, ám a kérdés az, hogy morálisan felvilágosultak vagyunk-e, de még inkább az, hogy hogyan leszünk azzá. Az önmagunkkal szembeni közömbösség bázisán, az embertársra és magára sem ügyelőként aligha! Aligha, mert lehetséges jó leíró etikai tudomány, lehetnek jó etikai érvelési módok, ám amikor már az erkölcsös viselkedés a kérdés, akkor erre már nem kapunk vezérlőelvet. A megvalósítás mégis rajtunk múlik, hiszen nekünk kell összekötni a feltétlenként megfogalmazott álláspontot a gyakorlat nyújtotta realizálás lehetőségeivel. Ez pedig akkor sem kevés, ha az egyes ember életében nem mindig sikeres.

KÁDÁR ZSOLT

A PROTESTÁNS DOGMATIKA ANTROPOLÓGIA-TANA

Abstract: (*The Doctrine of Anthropology in the Protestant Dogmatic*) The christian teaching about man has two way directions. The theological anthropology confess that man has been created by God and always belongs as a special property to God. The task of the man is to represent God – in this earthly reality – by the form of Imago Dei. It means profetical action to express God's power, authority and eternal love.

The sin is a kind of rebel against God. By the sin the humankind broke the original connection between God and man. The man is unable to save himself from the judgement – which is death. Only the love of God, given by the Saviour Christ could give real reconciliation.

The belief in Christ means freedom from the burden of the sin, and lead to the eternal life, by the sacrifice of Christ in the cross. The solution for the mankind and for the whole world is given by Christ, who defeated the power of the death and brought a new life, which is eternal. This is the hope for the christians which motive their faith and love.

Előadásomban megkísérlem elmondani azt, hogy a filozófiával sok esetben azonos témát feldolgozó teológiai diszciplína, az úgynevezett szisztematika-theológia egyik ága, a dogmatika miképpen vélekedik az emberről. Ebből következően a protestáns, közelebbről a református felfogás alapján próbálom összegezni a teológiai antropológia legfontosabb megállapításait. Természetesen e nagyszabású téma csupán per tangens járható körül, hiszen a keresztyén teológia számára az úgynevezett Isten kérdés mellett a másik legnagyobb kérdés maga az ember. Így e filozófiai, teológiai témának érthetően szinte áttekinthetetlen, s egyre kiterjedő irodalma van.

Az antropológia és a teológia kapcsolata

Az antropológia és a teológia kapcsolatát tekintve a református reformáció legjelentősebb munkája, Kálvin *Institutiója* adja meg számunkra az alapvetést. A teljes bölcsesség Kálvin szerint Isten és önmagunk megismeréséből

áll, vagyis Isten igaz ismeretétől elválaszthatatlan önmagunk helyes megismerése. Ebből következik, hogy a teológiának és az antropológiának a protestáns értelmezés alapján nem csak egyszerű kapcsolata van egymással, hanem felcserélhetetlen sorrendiségben állnak egymás mellett. A teológiai antropológia nem az emberből, hanem Istentől indul ki, az ember igaz megismerésének egyetlen helyes útja, megfelelő forrása csak az istenismeret lehet. Tudvalevő a teológia mai művelői előtt is az a tény, hogy a nem teológiai jellegű antropológia-tudomány igen jelentős felismerésekhez jutott korunkban, s érzékelhető megannyi diszciplína antropológiai orientáltsága. A teológiai antropológia mindezekkel nem vethető egybe, mivel egészen más nézőpont szerint alakítja ki tételeit. A bibliai alapú teológiai antropológia theocentrikus szemlélete az embert az Istenhez való viszonyból igyekszik megismerni. Vallja, hogy a Szentháromság Istentről szóló bibliai bizonyosságtétel címzettje a teremtett ember, akihez a teremtő, megváltó és mindenenket újjáteremteni akaró Isten azért szól, hogy önmagával közösségre vonja, s az Isten akarata szerinti rendeltetését az ember teljességgel betöltse.

Imago Dei, az ember istenképősége

Az emberről szóló keresztyén tanítás alapvetően kettős irányú. Ebben általában megegyeznek a klasszikus dogmatikák, melyek mindegyike az ószövetség és az újszövetségi textusokra épülve a bűneset előtti őseredeti és a bűneset utáni megváltásra szoruló ember helyzetére utalnak. A teológiai antropológia az embert lényege szerint érti, vagyis abból indul ki, hogy az ember Isten teremtménye. Ez az Isten és az ember őseredeti alapviszonyulását fejezi ki, azt az egészen más viszonyt, amelyben – minden más földi létezőt felülmúlóan – cgyedül az ember áll a teremtő Istennel. Az Imago Dei, az istenképőség Kálvin szerint az a kitüntetés, mely az embert minden más teremtmény felé emeli. Mindez nem azt jelenti, hogy az ember többé-kevésbé sikerült portréja az Istennek, hanem azt, hogy az ember lényének és rendeltetésének megfelelő viszonyban van az Istennel. Az ember mindenesetül az Isten teremtett világának szerves tartozéka ugyan, mégsem lépheti át az Istennel szemben a teremtmény függőségének határát. Az Imago Dei nem csupán strukturáltság, felszereltség, hanem egy olyan léttörténet, mely az embert odaállítja Isten elé. Vagyis az ember nem önmagában és önmagáért van, hanem Isten tulajdona: a reformátori teológia szerint – *Nostri non sumus, Dei sumus* – Nem a magunké, hanem Istené vagyunk.

Lényegében véve az Imago Dei az embert egyfelől az uralkodásra, másfelől a szeretetközösség gyakorlására rendelte. A bibliai textusok arra utalnak, hogy amint az Isten a láthatatlan és látható, mennyei és földi világnak Ura és alkotója, úgy ennek hasonlataként az ember is ura környezetének. E feladat teljesítése során a férfi és nő szeretetközösségben kell hogy éljen,

Isten képében és Isten képviselőjében Isten hatalmáról és szeretetéről kell bizonyosságot tennie, így kell alkotnia, kultúrát építenie a neki adott léttérben. Őscredeti állapotában az ember a fejlődés és töretlen kibontakozás lehetőségének ígéretes valóságában élt. Rajta múlt, hogy ott marad-e Isten közösségében, avagy kilép ebből. A legfőbb kérdés ettől fogva az, hogy mi marad majd az emberi istenképüsből akkor, ha kivonja magát az Istennel való életadó kapcsolatból.

A bukott teremtmény

A reformáció antropológiai szemléletének jelentős vonása volt a bűn és a kegyelem teológiai fogalmának – a bibliai ige szerinti – pontosítása, komolyanvétele. A reformátor atyák vallották, hogy az ember istenképüsből nem valami bennünk vagy rajtunk fellelhető ontológiai jelenség, hanem „viszonyfogalom” – az eredeti bűnnélküliségben, az Istennel való teljes szeretetviszonyban fejeződik ki.

A bűnesettel ez a viszony romlott meg. Az Istennel való szeretetközösségből végzetes útra indult el az ember. A bűn teológiai értelmezés szerint Isten elleni lázadás. Következésképpen az, hogy az ember elszakad Istentől, de elszakadása által sem lehet istenné, hanem megmarad továbbra is teremtménynek, megzavarodott, Isten védelme nélküli teremtménnyé válik. Rászabadítja magára azt a világot, melynek ura lehetett volna.

Arra a kettős kérdésre, hogy milyenek teremtett bennünket az Isten és mi lett belőlünk, a bibliai bűneset történet adja meg a választ – ebben gyökerzik a teológiai antropológia második nagy egysége, mely a bukott teremtményt, az önistenítőt, arányokat elvétő emberről vall. Az elbukott teremtmény tragédiája az, hogy Isten őt a föld porából formálta, mégis ő akart az Isten lenni. A bűn által megzavarta az Istennel való közösséget, a természet rendjét, az embertárssal való viszonyát. Isten haragjának következményeként elvesztette az istenképüsből, a lelki és testi halál martalékává vált, a gonoszság uralma alá került, gonosszá lett.

Bár a Biblia nem ad egységes definíciót a bűnről, azonban bőséges példát hoz mind az ó- mind pedig az újszövetség, a bűn lényegének és valóságának megvilágítására. Az egész Szentírás a bűn átfogó voltát szemlélteti. Elmondható, hogy a bűn nem valami átmeneti állapot az ember életében, hanem az emberi lét állandó kísérője. Nem egyszerű gyöngöcske, hanem a teremtményi mivolttal való visszaélés, amelynek büntetése a halál. Ezt a bűnt nem lehet a biológiai fejlődéssel kiküszöbölni, elfelejteni, meg nem történné tenni, nem lehet legyőzni, vagy a morális tökéletesedés által felülmúlni. Az úgynevezett eredendő bűn nem genetikai átöröklés következménye, hanem az emberlét állandó kísérője, terhe, átka szenvedése.

A bűnben mindig az történik, hogy az ember akar Isten helyére, a közép-pontba állni. Önmaga istenévé válik. Ebben az önbálványozásban a gőg, a becsvágy, az elvakultság, az önkontroll hiánya érvényesül. Ez a magatartás kevésnek tartja az istenképűség ajándékát, olyan akar lenni, mint az Isten. A bűn mérge szétárad az emberi életben, az emberi természet megromlik, melynek következményéről a *Heidelbergi Káté* – a reformáció szellemiségét összegző páratlan értékű korabeli dokumentum azt vallja, hogy az emberi természet romlottsága első szüleink paradicsomi esetéből és engedetlenségéből ered, minnek következtében a mi természetünk úgy megromlott, hogy mindnyájan bűnben fogantatunk, és bűnben születünk.

Az ember eredeti állapotáról szóló tan a bűnesetről, s magáról a bűnről szóló tant készíti elő, mely elvezet a szövetség-theológiai és az erre építkező megváltás-tan témákhoz. A theológiai antropológia rámutat arra, hogy az ember a kezdetektől fogva igyekszik a bűn felelőssége alól kibújni, megpróbálja azt magára Istenre, majd az ős-ellenségre, a Sátánra hárítani. Mindhiába. A bűn büntetésre vár, s az ember képtelen arra, hogy a maga mentiségére bármit is felhozzon. A bibliai bizonyágtétel tudatja az emberrel a kivetető utat ebből a megoldhatatlan válsághelyzetből. Ezért hangsúlyozza az öröklött bűn ellenpárját, az Isten kegyelmi szövetségét. Az eredendő bűn, majd pedig az egyetemes kegyelem theológiai tanával mint egzisztenciális üggyel szemben a világ értetlenséget tanúsít. Az empirikus tudományok területein kívül esik mindez. A theológiai antropológia számára azonban a leglényegesebb pontot érinti, nevezetesen a bűnismeret és a hitismeret összefüggését tárja fel.

Az embernek, a bukott, öröklött bűnben élő, újra és újra elbukó embernek rendeznie kell az Istennel való viszonyát, hiszen minden kudarca, tehetetlensége, szégyene, az élet ellehetetlenülése végső soron ide vezethető vissza. Csakhogy az ember bárhogy is erőlködik, be kell látnia azt, hogy a bűn súlyától, a bűn átkától képtelen megmenteni magát. A római katolikus tanítással nem ért egyet e ponton a protestáns antropológia. A római egyház bűnértelmezése kitér arra, hogy az emberi természetben fellelhető valamilyen épen maradt darabka, mely nem került a bűn rontása alá. Ezt az épen maradt darabkát aztán a szentségek alkalmazásával és szigorú erkölcsi előírásokkal valahogyan karban lehet tartani, le lehet tisztogatni. A protestáns antropológia azt hangsúlyozza, hogy ez a felfogás nem számol eléggé azzal a ténnyel, hogy az ember elesettsége olyan méretű, hogy mindenestül rászorul a külső, felülről való segítségre, magának a teremtőnek a beavatkozásra, gyógyító, vigasztaló, életmentő szolidaritására. Ha az ember együttműködhet Istennel a megváltás munkájában, akkor ez a felfogás utat nyithat a rituális legalizmusnak, az önmegváltás állandó kísértésének.

A Krisztusban megjelent tökéletes ember

A protestáns antropológia a Szentírás alapján vallja, hogy az Isten nem mondott le a bűnössé lett emberről. A világba betört bűn ellenére nem változott meg Isten szeretet-viszonyulása a világhoz és a benne élő emberhez. A Szentháromság Isten váltságot készített az ember számára, a mennyei dicsőségéről lemondó, szolgai formát felvevő Fiú, az Emberfia Jézus Krisztus által, Isten tehát nem adta fel az embert mint teljesen veszítésre álló ügyet, hanem az istálló jászoláig, a keresztfá gyalázatáig megalázkodott azért, hogy a totális váltságot jelentő bűn átkától, a bűn fogságából kimentse az embert.

A reformatori hitvallások, az első századok egyetemes hitvallásaival egyezően vallják, hogy Krisztus valóságos Isten, s egyben valóságos ember is. Jézus rendelkezik az emberi természet minden tulajdonságával. Életének, képességeinek, ismereteinek emberi határai voltak. Véges és halandó ember volt, akinek életrajza az apostoli bizonyoságtétel szerint egyetlen szoba sűrítendő, s ez a szó ennyi: szenvedett. Jézus mint történeti személy, a korabeli társadalmi, vallási, kulturális állapotok és életterének geográfiai helyzete által meghatározott. Nem abban az értelemben eszményi ember, hogy minden emberi tulajdonságot felsőfokon egyesít magában. Földi élete a hit, az imádság, a folyamatos tanulás, a megkísértés, küzdelem, fizikai fájdalom aktuusaiban megy végbe. Mindenben aláveti magát a teremtő Isten akaratának, mindenben igaz embernek, valóságos embernek mutatkozik. Szavai és tettei tökéletes harmóniában álltak, s ezek nyomán követelt hitet. Jézus azzal a feltétlen igénnyel lépett fel, hogy az élet és a halál döntése elé állítsa az embert. Teljhatalommal hirdette meg Isten kegyelmének gazdagságát. Ő a második Ádám, aki által a váltságot adja Isten az elbukott embernek. Ő hajtja végre Isten megváltó akaratát, eszkatologikus távlatokat nyitva a megváltás tényét hittel elfogadók számára. Halálában Isten kiengesztelő munkája lett láthatóvá.

Az Istennek elkötelezett szabad ember

Isten üdvtörténeti tettei által mondja el – mely a Krisztus-eseményben jut el a csúcra –, hogy a legnagyobb ügye az, hogy a bűn hatalmát, a halál erejét megtörje, s szeretetének remekművét, az embert szabaddá tegye. Az ember, a bukott ember is Isten oltalmazó, gondviselő szeretetének középpontjában áll, hogy megfeleljen az Istentől kapott rendeltetésnek, annak, hogy az Isten dicsőségére éljen. Az embernek az Isten áldást, s mellé parancsot adott, amint azt a Genézis 1,28-ban olvashatjuk: Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet, és uralkodjatok. Ez a felhívás, mely úrrá tette az embert a földön, nem a tétlenséget, hanem az aktív munkálkodást foglalja magában. Nagy távlatú és széles tartalmú feladatot jelent. A bűnesettel elveszett ugyan az ember eredeti állapota, ezzel azonban nem veszett el a hivatás, a küldetés,

a rendeltetés Istentől származó feladata. Az ember rendeltetése végső soron nem földi, hanem mennyei rendeltetés, de ahhoz, hogy e mennyei rendeltetés osztályrésze lehessen az embernek, előbb itt a földön kell hivatását betöltenie.

Isten megváltó szeretettel viszonyul minden emberhez. Van, aki hisz benne, és hálával felel szeretetére, van, aki nem Istenben hisz, hanem valami vagy valaki másban, és van, aki egyáltalán nem hisz. De Isten egyetemes szeretetének fénye rávilágít minden emberre, hiszen az üdvözítő kegyelem minden embernek megjelent. Minden ember Krisztushoz tartozó, hiszen Krisztus minden emberért vállalta a halált. Krisztus műve minden emberhez szól, az egész emberiség számára ígéretet jelent. Akinek egyszer életében már valósággá vált, hogy Isten emberré lett, az többé nem cselekedhet embertelenül (Barth).

A XX. század protestáns teológusai a reformátori atyák Szentírásra alapozott teológiai antropológiáját a legkülönbözőbb teológiai irányzatok vonulatában igyekeznek továbbfejleszteni. Az antropológiát érintő teológiai vélemények hatványozódása ellenére megmarad a közös alap, az egyetlen kiindulási pont, a Sola Scriptura reformátori elve. Így föltétlenül említést kell tennünk *Karl Barth* munkásságáról, aki krisztocentrikus Ige-theológiájában nem kisebbiti le az embert, nem rendeli egy mindent egybemosó isteni mindenhatóság alá, hanem rámutat az Istennel szembeni önállóságra. Barth antropológiájának kedvelt kifejezése a partnerség fogalma, mely azt fejezi ki, hogy először a Teremtő lép, de ezt követően mindig lépéshez jut a teremtett ember is. És így az ember munkához juthat, művelheti földjét, s ehhez hozzátartozik, hogy használja az eszét és értelmét, zenéljen, verseket írjon, gondolkodjék, egyék, igyék, legyen vidám vagy olykor szomorú is, szeressen s olykor gyűlöljön is, legyen fiatal, s aztán öregedjék meg, s mindezt a maga tapasztalataiból és tevékenységéből fakadóan tegye úgy, hogy ne félemerként, hanem teljes emberként, felemelt fővel, tiszta szívvel és jó lelkiismerettel mondhassa: Uram mily nagyok és mily számosak a te dolgaid. Csak a hamis istenek irigykednek az emberre. Az igaz Isten megengedi neki, hogy azzá legyen, amivé alkotta – ezek Barth gondolatai.

Emil Brunner egy másik igen jelentős protestáns teológus abból indul ki, hogy az ember ellentmondások között élő kérdező lény, s épp a kérdezés emeli fel őt minden más teremtmény felé. Ez főképpen akkor tűnik ki, amikor önmagáról kérdez. Az ember önmagáról megfogalmazott kérdéseiből az válik nyilvánvalóvá, hogy az ember nem csupán „az ami”, hanem önmagát valami magasabbrendűben keresi, hogy akár akarja, akár nem, valamilyen módon önmaga fölé kell kerülnie, és gondolkodását, szándékait és cselekvését, valami önmaga fölött állóhoz kell mérnie. *Brunner* alapvető antropológia-tételét úgy fogalmazta meg, hogy ember voltunk értelmezésén dőlt el a

hit és hitetlenség kérdése, abban, hogy Isten vagy az ember áll a középpontban.

A protestáns theológia antropológiai szemléletét Isten Igéje alapján a reménység fénye járja át. Eszerint Isten egyetemes szeretetének fényében minden emberre reménységgel nézhetünk. E reménység alapja nem az emberben keresendő, hanem a teremtő és szabadító Isten szeretetében. Isten akarata szeretet-akarat, ami azáltal lett nyilvánvalóvá, hogy egyszülött Fiát elküldte erre a földre, a mi létünk, s tegyük hozzá bűnös és bukott létünk színterére, hogy a benne való hit ajándékaként éljünk általa. A protestáns theológiai antropológia arról tesz bizonyosságot, hogy lehet hinni az emberben, amennyiben ennek szabad és cselekvő része van az Isten művében. Azt hirdeti, hogy minden ember Krisztushoz tartozik, az igaz, bűnnélküli tökéletes ember, a Krisztus testvére és barátja. Krisztus minden emberért szenvedett, mindenkiért meghalt és feltámadott. Megváltói műve minden emberhez szól, az egész emberiség számára ígért. Ennek fényében szólhatunk az emberről, önmagunkról a reménység soha meg nem szégyenülő hitvallásával.

Felhasznált irodalom

- Barth Károly: Kis Dogmatika. Országos Református Missziói Munkaközösség. é.n.
- Guthrie, S.C.: Christian Doctrine. Westminster – John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994.
- Heidelbergi Káté. A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai. Református Sajtóosztály, Budapest, 1954.
- Kálvin: A keresztény vallás rendszere. A Magyar Református Egyház kiadása, Pápa, 1909.
- Dr. Kocsis Elemér: Dogmatika. Kézirat, Debrecen, 1976.
- Dr. Török István: Dogmatika. Free University Press, Amsterdam, 1985.

KONCSOS FERENC

AZ ERKÖLCSTANOKTATÁS APOLÓGIÁJA

Abstract: (The Apology of Teaching Ethics) Since the change in 1989 the impact of the disintegrating world order has become more palpable in the one-time socialist countries. Fundamentalist tendencies which can offer apparent safety in uncertainty are popular in crisis. They also want to exploit education to establish a new moral order. However, in modernity teaching ethics cannot provide the uncertain masses with a consistent order of values. Though – by serving self-recognition – they gratifies practical needs. Through self-recognition moralphilosophical knowledge can help uncertain people to be able to get over the arrogantly pragmatic world of usefulness, and to start to live a life of moral deeds.

Visszatérés a modernitás értékeihez

A volt szocialista tábor országaiban a 89-es fordulatot követően erőteljesebben mutatkozik meg a 20. század elejétől az egész keresztény tradíciójú világra jellemző tendencia, az erkölcsi világrend totális felbomlása, vagy legalábbis annak látszata. Az első világháborúval véget ért a polgárság, a polgári értékrend kora. A háború után a hagyományos erkölcsi tekintélyek, a vallások és az államok nem tudták visszaállítani az erkölcsi élet általános szabályozását. Pedig törekvésekben nem volt hiány. Nevelési reformok sorozata szolgálta a jövő nemzedéke megformálásának, a teljesebb ember megvalósításának programját, de semmilyen kezdeményezés nem volt képes megoldani a közösségi és egyéni erkölcs összhangját.

A polgári demokráciák a tömegszerűvé vált társadalomban a polgári szabadságjogokat próbálták érvényesíteni, az erkölcsi megújodást az egyéni erkölcs megerősödésétől várták. Törekvésük azonban végső soron a szélsőséges individualizmus terjedését eredményezte azáltal, hogy külső támpont híján az egyént lelkiismereti konfliktusaiban magára hagyta, ezzel az átlagemberben a narcisztikus vonásokat erősítette. A túléléshez nélkülözhetetlenül szükséges narcizmus ekkor önnön ellentétébe fordult, magát a túlélést veszélyeztette azáltal, hogy az egyén minden másnál fontosabb szerepet tulajdonítva önmagának érzéketlenné vált a másik ember iránt, gyengítve a szolidaritást és a felelősséget. A diktatórikus államok a közösségi erkölcs

visszaállítását szorgalmazva a szolidaritás tudatát próbálták fejleszteni. Az individualizmus túlhajtásaival szembeszegezett, elvszerűen gyakorolt szolidaritást személytelen és elvont jellege következtében csak más csoportokkal szemben tudták érvényesíteni. Az elvszerű szolidaritás a csoporton belül úgyszintén magára hagyta az egyént, elértéktelenítette, közömbössé tette azáltal, hogy az egyéni felelősséget átvállalta a szabványmagatartást meghatározó szervezet.

A második világháború után a szovjet típusú rendszerek – az erőszak megváltó erejével kísérletezve – Közép-Európát másképpen akarták modernizálni, mint ahogyan a nyugat modernizálta önmagát. A felülről építkező társadalom modellje a proletár osztályszolidaritáson alapuló tömegerkölcs alapján azt követelte az egyéntől, hogy cselekvéseit, sőt sorsának teljes alakítását rendelje alá a mozgalom céljainak¹, a hatalmi akaratnak. A rendszer ebben a formában még időlegesen sem volt működőképes, ezért a szocialista országok kommunista vezetése valamilyen módon megpróbált úrrá lenni a helyzeten. Nálunk a kádárizmus levonva a tanulságokat, a rászabott feladatokat maradéktalanul végrehajtó, de a politikai akaratképzésbe beleszólni nem akaró egyénnek cserében megengedte, hogy amennyire képes, minden eszközzel, akár törvénybe ütköző módon is javítson saját sorsán.

A saját akaratát mindenáron érvényesíteni akaró többség magatartását az önzés, a szolidaritás nélküli „üres individualizmus” irányította. A szélsőségesen individualista embert a külvilág csak abból a szempontból érdekli, hogy mit kaparinthat meg belőle. Mindent és mindenkit aszerint ítél meg, hogy milyen hasznot hoz számára, nem érdeklik mások szükségletei, nem tiszteli mások méltóságát és integritását. A nem szolidáris önző ember az „erkölcsi hipochondria” állapotába kerülve kívülről bár erkölcsös ember benyomását kelti, aki retteg attól, hogy valamilyen bünt követ el, aki látszólag törődik embertársaival, valójában azonban a felszín mögött olyan narcisztikus személy rejlik, aki sohasem képes magát a másik ember helyébe képzelni. Cselekvéseit a lelki túlélés etikája vezérli, ami nem más, mint behódolás bármiféle társadalmi normának.

A tömegerkölcsöt elfogadó narcisztikus ember, a kialakulatlan vagy kiüresedett „Én” a totalitarizmus igazi nyersanyaga, aki bárkit követ, akinek az átlagember csodálatát kivívó képességei vannak, aki (vagy ami) kételymentes bizonyosságot sugall számára. Nem érzi és nem tudja, hogy erőszakot követnek el rajta. Számára az erőszak egyáltalán nem is létezik, kész az erőszakra, sőt örömet leli benne. Úgyszólván érzéketlen a transzcendencia iránt, elzárkózik a nem mindennapi valóság elől, bezárkózik a hétköznapok, a puszta haszonelvűség, az örök jelen idő világába. A hétköznapok hasznosságba bezárkózva képes túltenni magát bizonytalanságán, mert az élet túlnyomórészt igazolja gyakorlati bizonyosságának hitét. Ha kétsége mégsem

szűnne meg és további külső megerősítést keresne bizonytalanságában a narcizmus társadalmi formája megadja számára a haladás erőinek csoportjához való tartozás büszkeségérzetével a bizonyosság, a megelégedettség érzését.

Ebben a sajátos helyzetben a szolidaritás és individualitás, valamint a másik ember iránt érzett felelősség köre jelentősen visszaszorult, még a családtagokra is csak szűk határok közt terjedhetett ki. Hiszen főleg az ún. kemény diktatúra időszakában még a családtagok is ellenségként jöhettek számításba, akiknek „leleplezése” minden családtag feladata volt. Ezzel a felelősség elvárható minimuma lett a maximum.

A fennálló állapotok megszüntetését célzó 89-es fordulat lényegében az egységes és univerzális világtörténelmi haladásban való hit feladását, a világmegváltó messianizmus elvetését és a modernitás értékeinek elfogadását jelentette. Erkölcsi szempontból ez a minden erkölcs egyetlen valóságos alapját jelentő szolidaritáshoz, a Másik iránt érzett felelősséghez, az individualitás kibontakozásához való visszatérést jelenti. A fordulat azonban nem hasonlított a forradalmakra, az olyan társadalmi történésekre, amelyekben egy egész nemzet megtapasztalhatta volna a szolidaritás értékét és hatékony társadalomformáló szerepét. A többség számára a változás inkább azt jelentette, hogy eltűnt körülötte egy világ, amely korábban vonatkozási pontokat nyújtott számára, de nem épült ki egy másik világ, amely új tájékozódási pontokat nyújtana. A kívülről irányított, konformista módon szabálykövetők válságot éreznek, amikor a korábban elfogadott magatartásformák követése sikertelenséget eredményez számukra. A krízishelyzetben a „megfellebbezhetetlen dogmákra” vágyó tömegekre sikeresen próbálják ráerőltetni az általuk erkölcsösnek tartott magatartásformákat a fundamentalizmusok, amelyek a bizonytalanságban látszólagos biztonságot nyújtanak. A nevelést és oktatást is mindenki számára elfogadható és elfogadandó, valamint követendő egységes normarendszer elsajátítására építik.

A fundamentalizmusok sikere azonban inkább a válság elmélyülését eredményezi, mert a látszatbiztonság nem képes megszüntetni a bizonytalanság reális érzését, ellenben tovább erősíti az amúgy is meglévő narcisztikus vonásokat. Az új viszonyok között külső támpont híján erkölcsi vákuumba kerülők a zavarodott állapotokban a felelőtlenség korlátlanabb lehetőségeit látják. Ezt mutatja a közönséges bűnözés elszaporodása, a különös kegyetlenséggel elkövetett bűncselekmények nagy száma, a brutális leszámolások sorozata az erkölcsi szempontokat nem érvényesítő vállalkozók között. Ahogyan Vajda Mihály írja², most a „Kapri kurta, neked is jut” végletesen amorális világában élünk, ami nemcsak a szocialista rendszerben kialakult morális állapot következménye, hanem korábbi hagyományaink is alapot nyújtanak rá.

A szabadság hívei, az önmagukat megválasztók, akik nem külső erkölcsi szabályrendszer mérlegelve hoznak döntéseket, hanem cselekedeteikhez belső támpontot találva erkölcsi érzékükre támaszkodnak minden világállapotban, több vagy kevesebb energiárfordítással megtalálják az erkölcs prioritásának megfelelő döntést.

Az új világállapotban kevesen vannak azok, akik magukat tisztességes embernek választják meg, de úgyszintén kevesen vannak azok is, akik tudatosan arra a következtetésre jutnak, hogy a „nagy hatalmi játszmában” az erkölcs által vezérelve nem lehet megszerezni a kívánatos hatalmat. Azok sem az átlagos magatartást képviselik, akik tudatosan előnyben részesítenek az erkölcsivel szemben más típusú magatartásmotívumokat. Az átlagember sikerérzetét környezete magatartásmintáinak eredményes követése adja, és rögtön zavart érez, ha ezen minták alapján cselekvése sikertelenséget okoz. A kívülről vezérelt személyiség döntéseiben erkölcsi motívumok nem játszanak szerepet. Minden esetben úgy dönt, ahogy átlagos cselekvéseknél szükséges, mert valószínűleg nem is tud különbséget tenni a szükségképpen szabálykövetésre épülő átlagos mindennapi cselekvések és az erkölcsi relevanciával bíró tettek között. A nihilizmus erősödésének tendenciája abból következik, hogy megszűnt a magától értetődősége az erkölcs örökérvényű axiómájának, a platóni-szókratészi elvnek, amely szerint „jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni”.

A 89 után létrejött világállapotban, ahol legfőbb értéknek a szabadságot tartjuk, azt is tapasztaljuk, hogy a szabadság lehetősége nem csak az autentikus élet megvalósításának lehetőségét adja, de egyben a kívülről irányított többség szorongását fokozza, a szabadságtól, magát a szabadságot fenyegetve megsemmisítéssel. A szabadság híveinek be kell látniuk, hogy a válságból kivezető út nem lehetséges az erkölcsös cselekvést kvázi helyettesítő konvenciók és követendő magatartásmintákat kínáló elit nélkül.

Egy olyan világban, ahol egyre kevesebb az autonóm ember, aki önmagát választja, ahol a kívülről irányított többség cselekedeteit nem az erkölcsiség motiválja, ahol számukra nem lehet általános szabályokat megfogalmazni, az egész társadalom feladata, hogy megtalálja a módját az elv tudatosításának, ami egyben a másik emberrel szembeni abszolút felelősségünk megfogalmazása is. Társadalmi feladat a kiút keresése a válságból olyan állapotok teremtésével, ahol egyre több ember tudatos mérlegelés eredményeként választja a jót és nem konformista módon cselekszik.

Morálfilozófiai következtetések

A premodern filozófus „megélte” filozófiáját, egyben magától értetődő szándéka volt, hogy az erkölcs gyakorlati kérdéseiben eligazítsa az embert, hogy megtanítsa élni. Ezt a feladatot azonban még abban a korban sem tudta

betölteni, amikor a filozófiának még szilárd volt az önmagába vetett hite, nagyobb volt az önbizonyossága és értékoldalának is volt abszolút biztosítéka és szankciója: Isten, a summum bonum. A fölvilágosodás óta az ész kritikája megingatta ezt az abszolút értékalapot. Az erkölcsi gyakorlatban is megszűnt az addig magától értetődő eszme természetes hagyomány jellege, és az annak megfelelő értékérzés is elvesztette szilárdságát. Ezzel az erkölcs érték és norma oldala is válságba került.

A tudományos racionális filozófia az elveszett szilárd értékalap helyébe nem tudott hasonló szilárdságú valláspótlékkal szolgálni. A metafizikai világgép összeomlásának eredményeképpen az erkölcs teoretikus megalapozására irányuló minden kísérlet önnön ellentétébe csap át. A morálfilozófiák sem racionálisan, sem empirikusan nem képesek az erkölcs megalapozására. A metafizika Hegel óta kénytelen lemondani nagy rendszerek konstruálásáról, nem vállalkozik többé arra, hogy egy különleges világról gondolkodjon, hogy a tapasztalaton túli tárgyakra is szerezzen tudást. Nem törekszik arra, hogy új, hatékony értékrend alapjait vesse meg. Az „új metafizikus” nem vállalkozik többre, minthogy a hétköznapi világunkról való gondolkodásunk struktúráját vizsgálja, hogy megvilágítsa a lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkozó tudásunk természetét és feltételeit. A „kis metafizika” nem megy tovább annál, hogy feltárja azokat a problémákat, amelyekbe a metafizikai elem bekapcsolódik, amelyek túl vannak a logikai szerkezeten, amelyeket sem elutasítani, sem megoldani nem lehet, ezért a filozófus kénytelen elismerni azokat, és tartósan foglalkozni velük. A véglegesen meg nem oldható problémákat nyitva hagyva arra törekszik, hogy megőrizze a morálfilozófiát, szembeforduljon a nihilizmussal. Mai világunkban az erkölcsi világrend felbomlása és a nihilizmus fenyegető terjedése idején a morálfilozófiák nem tudnak és nem is akarhatnak kötelező erővel bíró normarendszert, általános szabályokat megfogalmazni és felkínálni.

Az európai típusú társadalmakban, ahol a világ immanenciára és transzcendenciára oszlik, ezzel együtt természet és szellem mereven szemben állnak egymással, nem kerülhető meg az a kérdés, hogy lehetséges-e erkölcs egy olyan világban, amelynek nincsenek istenei. Max Scheler szerint nincsen olyan emberi együttélés, amely ne ismerné a szent és a profán megkülönböztetését. Hegel úgy gondolta, hogy ahol a fokozott spiritualitást és morális elkötelezettséget követelő szent feltételei teljesülnek, ott a gyülekezetben lakozik Isten. A gyülekezet tagjai, ha el nem is érik a normativitás követelt magas szintjét, de elismerik és szeretnék megvalósítani. A valódi kérdés tehát nem az, hogy lehet-e istenek nélküli világban erkölcs. A helyzet éppen a fordítottja. Vajda Mihály szerint is „az elsődleges a megalapozó mozzanat, hogy van-e a világnak erkölcs. Egy világnak ugyanis, amelynek van erkölcs, annak vannak istenei, vagy legalábbis ez a feltétele annak, hogy létezzenek

számára szent és profán”.³ Heller szerint a radikális gondolkodás eredményeként a modernitás sajátos alternatívájaként megjelenő totalitárius ideológiákban és gyakorlatban a szent elfajzott, hamissá vált formái kiszorítják a régi szentet.⁴ A totalitarizmus is megkövetelte az önfeláldozást, de annak motívumát a általa kigúnyolt hagyományos vallásokból kölcsönözte.

A szent hamissá válik akkor is, ha fórumai nem követelnek önmegtagadást, spiritualitást vagy morális áldozatot, sőt még igényt sem tartanak erre. Hegelt parafrázálva azt mondhatnánk, hogy a gyülekezet szelleme az, hogy nem kell ilyen szellemnek lennie. Ha nincs semmiféle szubsztantív érték, amely összetartja az állam polgárait, akkor a modern világ a „természeti állapot” dzsungelévé válhat és a modernitás alaptendenciája az önmegsemmisítés lesz. Márpedig a szent láthatóan egyre inkább kiszorul a világból. Hegelnél a történelem végének szekularizált gondolata a parousziát jelképezi. Ezzel szemben az abszolút történelmi jelenidő fukuyamai szekuláris eszméjében az örökkévalóságot a hosszú élet helyettesíti. Az abszolút történelmi jelenben élők történelmileg is úgy élnek, mintha sohasem szándékoznának meghalni, mintha a jelen örökké tartana. Heller szerint „ebben a világban a spiritualitást a »terápia«, az etika helyét a kalóriaszámlálás foglalja el. Ez az önelégültség azonban rendkívül törekeny”.⁵ Amikor a szellem – helyét üresen, a természetet magára hagyva kivonul a világból „a véges ember, aki abban a tudatban, hogy a világban ő maga a szellem egyedüli képviselője, a kultúránkban a természeti világon eleve kívülre helyezett Isten helyére tolva fel magát, ama bizonyos natura, a létezők összességéként értett lét urának tudja magát, s nem érzi többé, hogy bármiféle korlátokat kellene szabnia magának. Cselekedetének egyedüli mércéje a külvilág felett aratott uralmának sikeres növelése. Rajta kívül minden csak gyúrható anyag, beleértve a másik emberi egyedtet is: nem érez semmifajta felelősséget”.⁶

Valószínűnek látszik, hogy nagy eszmék, a priori elkötelezettség nélküli magatartás a problémamegoldásban csak ideiglenesen lesz működőképes. Az emberek bizonyára nem tudnak sokáig anélkül élni, hogy értelmet ne adnának életüknek, hogy valamiféle megbékélést, megváltást ne keresnének. Az abszolút értékvesztés idején az ember olyan értelemre vár, amely a modern világ középszerűségét megsemmisíti és új értelemmel tölti meg. Az új megváltó erők megtalálásához azonban először a világmegváltó erőszaktól kellett felszabadítani magunkat.

Metafizikai fejtegetésekbe bocsátkozás nélkül is megállapíthatjuk, hogy nem kerülhető el a visszatérés a messianizmus valamilyen formájához, a világmegváltó messianizmus elvetése utáni korban sem. Derrida feltárja a messianizmus egy új, lehetséges perspektíváját, amely túllép a jelenen, és megóvja a megváltás ígértét. A tudomány ezt nem tudja megerősíteni, mert a szent dolgaiban nem létezik tudás, csak vallásos remény. Derrida Messiás-

kísértete a kritikai és radikális gondolkodói hagyományt folytatja, amely gyakran megidézte a transzcensus testetlen erőit, a kísérteteket, metaforikusan kifejezve olyan szent helyeket vagy megváltó, megmentő hatalmakat, amelyekről nem tudunk semmit, de megóvnak bennünket a hamis szent újjászületésétől és olcsó ígéreteitől.

A kísértet nem ölhet testet, nem asszimilálódhat, mert csak így kerülheti el a totalizációt, mentheti meg a szellemet. Éppen ez a nem halandó szellem teszi lehetővé az ember számára, hogy morális lényvé váljon, hogy halandóként úgy cselekedjen, mintha halhatatlan lenne.

Visszaadni az etikai középpontot

A modern erkölcsfilozófiák fő áramlata szerint a modern kultúrának és ezzel együtt a modern etikának nincs középpontja. Ugyanakkor nem lehet megkérdőjelezni azt az állítást sem, hogy a 19. század előtt volt az etikának középpontja és abban fontos helyet foglalt el a másik emberhez való viszony. A modern emberek világában Heller szerint⁷ három, korábban marginális élmény vált meghatározóvá: a kozmikus esetlegesség és a társadalmi esetlegesség élménye, valamint a hagyományos, fix értékrend bomlása. Az esetlegesség élménye rádöbbsentette a modern embert, hogy magára maradt, hogy cselekvéseihez egyre kevesebb külső támaszt talál. Értékeink, erőnyelveink és kötelességeink között egyetlen sincs, ami kiállná az ész kritikáját.

A magára maradt embernek szüksége van legalább egyetlen erkölcsi támaszra önmagán kívül. A problémára a kanti morálfilozófiának és a személyiségetikának is van megoldása. Mindkettő azt vallja, hogy az erkölcsnek van abszolút alapja, ha azt nem is tudjuk, hogy ki vagy mi a morál forrása. Az erkölcs esetében az ember a transzcendenssel áll kapcsolatban. Kant az ember ontológiai megkettőzésével állítja vissza az erkölcsi középpontot, a személyiségetika viszont a tisztességes élet forrásának az egyedet, az egységes embert tekinti a maga egyediségében, egyszerűségében.

A személyiségetika számára a valódi erkölcsi kérdések az ember középpontjára vonatkoznak. Heller szerint a valódi erkölcsi kérdéssel egy gesztussal kezdődik, egy transzcendens mozzanattal, melynek racionalizálása magát a kérdést érvénytelenítené. A valódi kérdés felvetés a transzcendenciában van megalapozva.⁸ Ez adja az erkölcs szilárd, immanens alapját. Nem lehet racionális választ adni arra a kérdésre, hogy az erkölcsi alany miért kötelezi el magát a morális abszolútumnak.

A premodern korban az erkölcs mint abszolútum elfogadása gesztusának nem volt tudatában az ember, a modernizmus viszont megkívánja, hogy állandóan emlékeztesse magát az első gesztus transzcendens és abszolút jellegére. Így képes megőrizni az erkölcsöt a pusztán immanens kognitív követelmények uralmától, megkérdőjelezni, próbára tenni és visszautasítani

a hagyományos erkölcsöket, megnyitni a kaput az újak előtt, amelyeket, mint helyeseket elfogad az előzőek helyett. A kezdeti erkölcsi gesztus abszolút jellege az egyén azon elhatározásán áll, hogy tisztességes ember akar lenni. Ez az abszolút gesztus ad középpontot az életnek. Az erkölcsi lény a középpont megközelítésére vállalkozik, de sohasem éri el.

A modernitás a szabadságot egyetlenes értéké tette. Ahol mindenki szabadnak születik, ott a szabadság absztrakcióvá, elvont lehetőséggé válik. A személyiségetika Heller által is képviselt változata, a szabadnak születettség absztrakt lehetőségét konkretizálja azáltal, hogy nem eleve adott értékre, empirikus normára, szabályra, vallásra vagy filozófiára alapozza magát, hanem a választónak és a választásnak ad etikai tartalmat. Az ember saját magát választja meg tisztességes embernek. Heller, Kierkegaard szellemében egzisztenciális választásnak nevezi a modern esetleges lét világában ezt az első gesztust. Ezzel az erkölcsi személy esetlegességét sorsává változtatva nem szorong többé a szabadságtól. Ő maga lett saját sorsává, szabadsága hordozójává. A személyiségetika szerint a tisztességes ember olyan embernek választja meg önmagát, aki erkölcsi döntéseiben a nem erkölcsi követelmények vizsgálatát másodlagosnak tekinti, aki a morális abszolútumnak kötelezte el magát a platóni-szókratészi elvvel, hogy inkább elszenvédi a rosszat, minthogy másoknak okozná azt. A morálnak ez az abszolút tétele az együtt-lét ontológiáján alapszik. Ahogy Levinas gondolja, erkölcsi döntéseinkben az abszolúte Másik igényére válaszolunk. Nem univerzális felelősséget vállalunk, hanem olyannak választjuk magunkat, aki képes ígéretet tenni és magára veszi a másik emberért való felelősségvállalás összes rizikóját.

A személyiségetikának központi értéke az autenticitás. Kiindulópontja az ugrás, abban az értelemben, hogy sem külső determináció, sem az alany pszichéje nem játszik szerepet a választásban. A személyiségetika semmilyen külső támpontot nem javasol. Mindenki maga választja ki a számára legmegfelelőbb külső támaszt, amit a szellemhez fordulva találhat meg. A metaforikusan mankónak nevezett külső támasz lehet erkölcsi érzés, vallás, filozófia sőt még a tudás is, annak ellenére, hogy a modern etika tudásra nem alapozhat. A modernitás világában, ahol nincs és nem is lehet egyetlen közös uralkodó ethosz, metafizikai meggyőződés, ott az erkölcsös magatartás csak személyiségre szabott lehet, nem szólít és nem is szólíthat fel senkit arra, hogy legyen tisztességes ember. Abból indul ki, hogy vannak tisztességesek, ezért lehetségesek.

Az erkölcsstanoktatás haszna

Semmi sincs nagyobb szükségünk, mint arra, hogy megtanuljunk élni – írja Derrida. Szerinte az etika maga nem más, mint „megtanulni élni – egyedül magunktól”.⁹ Valójában azonban nem magunktól tanulunk, nem is vala-

milyen diszimmetrikus viszonyban tapasztalat, nevelés, idomítás révén. Sem egyedül az életben, sem egyedül a halálban, hanem az élet-halál között. Derrida szerint a Szellemet kellene megtanulni ahhoz, hogy jobban, igazabban éljünk. Azt az abszolút szellemet, amit Heller az európai ember „otthonának” nevez, olyan átélhető és megosztható élménynek, amely feltételez egy közös háttérrel, és lehetővé teszi a megértést. Az abszolút szellem lényege a múlt felidézése. A szellem a jelenben megőrzi a múltat, amelyre az ember nem emlékezik. A világgal való találkozások háttérében mindig megnyilvánuló nosztalgia is azt a vágyat fejezi ki, hogy szeretnénk visszatérni a múltba, megőrizni a múltat, ugyanazt megélni, de másként. Az abszolút szellem a megismerés számára is hasznos, mert a szellemi tartalmak sokféle értelmezhetőségét teszi lehetővé.

A szellem világában otthon lenni a mindennapiság világán való felül-emelkedést jelent. Olyan jelenben átélhető világtapasztalatot szerezni, amely a hétköznapi világban nem fordul elő, nem élhető át. A szellem világa a puszta hasznosság világának, a munka világának meghaladását jelenti. A modern ember kiábrándító tapasztalata, hogy a munkavilág egyre inkább meggátolja a hasznosság transzcendálását. Modern világunkban a munka, haszon, hozam, teljesítmény, racionális működőképesség a célracionális gondolkodás prózai szürke világában a közjó, a summum bonum alig jelent többet a közvetlen haszonnál. A munka világának persze meghatározó szerepe van az ember világában. Az ember fizikai egzisztenciájának alapja a hétköznapi világ, de amikor a munka világa egyre totálisabb igénnyel lép fel, szinte lehetetlenné teszi, hogy az ember közvetlen hasznot nem hozó tevékenységeknek is szükségét érezze, hogy átengedje magát a hétköznapi világon túllépő szemlélődésnek, hogy képes legyen a hasznosság transzcendálására. A munka és hasznosság világának dominanciája elsorvasztja a transzcendálás legkülönbözőbb formáit. Nyíri Tamás írja, hogy „a transzcendálás aktusának eltorzításai az alapvető emberi magatartásformák olyan korcs megnyilvánulásai, amelyek csak látszólag törnek át a hétköznapiság fullasztó búróján.”¹⁰ Például a hamis imádkozás, a hasznosságok és célszerűségek világába akarja belevonni az isteni valóságot, az elfajult erősz, az odaadás erőit az uralkodni vágyó én szándékainak veti alá. Az álköltészet is a transzcendálás hamis formája, amely politikai vagy magánérdekek kiszolgálója, és az álfilozófia, melynek klasszikus programja, hogy bezárja az embert a munka világába. Az önmagukat féltő éngyenge emberek elzárkóznak a nem mindennapi valóság elől. Akit a pseudo transzcendáló erők, a látszat magatartásformák tartanak fogva, soha nem rendíthető meg. Akik csupán spontán módon merülnek bele a hétköznapi világba, átélhetik még a megrendülést, ha szembe kerülnek egy igazi élménnyel, amit az erősszal, thanatosszal való találkozás kelt fel az emberben, rádöbben a hétköznapi világának ideiglenességére

és lezáratlanságára, de ugyanígy megrendülést idézhetnek elő a szellem formái is, a vallás, a művészet, a filozófia.

A morálfilozófia nem arra szolgál, hogy a szűkebb értelemben vett közös haszon fokozásán munkálkodjon. Nem használható eszközként más cél elérésére, mert nem erre való. A teória öncél. Ahogyan Nyíri Tamás írja „a theoria a speculati legtisztább formája: a valóság előtti megnyílás, tisztán befogadó lélek és tekintet, amikor a dolgok a mértékadóak”.¹¹ A szemlélődés, a kontempláció közvetlenül nem eredményez közös hasznot. Ennek ellenére nem haszontalan, mert azt a közjót szolgálja, aminek Aquinói Tamás szerint elengedhetetlen feltétele a szemlélődés és megértés. Az erkölcsfilozófia azzal, hogy az emberi érdeklődés kielégítését szolgálja, megmutatja azt, ami a hétköznapi világban nem fordul elő, a mirandumot, a csodálkozás keltőt. Megindítja az emberben a rácsodálkozást. Segít az önmegértésben és a cselekedetek motívumainak megértésében.

Túlzott elvárás lenne az erkölcstanoktatással szemben az, hogy megtanítsa az embert a jó és a rossz közötti különbségtételre. Hasztalan igyekezet lenne annak elérése, hogy nevelő erejénél fogva cselekedeteinek erkölcsi szempontú mérlegelésére rábírja azt, akit döntéshelyzetekben az erkölcs egyáltalán nem motivál. A morálfilozófia bár nem használható a közös haszon közvetlen előmozdítására, mégsem állítható, hogy nincsen összefüggés a szűkebb értelemben vett közös haszon és egy nemzet morálfilozófiai műveltsége között. Amikor a morálfilozófia szempontjából közelítjük meg a valóságot, azaz elméletileg vizsgáljuk, akkor nem csupán az emberi tevékenység nyersanyagának és színterének tekintjük a világot, hanem éppen ellenkezőleg eltekintünk a hasznosságtól és használhatóságtól, céltudatoságtól és célkitűzéstől. A morálfilozófiai ismeret a hasznosság önelégült világán felülemelkedő embert képes rádöbbeneni arra, hogy „igazi gazdagsága nem létszükségleteinek kielégítésében rejlik, sem abban, hogy a »természet ura és mestere«, hanem abban, hogy látni tudja mindazt, ami van.”¹² Aki nyitottá válik a valóságra, képes lehet arra, hogy megkülönböztesse az álmagatartásformákat a valóditól, a jelenséget a lényegtől, a divatot az időtlenül érvényestől.

Az erkölcstanoktatás egy mozzanat abban a folyamatban, amelynek eredményeképpen a modernitás embere rádöbbenhet világunkkal kapcsolatos sajátos beállítódásunk megváltoztatásának szükségességére. Pontosabban arra, hogy nyitottabbá váljunk egy olyan fordulatra, amely lehetővé teszi az ember számára az önzés és puszta hasznosság világának átlépését, és eljuttatja a másik ember megerőszakolása nélkül a természet és a Másik iránt érzett abszolút felelőssége megértéséhez és tudatosításához. Ha az embert igazi megrendülés éri, megéri és belátja, hogy a fennálló állapotok meghaladása szükséges, elindulhat az erkölcsös cselekvés útján.

Az erkölcsoktatás tehát nemcsak a nem-hasznosság szempontjából nem elfecsérelt idő.

Jegyzetek

1. A mozgalom céljainak való alárendelődés az etikai irodalomban is fontos szerepet kapott. Farkas Endre: A marxista etika alapjai I. Az egyetemek és főiskolák hallgatói számára Egységes jegyzet Kézirat Tankönyvkiadó Budapest 1977. 115. oldalon azt írja: „Kényszerkörülmények között lehetnek olyan tettek, amelyek megengedhetők... De minden korban vannak olyan tettek, amelyek a legszűkebb szabadság feltételek mellett sem lehetnek megbocsáthatók (pl.: az ember semmiféle kényszer hatására nem ölheti meg az anyját, hacsak az osztályárulóvá nem válik).”
2. Vajda Mihály: Erkölcs a metafizika után. A konvenció és az elit apológiája In: Bedingung der Welt A világ feltétele 1996. Szerk.: Czirják József Jávorszki András Szabóné Gondos Piroska 26. o.
3. Uo. 29. o.
4. Vö.: Heller Ágnes: Életképes-e a modernitás. Latin Betűk Debrecen 1997. 143–144. o.
5. Uo. 148. o.
6. Vajda Mihály: Id. mű. 30. o.
7. Heller Ágnes: Személyiségetika. In: Bedingung der Welt A világ feltétele 6. o.
8. Ezt a problémát részletesen kifejti Heller Ágnes: A mindennapi élet elemi etikája című írásában. In: Életképes-e a modernitás 177. skk. o.
9. Derrida Jacques: Marx kísértetei Jelenkor Kiadó Pécs 7. o.
10. Nyíri Tamás: A filozófia haszna In: Magyar Filozófusok I. Világtalálkozója Budapest 1992. 14. o.
11. Uo. 15. o.
12. Uo.

References

- Adams, J. S. (1965) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 50, 460-475.
- Adams, J. S. (1967) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 52, 116-125.
- Adams, J. S. (1975) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 60, 109-118.
- Adams, J. S. (1985) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 70, 156-165.
- Adams, J. S. (1990) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 75, 212-221.
- Adams, J. S. (1995) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 80, 278-287.
- Adams, J. S. (2000) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 85, 334-343.
- Adams, J. S. (2005) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 90, 390-399.
- Adams, J. S. (2010) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 95, 446-455.
- Adams, J. S. (2015) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 100, 502-511.
- Adams, J. S. (2020) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 105, 558-567.
- Adams, J. S. (2025) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 110, 614-623.
- Adams, J. S. (2026) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 111, 630-639.
- Adams, J. S. (2027) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 112, 646-655.
- Adams, J. S. (2028) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 113, 662-671.
- Adams, J. S. (2029) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 114, 678-687.
- Adams, J. S. (2030) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 115, 694-703.
- Adams, J. S. (2031) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 116, 710-719.
- Adams, J. S. (2032) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 117, 726-735.
- Adams, J. S. (2033) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 118, 742-751.
- Adams, J. S. (2034) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 119, 758-767.
- Adams, J. S. (2035) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 120, 774-783.
- Adams, J. S. (2036) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 121, 790-799.
- Adams, J. S. (2037) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 122, 806-815.
- Adams, J. S. (2038) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 123, 822-831.
- Adams, J. S. (2039) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 124, 838-847.
- Adams, J. S. (2040) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 125, 854-863.
- Adams, J. S. (2041) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 126, 870-879.
- Adams, J. S. (2042) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 127, 886-895.
- Adams, J. S. (2043) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 128, 902-911.
- Adams, J. S. (2044) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 129, 918-927.
- Adams, J. S. (2045) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 130, 934-943.
- Adams, J. S. (2046) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 131, 950-959.
- Adams, J. S. (2047) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 132, 966-975.
- Adams, J. S. (2048) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 133, 982-991.
- Adams, J. S. (2049) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 134, 998-1007.
- Adams, J. S. (2050) Equity theory: A comparison of human and machine responses. *Journal of Applied Psychology*, 135, 1014-1023.

TÖRŐCSIK MIKLÓS

A FILOZÓFIA MÉLTATLANKODÁSA

Resümee: In diesem Essay (*Die Indignation der Philosophie*) geht es um den subjektiven und lyrischen Überblick der Geschichte der Philosophie: was hat die Philosophie während ihrer Geschichte gemacht und was ist mit ihr passiert. Am Ende des Überblicks wird die heutige ungerechte Lage der Philosophie dargestellt: sie wurde von dem praktischen Wissen besiegt.

Olyan sok dolgot tett már a filozófia.

Olyan sok dolgot tettek már a filozófiával.

Volt, amikor az eget nézte és beleesett egy gödörbe, volt, amikor titkos rítusok rendjébe bűvölték. Volt, amikor pénzért árulta magát, és vették, volt, amikor arisztokrata ifjak és rusztikus atyjuk az agorán és mérsékelt lakomákon szerették. Aztán ligetbe vonult, és elhitette magával, hogy a királyoké lesz, hogy királlyá válik. Hihette ezt addig, amíg el nem ért a rabszolgapiacig. Iskolában járt fel s alá, körbe-körbe, és szorgalmas fiúk jegyezték későbbi könyvtárosok nagy örömeire. Lakott hordóban, és még Alexandrosz is azonosult volna vele, ha nem lett volna Alexandrosz, ha nem Alexandrosz lett volna. Kertbe költözött, boldog volt, inkább önmaga miatt, nem a nők, nem a rabszolgák miatt. Aztán volt disznó is, viharba került hajó fedélzetén, és békés halálvágy elaggott férfiak éhségtől érzéketlen tekintetében. Megtehetette, hogy semmibe vegye a világot, és úgy menjen az utcán, mintha az utca sem létezne. Szép álmom volt, de vigyázták ezt az álmot.

Én úgy tudom, hogy meg is feszítették, és meg is tagadták, amikor a kakas kukorékkolt.

És úgy tudom, hogy egyszer hiteles fordulata is bekövetkezett a damaszuszi úton. Nem könnyen, de tudjuk, hogy ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka.

Forró fürdőben felvágta az ereit, nem döbbenve rá, hogy császári kurvává válva csak ez lehet a sorsa. Szép halála volt, mert magára figyelhetett. Egy másik császár meg tudta őrizni, de csak úgy, ha elmélkedéseiben nem volt császár.

Aztán tévelygett jót kereső eretnekek és bűnös vágyak tömkelegében. Tévelygett mindaddig, amíg a nagy belső fényességben Istennel találkozással észre sem vette, hogy már fényesebb világba tévedt.

De nem tévedt el. A börtön mélyén e roppant tiszteletgerjesztő ábrázató asszonyosság megtalálta a halálra várót, és bár lángolt a tekintete, vigasztalást nyújtott neki. Szerzetesi cellák magányában rendszereket épített, egyetemi katedrákon lépte át azokat a határokat, amelyeket önmagának húzott és rombolta le azokat a falakat, amelyeket önmaga számára épített. Aztán hallgatta azoknak az ítéletét, akik megőrizték tiszteletre méltó korlátaikat.

Amikor újra hercegi udvarok közelébe került, már okos volt. Tudott különbséget tenni: választhatsz hatalom és tisztesség között. És tudta, milyen reménytelen ez a választás. Egy szép, új világ hajnalfénye volt ez: a pirkadat pirosát a virágok között lobogó máglya fénye adta, a füstje viszont a városra árnyékot borított.

Mint néhányan mások is, az új világban meggazdagodott és elveszített mindent. Tudomány lett és nem volt már tudás. Feltárt mindent, hogy a legvégén csak a feltárásról tudjon beszélni. Hiába borult rá a csillagos ég, és hiába lakott a szívben, eljött az idő, amikor a csillagos égről mások beszélnek, a többi pedig néma csend.

Pedig mindent megpróbált. Fel akarta éleszteni a rég elpusztult Atlantiszt, meg akarta találni az új kősziklát, amelyre a tudás egyházát felépíti, amelyet aztán a hit kapui sem tudnak megdönteni. Üvegcsiszoló műhely mélyén fuldadozott, csakhogy tisztességes maradhasson, budoárokban vakarózott, hogy sikeres legyen. Sikeres is lett: a vérpadon érte haltak meg és miatta, a parlamentekben az általa levert útjelzők alapján építették fel az új világot. Professzori pontossággal járta az útját, professzori hiúsággal, magányosan kevergette a mérgeit, amelyek aztán észrevétlenül szétszivárogtak a világban. De milyen vidám bukása volt: önmagát találta meg a világban. Rezignációjában a felemelkedést, a hatalom akarásában azt, hogy minden mindegy, mert minden elmúlik és minden visszatér. Közben várakozás van, törékeny házában ül, tétován vár, mert tudja, bármit választ, csak önmagát választhatja. És azt is tudja, hogy fölösleges. A hegyre felgörgötött kő visszagurul.

Közben volt, amikor a filozófia pirosuló arcon ragyogott és piros zászlókon lobogott. Mintha egy újabb hajnal fénye világított volna. Pedig alkony volt, és nemcsak Minerva baglyának szárnyzuhogása hallatszott a sötétben. Kemény csizmák csattogása és tűzvészek fénye nyomta el a filozófia halk szavát. Anyagi erővé vált. Nem látszott az alkonyban, nem látszott a tüzekről, nem tárult fel a fényes tekintetek előtt, hogy szögesdrótok, táborok és unalmas bürök vannak az éjszakában. Milyen sokfélék, mégis milyen egyformák.

Olyan sok mindent tett a filozófia.

Olyan sok mindent tettek már a filozófiával.

Most méltatlankodik. Most vele méltatlankodnak.

A méltatlankodás panaszkodás, a méltatlankodás sértés, de méltatlankodás az is, ha vele méltatlankodnak.

Aki méltatlankodik, az azért méltatlankodik, mert nincs lehetőség arra, hogy mást cselekedjen. A méltatlankodás a cselekedete. A méltatlankodás azonban nem cselekedet vagy a tehetetlenség cselekedete. Aki méltatlankodik, az önmagában, önmagának megfogalmazza a tehetetlenségét. Nincs lehetősége a cselekedetre, tehát méltatlankodik. Aki méltatlankodik, méltatlan helyzetben van, mert tehetetlen. Aki tehetetlen, nem méltó arra, hogy méltóságra tegyen szert. Ha tehetetlen, méltatlan helyzetben van, ha méltatlan helyzetben van, méltatlankodik. A méltatlankodás méltatlan tett. Aki méltatlan tettet hajt végre, annak nincs méltósága.

A filozófia méltatlankodik, méltatlan tettet hajt végre, a filozófiának nincs méltósága.

Méltatlan tettet hajt végre, amikor méltatlankodik. Ez a méltatlan tette önmagára vonatkozik. A méltatlankodás azonban azt is jelenti, hogy valakivel szemben méltatlan tettet hajtunk végre. Akkor méltatlankodunk valakivel szemben, ha nem tudunk méltósággal viselkedni vele kapcsolatban. Mivel nincs meg a méltóságunk, képesek vagyunk méltatlanul bánni a másikkal.

A filozófia méltatlankodik, méltatlan tettet hajt végre másokkal szemben. Ezt azért teszi, mert nincs méltósága.

A filozófiával méltatlankodnak. Nem bánnak vele méltón, méltánytalanul bánnak vele. Ha valakivel nem méltósága szerint bánnak, akkor azzal méltatlankodnak. Ha valakinek nincs méltósága, akkor nem bánhatnak vele méltósága szerint, tehát méltatlankodnak vele. Akkor nincs valakinek méltósága, ha képtelen az önálló cselekedetre. A filozófia képtelen az önálló cselekedetre. A filozófiának nincs méltósága. A filozófiával méltatlankodhatnak. Méltatlankodnak is vele. Emiatt a filozófia méltatlankodik: méltatlankodik önmagában, mert tehetetlenségében mást nem tehet, méltatlankodik másokkal, mert aki tehetetlen, az másokat sért, méltatlankodnak vele, mert tehetetlenségében minden méltánytalanságot elvisel.

Itt a helyzetről van szó. Méltatlankodásának az oka a tehetetlenségében van, tehetetlenségének oka a helyzetében. A filozófia méltatlan helyzetben van, a filozófia ezért méltatlankodik.

Mondjuk így:

Hát lehetséges az, hogy az iskolai oktatásban van hon- és népismeret, kapcsolódás Európához és a nagyvilághoz, környezeti nevelés, kommunikációs kultúra, testi és lelki egészség, a tanulás tanulása és pályaeorientáció, csak éppen filozófia nincs. Úgy nincs, ahogyan a teremtés kezdődött ezzel: az Úr egy egész napot a világosság teremtésére fordított, és csak akkor kezdett a rend és a dolgok teremtéséhez, amikor volt világosság. Világosság, amelyben látnak a teremtmények. Világosság, amelyben látszanak a terem-

mények. Mert teremtmények is vannak, régiek és újak: irodalom és matematika, természetismeret és számítástechnika, mozgóképkultúra és háztartástan. Vannak, de nem látnak és nem látszanak. Kellenek a teremtmények, de ki tudja, mi végre. Ki mondja meg, hogy mi végre. Ki érti meg, hogy mi a létük értelme.

De nehogy félreértés essék. Az sem lenne jó, ha a teremtmények között ott lenne a filozófia. Mert csak egy tollvonás és ott van a teremtmények között. Volt már ilyen oktrojált filozófia. Volt, amikor világnézetünk alapjainak hívták, volt, ahol marxizmus-leninizmusnak, most éppen hit- és erkölcsstannak akarják hívni. Többszörös bilincsből van így szegény: az ideológia bilincseiben, a politika bilincseiben, a tantárgyak bilincseiben. És ha megszabadulna is ezektől a bilincsektől, még mindig ott van a rákészületlenség nyúge: ki tudja ezt tanítani. Ezért lenne ellentmondásos az, ha valóságos mivoltában, de rendes tantárgyként megjelenne az iskolákban. Meglenne a lehetőség, de nem tudnának élni ezzel lehetőséggel. Egy olyan tanár, aki nem tudja, hogy mi a filozófia, nem tudja tanítani. Ha a tantárgyak egyikeként fogja fel, akkor nem tudja, hogy mi a filozófia. Akkor tudományként tekinti, mint a fizikát, biológiát, irodalomtudományt, és jó szakemberként, jó tanárként (jó esetben) jó jegyekre felelnének nála a gyerekek.

De a filozófia nem tudomány, még akkor sem, ha jeles tudósok művelik, nem tantárgy, még akkor sem, ha tananyagként tanítható. A filozófia a tudás másféle formája. Út a tudáshoz, és az út végén a megértés. Az útról fölösleges magyarázni, azon menni kell. Ez tehát cselekedet. A megértést fölösleges magyarázni, mert akinél nincs, annak hiába magyarázzuk, úgysem érti, akinél van, annak meg fölöslegesen magyarázzuk, mert úgyis ért. A filozófia ennek a megértésnek a csodája, olyan csoda, amely elérhető úgy, ha közvetítjük a tanulóknak. Ma sok-sok dolog e közvetítés, tehát a megértés, tehát filozófia ellen munkál. Ellene vannak a szakemberek, ellene vannak a tanárok, ellene van az egyetem, ellen van a közvélemény. A kor a filozófia ellensége. Vagy még rosszabb: közömbös a filozófiával kapcsolatban. Arra sem méltatja, hogy ellensége legyen. Ennek a közömbösségnek az oka az lehet, hogy a filozófia a mai kor emberének nem hasznos. Abban az értelemben nem hasznos, hogy nem hoz hasznot. Nem tudja praktikusán használni, felhasználni, kihasználni. A filozófia azt mondaná meg, hogy ki vagyok. De ez nem praktikus tudás, mivel a látszat uralkodik a világon. Azt kell tehát tudnom, hogy minek látszom. Ezt nem a filozófia mondja meg, hanem a divattervező, a kozmetikus és a fodrász.

Annnyiban talán nyugodtak lehetünk, hogy a méltatlankodás gondolkodás, s amikor gondolkodunk, biztos hogy gondolkodunk. Mégis kételyek merülnek fel: vajon tényleg gondolkodás-e a méltatlankodás? Mert ha gondolkodás lenne, és nem valami más, akkor reményre adna okot. Lehet, hogy vala-

mi más: önmegnyugtató arra vonatkozóan, hogy gondolkodás. Tehát tesszünk valamit, tehát minden rendben van. Fogadjuk el, hogy nem így van, hogy a méltatlankodás tényleg gondolkodás is. De ha gondolkodás is, legfeljebb egy helyben topogó gondolkodás. A méltatlankodás a toporgás. A toporgás az indulás előtti állapotot jelzi. Még nem indultunk el, de már éppen indulófélben vagyunk. Még állunk, de már bennünk feszülnek az útra kelés energiái. Mindjárt indulunk tehát. De még nem indulunk. Készülődünk az indulásra, de még maradunk. Nagy reményekre jogosít az indulás, de a remények még a jelenben rejlenek. A jelen pedig mindig itt van, végtelenre nyúlik. A filozófiához méltatlan módon méltatlankodunk, beleragadva a toporgásunkba.

Nem is tudjuk talán, hogyan kell járni.

Járni meg főleg nem tudunk.

BODÓ PÁL

POLITIKA, MORÁL ÉS JÖVŐKÉP BIBÓ ISTVÁN ÉLETMŰVÉBEN

Abstract: (*Politics, Morality and Prediction in the Works of István Bibó*)
The life-work of István Bibó is still in the forefront of interest. The author observes Bibó's studies from two different point of view:

1. How can the general idea of Bibó's prediction be described?
2. In what way can we explain the actuality of his ideas connected with the present-day political system?

Beside the aboves, the essay refers to those moralphilosophical aspects which were so important in Bibó's life-work, and get to the conclusion that this expressive philosopher has unique political- philosophical ideas free from political interests.

Mi, a jelen tanúi, keressük az elméleti támpontokat, amelyek segítik tájékozódásunkat. Közel tíz éve egy félelmetes hazugság-háló foszlott szét, s vele egy politikai korszak omlott össze szinte varázsütésre. Leomlottak a kulisszák, és megmaradtak az emberek – magukra maradtak – beidegződéseikkel, hagyományos gondolati közegük továbbélő attitűdjeivel és mindegyikük előtt az önismeret, az emberismeret szorító kényszerével. Az értelmiségi lét szempontjából paradoxonok uralták a megértés terepét. Olyan elméleti erőter jött létre, amelyben alig-alig voltak kitapintható, érzékelhető tendenciák.

Az ingoványos politikai- filozófiai terepen a 90-es évek elején lázas kutatás indult a kiút kereséséért, s a változásokat egyaránt megsínylelték az emberek és a szobrok.¹ Ebben a közegben éledt újjá Bibó István politikai életműve mindazon percepciók zavarokkal, amelyek a róla alkotott képet máig ellentmondásossá teszik. Komolyan véve önismeretünk szerepét politikai jelenünk interpretációját illetően, szembe kell néznünk Bibó István gondolati örökségével. Noha életművét sokszor eltérő megvilágításba helyezve látjuk, vitathatatlan, hogy van ilyen teoretikus közeg, s az is egyértelmű, hogy tudni akarunk róla. Ez önmagában értékvonatkozás: noha sokan nem ismerik részletekbe menően Bibó nézeteit, az általa tárgyalt sorskérdések

bennük élő rezonanciái aktuálissá teszik e gondolatokat. A legfontosabb kérdés e téren: mi okozza bennünk azt a nosztalgiát az interpretációt illetően? Hiszen olyan sok a Bibó-olvasat. Sokak szerint életműve a legnemesebb értelemben vett publicisztika, s benne a szó igazi jelentésének megfelelően közíróként kell látnunk, aki esztétikai élményként teremt meg egy sor területen az elmélet közegét. Mások megközelítéseinek jogi, alkotmányjogi, esetleg nemzetközi jogi dominanciáját emelik ki, s szerintük Bibó István jogfilozófus, aki Celsen tiszta jogtanának híveként a jog platonikus értelmezését közvetíti. Ugyancsak előfordul, hogy filozófiai olvasatot helyeznek előtérbe, de – mint a jogi primátus esetében is – különböző hangsúlyokkal. Láthatunk benne történelem-filozófust, aki Ferrero tanítványaként a hatalmak megosztásának elméletével értelmezi az alkotmányos rend formaváltozásait, főként a XIX. és a XX. században. Olvashatjuk Bibó István műveit a politikai filozófia „szemüvegén” keresztül nézve, s ekkor a politikai hatalom, a politikai tevékenység jellege, a politikai intézményrendszer kérdései lesznek a középpontban.²

Ma, a 90-es évek végén elérkezett az idő, hogy Bibó gondolatai kikerüljenek az általános, érdekfüggő megközelítések keresztüzéből. A tudományosság normáinak megfelelő hermeneutikai értelmezés – noha számos kitűnő kezdeményezés áll rendelkezésre – még nem vezetett megnyugtató eredményre. A Bibó-értelmezések körüli bizonytalanságban kétségtelenül szerepe van magának Bibó Istvánnak is. Alkotói módszertanát – noha e téren sincs még átfogó kép – általában két pólus köré „rendezetten” értelmezhetjük. Az egyik póluson állnak az úgynevezett *descriptiv*, leíró jellegű metódológia hívei. Szerintük Bibó feszes, jól behatárolt jelentésre törő mondatai alkotják azon értelmezési nehézségek kiindulópontját, amelyek az interpretációt nehezítik a kritikai-szociológia vagy ténybeli kérdések területein túl. Tapasztható olyan törekvés is, amely szerint Bibót jellemző stílus alapvetően normatív³, s e normativitás sokszor argumentatív alapok nélkül az axiomatikus kiindulópontokat követő reduktívításhoz vezet. Bár vélhetően a két lehetséges értelmezés egyszerre, ugyanazon író közeg változó súlypontok szerint elrendezett mozzanata – ami tovább takarhatja az interpretáció zavarait –, e téren is csupán hipotetikusán fogalmazhatunk, felvetve a kérdést illető tudományos módszertani kutatások szükségességét. Magára a módszerre vonatkozóan is számos értelmezés született – gondoljunk például Eörsi István, vagy akár Vas István értelmezésére az Emlékkönyvben –, amelyeket olvasva felvetődik a kérdés: honnan ered Bibó István axiólogiája? E téren – a hatástörténet terén is – sok feladat hárul a kutatókra, bár elemzések születtek A hatalom humanizálása c. tanulmánykötetben.⁴

Visszatérve kiindulópontomhoz: korkérdéseink, önismeretünk problémái Bibó Istvánhoz utalnak minket, noha a „hozzá” intézett kérdéseinkre is csak

mi magunk vagyunk képesek választ adni, de az ő megértése révén közelebb juthatunk magunkhoz is. Bibó olvasása arra ösztönözhet minket, hogy ne fogadjunk el készen talált sablonokat. A demokrácia, a mindenoldalú szabadság stb. is pusztá közhelyek csupán, ha nem tudjuk a fogalmakat reális politikai, alkotmányjogi argumentumokkal jelenvalóvá tenni. E feltétel a politikai élet minden területén érvényesíthető hipotézis is lehet, amely adott esetben megfosztja gondolkodásunkat a bevett sablonoktól és az illúzióktól. Ha Bibó feltételrendszerét érvényesítjük a politikai hatalom természetéről, a politikai szakértelem közegéről, a demokráciát fenyegető veszélyeket illetően, hirtelen rá kell döbennünk: Bibó gondolatai ma is „veszélyesek” a jelenlegi politikai rendszer által sugalmazott dogmákra nézve, s ráadásul az is világossá válik, hogy gondolataik megrendítő tanúsága, hogy a politikai cselekvés nemcsak függvénye a kor adottságainak, hanem a politika alacsonyrendű működései lealacsonyítják a mégoly fenkölt szavakkal méltatott demokratikus rendet is.

A Bibó-kutatás kiindulópontja, s egyben az álláspontok mindegyikének közös eleme a Bibó István személyiségnek, erkölcsi nemességének, jellemében megmutatkozó nagyságának elismerése. Bibó István egyik titka kétségtelenül személyiségében rejlik, abban a megrendítő egységben, ami tettei és szilárd elvei közötti „eleve elrendelt harmóniát” jelent. Bár – mint utaltam már rá – sokszor normatívnak tűnnek, tünhetnek alapelvei, sohasem tántorodik meg azon az úton, amelyen az elvek és tettek zárt egységének jegyében halad. Így szerzi meg vereségek sorozatán át az erkölcsi fölényt, noha életében szakadatlanul a „ringen kívüliség” kísértete fenyegeti.⁵

Ma, amikor egyre fogynak azok, akik közvetlen tapasztalatokkal rendelkeznek Bibó jellemét illetően, sürgető feladat az ő személyiségének tudás-szociológiai értelmezése. Egy ilyen vizsgálat deríthetne fényt arra, mik Bibó István általános elméleti kiindulópontjai, hogyan értelmezhetők sok irányban kifejtett elemzései egy általános keret-elmélet explikációiként. Ennek a keret-elméletnek alapvetően két tendencia alkotja a kiindulópontját. Egyrészt Bibó megteremti a politika, a politikai rendszer fogalmának, értékelésének történelemfilozófiai és jogfilozófiai közegét. E téren nem csupán az általános európai, hanem sajátos, kelet-európai modelljének filozófiai, történeti megalapozását tekinti kiindulópontnak, s e modellen belül széles értelemben érvényesíti a hatalmak megosztásának a modern európai liberalizmus teóriáiban központi szerepet játszó elméletét.⁶ Másrészt végigvonul Bibó életművén egy jogfilozófiai megközelítés, amelyben a szuverenitás, az önrendelkezés, a jogi racionalitás konstitutív felfogása, a nemzetközi szabályozó intézmények s a tudás szerepének sokoldalú értékelése tölt be főszerepet.

Gondolatmenetünk szempontjait szem előtt tartva két dolog szembetűnő: egyfelől, noha szakadatlanul érzékelhető Bibó értékeléseinek, elemzéseinek

morális közegbe „ágyazottsága”, tételesen kevés szerepet kap a politikai folyamatok, intézmények, illetve a politikai cselekvés etikai közegének problematikája, másrészt ugyanez a helyzet a jogi és politikai racionalitás szinte axiomatikus jelentőségű értelmezése ellenére a jövőkép terén is. Kiindulópontunk ennek ellenére mégis az, hogy mind az etikum, mind pedig az elemzések „meghosszabbításaként” is felfogható jövőkép immanens szerepet tölt be Bibó gondolkodásában.

Bibó István a jövő társadalmi kontextusát a hatalmak megosztásának elvéből kiindulva körvonalazza. A nevezetes szöveghelyen, az akadémiai székfoglalóban a hatalmi ágak elkülönítésének Arisztotelész és Augusztinus filozófiájában kimutatható előképeiből kiindulva elemzi a kérdés korai tárgyalását Locke társadalomra vonatkozó nézeteiben. A törvényhozói, a végrehajtó és bírói hatalom elkülönítésének klasszikus, Montesquieu által kidolgozott elméletét elemezve felhívja a figyelmet a hatalmak elválasztásának torz értelmezéséből következő ellentmondásokra. Mindenekelőtt az a veszély leleselkedik a modern demokráciára, hogy a fenti értelemben elkülönült hatalmi ágakra alapvetően torz feladat-megosztási struktúra épül rá. A törvényhozói, parlamenti tevékenység az általános, a végrehajtói a különös jellegét ölti. E torz demokráciában a parlament foglalkozik minden általános kérdéssel, noha sok ezek közül teljesen jelentéktelen, fontosság nélküli, s a helyi, különös kérdésekkel – noha ezek közül sok országos jelentőségű – csak közigazgatási szervek kerülnek kapcsolatba. Ez a modern kontárság légkörét teremti meg, hiszen értelmezhetetlenné válik a közigazgatási bíráskodás szerepköre, s a parlamentben a pártpolitika színpadán a gazdasági hatalom államhatalmi rangra emelkedhet, a korrupció általános formáit teremtve meg a politikában.

A gazdasági hatalom mellett ugyanilyen veszélyt hordoz a szellemi hatalom politikai-hatalmi közegben való megjelenése. A primitív demokráciában egyfelől túl nagy jelentőségre tesznek szert a politikai vélemények, másrészt nem politikai álláspontok öltik magukra a szellemi-politikai hatalom álarcát. A választási rendszer torz megoldásai politikai analfabéták sokaságát juttatják a parlamentbe, akik megválasztásuk után politikussá minősülnek az emberek szemében. Bibó különösen kirívónak tekinti e téren azt a lehetőséget, hogy a hibás kiválasztási elvek révén a magyar társadalom mindig biztos kézzel választja ki azt a néhány százalék „szemetet”, akiket politikai elitként maga fölé emel. A politikai műveletlenség közegében a politikai általánoság válik alacsonyrendűvé. A parlamenti kontárság légkörében politikai műveltség nélküli emberek nyilatkozatai általános politikai jelentőséggel bírnak a közvélemény szemében. E folyamatban áldozatul esik a kicsinyes párt-szemponatoknak az életbevágóan fontos szakértelem, az alkotmányozói munka szélsőségesen eltorzul, a jogalkotó szakértelem pártérdekek keresztüztü-

ben olvad el. Az állam e torz működés révén a kommunikációs rendszert is hatalmi ágként állítja be, megteremtve egy korcs hatalmi jellegű tömegkultúrát, s végül azt a tragikus szituációt, amelyben az állam maga lesz „saját” propaganda-rendszerének rabja.

Jellemző, hogy Bibó a politikai folyamatok távlatait tekintve – akár a tényekkel szemben is az alkotmányozói, jogi racionalitás elsőbbségének elvét követi. A Sztálini terrort elemezve így talál rá arra a képtelennek ható következtetésre, hogy noha a politikai folyamatok szélsőséges fejleményekhez vezettek, de a jövő a hatalmi ágak megosztását fogja eredményezni. A borzalmak tengerében is a jogi racionalitás elvét követi, s ezzel egyszersmind arra enged következtetni, hogy általános elvekből kiindulva normatív álláspontot követ. Számos más területen is ez a megoldás érvényesül. Ily módon kerül előtérbe a belső autonómia, az önrendelkezés elve, így kerül a hangsúly az alulról jövő demokratizálódásra stb. Bibó István jövőképe – mint azt a fenti gondolatmenet is érzékelteti – jól átgondolt, filozofikus alapokra helyezett elméleti kiindulópontok koherenciáját mutatja. Úgy tűnik, számára – bár ez merőben tudománytalan feltevés – a 90-es évek magyar politikai fejleményei alapvetően elhibázott kezdeményezésnek minősülnének a formálisan helyeselhető demokratikus fejlemények deviáns megoldásokhoz vezető eltorzulása miatt.

Van azonban Bibó – főként 1956-ban papírra vetett – gondolatvilágának egy gyakorlati-politikai jellegű erőtere is. A forradalom történéseinek viharában több kísérletet is tett arra, hogy politikai forgatókönyvben rögzítse álláspontját a lehetséges kibontakozás távlatait illetően. Számára kézenfekvő volt a szocialista államiség megőrzése, sajátos harmadik utas felfogásának fenntartása. Az volt a véleménye, hogy a problémákat egy széleskörű, de tervezett köztársasági keretek közötti demokrácia oldhatja meg. Sajátos, közelebbről nehezen értelmezhető, hogy ugyanakkor az állami, társadalmi tulajdon elvét kívánja fenntartani, noha kézenfekvő tapasztalat ebben az időben a tervgazdálkodás teljes csődje. Ebben a rendszerben az sem világos, milyen illúziókat kapcsolt a szakszerű, versenyvizsgákra épülő közigazgatási szakéri gárda tevékenységéhez. További kérdés lehetne, hogy programtervezetében mit ért kizsákmányolástól mentes társadalmi rendszeren.⁷

Bibó István jövőképe – noha nagyon is sporadikus megjegyzések révén – a fentiek értelmében ellentmondásos. Az ő ellentmondásossága azonban maga az elmélet, a megélt gondolkodás tragikus feszültségének grandiózus kifejeződése. Olyan feszültség ez, amelynek rövidre zárásával lehetetlenné válna saját korunk tendenciáinak megértése. Persze a nyugtalanító tudattal együtt kell olvasnunk műveit: gondolatainak, levezetéseinek igazi nagyszerűsége az, hogy éleslátó elemzései ma is épp olyan kényelmetlenek a hatalom számára, mint életében voltak.

Jegyzetek

1. E folyamatban éledt újjá hazánkban a politikai filozófia, a politológia, s e tendencia egyik fontos jelensége Bibó István életművének a bekövetkezett politikai fejlemények alapján való értelmezése.
2. A Bibót általában érintő álláspontok saját műveinek összkiadása után a „Bibó Emlékkönyv” I–II. Századvég. Budapest. 1991 és „A hatalom humanizálása” (Tanulmány Pécs) kötetek lapjain olvasható.
3. Bibó alkotói módszertanának, stílusának, logikai megoldásainak átfogó elemzése még várat magára.
4. Ehhez a kérdéshez szól hozzá Kovács Gábor: Elit, közösség és kizsákmányolás c. tanulmányban (A hatalom humanizálása 148–165. p.)
5. E problémát elemzi Eörsi István: Tűnődések egy régi világról c. tanulmányában (Bibó Emlékkönyv I. 300–313. p.)
6. Bibó István: Az államhatalmak elválasztása egykor és most (Bibó Emlékkönyv I. 13–33. p.)
7. Tervezetét Kenedi János rendezte sajtó alá „A forradalom alatt címmel” (A hatalom humanizálása 360–365. p.)

SZABÓ TIBOR

GRAMSCI MORÁLFILOZÓFIAI ELVEI

Abstract: (*Gramsci's Moral Concept.*) The moral principles of the private life and political activity of 20th century italian philosopher, political scientist and politician Antonio Gramsci are analysed in the paper. His activities in the 1910s and 1920s are characterised by honesty, consequence, humanism and consistency. His early articles already refused indifference what he equalled with hipocrisy and historical irresponsability. In his view, „truth has to be told” both in political and private life. On the basis of Benedetto Croce, he wanted to carry out „intellectual and moral reform” in Italy. He even could maintain his practical attitude, his political consistency and serenity when imprisoned for his political standpoint. He always tried to view world without illusions, to avoid the extremis of both pessimism and optimism. These are the foundations of his sense of responsibility and insistence on his principles, and these factors also give him strenght to suffer the hardships of his life. So both is practice and his principles justly deserve the respect of our generation.

A neves olasz politikus-filozófus, Antonio Gramsci, nem volt morálfilozófus, nem írt koherens művet az erkölcsről. Mi magyarázza mégis, hogy morálfilozófiai elveiről írunk? Ezt két tényezővel tudnánk magyarázni. Egyrészt Gramsci 1891-ben azon a szardíniai szigeten született, ahol gyermekkorában már megfigyelhette az erkölcsi törvények és elvek fontosságát. A tradicionális erkölcsi elvek alapján élő szárd társadalomban szigorú normák voltak érvényben, amelyekhez Gramsci egész életében, a fasiszta börtönben is hű maradt. A másik tényező az a feladat volt, amit vállalt: a politikus feladata, akinek cselekvését mindig szilárd erkölcsi alapokra kell helyezni, ha hiteles akar maradni. Gramsci ennek a történelmi felelőségének mindig is tudatában cselekedett: igyekezett mindig *őszinte, következetes*, ugyanakkor pedig *bátor* lenni egy kíméletlen világban.¹

Ez a következetes erkölcsi magatartása elsősorban nem is tudományos cikkeiben, hanem azokban a levelekben tükröződik vissza, amelyeket a fasiszta börtönökből küldött családtagjainak, és amelyekben saját magáról ír. Ezekből lehet rekonstruálni erkölcsi elveit, azt, hogy milyen is volt *Gramsci*,

az ember. Zárkózott, kissé magányos, de alapjában véve jó természetű ember volt, akinek a *humanizmus*, emberszeretete mellett legfőbb erkölcsi elve *jellemének szilárdsága* volt.

Ha életművét vizsgáljuk, láthatjuk, hogy rövid élete során csak kevés öröm, de sok szenvedés és fájdalom jutott neki. Gramsci mindezt *kivételes emberi méltósággal* viselte, ami *példaadó* lehet a ma élő emberek számára is.

1. A közönyösség elutasítása

Talán fiatalkori filozófiai jellegű művei közül az az 1917-ben írott kis esszéje a legismertebb, amit a *Citta futura* című torinói ifjúsocialista lapban publikált *Közönyösség* (Indifferenza) címmel. Ezen erkölcsi gondolatokat tartalmazó írás népszerűségét az is mutatja, hogy főbb műveinek 1997-es antológiájába is felvették és közölték.²

Ebben ezt írja: „Gyűlölöm a közönyösöket. Hiszem, mint Friedrich Hebbel, hogy 'élni annyi, mint elkötelezettnek lenni'. Nem létezhetnek csak olyan *emberek*, akik kívül állnak a társadalmon. Aki igazán él, nem lehet nem az állam polgára, nem-elkötelezett. A közöny nem élet, hanem az akarat hiánya, parazitizmus, gyávaság. Ezért gyűlölöm a közönyösöket.” A közöny kihát a történelemre is, az a fatalitás, amire nem lehet számítani, ami felborítja a legjobban felépített programokat. A közönyös olyan, aki hagyja, hogy az események bekövetkezzenek, s aztán azt mondja, hogy ez a fatalitás, ennek így kellett bekövetkeznie. Ezek alapján úgy látszik, mintha a történelem nem lenne más, mint valami természeti jelenség, valami földrengés, amire senki sem számított, és aminek mindenki áldozatul esik, az is aki aktív volt, az is aki passzív és közönyös. A közönyös ember viszont ki akarja vonni magát a következmények hatása alól azzal, hogy ő nem hibás, hiszen nem csinált semmit. Ez a képmutató, hipokrita magatartás, amit Gramsci itt bírál. Mert a képmutató nem teszi soha fel magának a kérdést: „mi lett volna, ha én is hozzájárultam volna mások erőfeszítéseikhez? Nem másként alakult volna a dolog?” Ezt a *felelőtlen magatartást* már fiatalkorában bírálta az olasz gondolkodó, mint olyat, ami az immoralitásnak a sajátossága.

2. „Megmondani az igazat”

Az *őszinteség* Gramsci egyik legfontosabb morális elvei közé tartozott. Szerinte mind a magánéletben, mind a politikában meg kell mondani az igazságot. Nem véletlen, hogy fiatalkori írásainak egyik válogatott kötetét így nevezték el: *Per la verita*, azaz „Az igazságért”.³ Kényes kérdésekről is, mint a háború, az orosz forradalom, a nőkérdés, nyíltan kell beszélni. Ez egyúttal mindenféle hazugság elutasítását is jelenti nála. Tudta, hogy az igazság lehet a tömegek cselekvésének motorja, az *önmegismerés forrása*.

Ez annyit is jelent, hogy fel kell tárnunk azokat a hibákat, tévedéseket is, amit valaki vagy valakik elkövetnek. Ilyen hiba, hogy az emberek a csőd, a bukás okát mindig másokban, önmagukon kívül keresik, s nem saját jellemük hibájában vagy kishitőségében. Ha tudjuk, mi az igazság, csak akkor ismerjük meg *valóban* saját magunkat. A társadalmi életben az igazmondás segíti megérteni azt a társadalmi valóságot, amelyben élünk, segít benne eligazodni. Egy elképzelés kizárólag csak logikai koherenciája miatt nem biztos, hogy megvalósul, csak akkor realizálódhat, ha megvalósításához a valóságban is megvannak az eszközök. Ezeket pedig ismerni kell. Az igazság feltárásának segítségével az ember képes uralni a szükségszerűséget a társadalomban és a történelemben. Ez Gramsci szerint a munkásosztály hegemoniájának az előfeltétele.

3. Szellemi és erkölcsi reform

Az olasz filozófus rendkívül fontosnak tartotta, hogy változzon meg az emberek mindennapi életének morálja. Azokat a szokásokat akarja megváltoztatni, amelyek fogva tartják őket, s így az emberek nem tudják érvényesíteni akarataikat. Újságcikkeivel, beszédeivel, sokszor utalt arra, hogy le kell vetkőzni a rossz szokásokat, a szellemi restséget (lustaságot). Főművében, a *Quaderni del carcere*-ben is visszatér a szellemi és erkölcsi reform szükségességének kérdésére.⁴ Ezt már korábban elkezdte Itáliában a század talán leghíresebb olasz filozófusa, Benedetto Croce. Hozzá kapcsolódott Gramsci, aki viszont – a polgári filozófus Crocéval szemben – a marxista filozófia alapján akarta elérni az emberek gondolkodásának megváltoztatását. Ennek a reformnak (a Reformációval szemben) nem vallási, hanem világi (laikus) jellegűnek kell lennie. Minthogy Itáliában történelmileg ennek az elképzelésnek nem volt előzménye, ezért Gramsci szerint új értelmiségi és politikai blokkot kell létrehozni a reform megvalósítása érdekében. Ezt a reformmozgalmat a hegemon párt értelmisége vezeti, amelynek célja az „új típusú társadalom” megteremtése. Gramsci humanizmusa itt is evidensen látszik. Szerinte a tömegeket nem szabad meghagyni a józan ész egyszerű filozófiájában, hanem egy magasabb életfelfogáshoz kell őket vezetni. (Q. 1384) Ezzel közelíteni lehetne az értelmiség és a nép közötti életfilozófiát, s emelni lehetne a közgondolkodás színvonalát.

4. Gyakorlatiasság és derű

Gramscinak a börtönviszonyok között is sikerült megőriznie erkölcsi jellemvonásait: humanizmusát, jóságát, lelki erejét. Ezt az is bizonyítja, hogy a börtönből saját családtagjainak küldött leveleiben többször visszatér arra, hogy nem akar elszakadni a gyakorlati élettől. Ahogyan korának politikai eseményeit (a fasizmus kibontakozását, a sztálini „felülről jövő forradalom”

megvalósulását) követte, írásaiban kommentálta és elemezte, úgy saját erkölcsi magatartását is gyakorlatiasnak őrizte meg. A legkevésbé sem kívánt hős vagy mártír lenni.⁵ Megróttta sógornőjét, Tatjánát, hogy azt gondolta róla: szándékosan szenvedni akar a fasiszta börtönökben. Ezzel szemben persze Gramsci tudja, hogy a külső kényszerítő körülményeket el kell fogadnia, és nem szabad „a fejét a falba verni”, mert akkor nem a fal, hanem a feje törik be. (LC. 344.) Jellemének ez a gyakorlatiassága nem zárja ki, hogy derűs, olykor egyenesen vidám legyen. Ezt *szoikus* életfelfogásának tulajdonítja. Egyik levelében ezt írja: „persze nem mindig táncolok az örömtől és csak folyton nevetek, de nem is vagyok mindig szomorú és elkeseredett...Nyugodt és derűs vagyok, mint akinek tiszta a lelkiismerete és a világot illúziók nélkül figyeli.” (LC. 183) Gyakorlatiassága és derűs jelleme ad erőt neki ahhoz, hogy reális maradjon, és így vizsgálja a világ eseményeit.

5. Pesszimizmus és optimizmus

Gramsci életében és cselekedeteiben, erkölcsi felfogásában is igyekezett elkerülni a szélsőségeket. Reális életfelfogását korán tudatosan kialakította. Már 1920-ban, az *Ordine Nuovo* című újság szerkesztőjeként elfogadta a Romain Rollandtól származó mondást: „legyünk pesszimizták az értelmünkkel és optimisták az akaratunkkal”. Ez annyit jelent, hogy gondolkodásunk normája a kételkedés kell legyen, cselekvésünk normája pedig a bizalom. Egyik börtönlevelében azt írja Carlo testvérenek, hogy „minden helyzetben a legrosszabb hipotézisre gondolok, s így akaratom minden tartalmát mozgásba hozom”. (LC. 310) Ehhez pedig az kell, mondja Gramsci, hogy a helyzeteket illúziók nélkül, nagy türelemmel és kitartással oldjuk meg. Másik jegyzetében azt írja, hogy az optimizmus gyakran nem más, mint saját lustaságunk, felelőtlenségünk védelme, „a semmittevés akarat”. A pesszimizmus pedig gátolja az igazi tervek megvalósulását. Ezért Gramsci szerint egyszerre kell az embernek működtetnie magában az akaratot és az intelligenciát (értelmet), tehát egyszerre kell optimistának és pesszimiztának lenni.

6. Felelősség és jellemzilárdság

Gramsci élete során igyekezett mindig lelkiismeretesen végezni a munkáját, s azért mindig felelősséget is vállalt. Az ellene folyó perben, 1928-ban ezt mondta az Államvédelmi Különleges Bíróság bírójának: „ha kommunistának lenni felelősséget jelent, felvállalom”. Erős jellem volt, s ez több esetben is megnyilvánult élete során. Alapelve volt, hogy „abban az esetben, ha már minden elveszett vagy elveszni látszik, újból nyugodtan neki kell fogni a dolognak és előlről kell kezdeni”. (LC. 126) Saját magunk megteremtése, akaratunk működtetésének fontossága nemcsak filozófiai elv nála, hanem

saját erkölcsi magatartásának alapelve, princípiuma is. Ezt írja: „meggyőződtem róla, hogy mindig csak saját magunkra számíthatunk, saját magunk erejére és semmit sem várhatunk másoktól, így nem okozunk csalódást magunknak. Hogy mindig azt kell tenni, amit meg tudunk tenni és hogy a saját utunkat kell járni.” (LC. 126) Ezekben a sorokban érezzük Gramsci magányosságát, bizonyos mértékig keserűségét, de talán büszkeségét is, hogy mindig megkereste és megtalálta *saját útját*. Édesanyjához írott megható levelében kéri őt, hogy értse meg: fia politikai elitélt, akinek nem kell szégyellnie bebörtönöztetését. „Szeretném, ha jól megértenéd: a fogvatartást és az ítéletet magam is akartam egy bizonyos fokig, mert sohasem akartam megváltoztatni véleményemet, amiért hajlandó lennék az életemet is feláldozni, nemcsak börtönben lenni.” (LC. 211) Testvérének, Carlónak is ezt írja: „semmi szándékom sincs letérdepelni bárki előtt, sem egy csöppet is megváltoztatni viselkedésemet”. (LC. 239) Sztoikus derűvel fogadja az eseményeket, mindig kitart meggyőződése és elvei mellett. Ezeket a szigorú, de következetes és tudatosan vállalt erkölcsi elveket ajánlja a fiatalok neveltetése szempontjából is. „Mindenekelőtt fontos az életben az akarat erő, a rendszeret és munkaszeretetet, a kitűzött célokban való kitartás.” (LC. 431) A komoly életfelfogás, a kitartás olyan embert mutat számunkra, aki valóban sztoikus, de aki következetesen végrehajtja mindazt az életben, ami rajta múlik.

7. Az emberi méltóság

A humanizmus, az erkölcsi szilárdság Gramscinál mindig *az emberért* fogalmazódik meg. A fasiszta börtönökben szenvedő filozófus zokszó, mindenféle sírás nélkül fogadja el a börtönélet nehéz körülményeit. Ez is bizonyítja lélekerejét, erős akaratát. Erről így ír anyjának 1931-ben: „én sohasem beszélek életem negatív oldaláról, főleg azért, mert nem akarom, hogy sajnáljanak: olyan harcos voltam, akinek nem volt szerencséje a közvetlen harcban és a harcosokat nem szabad és nem kell sajnálni, amikor nem kényserből harcoltak, hanem mert saját maguk is tudatosan azt akarták. De mindez nem azt jelenti, hogy életem negatív oldala nem léteznék és nem lenne súlyos számomra.” (LC. 469.) Tudjuk, hogy Gramsci fizikai állapota rohamosan romlott a börtönben és néhány napra kiszabadulása után, 1937-ben meg is halt.

xxx

Benedetto Croce, az olasz liberalizmus képviselője, börtönből küldött leveleinek első olasz kiadásáról írott recenziójában szép szavakkal emlékezik meg Gramsciról (tulajdonképpen ideológiai ellenfeléről). Ő sem tudta ki-

vonni magát Gramsci morális példájának hatása alól. Két okból is méltányolta és dicsérte Gramscit, egyrészt mert „tiszteletet és megbecsülést érdemel mindenki, aki magasan tartotta az emberi méltóságot, aki veszélyt, üldözetest, szenvedést, halált is vállalt egy eszményért”, másrészt mert „mint gondolkodó közülünk való volt, akik a jelen problémáinak megfelelő filozófiai és történeti tudatot igyekeztek kialakítani Itáliában”.⁶

Croce szavai megerősítenek bennünket abban a meggyőződésünkben, hogy Gramsci erkölcsi elvei – ha a mai kor emberének néha naivnak is tűnhetnek – példaként szolgálhatnak számunkra ma is. A társadalmi-politikai helyzet ugyan jelentősen megváltozott, de ma is szükséges felmutatni a humanitás, a jellemzilárdság, az elvek tisztelete, a lelkiismeretesség, az igazmondás, az őszinteség elveit. Ezek ma is alapvető *emberi* elvek. Erre tanít bennünket Gramsci.

Jegyzetek

Az írás egy változata megjelent japán nyelven a *Kiho yuiken* című osakai folyóirat 1998. 4. számában.

1. Gramsci életművéről lásd *Gramsci politikai filozófiája* című monográfiámat: Szeged, 1991. Szegedi Lukács Kör kiadása.
2. A. Gramsci: *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, (Antonio A. Santucci gondozásában), Róma, 1997. Editori Riuniti
3. A. Gramsci: *Per la verità, Scritti 1913–1926*, (Renzo Martinelli gondozásában), Róma, 1974. Editori Riuniti
4. A *Börtönfüzetekben* több helyen is visszatér erre a kérdésre. Lásd: A. Gramsci: *Quaderni del carcere*, (kritikai kiadás, Valentino Gerratana gondozásában), Torino, 1975. Einaudi, 515. old., 1384. old., 1509. old. (A szövegben tovább így idézzük e művet: Q.)
5. A. Gramsci: *Lettere dal carcere*, (Elsa Fubini és Sergio Caprioglio gondozásában), Torino, 1978. Einaudi, 126. old. (A továbbiakban: LC)
6. B. Croce: *La mia filosofia*, (Giuseppe Galasso gondozásában), Milano, 1993. Adelphi ed. 334. old.

KARIKÓ SÁNDOR

A FILOZÓFUS ÉS AZ ALÁZAT

„a tökéletesség ... halálos
hiba.”

Szentkuthy Miklós

Abstract: (*The Philosopher and Humility*) Humility is not equal to weakness, faint-heartedness or servility, but it is not a compulsory form of behavior either. It is, in fact, a special ability, an active, energetic element, a spiritual gesture and a moral value. Humility is the courage to love truth more than ourselves. One is humble if one acknowledges one's own boundaries, if one becomes modest towards oneself and tolerant towards others.

Many signs indicate that the philosopher is far from humble. The chief danger lies in the fact that the philosopher wants to conquer the world intellectually at all costs and is desperately seeking the only and ultimate solution. However, we will have to make do with a more modest goal. We can „only” investigate „things” in a deeper, more accurate and more differentiated way. This recognition may form the philosophical humility.

Úgy tűnik, a mai korszaknak nincs olyan karizmatikus gondolkodója, aki a jelen – kölcsönözve Kant egyik formuláját – morális világának Newtona lehetne. Ha ez így van, annál indokoltabb a mai erkölcsi világrend rendszeres kutatása. Az alábbiakban egy mostohasorsra jutó etikai kategóriáról, az *alázatról* szeretnék felvetni néhány – első pillanatra önként adódó – gondolatot. Kétségtelen, az alázat kérdése általánosságban, minden ember vonatkozásában is felmerülhet. Itt azonban, a dolog pikantériájaként – csupán a *filozófus* oldaláról, a filozófia szempontjából s eszközével próbálom megközelíteni a kérdést. E téma kijelölésében számomra nagy szerepet tölt be a közfelfogás, amely szerint éppen a filozófus és az alázat viszonyul egymáshoz úgy, mint a tűz és a víz. Vagyis e két „dolog” semmiképpen nem fér meg egymás mellett. Tudniillik – véli a köztudat – a filozófusembert kísérti meg leginkább a szellemi gőg, a fennhéjázás, a magasabbrendűség érzésének

a veszélye, valamint az igazság egyedüli birtoklásának az igézete. A magabiztosság és a kizárólagosság-igény pedig sok mindenre vall, csak alázatra nem

A kérdés tehát, melyet némiképp részletesebben kívánok megvizsgálni, a következő: jogos-e a filozófusokkal szemben ez a vád, s egyáltalában miért fontos az alázat problémájával szembesülnünk.

*

Az alázat misztériuma

Sajnálatos tény, de az alázat fogalmáról, mibenlétéről s jellemzőiről ma még igen keveset tudunk. Ezen a téren a filozófiának és az etikának komoly adósságai vannak. A filozófusok és etikakutatók többnyire érintőlegesen tárgyalják e fogalmat, csupán kisebb-nagyobb fejezeteket szánnak vizsgálatára. Amíg beható kutatás jön létre például az erkölcsi szabadság, az igazságosság, a szeretet stb. kérdéseiről, az alázat-problematika már nem vált ki különösebb érdeklődést, s ennek megfelelően szerény, kevésbé meggyőző ismeretanyaggal rendelkezünk.

A tudományos lemaradás ténye már önmagában indokolja a témára való koncentráció szükségességét. Ha pedig arra gondolunk, hogy mind társadalmi, mind egyéni szempontból igény van az alázat valamilyen formában történő jelenlétére, nélküle szegényebbek, vele viszont magasztosabb lelkületűek lennének, akkor könnyen beláthatjuk, miért különösen fontos e témával foglalkoznunk.

Mindenekelőtt tisztáznunk kell, mivel nem azonos az alázat. Számomra nyilvánvaló, a szégyen, az önmarcangolás, a rossz lelkiismeret, a megalázás, a szolgálalkúság, az önbecsülés hiányának jelentései egészen más tartalmakat fejeznek ki, mint az alázat. Gyakori a *kishitűség* és az *alázat* jelentésének összekeverése is. Jóllehet közöttük legalább olyan mérvű különbség rejlik, mint az alázat és az elbizakodottság fogalmai között. Ha szabad itt az arisztotelészi „közép”-elméletet alkalmazni, akkor azt mondhatjuk: létezik az *alázat*, két – ellentétes előjelű – végtelmen, az *elbizakodottsággal*, illetőleg a *kishitűséggel*.

Végül is mi az alázat? Induljunk ki *André Comte-Sponville* gondolatából. Ő azt írja: „Alázatosnak lenni azt jelenti, hogy jobban szeretjük az igazságot, mint önmagunkat. (...) Nem annak a megítéléséről van szó, hogy mit tettünk, hanem hogy mik vagyunk. És olyan kevesek vagyunk.”¹ Azt gondolom, valóban alapvető feladatunk s felelősségünk felismerni s elfogadni, hogy milyen parányi részei vagyunk az universumnak. Egy ilyen keserű belátásra azután többféleképpen reagálhatunk

a/ Hivatkozhatunk *Spinoza* – általam letargikusnak nevezendő – álláspontjára. *Spinoza* azt állítja: „Az *alázatosság*: szomorúság, amely abból ered, hogy az ember a maga tehetetlenségét vagyis gyengeségét szemléli.”²

Ebben az értelmezésben az alázat nem lelkierő, nem erény, hanem az erőtlenség, a szomorkodás sajátlagos szenvedélye, állapota.³

b/ Egészen másfajta elképzelés tükröződik *Kant* Erénytanában. „Az a tudat és érzés – adja meg *Kant* saját meghatározását –, hogy morális értékünk mily csekély a törvénnyel összevetve, az alázat.”⁴ A törvénynek való alávetés, *Kant* szerint, nem az alany, a szubjektum méltóságának s tiszteletének feladását jelenti. Ellenkezőleg, a szubjektum felemelkedését szolgálja az, s mint ilyen, ez a tartalom valójában erényt, mi több, kötelességet fejez ki.

c/ Úgy vélem, a spinozai és a kanti megközelítés egyaránt vitatható. Amennyiben a vizsgált fogalmat kevésbé differenciált szinten ragadják meg: a spinozai álláspont túl keveset, a kanti meg túl sokat markol. Vagyis nem indokolt az alázat jelentését és jelentőségét lefokozni. Márpedig ez sugalmazódik, ha lemondunk az alázat erény-mivoltáról (*Spinoza*). Viszont ne higgyünk az alázat kötelező jellegében sem, ahogyan *Kant* véli.

Végül is az „alázat tisztánlátó erény”⁵, amely különleges erkölcsi energiát, roppant nagy erőfeszítést és magasztos lelkierőt mozgósít, illetőleg képvisel. Az alázat voltaképpen bátorság arra, hogy kritikusan lássuk s értékeljük önmagunkat és megszabaduljunk saját gyarlóságainktól, illúzióinktól. Ez a fogalom nem lemondást, tehetetlenséget, beletörődést és szomorúságot, hanem a világhoz való aktív s energikus felemelkedést, különleges lelki tartást, nagylelkű gesztust, már-már misztikus belső erőt, a valóságban sajnos nem túl gyakran előforduló magasrendű erkölcsi megnyilvánulást tartalmaz. Az alázat lelki nagyság, belső érték és becses erény, amelyről csak kívánhatjuk, hogy minél többünk részese legyen. Törekedni rá lehet és kell, de ne várjuk el, hogy mindenki kötelességévé váljon. Kötelesség mindannyiunknak például dolgozni, ám a munkatevékenységet már többféleképpen végezhetjük: alázatosan, fennhéjázva, közömbösen, irigységtől hajtva stb. Az alázat lényegesen többet jelent, mint a szomorúság, s alapvetően kevesebbel beéri, mint a pusztá kötelesség.

Az alázat fogalmának – fentebb vázolt – harmadik megközelítését tartom leginkább elfogadhatónak. Annak megfelelően gondolom, az alázat legfontosabb tartópillére a *szérenység*. A szérenység mint lelki tulajdonság, nem egyszerűen viselkedésbeli mód. Többről van szó: általános, azaz mindenfajta emberi gondolkodás- és érzésvilágra, kapcsolatrendszerre, tevékenységre vonatkoztatható belső iránytűről. *Szentkuthy Miklós* (esszékötete címe számomra sokatmondó: *Az alázat kalendáriuma*) találóan fogalmaz: „az ember csak széreny lehet a létezés örült és őrzöngő titkai közepette.”⁶ Valóban, be kell látnunk, az embert végső soron egy rejtélyes, a maga egészében s teljességében feldolgozhatatlan világ veszi körül. S fordítva: az ember létezése ebben a világban nem abszolútum, és csak a természet s társadalom mozgásfolyamatainak, törvényszerűségeinek a figyelembe vételével, valamint a

többi embertársaival együttműködve tud létezni s boldogulni. Ez a belátás táplálhatja a szerénység és az alázat kialakulását, amely azután az ember minden megnyilvánulását átfogja.

A szerénység az alázatban ölt testet. *Alázatos az az ember, aki átlátja saját nembeli korlátait, ezért önmagával szemben szerénnyé, másokkal szemben nyitottá s toleránssá válik. Az alázat pedig olyan erény, amely az önmagunkkal szembeni belső elégedetlenséget, a termékeny önkritikai nyugtalanság készségét s képességét fejezi ki*

*

A dologra nézés s önmagunk hiúsága

A bölcsellettörténet, ha nem is írja le közvetlenül az alázat mibenlétét, a világhoz való szerény alapállás szükségességét s tartalmát már gyakran próbálja megragadni. Különösen két területen, *a természet-ember viszonyának*, valamint *az emberi megismerőtevékenység* jellemzőinek feltárásában történnek biztató kísérletek, s a kutatási eredményeket fölöttébb ajánlatos meg szívlelnünk.

a/ Már *Hérakleitosz* figyelmeztet: „A természet rejtekezni szeret.”⁷ Vagyis a természet szabadon, önként, s legfőképpen a maga teljességében soha nem fogja felkínálni önmagát, javait s titkait a fürkésző ember számára. A gondolatot később *Bacon* folytatja: „A természet csak engedelmességgel győzhető le, (...) az ember annyit tehet és foghat fel, amennyit a természet rendjéből tények alapján, vagy elméje segítségével megfigyelt, ennél többet nem tudhat és nem tehet. (...) A természet fortélyossága lépten-nyomon kijátssza az érzékek és az értelem fortélyosságát.”⁸ Mint látjuk, *Bacon* éles szemmel veszi észre, hogy az ember uralma a természet fölött, csak speciális értelemben fogadható el. Ez a győzelem csupán korlátozott, részleges és roppant energiákat követel magától az embertől.

Először is az ember nem hághatja át büntetlenül a természet tőle függetlenül létező s működő törvényeit. Alkalmazkodni, engedelmeskedni kénytelen a természet erőihez. A természet javait olyan mértékben képes kiaknázni, amilyen mélységben kész és képes igazodni a természeti világ törvényeihez.

Másodszor: még ebben az esetben is számolnia kell a természet „vak és vad” erőivel, a kiszámíthatatlan, meglepetéseket tartogató, sokszor megdöbbenéseket kiváltó folyamataival. Ilyenkor érzi az ember, milyen kicsi s gyenge is ő valójában, mennyire ki van szolgáltatva fölötté álló hatalmaknak.

Bacon végül is arra inti az embert, hogy célszerű s ajánlatos óvatosnak, visszafogottnak lennie a természethez való viszonyában. Az ember egyetlen esélye a természet erőivel vívott küzdelmében, ha megtanul szerénynek, alázatosnak maradni. Ha ilyen alapmagatartásra építi fel tudását, akkor joggal remélheti, hogy a természetet az ő céljainak a szolgálatába (is) állíthatja.

b/ Hasonlóképpen tanulságos a megismerés általános módszertanára vonatkozó filozófiai fejtegetésekre kitekintenünk. A gazdag választékból itt *Hegel* útmutatására hívnám fel a figyelmet. Hegel szerint a tudományos megismerés megköveteli, hogy a kutató „átadja magát a tárgy életének, vagy ami ugyanaz, hogy a tárgy belső szükségszerűségét tartsa szem előtt és fejezze ki.”⁹ Más szavakkal kifejezve: a megismerő tudatnak meg kell szabadulnia az önmagára irányuló reflexióitól, a megismerendő tárgyba szükséges elmerülnie, követve annak mozgását. Gyakori hiba, jegyzi meg Hegel, a gondolkodás „ahelyett, hogy a dologgal foglalkoznék, mindig túl van rajta: ahelyett, hogy nála időzne, és beléje feledkezne, az ilyen tudás mindig más után nyúl, s inkább önmagánál marad, mintsem hogy a dolognál lenne s átadná magát neki.”¹⁰ A megismerés talán legnagyobb veszélyforrása fogalmazódik itt meg. A megismerés folyamatában a két „elem”, tehát a dolog (az objektív tárgy) és a gondolkodás (a szubjektum) között sajátlagos viszony jön létre. A tudományos gondolkodás akkor jár el helyesen, ha először megtagadja önmagát, teljes szubjektumát. A kutató odaadja önmagát a „dolognak”, belefelejtkezik annak belső világába, mozgásfolyamataiba, elmerül az „anyagban”, hogy azután második lépésként, megismerve magát a „dolgot”, valóban az ő céljainak szolgálatába állíthassa azt. Ezzel mintegy visszatér önmagához, saját szubjektumához. Tehát meg kell tagadnia önmagát azért, hogy – utólag – önmagánál legyen. Aki nem képes erre a kezdeti öneltzakedésre, felülemelkedésre, s meg kívánja spórolni ezt a fáradságos utat (türelmetlenségből, szűklátókörűségből, beképzeltségből, hiúságból), az lényegében megreked saját szubjektív szempontjainál, érdekeinél, indulatainál, előítéleteinél és hiúságánál, a megismerés pedig felszínes, kevésbé meggyőző eredményt hoz, nem ritkán eleve tévútra tereli a gondolkodást.

Számomra nyilvánvaló, a megismerő tevékenység akkor kecsegtet sikerrel, ha a kutató mint szubjektum, jusson bármilyen zseniális felfedezésre, egyúttal alázatos is mer és tud lenni. Az alázat itt nem mást jelent, mint azt, hogy nem a tárgyat, a dolgot kell legyőznünk, hanem önmagunkat, saját hiúságunkat.

*

A filozófus mint erőszaktevő

Első pillanatra azt gondolnánk, hogy a filozófus – aki, s ez közhely, hivatászerűen foglalkozik a gondolkodás általános kérdéseivel is – messze ívben elkerüli a fentebb vázolt megismerési csapdát. Azonban tüzetesebben nézve a dolgot, egészen más eredményre jutunk, netán meglepődhetünk is. Könnyen kiderülhet, éppen a filozófia művelésében leselkedik komoly veszély ezen a téren. Természetesen jó lenne leírni: *filozófia és alázat „édesestvérek”*, legalábbis jól megférnek egymás mellett. Ám a valóságban – sajnos – nagyon is távol állnak egymástól. Sok jel és tapasztalat mutatja,

mégpedig jól érzékelhetően, hogy *a bölcselő kevésbé érzékeny az alázatra*, s csak nagy nehézségek árán képes valamelyest közelíteni az oly szükséges és kívánatos alázatosság mint magatartásmód s vezérlő elv elsajátításához. A filozófus tevékenységéből hiányzik az alázat magasztos erénye. S ennek a sajnálatos – számomra inkább lehangoló – helyzetnek a legmélyebb okát, bármily meglepőnek, netán meghökkentőnek is tűnik, magában a filozófusi természetben látom.

A bölcselő eredendően egy sajátos, kettős uralomra törekszik. Egyrészt uralkodni szeretne valamennyi, általa vizsgált gondolat fölött. Másrészt kacérkodik azzal a – kimondott vagy kimondatlan – feltételezéssel, hogy ő aztán föllette áll minden más filozófusnál, szakmabeli kollegánál is. Gondoljuk meg (és végig), milyen szempontok s érvek hozhatók fel e kétes dicsőségre!

a/ Robert Musil, a nagyszabású és filozófiai vénával megáldott művében, *A tulajdonságok nélküli emberben* írja le a következő mondatot, melyre közvetlenül mindmáig nem reagált a szakma: „A filozófusok erőszaktevők, akiknek nem áll rendelkezésükre hadsereg, ezért hát úgy gyűrik maguk alá a világot, hogy rendszerbe zárják.”¹¹ A bölcselő rendszerépítkező törekvéssel szemben két gondom van.

Először: egy fogalmi rendszer mindenároni létrehozása – bár imponáló szellemi produktumnak látszik – sokkal inkább kedvez a filozófus sajátlagos uralomvágyának (s hadd tegyem nyomban hozzá: hiúságérzetének), mint a gondolatok szabad szárnyalásának, egyúttal azok igazságot közelítő kifejezésének. Ha ugyanis rendszert alkotunk, egyúttal bezárjuk a gondolkodást, megbénítjuk azt, és nem tesszük lehetővé, hogy új szempontok, új kérdések, új megközelítési módok is felmerülhessenek. A szellemi erőszak továbbá azt a képzetet kelti létrehozójában, hogy a lezárt ismeretek, fejtegetések a végleges, a befejezett tudásanyagot jelentik. Nincs tehát mód további felvetésekre, az esetleges kritikai felülbírálat pedig nemcsak fölösleges eljárás lenne, hanem lehetetlen feladat. Ezzel kapcsolatban újra Szentkuthy Miklóshoz fordulhatunk, aki joggal kérdezi: „Van-e olyan ember a világon, akinek a „kész” abszolút ismérvei a birtokában volnának?”¹² Jól tudjuk, ez a kérdés költői. Mégis ha magasröptű szellemi tevékenységet folytatunk, fölöttébb könnyen elhisszük, hogy magunk alá gyűrhetjük a gondolatokat, és birtokába juthatunk a „végső” igazságnak. Filozofálás közben túl messzire s merészre nyúlunk, ám szerény eredményre juthatunk. Talán be kellene érnünk csekélyebb mércével és célkitűzéssel: ne a végleges és megkérdőjelezhetetlen igazságot keressük, ne az abszolút s örökké létező válaszok megtalálása iránt sóvárogjunk. S fordítva: legyünk mindig készek s képesek arra, hogy szüntelenül rákérdezhessünk a „dologra”, a megcáfolhatatlannak vélt s tartott állításokra, köztük saját korábbi eredményeinkre. A nyitottság más megkö-

zelítési módok, érvelések iránt, egyúttal elkötelezettség saját eredményeink állandó kontrolljára, kritikai felülvizsgálatára – ez az útja a kutatói alázat elérésének.

Másodszor: az a probléma merül fel, hogy a gondolati rendszer létrehozója könnyen beleeshet a kizárólagosság illúziójának csapdájába. Mintha egyedül ő birtokolhatná az igazságot, az összes többi gondolkodó tévúton járt. Tetszeleg a tévedhetetlen és az egyetlen jó megoldást felfedező szerepében, amely azzal is jár, hogy görcsösen igyekszik szellemileg agyoncsapni a másikat. Azaz nemcsak a gondolatok, hanem a gondolkodók fölött is szeretne uralkodni. Már *Schopenhauer* kijelenti: a gondolati rendszerek „nem társas természetűek”¹³. Tehát az egyik gondolati rendszer nem tűri meg a másikat, mi több, a kizárólagosság igénye megköveteli tőle, hogy minden más kísérletet ellehetetlenítsen. Ezért jön létre az a fura helyzet a bölcselettörténetben, hogy a gondolati rendszert teremtő filozófus nincs jóban a másik szellemi építmény megalkotójával, s nem keresi annak társaságát. Ez a mentalitás, az ilyen típusú filozófus szemszögéből érthető és természetes: igen, ezt teszi, többek között, a gondolati rendszer. A szakma egésze felől nézve viszont elkeserítő s kiábrándító. Az itt mutatkozó összefüggés további kifejtése azonban átvezet a következő pont taglalásához.

b/ Schopenhauer fölöttébb érdekes és tanulságos összevetést tesz a költői mű és a bölcseleti rendszer között: „minden költői mű megáll egymás mellett a nélkül, hogy, hogy egymást zavarnák, sőt legkülönbözőbbjeiket is élvezheti és becsülheti ugyanaz a szellem: míg minden bölcseleti rendszer, alig jó világra, máris minden testvére elveszejtésére gondol, akár csak egy ázsiai szultán a trónraléptekor. Mert a mint a méhkasban csak egy királynő létezhet, éppúgy csak egy filozófia lehet napirenden. (...), a költői művek békésen legelésznek egymás mellett, miként a bárányok, a bölcseletiek született ragadozók. (...), a filozófus műve (a gondolkodó – K. S.) egész gondolkodásmódját meg akarja változtatni: azt követeli tőle, hogy mindazt, amit eddigelé ily fajtát tanult vagy hitt, tévedésnek mondja.(...), és kezdje előlről: legfeljebb valamelyik elődjének egyik-másik romját hagyja meg, hogy abból rakja le a maga alapját.”¹⁴ Előttünk áll a bölcseleti rendszert alkotó nem éppen szimpatikus természete: nem más a filozófus, mint szellemi ragadozó, erőszaktevő. S a schopenhaueri megállapítás után jön az ironikus csattanó, melyet már Musil ad meg nekünk, mintegy folytatva Schopenhauer meghökentő gondolatát: „Isten óvatosan cselekedett, amikor elrendelte, hogy elefántból megint csak elefánt bújhat elő, macskából macska: a filozófusokból azonban tanimádók és ellenfilozófusok lesznek!”¹⁵

Azt hiszem, igazat adhatunk Schopenhauer és Musil meglátásainak. A filozófiára nézve kellemetlen ez a bemutatás, igazságtartamát azonban nehezen tudnánk elvitatni. A fogalmi kultúra története bőséggel szolgáltat példát

a szellemi ragadozó típusára, majd az ellenfilozófus és a tanimádó eseteire. Már-már az az érzése a filozófia története iránt érdeklődőnek, hogy mintha a bölcselő „vérében” lenne a mindenároni uralkodási vágy, illetőleg az önmegdicsoítási szándék és törekvés. Mindenesetre számos adalékot hozhatnánk fel az ellenfilozófusi és a tanimádói követésekre. *Ellenfilozófus az*, aki az elődjét (sokszor éppen a mesterét) igyekszik filozófiailag porrá zúzni, bizonygatva, milyen tévelygésekben szenvedett, s éppen ezért miféle képtelenségeket („marhaságot”) hordott össze. Itt van viszont az ő elképzelése és kimunkálása, amely végre s végérvényesen hozza a felvetett problémákra a megoldást. *S tanimádó az*, aki híven követi – valóságos vagy képletes – mesterét, teljes egészében magáévá téve annak gondolati rendszerét. Propagálja munkásságát, abban a hiszemben, hogy szellemi példaképénél rejlik az igazság. Ő tehát csupán ismétli, képviseli és tovább őrzi a nagy mester nagy tanítását, örökérvényű mondanivalóját.

Számomra nyilvánvaló, egyik követési mód sem szerencsés és nem paradigma-értékű. Az ellenfilozófus tanítvány „csak” azt a döntő mozzanatot hagyja figyelmen kívül, hogy – miközben természetesen lehet s kell is kritikailag mérlegre tenni, mondjuk egy klasszikus szintű és jelentőségű filozófusi életművet – a „velejéig” megbírált előd gazdagította is az egyetemes kultúrtörténetet. Hogy tehát az „agyonkritizált” bölcselő érvényes és előremutató gondolati felismerésekkel, érvekkel is rendelkezik, továbbá, akinek még a tévedéseiből is lehet tanulni. Éppen ezért semmilyen vonatkozásban nem indokolt és nem is igazságos őt szellemileg megsemmisíteni, s ezáltal kiiktatni a filozófiatörténetből. Ami pedig a tanimádó tanítvány elhibázottságának kérdését illeti, az ilyen filozófus azt felejt el, hogy az autonóm gondolkodásmód és az eredetiség feladásával nincs igazi filozófia. Az a követő, aki kritikátlanul és önálló gondolatiság nélkül próbálja mestere tanítását képviselni, csak epigon lehet és – talán tudtán s akaratán kívül – „izmussá” silányítja imádott filozófusa életművét. Ez az eljárás kétszeresen is negatív hatású: egyfelől „szegénységi bizonyítványt” állít ki önmagáról, hiszen képtelen új gondolatokkal, új felfedezésekkel előállni, másfelől lényegében megcsorbítja példaképének valódi munkásságát, amennyiben csak felszínesen tudja rekapitulálni azt.

Mind az *ellenfilozófusi*, mind a *tanimádói reakálás* messze kerül az alázat megnyilvánulásától. Az előbbi *a fennhéjázó, gögös és uralkodói magatartás végletéhez*, az utóbbi *a szolgálai módon történő behódolás* – másik – *végletéhez* érkezik. Az egyik az alázaton túl, a másik innen helyezkedik el.

Érdemes még felfigyelnünk Schopenhauer további gondolatára, amelyet különösen a filozófiatanárok megszívlelhetnének. Bölcselőnk markáns különbséget tesz a filozófia és a filozófiaoktatás között. A filozófus szellemének, fogalmaz Schopenhauer, „igazán kötetlennek kell lennie, (...) osztatla-

nul oda kell magát adnia az okulásnak. Ezzel szemben a bölcsészprofesszorok a maguk személyes hasznára és előnyére gondolnak.(...) A filozófia az igazságra irányul, (...) a filozófiaprofesszornak pedig (...) bölcsnek kell tetszeni a tanítványok előtt, (...) azon fáradozva, miképpen is illik majd a magas feljebbvalók szándékaihoz.”¹⁶ Bár a magam részéről nem látok ilyen mély ellentétek a filozófia *művelése és oktatása* között (ami természetesen nem azt jelenti, hogy azonosságot is tennék közējük), azt készséggel elismerem, hogy az eltérő helyzet miatt a filozófiaoktató – az alázat szempontjából – további veszélyforrásnak van kitéve. Ugyanis a filozófiát (és/vagy filozófiatörténetet) előadó tanárnak valóban el kell nyernie közvetlen hallgatósága és főnökei tetszését, és ez az elvárás, mint külsődleges szempont, kialakíthatja benne a „látszani-vágyás kórságát”, ami megint igen távol áll az alázat megnyilvánulásától és erényétől.

*

A kérdezés könyörtelensége és következetessége

Az idézett bölcseleti és szépirodalmi szövegrészletek meggyőzhetnek bennünket arról, hogy a filozófus számára valóban nagy a kísértés egy nem-alázatos alapállás kialakításra, vagy legalábbis az alázattól való eltávolodásra. Úgy tűnik tehát, hogy helyt kell adnunk a köztudatban élő – fentebb már vázolt – felfogásnak: nem „jön össze” a filozófus és az alázat.

Mégis – minden ilyen jellegű nehézség és kísértés ellenére – szeretnék legalább hinni abban, hogy a filozófus, saját vizsgálódása közben képes alázatot gyakorolni, vagy ha ez nem sikerül, kész törekedni rá. Ha roppant nehéz is a valóságban *alázatos filozófusnak* lenni, de elvileg nem lehetetlen. Igen, lehetséges alázatos filozófusként létezni.

Az alázatos filozófus nem azt jelenti, hogy feláldozza az autonóm gondolkodásmód követelményét s felelősségét valamilyen külsődleges szempont (például: politikai-ideológiai érdek, divatirányzatoknak való behódolás, a hallgatóság és a feljebbvalóság kegyeiért történő esdeklés stb.) oltárán. A *filozófusi alázat* számomra annyit tesz, hogy a *gondolkodó kész s képes saját tárgyával és saját munkájával szemben távolságot tartani s önkritikát gyakorolni*. Egyidejűleg látja a filozófia s önnön tevékenységének korlátait, de ez a beismerés megsokszorozza erejét s méltóságát, és képes lesz a vizsgálódás mind mélyebb szintjére hatolni.

Miképpen lehetséges alázatos filozófusnak lennünk? Gondolom, sokat lehet s kell majd értekeznünk erről a kérdésről. Feltételezem, hogy a bölcselői alázat jelenlétéhez legalább két követelmény tartozik, s befejezésül azokról kívánok röviden szólni.

Az egyik feltételt legvilágosabban *Marx* fogalmazza meg. A fiatal *Marx* a filozófia feladatáról elmélkedik, majd kijelenti: nem más az, mint minden fennálló „kíméletlen kritikája abban az értelemben, hogy nem fél eredmé-

nyeitől, és éppoly kevéssé a meglevő hatalmakkal való konfliktustól.”¹⁷ Az idézet utolsó tagmondata filozófiai közhely: a bölcselő nem rendelheti alá magát semmiféle politikai akaratnak-akarnoknak. De mit értünk a marxi definíció első részén? Témánk szempontjából éppen az a „kítétel” fontos, hogy a filozófia ne féljen saját eredményeitől. Azaz a gondolkodó kerülhet olyan helyzetbe kutatása végén, hogy önmagát, pontosabban saját korábbi nézetét kellene felülbírálnia. Ha elég bátor s következetes, akkor kész az önkorrekcióna. Ettől a – sokszor szükséges – lépéstől ne féljünk. S ha ezt meg tudjuk tenni, ott kezdődik az alázat.

A másik követelményre *Derrida* hívja fel figyelmünket. Derrida szerint a filozófusnak sajátos viszonyulásba kell lépnie vizsgálódása során. Az úgynevezett „kérdő hozzáállás” kialakítására van szükség. A kérdező hozzáállás – amely egyébiránt minden kritikai és önkritikai szellem forrása – nem engedi, hogy a beszély ráolvasások, formulák, szölamok, refrének, merev kategóriák unalmas monotonijába fulladjon. Ellenkezőleg: ez a mozzanat, a dolog természete szerint sajátos „tovább vivő és meg nem álló mozgást jelöl.”¹⁸ Talán fölsőleges is bizonygatni, hogy ez a „tovább vivő, meg nem álló mozgás” alapvető szerepet tölt be a kutatásban. Segíti a vizsgálót az ellentmondások felismerésében, a többszempontúság elfogadásában, a kategorikus válaszok feloldásában. A kutatót egyáltalában a dolog *kifejtésére* ösztönzi, nem pedig a dolog mindenároni „*kerek egészként*” való definiálására. A kérdező hozzáállás arra inti az elemzőt, hogy nincs egyedül üdvözítő megoldás, s könnyen lehet, hogy „végső” eredmény sincs, csak közelítés a dolog mélyebb és mélyebb rétegei felé. S jóllehet, a makacs kérdésfeltevés (mint alapállás), szerényebb és józanabb célkitűzést s kutatói magatartást foglal magában, mégis a dolog megismerésében messzebbre-mélyebbre juthatunk vele, mint a magabiztos kijelentésekkel, határozott válaszokkal, „izzadságzagú” definíciókkal. A kérdező hozzáállás az alázathoz vezető út építőköve.

Hadd zárjam fejtegetésemet – a kérdező hozzáállás követelményét szem előtt tartva – két (valójában költői) kérdéssel. A filozófia *mai* művelésében érzékelhető-e a bölcselő önkorrekcións készsége s képessége, valamint a kérdésfeltevések iránti módszertani érzékenysége? Ha nem vagy nem megfelelő mértékben tapasztalható az, akkor nem indokolt- s kívánatos-e az alázat mint erény megvalósítására törekedni?

Jegyzetek

1. André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. „Az alázat” c. fejezet, a 174. és a 179. o.
2. Spinoza: *Etika*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 242. o.
3. Ua. a 315., a 316. és a 343.o. alapján.
4. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 551. o. Ez az értelmezés nem azonos az úgynevezett hamis alázat fogalmával.
5. André Comte-Sponville: i.m. 173. o.
6. Szentkuthy Miklós: *Az alázat kalendáriuma*. Magvető Kiadó, Budapest, 1998. 235. o.
7. Hérakleitosz: *Töredékek*. In: Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény I. k. Tankönyvkiadó, Budapest, 1958. 28. o.
8. Bacon: *Novum Organum. Új Atlantisz*. Nippon Kiadó, Budapest, 1995. 7. o.
9. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 35–36. o.
10. Ua. 11. o.
11. Robert Musil: *A tulajdonságok nélküli ember*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977. I.k. 355. o.
12. Szentkuthy Miklós: i.m. 313. o.
13. Schopenhauer: *Parerga és Paralipomena*. Világirodalom Könyvkiadó Vállalat, Budapest, III. k. 12. o.
14. Schopenhauer: i.m. 12-13. o.
15. Robert Musil: i.m. III. k. 91. o.
16. Schopenhauer: i.m. III. k. 11. o. és az I. k. 240. o.
17. Marx: Levelek a „*Deutsch-Französische Jahrbücher*”-ből. In: Marx-Engels Művei. I. k. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1957. 346. o.
18. Jacques Derrida: *Marx kísértetei*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1995. 102. o. 6. lábjegyzet. Lásd továbbá a 99. o.



A KÖTET SZERZŐI

- Somos Róbert:* Janus Pannonius Tudományegyetem
Filozófia Tanszék
- Weiss János:* Janus Pannonius Tudományegyetem
Filozófia Tanszék
- Gyenge Zoltán:* József Attila Tudományegyetem
Filozófia Tanszék
- Thiel Katalin:* Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola
Filozófia Tanszék
- Mariska Zoltán:* Miskolci Egyetem
Filozófiatörténeti Tanszék
- Komlósi Csaba:* Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola
Filozófia Tanszék
- Tóth I. János:* József Attila Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Társadalomelméleti Intézet
- Kiss Lajos András:* Bessenyei György Tanárképző Főiskola
Filozófia Tanszék
- Loboczký János:* Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola
Filozófia Tanszék
- Jenei Ilona:* DOTE Magatartástudományi Intézet
- Czirják József:* Janus Pannonius Tudományegyetem
Német Nyelvű Irodalmak Tanszék
- Kádár Zsolt:* Református Diakónusképző Intézet
Budapest, Eger
- Koncsos Ferenc:* Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola
Filozófia Tanszék
- Törőcsik Miklós:* Neumann János Gimnázium és
Közgazdasági Szakközépiskola
- Bodó Pál:* Miskolci Egyetem
Filozófiatörténeti Tanszék
- Szabó Tibor:* Juhász Gyula Tanárképző Főiskola
Olasz Nyelv és Irodalom Tanszék
- Karikó Sándor:* Juhász Gyula Tanárképző Főiskola
Neveléstudományi Tanszék

