

A civilizációs analízis szerepe az önformálás filozófiai-etikai értelmezésében

Az elmúlt évek filozófiai diskurzusaiban gyakran megjelentek olyan értelmezési kísérletek, amelyek szerint a bölcelet segítségével önmagunkat formálhatjuk. E gondolat gyökere valahol a teória és a praxis metszetében jelentkezik, s e két pólus egymáshoz való viszonyát, együttgondolását az a mentalitás célozza, amely az alanyiságot, a szubjektumot, azaz a karaktert létrehozza, formálja. Véleményem szerint az önmegismerés, önformálás szorosan összekötődik, és a kettő között valamiféle transzmisszió, tolmácsolás, dialogikus és civilizációs átvitel tételezhető fel. Mivel a lélekre való reflektálás feltételezi az egyének és a közösségek változékonyságát, illetve az adott terek és környezetek formálódását, ezért az önformálás masszív alapja a transzmisszív szerep kell, hogy legyen. Pierre Hadot magyarul is megjelent kötete ezt a témát vizsgálja az antik filozófusok gondolatain keresztül. (Hadot, 2010.) Könyvében összegyűjti és értelmezi az önformálásra vonatkozó bölceleti tanokat.

Fontos szempont az önformálás vizsgálatában az adott szituáció értelmezése. Bármely eset valamilyen kultúrában történik, ahol az egyén valamely kontextus részeként dialógusra kényszerül. Ezt folytathatja akár öntudatlanul önmagával is, de létrejöhet mindez a környezettel, avagy más személlyel vagy közösséggel is. Fontos szempont még a megfigyelés, hiszen ez nyújtja az alapot a dialógusban a kölcsönös megértések, vagy meg nem értések közötti tolmácsoláshoz. Itt megkülönböztethető, hogy a természettudományok elsősorban tárgyakat vizsgálnak, viszont a humán- és társadalomtudományok magukat az embereket, akik a mindennapi élet során törekednek megérteni önmagukat és a többi embert is.

Mindebben meghatározó szerepe van az emberi tapasztalatoknak, legfőképpen az emlékezésnek. A másik fontos feltétel, hogy meghatározó az adott egyén vagy közösség számára az adott kulturális és társadalmi világ, amelyben él. Hans-Georg Gadamer megkülönbözteti a *szituációt* és a *horizontot*. Az előbbi korlátozza a jelenvaló értelmezését, az utóbbi azonban szélesre nyitja a lehetséges perspektívákat, amelyek viszonyítási alapokat nyújthatnak. Mindez kifejeződik a dialógus során a felek közötti kölcsönös megértésre való törekvésben, melynek alapja a másik fél értelmezésének tolmácsolása – beleértve a lehetséges kognitív és érzelmi attitűdöket is. Paul Ricoeur ezt a folyamatot a lelkiismeret és a törvény kapcsolatában jellemzi. „...nem akartam magamat abba a – látszólag kényszerítő erejű – dilemmába beszorítani, miszerint a törvény és a lelkiismeret

minden tekintetben szemben áll egymással: a törvény változhatatlan, egyetemes, kényszerítő erejű és objektív; a lelkiismeret pedig változónak, a körülményektől függőnek, spontánnak és jellegzetesen szubjektívnek tartjuk. E dilemma valamiképp rögződik is, ha olyan, kölcsönösen megszégyenítő fogalmak rosszindulatú őrizete alá helyezzük, mint amilyen a dogmatizmus vagy a *situacionizmus*. Nehézséget nemcsak a látszólagos dilemma elutasítása okoz, hanem a bénító erejű alternatív kifejezések közötti megfelelések hiteles modelljének kidolgozása is. Annak érdekében, hogy kivonhassuk magunkat ez alól a látszólagos dilemma alól, azt javaslom, különböztessünk meg több szintet, ahol a lelkiismeret és a törvény, mindannyiszor más-más módon, valamiképpen párba állítható egymással az erkölcs kifejezési formáinak többfokozatú alkotmányában.” (Paul Ricoeur, 1995. 121.)

Ricoeur felvetése a legegyszerűbb lélekforma felől indít, a jó és a rossz közötti elemi különbségtételt célozza meg. A lelkiismeret felől már felbukkan szemléletében a személyes identitás. Ebben a vonatkozásban a mindennapi megítélésben gyakran egybefonódik a törvény és az erkölcsi kötelezettség értelmezése. Mind a kettő a kötelességnek való engedelmességet tekintti alapnak. Ricoeur szerint ebben a szerepben az értékelés a fontos, amelyben képesek vagyunk azonosítani, de megkülönböztetni is a törvény és a lelkiismeret kapcsolatát.

Már Arisztotelész vizionálja a praktikus bölcsességet, mint reflektív magatartást. Ezzel azt célozza, hogy az emberi egzisztencia mélyebb jelenségeit hozza a felszínre. A megfigyelő szerepe itt is fontos, hiszen rendkívül különböző kultúrákhoz és civilizációkhoz tartozó emberek viszonyairól van szó. Feltétel még mindehhez az is, hogy a dialógus és a kommunikáció része legyen a résztvevők szándékának. A praktikus bölcsesség az emberi egzisztencia természetes kívánalma. Az antik görög filozófiák ezzel kapcsolatban egységre törekedtek, azaz az egység megteremtését célozták az önformálás folyamataiban, s mindehhez megkísérelték közelíteni az ember evolúciós lehetőségeit, kereteit és a kozmikus perspektívákat. Ha az önformálásunk tekintetében a mindenségre tekintünk, akkor elsősorban nehézségekkel, félelmekkel, bizonytalansággal, érthetlenséggel szembesülünk. Ez a rossz érzés folyamat vezet rá bennünket az egymásra utaltság, a ráutaltság érzésének – lehetőségének a keresésére. Tehát a biológiai-evolúciós fejlődés adott keretében ráhagyatkozunk a létvilág egészét betöltő civilizációs pluralizmusra.

Pierre Hadot így jellemzi az antik világ filozófiai önformálását. „A hellenisztikus és római korszak filozófiája tehát életmód, életművészet és létmód. Valójában az antik filozófiának, legalábbis Szókratész óta, mindig ez volt a jelentése. Volt szókratészi életstílus (amelyet a künikhoszok utánoztak), a szókratészi dialógus pedig gyakorlat volt, amely arra készítette Szókratész beszélgetőpartnerét, hogy tegye kérdésessé önmagát, figyeljen magára, és oly széppé és bölccsé alakítsa a lelkét, amennyire csak lehet. Platón a filozófiát a meghalás gyakorlásaként határozza meg, a filozófust pedig olyan emberként, aki nem fél a haláltól,

mert az idő és lét teljességét szemléli. Újból és újból felteszik, hogy Arisztotelész tiszta teoretikus, de a filozófia nála sem marad csupán értekezés a filozófiáról vagy ismeretek összegyűjtése, hanem a szellem minőségét képviseli, és ez belső változás eredménye: Arisztotelész olyan életet magasztal, amely a szellem szerint való.” (Hadot, 2010. 5.)

Az antik filozófiák platóni és szókratészi alapjai az említett civilizációs pluralizmussal kapcsolatban minden jelenséget, gondolatot kérdéssé tesznek. A dialógusok rendszeres folyamataiban különlegesen fontos a kérdező szerep rendszeres megléte, hiszen a kérdés feltevése már a kritikai attitűd egyik alapja lehet. A kritika szerepe az ítéletek, állítások, vélemények dialógusaiban az egyensúlyszerepek realitását célozzák meg. Mindezek alapján gondolom, hogy az önformálás-önmegismerés filozófiája feltételezi a *civilizációs analízist*, amely az alany és a másik között a kölcsönös megértések és tolmácsolások transzmisszív szerepét eredményezi.

A megértés értelmezése jóval több, mint pusztán metakommunikációs aktus. Megértés önmagából adja az értelmezést, hiszen a megértésre való szándékunk eleve feltételezi, hogy értelmezett jelenségeket tárjunk fel, hiszen a dialógusban csak a megértett jelenség fogadható el érvényesnek. Ebben a dialógikus folyamatban a résztvevő felek között kettős folyamat jelenik meg: egyrészt jelen van maga a megértett fogalom emberi és fizikai környezete, mint a két fél közötti interaktív átvitel (tolmácsolás), másrészt a dialógusban résztvevők eleve rendelkeznek saját világgéppel, amelybe a másiktól kapott és értelmezett jelenséget be kell illeszteniük.

Egyszerű a helyzet, ha valaki egyértelműen megnevezi önformálásának a mesterét, forrásait, kontextusait. Friedrich Nietzsche a *Schopenhauer mint nevelő* című esszéjében ezt írja: „Igazi nevelőid és oktatóid megmondják neked, mi a lényeged igazi ősi értelme és alapanyaga: valami nem nevelhető és nem oktatható dolog ez, de bizonyos, hogy nehéz hozzáférni, alakítani vagy megmozdítani. Nevelőid nem lehetnek senki mások, csakis felszabadítóid. És ez minden nevelés titka: mert nem szemüveget, művétagot, viasz orrot kapunk tőle – mindezek a nevelés afféle torzképei csupán. Mert a nevelés felszabadítás. Mindennemű gizgaz, salak, hulladék, élősdű féreg eltávolítása, amelyek a palánta zsenge csíráját tönkretelhetnék, az igazi nevelés fény és melegség áradása, jótékony hatású éjszakai eső, a természet utánzása, imádata, amennyiben anyai és irgalmas szívű, a természet művének beteljesítése, ha útját állja iszonyú kegyetlen csapásainak s jóra fordítja, és mostoha indulatát, zord értetlenségét fátyollal fedi. Persze más eszközök segítségével is rátalálhatunk önmagunkra, magunkhoz térhetünk a sötét felhőként reánk települő kábulatból, de én nem ismerek jobbat a nevelőnk-ről és oktatónk-ról való megemlékezésnél. És úgy gondolok ma *Arthur Schopenhauer*ra, akire mint tanáromra és mesteremre roppant büszke vagyok, hogy később másokról emlékezzem meg.” (Nietzsche, 1875. 12.) Nietzsche gondolata arról az alapról indul, hogy a különböző történelmi korok, civilizáci-

ók, vallások és ideológiák ráakódnak a személyiségünkre, azt fallal veszik körül, zárványokat hoznak létre, tehát a nevelő elsődleges feladata ezek megszüntetése, feloldása, felszabadítása.

Az önformálás filozófiai dimenzióiban fontos szempont az *artikuláció* érvényessége, amely Charles Taylor értelmezésében rendszerezés, koordináló tevékenység, rangsorolás, amely elősegítheti, hogy az erények vonatkozásában magasabb szintet érhessünk el. (Taylor, 1989.) Ezek az osztályozások egyfajta közeparányt hozhatnak létre az erkölcsi gondolkodásban, és forrásvidékük a személyiség kapcsolata az életvilággal: széles a skála az egzisztencia számára a spontán szétszórtságú élettől az egységesített és kiteljesedett élet felé. Ezt az irányt szolgálhatja a taylor-i koordinálás és rangsorolás. Szintén Taylor használja ebben a vonatkozásban az erkölcsi tér fogalmát, amely nem más, mint a jelenvalóság önmagunk számára felismert tét-rendszere. Tehát az erkölcsi térben tájékozodom, s ehhez a legfontosabb kalauzum a lelkiismeretem. Ez az út gyakran erős vívódás *a mit kell tennem?* és *a hogyan szeretnék élni?* kérdések között. Tehát Taylor ebből az ellentétpárból vezeti le a törvény és a lelkiismeret fogalmát.

Mindez felveti az emberi különbözőségek elfogadására, megértésére, értékelésére szánt kísérleteinket. Az egyes vallások, filozófiák, ideológiák – szinte kivétel nélkül – fölépítenek valamiféle univerzális tekintélyt, amely a legfőbb kompetenciát jelenti az egyének és közösségek számára a világ értésére és átélésére. Ezzel kapcsolatban a 20. században több elmélet is vallja azt, hogy elkerülhetetlenné válik a racionalitás túlhatalma és a fogyasztói kapitalizmus trendjei miatt a civilizációk uniformizálódása és konvergenciája (ezt legfőképpen a 20. században a piaci-fogyasztói mechanizmusok segítették elő).

A filozófiai önformálás folyamatában jelentős szerepet kapnak az interakció során használt jelek és szimbólumok értelmezései. A dialógusban résztvevők önmaguk mentalitása, habitusa és ismeretei alapján meghatározott közlésjeleket alkalmaznak, amelyek a párbeszéd során sokrétegű üzenetet közvetíthetnek a világnézetről, szellemi magatartásról, szándékokról stb... A jelek és szimbólumok fontos részei a két fél közötti értelmezési keretnek és eszközök abban a vonatkozásban, hogy elősegítik a meglátások, a világképek és a tapasztalatok átvitelét, tolmácsolását.

Axel Honneth az *eldologiasítás* modern fogalmának értelmezésére felhasználja az *elismerés* fogalmának társadalmi mechanizmusait. „Az első nehézség, amellyel az önmagunkhoz való viszony kognitívisztikus értelmezésekor szembesülünk, abból adódik, hogy a „külső” objektumokkal való párhuzamot úgy próbáljuk fenntartani, hogy a szubjektumnak valamiféle belső megismerési szervet tulajdonítunk: bárhogyan is határozzuk meg közelebbről a „befele” irányuló megismerési aktusát, mindig fel kell tételeznünk egy különös érzékelési képességet, amely a mentális állapotainkat ugyanúgy érzékeli, mint ahogy az érzékszerveink a tárgyakat észlelik. A „belső szem” ilyen képzetével szemben már régóta olyan sok meggyőző ellenvetést fogalmaztak meg, hogy mindezek képvi-

seletében most csak John Searl regresszusérvét szeretném felidézni: ha a mentális állapotainkról a befelé irányuló érzékelés aktusán keresztül szeretnénk tudomást, akkor ennek az aktusnak is egy mentális állapotnak kellene lennie, ezért a magyarázathoz egy magasabb szintű észlelési aktust kellene igénybe vennünk, és így végül végtelen regresszushoz jutnánk. De nemcsak a koncepcionális kényszer, egy belső érzékszerv feltételezésének kényszere az, amely az önmagunkhoz való viszonyainak egy megismerési folyamattal való azonosítását messzemenően problematikussá teszi. E felfogás másik nehézsége abból ered, hogy az érzelmeink állapotáról ily módon kialakított kép fenomenológiailag egyáltalán nem meggyőző, sőt inkább félrevezető: ha a vágyainkat és az érzéseinket objektumokként ragadjuk meg, amelyeket meg kellene ismernünk, akkor ezeknek ugyanolyan elkülönült és lezárt karakterrel kellene rendelkezniük, mint amilyennel az objektív világ entitásai önmagukban rendelkeznek; legyen szó érzelmi állapotokról vagy szándékokról, ezeknek (mint mentális eseményeknek) világos kontúrokkal kellene rendelkezniük, még mielőtt önmagunkra visszatekintve felfedezhetnénk őket. Ez az elképzelés nem felel meg annak a ténynek, hogy ezek a mentális állapotok az esetek nagy részében diffúz, magas fokúan határozatlan alakokkal rendelkeznek, amelyet nem lehet egyszerűen konstatálni. Inkább úgy tűnik, hogy a kívánságok és az érzések rögzítése megkövetel egy olyan járulékos aktivitást, amely képes arra, hogy a homályos és elmosódott állapotoknak világos kontúrokkal rendelkező jelentést kölcsönözzön. Ennyiben problematikus, sőt félrevezető, ha az önmagunkhoz való viszonyt a már létező tényállásokra irányuló megismerési aktus mintájára gondoljuk el.” (Honneth, 2011. 68–70.)

Az önformálás jelentős és fontos dimenzióját állítja Honneth az elismerés elméleti kontextusainak metszéspontjaiba. Ennek gyökerei sokrétűek. A dialógus során a másik fél részleges vagy teljes elismerésének eszköze a nyelv, amely a használt szavak, kifejezések (jelek) vonatkozásában már tartalmaz eredendő kulturális kontextusokat. Ezek közül három igen fontos az értelmezési keretek szempontjából: az első a tradíciókban való benne-lét, a korábbi nemzedékekből megőrzött tartalmak direkt és indirekt megjelenítése; a második az adott civilizáció világ körülményeinek kifejeződése, jelenléte, integratív megjelenése; s a harmadik koordinációs hajlam, együttműködési szándék az egyének és csoportok viselkedéseinek és tetteinek vonatkozásában. Minden nyelvi kommunikáció tartalmazza e három kritériumot, s ezek a legfontosabb segítők a másikkal folytatott dialógusunk közös és kölcsönös megértésében. Mindebből következik az is, hogy a közvetítés és megértés folyamatában a felek azzal segíthetnek legjobban önmaguknak, ha megkísérlik a másik gondolkodási módját, sőt azok különlegességeit is megragadni. A megértést ugyanis elősegíti, ha nyitott értelmezői szándékot nyújtunk a dialógusban partnerünknek, mert ezáltal teremthetünk közös hidakat a különféle gondolkodási archetípusok között. Ezen felül minden közlésünk árulkodik arról, hogy az adott időpontban megfogalmazott közlésünk mö-

gött milyen individuális, lelki, kulturális és biológiai tudásaink-érzeteink vannak. A civilizációs analízis így tehát nem lehet más, mint a különböző háttérű szubjektív halmazok kölcsönös megértésére irányuló egyeztetés a dialógusban használt jelek segítségével. Ha ez nem történik meg, akkor a dialógusban résztvevők „elbeszélnek” egymás mellett, tautológikus tartalmakat ismételve, és nem jön létre a dialógus lényege: az egyeztetett kölcsönös megértés. Ezt a különbséget jeleníti meg a következő önreflexió: „Kénytelen voltam elismerni, hogy a Nyugat korcs teremtménye vagyok: amikor leszármazásom nyomait követtem, nyilvánvalóvá vált, hogy nem Európából, hanem Afrikából jövök. S ez azt jelentette, hogy szinte észrevehetetlenül, de egy valóban mély értelemben, egy különös módon tekintettem Shakespeare-re, Bachra, Rembrandtra, Párizs köveire, a chartres-i katedrálisra, és az Empire State épületére. Ezek nem az én alkotásaim voltak, nem az én történelmemre vonatkoztak; örökre kutathatnám bennük, anélkül, hogy megtalálnám, a saját magam tükörképét. Egy betolakodó voltam, mert ez nem az én örökségemhez tartozott (...) Én Afrikában vagyok, s figyelem, ahogy a hódítók érkeznek.” (Baldwin, 1955. 6–7. és 165.)

Az öntételezés ezen példája, amely a kulturális háttér különbözőségét lelkiismereti problémává teszi, azt mutatja, hogy a civilizációs párbeszédben a Nyugat az egyetemes fölényt érzékelteti, és más kultúrákat és civilizációkat ezzel alaposan megsért. (Nem véletlen, hogy a 20. századi életfilozófiákban és politikaelméletekben nagy terjedelmet foglalnak el a civilizációk közötti gazdasági és politikai törésvonalak, ellentétek. Lásd ezt a folyamatot Spenglertől Hamvas Bélán át Fukuyamáig és Huntingtonig).

Nehezíti a dialógusban való megértést a különböző tudományok vizsgálati módszereinek eltérő eszköztára is. A filozófiai-szociológiai megértésmód elsősorban hermeneutikai-fenomenológiai módszerekkel él, míg a természettudományok főképpen formális, logikai viszonylatok absztrakcióit posztulálja a viszonyok értelmezésére. Ugyancsak fontos a dialógusban résztvevő személyiségek egyéni és közösen vallott elveinek használata. Az a személyiség, amelyik gondolkodásmódját a kulturális és társadalmi csoportjával való egyetértésben fogalmazza meg, az általában hajlamos a konszenzus alapú megértésre, mint az, amelyik főképpen individuális háttérrel rendelkezik. Az egyén és a mögötte álló közösség kapcsolata, mint civilizációs háttér, igen fontos szempont lehet az önformáló dialógus vonatkozásában. Meg kell különböztetnünk a tudatos és az öntudatlan kulturális háttér fogalmát. Az előbbi saját gondolataink, eszméink, meggyőződéseink tudatos építését, gondozását jelenti, míg az utóbbi a spontán környezeti hatások spontán megjelenését az öntudatunk peremén. Martin Buber interperszonális találkozásként értelmezi a dialógusnak azt a formáját, amely az egymással szembeni kölcsönös elkötelezettséget tudatosan vállalja és képest arra, hogy a saját önérdekeimet a dialógus során szigorúan háttérbe szorítsam. Az ilyen magas szintű önformálás már eléri a tudatos szolidaritás szintjét. (Buber, 1954. 15.)

A dialógusban résztvevő személyek interszjektív kapcsolatát jelentősen befolyásolja még az időtapasztalathoz fűződő viszonyuk. Ezt az adott dialógus aktuális jelene, a résztvevő felek emlékhorizontja, valamint az időt mint etikai keretet feltételező viszonyok határozzák meg. Tisztában vannak-e a felek azzal, hogy értelmezési keretük mindig az adott abszolút jelenben megy végbe, és ez olyan, mintha egy időkapszulába lennének bezárva. Az időhöz viszony legfontosabb tétje a dialógus során megjelenő elvárás horizontok kérdése. Megkülönböztethetjük ebből a szempontból a cél nélküli, spontán dialógust a cél által vezérelt, esetleg érdek alapú, teleologikus párbeszédétől.

Az iméntiekben bemutatott filozófiai és etikai dimenziók jelentős szerepet töltenek be az egzisztenciális önformálás lehetőségeiben. Az európai filozófia szinte mindegyik korszakában merült fel igény a praxisként értelmezett filozófiára, bölcséleti alapú életvezetésre, a filozófiai tanácsadásra. A 20. század második felében, Németországban szervezetet alapítanak a filozófiai alapú praxisok vizsgálatára (Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis, 1982). Ennek vezetője Gerd B. Achenbach kidolgozott egy olyan praxisfilozófiai rendszert, amelynek alapja, hogy egy ésszerű dialógus közvetítse a felek között a filozófia eszközeivel megformált konkrét norma-alternatívákat, illetve a filozófiai segítség ne csak terápia legyen, hanem példaadás az életbölcseiségre és az életvezetésre. (Achenbach, 1984, 5-6.)

A múlt század kilencvenes éveitől érzékelhető az euroatlanti világban egy jelentős piaci igény a filozófiai háttérű pszichológiai, szociológiai jellegű önismereti tréningekre, gazdaságfilozófiákra, vállalati- és menedzser bölcséletre. Ezek legfőbb mondanivalója, hogy a fogyasztói kapitalizmus materiális világába próbáljuk meg visszacsempészni az ember spirituális lényét, etikus arculatát – annak érdekében, hogy az önformálásunkra tett kísérletünk – mint civilizációs analízis – a *megtérülő etika* vonatkozásában legyen értelmezhető.

Hivatkozások

- Hadot, Pierre (2010): *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia.* Kairosz Kiadó, Budapest
- Ricoeur, Paul (1995): *La pluralité des instances, de justice.* In.: *Le Juste.* Édition Esprit. Paris
- Nietzsche, Friedrich (1875): *Schopenhauer mint nevelő.* In.: F. N.: *A vándor és árnyéka.* Göncöl Kiadó, Budapest, é. n.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge, Mass., Harvard University Press
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie.* Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. Magyarul: A. H.: *Az eldologiasodás. Egy elismerésméleti tanulmány.* Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2011. (Fordította: Weiss János)

Baldwin, James (1955): *Notes of a Native Son*. Beacon Press, Boston
Achenbach, Gerd B. (1984): *Philosophische Praxis. Vorträge und Aufsätze*.
Dinter Verlag, Köln