

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

ESETLEGESSÉG, KÖZÖSSÉG, INDIVIDUALITÁS KÖVETELMÉNYEK ÉRTELMEZÉSE ÉS ÖNÉRTELMEZÉS AZ ERKÖLCSI SZOCIALIZÁCIÓ FOLYAMATÁBAN

Erkölcsiségről gondolkodni a megalapozás és értelmezés szempontjából, illetve „világba vetett” emberi lényként autonóm erkölcsi személyiséggé válni – különféle filozófiai szempontok összeegyeztetésének a képességét feltételezi. Morális önértelmezésünkhöz tehát nemcsak azt kell átlátnunk, hogy mi az, ami számunkra erkölcsileg értelmessé vagy értelmetlenné teheti az életet, hanem azt is, hogy melyek azok a tartós társas és társadalmi kapcsolati formák, amelyek közepette az említett élet-értelem egyáltalán felvethető. Mindezek a különböző feltételek mindennapi életünkben egyetlen összefüggő rendszert alkotnak, amelyben tájékozódnunk kell.

A körültekintő kérdésesség szükségessége

Amikor különböző filozófiai szempontok összeegyeztetésének az igényéről beszélünk, mindenekelőtt arra gondolunk, hogy az etikai megalapozó és értelmező kérdésfelvetéssel szemben a morálfilozófiai gyakorlati, alkalmazó jellegű. Az emberi életvezetés és cselekvés olyan önreflexív értelmezéséről van szó ugyanis, amely nem az általános elméleti és tapasztalati szempontokra összpontosít, hanem azokra, amelyek a különböző konkrét cselekvési helyzeteket önmagunk és mások érdekeinek szempontjából értelmezik. Tágabb értelmében ennél is többről van szó: saját létmódunk folytatásának vagy megváltoztatásának a szükségességéről, mégpedig erre a sajátos létmódra vonatkozó személyes és társadalmi igényekkel összhangban.

A témának a címben megjelölt problémakörök köré csoportosítása által szeretnénk körüljárni a meghatározott és meghatározó erkölcsi közösségekbe való betagolódás (morális szocializáció) és az önmeghatározó erkölcsi lényé válás (morális individualizáció) nagy csomópontjait, annak feltételrendszerét, irányát és lehetséges eredményeit szempontjából. Az így megképzendő gondolati ívet úgy gondoljuk el, mint az esetleges egyén közösségi és individuális erkölcsi lényé kialakításának a folyamatát, amely a *Hogyan váljunk jó emberként önmagunkká?* átfogó kérdésre keres koherens válaszlehetőségeket.

Problémafelvetésünknek tehát nemcsak módszeresnek, pontosnak és fogalminak (azaz a megengedhető mértékben általánosnak) kell lennie, hanem a lehető legkonkrétabbnak (azaz, egy individuális élet konkrétumaira és kihívásaira fogékonyak) is. Úgy kell tehát rákérdeznie a bennünk körvonalazódó

moralitás feltételeire és kialakításának tényezőire, hogy azok között a morális kihívások kapcsán felmerülő változtató szándéknak is helye lehessen. Nem rekedhet meg elméletek alapfogalmainál, hanem konkrét létfeltételeinkben kell feltárnia az elméleti megfontolások érvényesülésének lehetőségét és motívumait. Következésképpen azzal a tudattal kell hozzálátnunk mondanivalónk kifejtéséhez, hogy minden fogalmunk, s így a címben megfogalmazott támpontok maguk is általánosságuk folytán többszörösen megkérdőjelezhetők és kérdésfelvetéseink érvényességigényét minden alapvetőnek szánt gondolati összefüggésre és cselekvéshelyzetre külön-külön pusztán esetlegesként kell tételoznünk.

Ha időbeliként, azaz kibontakozásában képzeljük el erkölcsi lényünk kialakítását, figyelembe kell vennünk azt, hogy valamennyi elméletileg vagy közösségre hatékony fogalmunkat a cselekvő saját személyiségén átszűrve, saját „morális ítélőképességére aktualizálva” értelmezi. Kiinduló és mindvégig érvényben maradó kérdésünk tehát: Milyennek kell elképzelnünk a morális önteremtés szubjektumát? Milyen filozófiai alapállás segíthet ilyen szubjektum elgondolásában?

Így körvonalazott gondolatmenetünknek a következő problémákat kell érintenie:

1. Hogyan kerülhetjük el a morális szocializáció értelmezése során a kritikátlan gondolkodási sémák és az egyes gondolkodásmódokkal belsőleg összeforrott, rejtett hatalmi tendenciák „csapdait”?
2. Mit feltételez a moralitás szubjektumának és a morális szocializációs feltételek esetlegességének az elgondolása?
3. Hogyan konstituálódnak és milyen gondolati formákban gondolhatók el a „közösségi beágyazottság” módjai és viszonyrendszerei?
4. Mit jelent a közösségi együttműködés erőterén belül elgondolt önazonosság?
5. Milyen perspektívába helyezi az erkölcsi követelmények általánosságát az erkölcsi döntéshozatal és az erkölcsi életút individuális jellege?
6. Mi képezi az erkölcsi lényvé válás folyamatának központi tartalmát?

Mint előzetes problémavázlatunkból is látható, a morális szocializáció vagy „közösségben való morális önmegvalósítás” értelmezésének gondolati támpontjait keresni belsőleg ellentmondásos vállalkozásnak tűnhet, ugyanis míg a folyamat kezdeténél az erkölcsi szubjektum alig rendelkezik az erkölcsi autonómiával, és leginkább a családja és környezete által követett szokáserkölcsekre (erkölcsi példákra) van utalva, addig az erkölcsi reflexivitásának későbbi fokán egyre inkább képesnek kell lennie kritikusan szemlélni a pusztán „szokás és hagyomány vezérelte moralitás” (Rawls) egyes aspektusait. Problémánk vizsgálata megköveteli az értelmezésmód körültekintő és némiképp távolságtartó (reflektált) kialakítását, hogy esetenként felismerjük és elkerüljük egyes metafizikai princípiumok rejtett „hatalmi igényeit” (Reiner Schürmann), illetve elkerüljük az önnfenntartó gondolkodási sémák és a reflektálatlan ítéletmódok

„csapdáit”¹. Ez egyszermind azt is jelenti, hogy a reflektált és távolságtartó szemlélet egyfajta anarchikus nyitottsághoz és gondolati mozgékonyághoz is hozzáegíthet bennünket, ami által készek leszünk odafigyelni a gyakorlati helyzetben hatékonyá váló sokrétű erkölcsi kihívásokra, „az egyik alaptól a másikra való átváltás” és a korszakok közti szakadék átlépésének igényeire, beleértve saját korábbi erkölcsi szempontjaink reflektált megváltoztatását is.

Schürmann Heidegger filozófiáját olyan kiindulópontnak látja, amely megkérdőjelezi, hogy a transzcendentális szubjektum „a modern végső referense lenne”; de ő maga elutasítja azt, hogy e fordulatot „az irracionalitás ünnepléseként” és a „felvilágosodásért vívott harcról való lemondásként” értelmezzék. Egyetértünk ezzel az interpretációval, noha nem tekintjük Heideggert az említett dekonstruktív fordulat előzmények nélküli elindítójának.

Véleményünk szerint a transzcendentális szubjektum és a rá vonatkoztatott szubjektív értelemtapasztalat mint végső referenciapont már Husserl kései filozófiájában kiegészül és árnyaltabbá válik a monadikus interszubjektivitás, illetve az interszubjektív értelemképződés és a kulturális szedimentáció feltételeinek a kidolgozásával. Ezek mellett, mint azt Tengelyi László elemzése nyomán az alábbiakban mi magunk is igyekszünk megmutatni, a szubjektum kontingenciájának a kérdéskörében Husserl számos vonatkozásban megelőlegezi Heideggernek a faktikus jelenvalóság létaspektusait feltáró kritikai attitűdjét. Ezeket a gondolati elemeket mi az egyes szám első személyű gondolkodás decentráálásának lehetőségeiként értelmezzük. Hasonlóképpen úgy véljük, hogy az erkölcsi kötelesség radikális individualizálásával, a hivatásértelmezés és az „önfelelősség” feltételeinek a kidolgozásával Husserl egy olyan gondolati vonulat folytatásának nyomvonalában helyezhető el, amelynek kezdetei a görög-keresztény örökségtől, Kierkegaard-on át Michel Foucault-ig megtalálják a maguk párhuzamait. A „szubjektivitás igazságának” a keresése, illetve a minden közösségi beágyazottságon túl is „önmagunkért vállalt felelősség” gondolköre az említett gondolkodóknál a legerősebb fogodzó a totalizáló szemlélet elidegenítő hatásával, illetve a hatalom szubjektivációs formáival szembeni ellenállásban.

Egyszóval úgy gondoljuk, hogy kérdésfelvetésünkben építenünk kell a rejtett hatalmi tendenciákat és az indokolatlan általánosításokat leleplező gondolkodókra. Az autentikus erkölcsi magatarás kialakítása érdekében mindvégig érvényes figyelmeztetés marad az előfeltevésekkel (sajátjainkat is beleértve), illetve saját tapasztalat-készletünkkel, leginkább pedig kulturális elszigetelődésre és rutinra való hajlamunkkal szembeni körültekintő és kritikus attitűd szükségessége.

1 Schürmann megfogalmazása szerint: „A metafizikai gondolkodás a gyámkodás rendszereit építi ki a racionalitás leple alatt: ez a gondolkodás spekulatív, amennyiben az, ahogyan a rabszolga-létet racionalizálja, úgymond a szemlélődés vagy reflektálás révén megismerhető a priori rendet tükröz. A fenomenológiai gondolkodás ezzel szemben megmutatja ezeknek a rendszereknek a működési módját csakúgy, mint az érdekeket, melyek támogatják őket.” Reiner Schürmann: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Indiana University Press, 1987. [magyar ford. Vajda Mihály, kézirat, 10. l.], 8.

Esetlegességünk adottságai és lehetőségei

Az erkölcsi alanyiség egyéni és közösségi aspektusainak elgondolásához mindekelőtt azt kell belátnunk, hogy mit jelent az, hogy az egyén meghatározottságainak konkrétumai szempontjából esetleges lény. Ezt az esetlegességet plasztikusan rögzíti Heller Ágnes Heideggert idéző kifejezése, miszerint az embert „bele van vetve a világba”, azaz saját életére vonatkozó önreflexiójában elkerülhetetlenül szembesül meghatározottságaival. Az ember meghatározottságainak leírásában sokat köszönhetünk a husserli fenomenológiának, a dolgok és emberek adódásmódjára vonatkozó élmények és modalitásaik leírásáért, illetve azoknak nem csupán a szubjektivitás, hanem az *interszubjektivitás* horizontjában való értelmezéséért. Ám nem kevésbé termékeny kiindulópontot jelentenek az erkölcsi szubjektum esetlegességének az elgondolását, a jelenvalólét „világba vetettségének”, illetve más emberekkel való „együttlétének” módozatait kritikailag értelmező heideggeri terminusok is.

Az emberi alaptapasztalatok fenomenológiai leírásai azt igazolják, hogy az erkölcsi szocializáció alanya nem lehet pusztán „ész-szubjektum”, hanem éppen végességével és időbeliségével együttjáró módon az „öntapasztalat” mellett „világtapasztalatra”, „másokkal való együttélésre” és együttgondolkodásra, nem utolsósorban pedig tanulásra (tévedéseinek felismerésére és kijavítására) is képes kell legyen. Hasonlóképpen, a *végességgel* és időbeliséggel való számvetés következtében válik képessé az ember „célok kitűzésére”, „célmegvalósításra” és „célok értékelő mérlegelésére” is. Mérlegelésének kitüntetett tárgya életének a számára adódó lehetőségek cselekvési terében való megválasztása, azok egy része melletti önelhatározás, hosszabb távon pedig az önreflexióra felépített önalakítás. Ez az itt csupán legfontosabb mozzanataiban vázolt alapviszony az egész emberi élet valamennyi gyakorlati aspektusára érvényes. Tematizálásai meghatározták az európai gyakorlati filozófia egészét Arisztoteléstől Heideggerig². Nyilván nekünk is elsősorban ezeket a feltételeket kell elgondolnunk.

A továbbiakban azt igyekszünk röviden megmutatni, hogy a szubjektum létének és meghatározottságai esetlegességének elgondolásából kiinduló szemléletmód Husserl, Heidegger, Odo Marquard vagy éppen Bernard Williams filozófiája szerint hogyan lehetséges, és milyen következményekkel jár az erkölcsi alany elgondolása számára.

A husserli fenomenológiának az a célkitűzése, hogy értelmezéseiben az eidetikus redukció révén az alapvető „lényegiségekig” haladjon előre, vagy minden lényegi adottságot a transzcendentális ego konstituáló szerepére vezessen vissza, úgy tünteti fel ezt a szemléletmódot, mintha eleve esélytelen lenne az ember mint „kontingens létező” elgondolására. Ennek ellenére az utóbbi évek egyre részletesebb és alaposabb Husserl-kutatásának egyik fontos felismerése szerint „Husserl csakhamar belátja, hogy a mindenkori én »abszolút,

2 Heller Ágnes: *Morálfilozófia/dólt/*. Csrépfalvi, Budapest, 1996., 19.

keresztülhúzhatatlan faktum«³, és minden eidosz e faktum függvénye”, amitől az én esetében a lehetőségeknek a valóságokkal szembeni elsőbbsége éppen, hogy a visszájára fordul. „[A monásként felfogott én] elgondolhatja ugyan önmagát másként létezőként – idézi Tengelyi Husserl egy 1922-es feljegyzését –, számára mégis feltétlenül létezőként van adva. Önmagának másként létezőként való tételezése feltételezi létének tételezését.”⁴ E felismerés továbbgondolása, figyelmeztet Tengelyi, Husserl felfogásának olyan módosulását eredményezi, hogy abban minden előzetes feltételezés ellenére fontos támpontokat találhatunk a szubjektivitás kontingens létezőként való elgondolására. Eszerint – így Tengelyi – Husserl az őstények és végső gondolati szükségszerűségek hangsúlyozása mellett azt is egyértelműen kijelenti, hogy azok az alany ténylegességének struktúrái, azaz az alany *létével* (mint alapténnyel) adva vannak.⁵ Az alany létével összeforrott feltételek között olyan alaptényeket találunk, mint a) „a mindenkori én léte mint őstény”; b) „a mindenkori én világhordozó jellege”; c) az „egymás számára valóságnak mint intencionális egymásba zártságnak ... bensősége” [azaz: „minden én intencionálisan magában hordozza a többieket” – ami, állapítja meg Tengelyi, olyan keretet szolgáltat, amelyben minden további őstény helyet kaphat]; ill. d) a történetiség⁶, amelyet Husserl összekapcsol az intencionális egymásba zártság alaptényével, sőt interszubjektív közösségformákkal is. Ezeket az interszubjektív közösségi formákat és az alany etikai öntudatának a kialakulási folyamatát a kései Husserlnél számtalan formában megtaláljuk, és e formák akár pre-etikai alakzatokként is fontos szerepet játszanak az alany morális öntudatának az előkészítésében; ám a döntő mozzanatot Husserl mégis az individuális etikai érzékenység kialakulásában látja. Ezekre az összefüggésekre a későbbiekben részletesen kitérünk.

A gyakorlati viszonyok hálózatában létező jelenvalólét faktikus, esetlegességének kérdése nemcsak Husserlt foglalkoztatta, hanem ez képezte Heidegger Lét és időjének egyik meghatározó, noha a kifejtés során közvetlenül nem részletezett problémakörét is. Jellemző erre az indirekt vagy járulékos tematizálásra, hogy az „esetlegesség” terminus mindössze kétszer szerepel a mű

3 Tengelyi László: Fenomenológia mint első filozófia. *Világosság*, 2008. 3–4., 155.

4 I. m. 50.

5 Lásd az idevágó Husserl-idézetet: „Ámde én gondolom el ezeket, én kérdezek vissza rájuk és jutok el végülis hozzájuk ama világból kiindulva, amelynek már mindig is »hordozója« vagyok. [...] – Én vagyok e [gondolat] menetben az őstény, én ismerem fel, hogy a lényegvariációra szolgáló ténylegesen adott képességemnek stb. megfelelően tényleges visszakerdezésem során ezek és ezek a tényállások adódnak sajátjaimként, ténylegességem ősztruktúráiként. S egyszersmind azt is [felismerem], hogy az ő esetlegesség magvát hordozom magamban [...]”. Tengelyi tömör összefoglalása szerint ez nem kevesebbet jelent, mint annak nyilvánvalóvá tételét, hogy „Husserl ráeszmél, hogy a fenomenológia teljes egészében bizonyos alaptények, ténylegességstruktúrák függvénye”.

6 A történetiség gondolatát Husserl összekapcsolja a teleológia és Isten gondolatával is, de e tekintetben Tengelyi kiemeli, hogy Husserl csak olyan célszerűséget ismer el, amely tényleges törekvésekből nő ki, és amelynek eredete ezért megszüntethetetlenül esetleges, megőrizhetősége pedig ugyancsak minden esetben kétséges marad.

lapjain. Ennek figyelembevételkor természetesen tudatában vagyunk annak, hogy Heidegger értelmezése nem a husserli koncepció pusztá folytatása, hanem egész fenomenológiafelfogása lényegesen eltér mestere szemléletétől.⁷

Heidegger számára a tét a létező létének a megértése úgy, ahogy az a jelenvalóságban feltárul, azaz a jelenvalósággal együtt konstituált. Ez a sajátos értelmezői perspektíva a létet mint egzisztálást, azaz mint „lenni tudást” veszi figyelembe, mégpedig úgy, hogy az különbözik mindenféle pusztá tárgyiség kéznéllevő létmódjától. „A jelenvalóság – írja Heidegger – nem valami kéznéllevő, ami ráadásul még képes is valamire, hanem elsődlegesen lehető-lét. A jelenvalóság mindenkor az, ami lehet és ahogyan a lehetősége van. A jelenvalóság lényegszerű »lehető-lété« a »világról« való gondoskodásnak, a mások gondozásának jellemzett módjaira és mindebben már eleve az önmagához viszonyuló, önnön kedvéért való lenni-tudásra vonatkozik. A lehető-lét – s a jelenvalóság egzisztenciálisan mindenkor ez – éppannyira különbözik az üres logikai lehetőségtől, mint a kéznéllevő kontingenciájától [az én kiemelésem – U. Z. I.], ha ezzel bármi »megtörténhet«.”⁸ Ebből a megfogalmazásból mindenképp azt kell megértenünk, hogy a jelenvalóság ontológiailag lehetőségként (nem valóságként vagy szükségszerűségként) jön számításba. Olyan lehetőség, ami nem pusztán adott, hanem folyamatosan, lenni-tudásként „lehetőségekbe kerül bele”, sőt aktívan (cselekvően vagy nem cselekvően) viszonyul is hozzájuk: „elmúlasztja” őket, „lemond létének lehetőségeiről”, „megragadja és elhibázza őket”. Mindezekre az eshetőségekre való tekintettel Heidegger úgy értelmezi a jelenvalóság státusát, hogy „a jelenvalóság önmagának kiszolgáltatott lehető-lét, mindenestől *belevetett lehetőség*. A jelenvalóság olyan lét lehetősége, amely szabad a maga legsajátabb lenni-tudása számára.”⁹

Az esetlegesség szempontja itt legvilágosabban a jelenvalóság világbevettségében fejeződik ki, ám ez nem valamiféle létállapot, amit valaki külső perspektívából állapít meg róla, hanem saját lenni tudásának módozatai által közvetített. A „lenni tudás” (ami így vagy úgy „lenni kényszerülés” is egyben) módozatait és kifejeződésük formáit kiválóan érzékelteti Heidegger, amikor a jelenvalóság létét gondként, fakticitást (belevetettséget), egzisztenciát (kivetülést) és hanyatlást magába foglalóként értelmezi. „Létezvén a jelenvalóság

7 Heidegger maga a következőképpen értelmezi kettejük szemléleti különbségét: „Husserl számára a fenomenológiai redukció, amelyet első alkalommal kifejezetten az *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* című munkájában (1913) dolgozott ki, a fenomenológiai pillantás visszavezetésének módszere a dolgok és személyek világába beleélő ember természetes beállítódásától a tudat transzcendentális életre és annak noétikus-noématikus élményeire, amelyekben az objektumok mint a tudat korrelatívumai konstituálódnak. *Számunkra* a fenomenológiai redukció a fenomenológiai pillantás visszavezetése a létező bár-hogyan meghatározott felfogásáról e létező létének a megértésére (el-nem-rejttségének módján való kivetésére)”. Martin Heidegger: *A fenomenológia alapproblémái*. Budapest, Osiris/Gond-Cura alapítvány, 2001., 34.

8 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, Gondolat, 1989. 282–283.

9 I. m. 283.

belevetett, *nem* önmaga hozta magát jelenvalóságára. Létezőként határozódik meg, amely hozzá magához tartozik, melyet azonban mégsem ő maga alakított ki önmagának. (...) *egzisztálva nem más, mint lenni-tudásnak alap-oka*. Az, hogy az alapokat mégsem maga fektette le, súlyként nehezedik rá, melyet a hangulat teherként tett nyilvánvalóvá számára.¹⁰ Az idézet szövege jól érzékelteti az esetlegességhez mint meghatározott módon és adott keretek között való létezéshez társuló létszerű kényszereknek a külsődlegességét és megkérdőjelezhetetlenségét, amelyeket a jelenvalólét mégis sajátjaiként kénytelen elismerni. Heidegger elemzéséhez hozzátehetjük, hogy minden egzisztenciálisan meghatározott reális „jelenvalóság” a lét-kényszerek eleve adottságának és sajátként való elismerésének ilyen feszültségterében formálódik.

Az említett gondolatmenetből egyértelműen világossá válik, hogy Heidegger számára a célkitűző létirányultság – ami az etikai szubjektum husserli fogalmában fontos szerepet játszik –, és a létszerű meghatározottság közül az utóbbi feltételrendszere a döntő. Ebben a feltételrendszerben rejlik az emberi jelenvalólét egzisztenciájának sajátossága. Következésképpen Heidegger számára az esetlegesség nem annyira a véletlenszerűt jelenti, mint inkább a sajátosat, ami minden önmaga számára a maga létében megnyíló jelenvalólétre sajátos módon érvényes.

Esetlegességről nem a fakticitás vagy a *kéznéllevő kontingenciája* értelmében beszélni Heideggernél csak akkor van értelme, amikor fennáll, vagy legalábbis közel kerül annak a lehetősége, hogy a szóban forgó esetlegességet felvállalva immár, annak valamiféle alternatívája is „lenni-tudás”-sá válhat. Ez pedig a maga választotta lenni tudás: „az önmagára való elhatározottság”, mint az önmagához és másokhoz való autentikus viszony (a „legsajátabb lennitudást” feltáró viszony) amelynek kiindulópontja a *situáció*. A *situáció* alapja Heideggernél az elhatározottság, nem valamiféle „kéznél levő keret” vagy „utunkba kerülő körülmények és véletlenek kéznéllevő keveréke”.¹¹ Ebben az önelhatározásban alapvető döntés születik a jelenvalóságról és a neki megfelelő létmódról, s ebben a lehetőségek mint megragadhatók és elvéthetők egyszerre vannak jelen. Éppen ezáltal válik újra, ezúttal pedig expliciten felvethetővé az esetlegesség kérdése, ugyanis az esetlegesség éppen azt jelenti, hogy egy létező „lehetséges, hogy létezzen”, de az is „lehetséges, hogy ne létezzen”. „Csak amikor az Önmaga elhatározta magát a jelenvalóságra – írja Heidegger – arra, ahogyan neki egzisztálva lennie kell, csak akkor tárul fel a számára a körülmények mindenkorai faktikus rendeltetésjellege. Csak az elhatározottság számára *eshet meg*, a közös- és környező-világban az, amit esetlegességnek nevezünk.”¹²

Az esetlegesség másfajta felfogásával találkozunk Odo Marquardnál, aki Heideggertől eltérően az esetlegességben éppen a véletlenszerűt látja, s ezért a szükségszerűséggel és determinizmussal szembeállítva közelíti meg. Eszerint

10 I. m. 478.

11 I. m. 500.

12 Uo.

véletlenszerű az, ami a szükségszerű ellenlábasa vagy éppen a szükségszerű alapzata, esetleg balul sikerült szükségszerűség, vagy fordítva, éppen a szükségszerűség nem más, mint jól sikerült véletlen. A véletlen persze nemcsak ellentéte a determinációnak, hanem úgy is előállhat, hogy „a determináció egymástól független láncolatai váratlanul egymásba gabalyodnak”.¹³ Persze, az esetlegesség igazi tétje Marquardnál is az emberek és a véletlen viszonyában mutatkozik meg, mégpedig annak a kérdésnek az eldöntésében, hogy vajon emberekként kizárólag tulajdon – szándékos – cselekedeteinkből, azaz tulajdon választásainkból (esetleg abszolút választásunkból) vagyunk azok, amik, vagy véletleneinkből is. Az ember „választás általi szabadsága” filozófiai abszolútizálásának eseteivel szemben Marquard egyértelműen az ember végességének az álláspontját képviseli.¹⁴ Véges lényekként a szükségszerűségnek és a véletlennek egyaránt kiszolgáltatottan éljük a magunk életét, amely mindenki másétól különböző, sajátlagos, s ez az élet mégis azáltal a sajátunk, hogy egyaránt kifejezi választásainkat és körülményeinket.

Már az eddigi megfogalmazásokból is jól látható, hogy Marquardnak a végeség, esetlegesség és a véletlenszerű összefüggésére vonatkozó gondolatai az emberi önteremtésre vonatkoztatottak, azaz etikai jelentőségűek; de nem nehéz felfedezni azt sem, hogy polémiájának éle az ellen az antikvitásból eredeztethető gondolati hagyomány ellen irányul, amely a sztoikusoktól kezdődően feltételezi, hogy az etika és az erre alapozott következetesen morális attitűd némiképpen felvértezi az embereket életük esetlegességeivel, de legalábbis cselekvéseik véletlennek való kiszolgáltatottságával szemben. A hasonló lehetőségek Marquardétól eltérő szemléletű problematizálásával találkozunk Bernard Williams *Morális szerencse*¹⁵ című írásában.

Williams azon erős kanti tétel elfogadásának feltételeit és alternatíváit járja körül, miszerint a sikeres morális életet nem érintik a születéssel, a szerencsés nevelkedéssel és Isten kegyelmével kapcsolatos megfontolások. Williams méltányolja, hogy Kant morálfilozófiája nem csupán a kivételes embereknek vagy a tehetségeknek szól, hanem bármely észszerű cselekvőnek „akiben a kérdés egyáltalán felmerül”, de azt kifogásolja, hogy a racionális megítélés szabadságát és feltétlenségét Kant eleve úgy biztosítja, hogy azzal minden más indíték (hajlamok, érzületek) eleve a moralitás szféráján kívülre kerül. Elgondolása szerint Kant itt, noha nem kerül szembe a moralitás megalapozásának maga választotta elveivel, mégis szembekerül a belátható igazsággal, hiszen a moralitás diszpozíciói, állítja Williams, éppen úgy „kondicionáltak”, mint bármi más.¹⁶ Ennélfogva a kanti tétel belső értelmének a vizsgálata mellett legalább olyan fontos lehet

13 Odo Marquard: A véletlen apológiája. Filozófiai tünődések az emberről. In: uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001., 321.

14 I. m. 324.

15 Bernard Williams: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

16 I. m. 21.

annak a vizsgálata is, hogy mi volt Kant indítéka arra, hogy azt igyekezzen igazolni, miszerint „van egy morális rend, amelyen belül cselekedeteink rendelkeznek olyan jelentőséggel, amelyet a pusztán társadalmi elismerés nem ad meg nekik”.¹⁷ Mai gondolkodásunk, amikor ezt az indítékot megkérdőjelezi, kevésbé szigorú moralitásfogalomra épít, mint a Kant által inspirált korábbi moralitás, és ezért nem az esetlegesség megszüntetésével, hanem az esetlegesség elismerése mellett kívánja felépíteni az erkölcsi szubjektum (relatív) autonómiáját.

A megvizsgált koncepciókból, noha különböző érvek mentén, mégis egybehangzóan az a következtetés adódik, hogy az esetlegesség az emberek meghatározó egzisztenciális létfeltétele, ami nem kerülhető meg a posztmetafizikai erkölcsi alany elgondolásában. Az így elgondolt esetlegességfogalmak tágabb értelemben kiterjeszthetők nemcsak az egyéni, hanem a közösségi együttes jelenvalólét aspektusaira is, amelyek az alanyok életének konkrét létadottságaként kezdetben (és bizonyos vonatkozásban mindvégig) szintén esetlegesek.¹⁸ Ezek a létadottságok és azok folyamatos alakulása képezik azokat a kereteket, amelyek között az erkölcsi alany kialakulása mozoghat, és amelyekkel való „egzisztenciális és szellemi párbeszédben” a morális lényvé válás folyamata egyáltalán megvalósulhat.¹⁹

17 I. m. 39.

18 Nagyon nehéz és mindmáig vitatott filozófiai probléma, hogy mennyiben és minek tulajdoníthatóan tekinthetjük a születés általi hovatartozásban adott és az államilag is fenntartott közösségeket, mint például a nemzeti közösséget szintén kontingensnek. Így például Karl-Otto Apel saját nemzeti hovatartozását a második világháború német katasztrófájának kiélezett történelmi távlatába helyezve, számot vetett az eseményekben játszott saját szerepével és születésének véletlenjét olyan adottságként értelmezte, ami felelősséggel jár: „Mint meghatározott individuumok születtünk, és ezzel adott a számunkra egy kontingens identitás; ez benne áll az útlevelünkben, ahogy azt Lübbe úr mondani szokta. Az, hogy én németnek születtem (Otto Apel üzletember és Elisabeth nevű feleségének fiaként), már belépés a kontingens identitásba. Ez azt is jelenti, hogy ennek a népnek a gyermeke vagyok, és hogy e nép történelmi szociokulturális tradíciójába születtem bele. A további életemben elfogadtam e kulturális örökség tradícióját, és ennek köszönhetem a kulturális szocializációm. Erre épül, hogy van egy bizonyos felelősségem. Még akkor is, ha nem lehet szó individuális bűnről, nem tagadhatom le, hogy én is felelősséggel tartozom azért, amit ez a nép elkövetett. Az átvett kontingens identitásom miatt, mint e nép fia, beleszülettem és belenőttem ebbe a felelősségbe”. Apel, Karl-Otto: Kontingens identitás és történelmi felelősség. Hauke Brunkhorst és Micha Brumlik beszélgetése Karl-Otto Apellel [eredeti megjelenés: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst: „Kontingente Identität und historische Haftung. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel”, in: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Heft 7, 1990, S. 26–40.], ford. Weiss János, Beszélő, 2012. december, 17. évfolyam, 12. szám, <http://beszelo.c3.hu/cikkek/kontingens-identitas-es-tor-te%C2%ADnel%C2%ADmi-felelosseg>.

19 A személyi identitását, önazonosságát egyes közösséglvű erkölcs- és politikai filozófusok, mint például Alasdair MacIntyre és Charles Taylor eleve dialogikus folyamatnak fogják fel, és ebben részben a fenomenológia interszubjektivitás problematikára, részben pedig a filozófiai hermeneutika dialogikus elvére támaszkodnak. Amint Taylor írja: „Identitásunkat mindig másokkal való dialógusban alakítjuk ki, néha harcban azzal, ahogy a jelentős mások akarnak látni minket. Még ha kinőtünk is közülük néhányat, és eltűnnek az életünkben, mint a szüleink, a velük való társalgás akkor is

A közösségi beágyazottság formái

Az erkölcsi szocializáció problematikájának az esetlegesség mellett másik fontos fogalmi csomópontja a közösségiség vagy pontosabban a „közösségi beágyazottság” módja és viszonyrendszerei, a családi és baráti kapcsolatoktól a polgári társadalom együttélési-együtműködési-integrálódási körein keresztül a jogrendig, az állami politikai részvételi és elismerési formáig, illetve a világpolgári közösség eszméjéhez kötődő nemzetközi jogi és morális keretek között kialakuló együtműködésekig. Míg az esetlegesség kérdése arra irányította rá a figyelmet, hogy az erkölcsi szocializáció alanyaként szándékainktól és akaratunktól függetlenül valamilyen konkrét szociokulturális, politikai és etikai környezetbe születünk bele (mintegy benne találjuk magunkat), a közösségi beágyazódás formáinak a fenomenológiai leírása azt mutatja meg, hogy milyen általános interszubjektív kapcsolati formákban alakul ki az alany személyes öntudatát meghatározó életvilágbeli kapcsolatok hálózata.

Ha figyelembe vesszük Husserlnek a személyre és interszubjektív, társas kapcsolatainak természetére vonatkozó kései írásait és munkajegyzeteit,²⁰ akkor ezekben a különböző reflexiós szinteken megállapított társadalmi aktusok és közösségi formákba sorolt habituális aktusmódozatok rendjében olyan támpontokra találunk, amelyek mintegy általánosságban többé-kevésbé jellemző módon megvilágíthatják az erkölcsi szocializáció keretfeltételeit. Ezért a továbbiakban azzal a szándékkal tekintjük át a Husserl által leírt habituális aktusmódozatokat, hogy azokban megvizsgáljuk a különböző közösségi integrációs szintek és fokozatok jellegzetességeit. Ezek az aktusmódozatok a következők:

1. *Az ösztönös személy empátiát megelőző vagy empátiát követő (még nem társadalmi) aktusai*, amelyek az ösztönszerű azonosulás és segítségnyújtás hajlama által meghatározottak. „Létezik – írja Husserl – ösztönös anyai szeretet, szülőszerelem, egy ösztönös gondoskodás, amely ha beteljesül, egyszermind a jó cselekedet feletti közös öröm is; ugyanígy lehet szó közvetlenül a szenvedéseikkel kapcsolatosan érzett ösztönös együttérzésről is.”²¹ Ezen a szinten még nem létezik a mások öröme miatt érzett öröm, csak az irántuk érzett szeretet és a velük való együttélés öröme.

folytatódni fog, amíg csak élünk. (...) Saját identitásom felfedezése így nem azt jelenti, hogy magányosan dolgozom ki azt, hanem hogy másokkal való részben nyílt, részben rejtett dialógusban alakítom ki”. Charles Taylor: Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1997., 128–129.

20 A *Válság*-tanulmány mellett lásd főképpen a *Válság*-tanulmány kidolgozásának időszakából fennmaradt 9-es számú munkajegyzetet, amelynek címe *Közös szellem I. Személy, személy-együttes. Személyes akcióközösségek. Közösség – Társadalom* (Freyburg, 1921). In: Edmund Husserl: *Sur L'intersubjectivité (I–II)*. [Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*. Texte aus dem Nachlaß: Erster Teil: «1905–1920»; Zweiter Teil: «1921–1928»; Dritter Teil: «1929–1935». *Husserliana* XIII., XIV., XV. részleges fordítása], II., ford. Natalie Depraz, Paris, Presses Universitaires de France, 2001., 264–284.

21 I. m. 265.

2. Az *Én-Te viszony társadalmi (kommunikatív) aktusai*, amelyek két személy szemtől szembeni kommunikációjának vagy a kommunikáció más módozatának az empatikus közegében játszódnak le, külső megnyilvánulásokat, látható jeleket és nyelvi formákat jelzéseként értelmezve. Az így létrejövő közlések (a puszta önkifejezésen túl) akaratokat és szándékokat is közvetíthetnek, beleértve egymás orientálását és irányítását is, akárcsak „a retrospektív emlékek és a jelenben kifejezett akarat jövőbeli megértésének lehetőségeit is.”²²

3. Az *akarat gyakorlati közössége* – amikor az egyik személy akaratának a közlése nem csupán tudomásulvételt eredményez a másik részéről, hanem bizonyos fajta külső cselekvést is, ami hatást gyakorol a környező fizikai vagy szellemi világra.²³ Az akarat érvényesítése tehát nem pusztán kommunikáció, hanem motivációkat, készítő és kényszerítő eszközöket is bevon, s ezáltal képes a kapcsolatban levő személyek között tartós, egyetemes *habitus*-ra épülő viszonyt kialakítani. Tipikus esete ennek az úr és a szolga viszonya, amelyben az egyik fél tudatában lévén alávetettségének, a másik fél által megfogalmazott *követelést*, esetleg annak kikövetkeztethető óhaját is indítéknak tekinti arra, hogy kívánsága mellett elkötelezze magát, és mint saját *kötelességét* hajtsa végre.²⁴ Ez az akaratközösség azonban nem feltétlenül egyoldalú és alárendelő jellegű, ugyanis Husserl úgy véli, hogy kölcsönös megértés esetén egyezség is kialakulhat az egymással szembeni kívánságok kölcsönös teljesítéséről.²⁵

4. Önmaga személyes tudatának megszerzése az *Én-Te viszonyban*. A társas viszonyban való jelenlét nemcsak a másik intencióira való odafigyelést feltételezi, hanem az alany önmagához való viszonyának tudatosítását is. Husserl értelmezésében a szubjektum nemcsak „minden érzelem és cselekvés pólusa”, hanem „a motiváció szubjektumaként, élmények áramlásának sokaságán áthaladva, állandó szubjektum is, aki az eredendően társadalmi *Én-Te viszonyban* „lép be a jelenbe”, de nem csupán a másik oldalán, mint annak másika, hanem a kölcsönös motiváció (társ)szubjektumaként.²⁶ A motivációk kölcsönössége egy egészen másfajta adottságmódot alapoz meg, az egologikus (ismereti) szubjektum interszubjektivitás-tapasztalatához képest, mégpedig a „*gyakorlati objektivitás*” adottságmódját. Husserl szavaival: „egy ilyen közösségben nem csupán vágyai vannak mindeniknek, de mindenik úgyszintén maga is vágyakozások tárgya; nem pusztán előre adott a maga számára, hanem *objektíven adott* [az én kiemelésem] (...) egy *gyakorlati objektivitással* rendelkezvén, olyan tudnivalóként, amely gyakorlati téma részét képezi”. A „*gyakorlati objektivitás*” jelenségének a bevezetése a fenomenológiai elemzésbe különösen fontos a társas és társadalmi viszonyok szubjektumon túlmutató „többség-adottságának” elgondolása szempontjából.

22 I. m. 267.

23 I. m. 268.

24 I. m. 269.

25 I. m. 270.

26 Uo.

5. A személyek közötti szeretet (ill. szerelem) Husserl elgondolásában nemcsak egy „tartós reflexió és gyakorlati *habitus*”, hanem olyan „aktív élvezet is, amely a szeretett lény individuális személyéhez kötődik, ahhoz a sajátos módhoz, ahogy ő a környező világhoz passzívan és aktívan viszonyul, individualitásának érzéki kifejeződéséhez, általában, átszellemített érzéki testiségéhez”.²⁷ Mindezen jellemvonások mellett a szeretet a „személyes kapcsolatban” értelemszerűen olyan közösség, amelyben az egyik személy élete megismétlődik a másik szolgálatában. A szeretetre, írja Husserl, a személyesség individualitásán túl, a bensőségesség sajátos formája és a kölcsönösség magas foka is jellemző: a másikkal kialakított törekvőközösség azt eredményezi, hogy az egyik minden törekvése egyetemesen áthatja a másik törekvését és vizont.

6. Az *etikai szeretet* a személyek közötti szeretet egy sajátos formája. Eszményi értelemben a bűnös ember (valamennyi bűnös ember) iránti végtelen krisztusi szeretet ez, „amelyet a kereszténynek életre kell keltenie magában, mert enélkül nem lehet valódi keresztény”.²⁸ E szeretet alapvetően különbözik a szeretet egyéb formáitól, pl. a szülői és a baráti szeretettől, mivel a személy egész életét átfogja, beleértve annak „autentikus én”-jétől elmaradó, degradálódott állapotát is, vagy akár az „ellenség szeretetét”, noha nyilvánvalóan nem a hibák szeretetét és a gonosz cselekedetek elfogadását jelenti.

Az etikai szeretet, ellentétben a kapcsolatok korábbi formáival, nem pusztán természetes vonzalom vagy emberbaráti hajlam, hanem magas szinten reflektált és idealizált viszonyulás. Lényege szerint az etikai szeretet sokkal inkább az ember feltételezett ideális énjének szól. „Minden emberi lélekben (...) – írja Husserl – benne van az elhivatottság, a jóra való hajlam magja, amelynek magától kell kibontakoznia. Mindenki benne rejlik egy ideális én, a személy »valódi« énje, aki nem valósul meg ténylegesen, csak a »jó« cselekedetben. Minden etikailag éber ember szándékosan elülteti önmagában a maga eszményi énjét, mégpedig »végtelen feladat« gyanánt.”²⁹ Következésképpen etikai értelemben szeretni azt jelenti, hogy „a csírában levő lélekben és a csírában levő szubjektumban szeretek és irányulok, megszülve azt a másikat, aki teljesíti az etikát; avagy a szubjektumban, aki küzd, ráébred nagykorúságára, és aki szabadon és etikusan kifejti a maga hatását mindabban, ami az ő pozitív etikai *habitusából* kiserked”.³⁰

A morális lényé válás folyamatának és tényezőinek a megértése szempontjából rendkívüli jelentőségű az az alaposság, ahogyan Husserl különbséget tesz *szeretet* és *szeretetközösség* között, és rámutat, hogy a személyiség eredete a társadalmiságban rejlik. A felebaráti szeretet egyike a mások, a közösségek, az emberiség egésze iránti odaadó gondosságnak, de ez még nem feltétlenül kovácsolja össze az embereket közösséggé, nem eredményez személyes kötődést, illetőleg társulást. A morális érzület, morális ítélet és morális magatartás

27 I. m. 272.

28 I. m. 274.

29 Uo.

30 Uo.

viszonyának a kérdését csak a konkrét, társadalmilag „beágyazott” személyiség vonatkozásában lehet felvetni. „A személyes magatartás azon módozatai, amelyek alátámasztják az etikai ítéletet, a jóváhagyás és elutasítás – írja Husserl –, megelőzik az etikát. Az összes ilyen típusú magatartásmód nem egy általában vett alany (az elszenvető alany) magatartásmódjai, hanem pontosan egy személyes alanyéi. A személyiség eredete az empátiában rejlik, és azokban a társadalmi aktusokban, amelyek [belőle] a továbbiakban felmerülnek. Az, hogy az alany saját aktusainak pólusaként önmaga öntudatára ébred, nem elegendő a személyiség meghatározására; ez csak akkor jön létre, ha a szubjektum társadalmi kapcsolatba lép más szubjektumokkal, amely által ő maga a gyakorlat síkján tárggyá válik (...), olyan szubjektummá válik, aki beléphet és be is lép a közösségbe, (...) nem elégszik meg azzal, hogy a dolgok világával való viszonyában csupán a maga önfenntartására ügyel, hanem egyszersmind személyként a személyek világában cselekszik.”³¹ Ez utóbbi gondolatnak, vagyis az erkölcsi alany szükségszerű társadalmi elkötelezettségének jelentőségét jól mutatja az a tény, hogy egyenesen megkérdőjelezhető lenne, hogy egyáltalán etikáról beszélhetünk-e akkor, ha személyek tényleges vagy lehetséges közösségei egyáltalán nem lennének érintettek általa, azaz, ha nem volna szó benne semmiféle személyközi kapcsolatáról.

Husserl az etika társadalmiságának kérdésfelvetésében átfogóan tárgyalja a közösségi szerep és a kötelesség viszonyát. Eszerint az etikai viszonyban figyelembe kell vennünk az egyénnek önmagához fűződő személyes viszonyát is: „Egy kialakított társulásban én nem csupán aktív alany vagyok, hanem egy személyes cselekvés alanya is, és mint ilyen nem csupán egy *praxis* alanya vagyok, hanem a cselekvés tartalmában (abban, ami akart, ami vágyott, ami eltervezett) résztvevő alany-tárgy. Ha megegyezem valamiről valakivel, ha magamra öltök egy szerepkört, a másik jelenléte arra készíttet, hogy magamat arra rendeljem, hogy felvállaljam ezt vagy azt a dolgot.”³² Husserl ezt a helyzetet a családi közösségben megvalósuló kapcsolatok, szerepek, egyéni és közös célok összefüggésének példájával igazolja. A szerepek, a célok és a végcél viszonyának ilyen összefüggésben való bemutatása nyilvánvalóvá teszi nemcsak a családban megvalósuló tágabb társadalmi cél érvényesülésének körülményeit és a személyes erkölcsiség kialakulásának a folyamatát, hanem a személyes kötelezettségeknek a tágabb társadalmi életben játszott szerepét is.

Végül elemzéseinek utolsó részében Husserl azokkal az ún. „*mesterségesen*” létrehozott közösségekkel foglalkozik, amelyek döntő szerepet játszanak a társadalom fennmaradásában. Ezekben a szervezetekben a szerepeket és a nekik megfelelő kötelességeket vagy egy megegyezés alapján szabadon felvállalják, vagy erőszakkal rákényszerítik az alárendeltre. Husserl hangsúlyozza, hogy az akaratok láncolatát és ezen belül a szándékok egyöntetűségét itt is a személyes kötelék képezi, ami megszakad, ha a tagok megtagadják kötelességeik

31 I. m. 275–276.

32 I. m. 280.

teljesítését.³³ Ezért szerinte szükség van arra, hogy a személyek természetes úton született közösségeit (ezeket Husserl „magasabb rangú személyiségeknek” nevezi) akaratközösségekké alakítsák, ahogy ez például az államban is történik.³⁴

A közösségeknek ilyen, az akaratközösség gondolatának a középpontba állításával való értelmezése lehetővé teszi Husserl számára, hogy különbséget tegyen az olyan közösségek között, amelyek alapja a személyek közötti, valóságos empátiát feltételező szellemi kapcsolat és azok között, amelyek nem jelennek ténylegesen fennálló személyes viszonyt, hanem csupán közös fejlődési formát, külső fizikai habitusok és cselekvésformák hasonlóságát. Míg az első esetben működik az álláspontra, a kapcsolat tapasztalatára, a célokra, valamint a szerepek koordináltságára és a hozzájuk kapcsolódó kötelességtudatra vonatkozóan egyfajta „egyezség”, s ebből adódóan a közösséget alkotó személyek „egy szellemi cselekvéskontextus”-hoz tartoznak – a második esetben ezek a közös vonások hiányoznak.

A társas és társadalmi viszonyok szubjektív szempontú leírásán keresztül Husserl az empátia, a szeretet, a céltudatosság és a kötelességtudat kialakulásának feltételeit számba véve, mintegy lépésről-lépésre mutatja fel a szubjektum társadalmi beágyazottságának fokozatait, a spontán „ösztönös” emberi viszonyoktól a szeretet és a közös meggyőződés által vezérelt társas és társadalmi, emberi viszonyokig. Mindezek a folyamatok azonban csak akkor értelmezhetők egyszersmind az erkölcsi szocializáció lépcsőfokaiként is, ha az egyes közösségekhez tartozás tudata magában foglalja a szubjektum részéről a konkrét, normatív módon megalapozott magatartásmódok kialakítását is. Egyáltalán ahhoz, hogy a cselekvés és értelmezés szempontjainak az érvényessége felmerüljön, és másokat viszonyulásra készítsen, olyan előzetes elvárásokként kell már eleve adva lenniük önértelmezésünkben, amelyek szokásszerűen összefonódtak az emberek egy bizonyos közösségének életvezetésével.

A társadalmi együttműködés erőterei

Amint az az eddigiekből kiderült, a fenomenológia az erkölcsi személy, illetve a személyeknek egymás közötti társas és társadalmi kapcsolatainak leírása révén fontos támpontokat nyújt az erkölcsi szocializáció kereteinek az elgondolásához. Ugyanakkor ez a perspektíva kevésbé alkalmas közösségi és (össz)társadalmi elvárásokat hordozó normatív és funkcionális feltételrendszerek jellegzetességeinek az értelmezésére. Olyan, a társadalomban zajló együttműködés egészéből származó éleletszférákra gondolunk, amelyek valamiféle személytelen és objektív rendszerbe szerveződnek, és amelyek sajátos világszerűségeket képeznek.

Ha úgy gondoljuk, hogy az említett szubjektumközpontú megközelítés kiegészítéseképpen szükségünk van egy másik, a társadalmiságot és a közösségi

33 I. m. 282.

34 Uo.

szempontokat lényegibb módon számba vevő megközelítésre, akkor fontos lépéseket tehetünk ebbe az irányba bizonyos közösséggelví szemléletek tanulmányozásával, amelyek az egyén önmagaságának keretfeltételeivel foglalkoznak, mint például Taylor már említett *Sources of the Self*-je.

A tisztán szubjektumközpontú megközelítésekkel szemben Taylor kérdésfelvetésében a beszéd, a cselekvés és a közösség hétköznapi gyakorlati életének összefonódása teremti meg azokat az „erkölcsi keretrendszereket”, amelyek az alany erkölcsi ítéleteinek, intuícióinak, és morális egzisztenciájának explicit vagy implicit hátterét képezik. A köznapi tapasztalat erkölcsi intuícióira és az erkölcsi nyelv kikerülhetetlen jellemzőire összpontosító sajátos „morális fenomenológiájában” „a jóra való törekvés nem egy külön opció, amibe tetszés szerint belebocsátkozhatunk, vagy amitől tartózkodhatunk, hanem annak a feltétele, hogy identitással rendelkező ének lehessünk”.³⁵ Az az Én, akiről itt szó van, nem az ideálisan szabad Én, hanem az én mint közösségi lény, aki számára identitásmeghatározó jelentőségű az, hogy „önképe” egyaránt megfeleljen saját eszményeinek és „bizonyos társadalmilag létrehozott szabványoknak”.³⁶ Közösségi beágyazottsága abban áll, hogy önértelmezését és a „számára való jó” gondolatát nem magányosan konstituálja, hanem annak a közösségnek a nyelvén, amelybe beleszületett, és abban a nyilvánosságban, ahol a hasonló ének közösségében ő maga is énként van jelen. Taylor szerint ugyanúgy, ahogy „egy nyelv csak egy nyelvközösségben létezik és tartható fenn”, egy személy nem lehet önmaga (Self), csak más személyek között, akik szintén önmaguk (selves). „Az önmagaság (Self), sose írható le mások önmagaságára (más szelfekre) való utalás nélkül, akik őt körülveszik”.³⁷ Noha kézenfekvőnek tűnik, és a tapasztalatunk is alátámasztja, hogy önmagaság csak mások önmagaságával együtt alakulhat ki, ám különösen a heideggeri „együttes jelenvalólét” analízisében leírt tapasztalat nyomán az a változat sem zárható ki, hogy valakinek az önmagasága elvész mások önmagasága mellett, vagy a másokkal való együttlét adott formájában. Taylor identitáskonceptiójának modellje a beszélők egymást váltó helyzete, ahol mindenki azáltal határozza meg magát, hogy megjelöli helyét a családfán, a társadalmi státusok és funkciók geográfiájában, szeretteivel való bensőséges viszonyaiban, morális és szellemi orientációinak terében.³⁸

A közösségközpontú szemlélet egyik legfontosabb hozadéka az, hogy rávilágít a személy identitásának közösségi aspektusaira és az identitáshoz kötődő közösségi kapcsolatok, azaz az identitás-összetevők sokrétűségére. Taylor fel fogásában a személy identitását morális és szellemi attitűdök mellett vallási, politikai, etnikai vagy regionális elkötelezettségei egyaránt meghatározzák: „Valaki identitásának teljes körű meghatározása – írja Taylor – nem csupán morális és szellemi kérdésekkel kapcsolatos álláspontját foglalja magában,

35 Taylor i. m. 68.

36 I. m. 33.

37 I. m. 35.

38 Uo.

hanem egy meghatározó közösségre tett utalást is. Ezt a két dimenziót kiválóan tükrözik azok az esetek, amelyek az emberek azonosulásával kapcsolatosak, mint amikor valaki katolikusként, anarchistaként, örményként vagy Quebec-i-ként azonosítja önmagát. Normális körülmények között..., egyik dimenzió nem zárja ki a másikat. Ennélfogva A önmeghatározása számára lényeges lehet, hogy ő katolikus Quebec-i, B számára, hogy örmény anarchista. (És megtörténhet, hogy ezek a leírások egyikük identitását sem merítik ki).³⁹

Az erkölcsi önazonosság árnyalt szemlélete érdekében fontos figyelembe vennünk, hogy bár kialakulásának keretei az egyén számára rendkívül fontosak, és morális tájékozódásának normatív szempontjait is meghatározzák, semmiképpen nem lenne helyes úgy értelmezni e kereteket, hogy olyannyira merevek lennének, hogy hozzájuk az alany csupán az elfogadás és alkalmazkodás módján viszonyulhat. Ehelyett sokkal inkább úgy tekinthetjük őket, ahogy már utaltunk rá, mint egyfajta „egzisztenciális és szellemi párbeszéd” aktív tényezőit, amelyekhez az alany maga is alakítóan, aktívan viszonyul. Taylor, mint később arra kitérünk, maga is megengedi, hogy idővel képesek vagyunk az így szerzett gondolkodásmódunkat megváltoztatni, azonban, mivel minden előzetes tudásunk a szóban forgó környezetből származik, bármilyen kritikai szembefordulásra csak fokozatosan kerülhet sor, de távlatilag ez nem lehetetlen.

A közösségi létformák szerteágazó személyközi viszonyainak morális jelentőségét rendkívül bonyolulttá teszi az a kezdetben Hegel által szisztematikusan elgondolt, a jelenkori gondolkodók közül pedig leginkább a Frankfurteri Iskola képviselői által elemzett társadalomontológiai jelenség, hogy az egyéni cselekvők szabadsága bonyolult módokon összekapcsolódik a közösségi viszonyokkal és cselekvésekkel, végső soron ezektől függ. Ebből a perspektívából, tekintve az egyének egymástól való kölcsönös függése és kooperációjuk lép az egyéni szándékok vagy az individuális szabadság helyébe, amelyek csakis mások hozzájárulásával valósulhatnak meg. A megvalósulás valamennyi formája ennélfogva a társadalmi elismerésen, az elvárások és ezen elvárások teljesítésének egyfajta kölcsönösségen alapuló rendszerén alapszik. Az ilyenfajta rendszerszerű „megerősítésektől” semmiféle társadalmi identitás, erkölcsi követelmény, együttműködés, illetve életforma nem függetlenítheti tartósan magát. Axel Honneth (Avishai Margalit nyomán) egyenesen a társadalmi elismerési formákban (az individuális, az univerzális és a speciális elismerésben) működő „társadalmi szentesítések” moralitást megalapozó szerepéről beszél: „a morál normatív tartalmát a kölcsönös elismerés meghatározott formái alapján lehet megmagyarázni”.⁴⁰ Az elismerés egyenesen a társadalmi együttműködés nondiszkriminatív, „tisztesleges” (decent) jellegének is fokmérője, ugyanis Margalit javaslata szerint a „tisztesleges társadalom” („decent society”) olyan társadalmat jelöl, mely intézményes gyakorlati eljárásai és intézkedései révén

39 I. m. 36.

40 Axel Honneth: Elismerés és morális kötelesség. In: uő.: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Ford. Weiss János, Pécs, Jelenkor, 1997., 152.

elfogadja az összes érintett szubjektumot, mégpedig abban az értelemben, hogy mindegyikük az emberi társadalom elismert tagjának érezheti magát.⁴¹ Magától értetődő tehát, hogy az ilyenfajta kölcsönösségek ismerete és a bennük való részvétel az erkölcsi szocializáció fontos előzményét képezik, ugyanis a társadalmi együttműködési formákban adott rendszerszerű összefüggések az illető közösségen belüli emberi elvárások előzetességstruktúráit hordozzák.

Ha figyelembe vesszük, hogy a közösségi integráció formái (különösen azok, amelyek intézményesen közvetítettek) szorosan összefonódnak a hatalmi viszonyokkal, akkor a formák elemzésében nemcsak működésük fenomenológiai jellemzőit és ösztársadalmi integrálásuk feltételeit kell megértenünk, hanem különösen szem előtt kell tartanunk azt, hogy mindezek révén milyen hatalmi-alárendelési és ellenőrzési formákat működtetnek. A közösségi együttműködés normatív tereinek különböző aspektusai szerinti elemzése megmutatta, hogy hogyan képződik folyamatosan a közösségi együttműködés feltételrendszerén belül a normativitásra való igény, az általánosan vagy szelektíven elfogadó elismerési viszony és a sokközpontú és valamennyi életfolyamathoz hozzátapadó hatalom. E három normalizáló, „embert-formáló” és „ember-átalakító” tendencia a közösségi együttélésnek olyan erőtereit jelenti, amelyek képesek maguknak alárendelni vagy meghatározott keretek közé kényszeríteni az egyéni törekvéseket, avagy Michel Foucault kifejezésével élve képesek behatárolni az individualizáció formáit.

Mindez arra enged következtetni, hogy az erkölcsi szocializáció lehetséges stratégiáinak a megválasztása szempontjából döntő jelentőségű annak kritikai tudatosítása, hogy a társadalmi szintű közösségek politikai szándékok, együttműködési stratégiák és hatalmi viszonyok szerint megosztottak, különféle érdekek mentén tagoltak. A reális érdektagság tudatosítása átláthatóbbá teheti a társadalmi viszonyokat, racionálisabbá teheti a társadalmi létben való „berendezkedést”, továbbá elejét vehetné erkölcsi alapfogalmak inflálódásának, illetve az erkölcsi mobilizációval való visszaélésnek, az erkölcsi kiábrándultság és a cinizmus terjedésének.

Az individualitás paradoxonai

Az individualitás a kontingens és közösségileg beágyazott személy sajátos minősége, képességei kifejlesztésének és törekvésinek iránya, amit erkölcsi szempontból az öneszmélés és öntökéletesítés folyamatával hozunk kapcsolatba. Az individualitás mindig egy (valóságos vagy többé-kevésbé „képzelt”) közösségre vonatkozóan, annak impulzusaira, mintázataira és megnyilvánulásaira reagálva alakul ki. Enélkül azonban, megfelelő viszonyulás hiányában szinte lehetetlen kialakulnia. A közösséggel aktív viszonyban formálódó individualitás, mint korábban már utaltunk rá, nemcsak abban nyilvánulhat meg,

41 Uo.

hogy valamilyen elvárt szerepnek próbál megfelelni, hanem ő maga is elvárásokat fogalmaz meg saját életével és cselekvéseivel kapcsolatosan, sőt magatartásával befolyásolja a közösség viszonyulását is. Az individualitás mibenlétére irányuló kérdésfelvetés implicit módon magában hordozza az erkölcsi alany alapvető önteremtő irányultságát motiváló kérdésfelvetéseket: Mit tegyék? Hogyan cselekedjek (hogyan éljek)? Kivé váljak? Mi több, az emberi individualitás morálfilozófiai értelme nemcsak az, hogy komolyan vétele nélkül lényegében felvethetetlen a morális hitelességnek az általánosságon és átlagosságon túli értelme, hanem az is, hogy komolyan veszi a személyek egyedi látásmódjából és különleges morális érzékenységből adódó eltéréseket, és azokat a morális teljesítőképesség részévé teszi. Ebből a szempontból egyértelműen elfogadható lehet az a belátás, hogy egyik embernek az általános erkölcsi elvek által vezérelt, de konkrét cselekvési helyzetben a saját lehetőségeihez mért kiválósága nem ugyanazt a cselekedetet valósítja meg, mint amit hasonló feltételek között a másiké⁴², sőt az is, hogy az egyik ugyanabban a helyzetben olyan különleges értéket teremthet embertársai számára, amit egy másik személy ugyanilyen értelmű sikere nem adhat. Mi több, a individualitás szempontja azt az egyáltalán nem elhanyagolható emberbaráti szempontot is magában foglalja, hogy az embereknek, mint erkölcsi cselekvőknek is legyen az erkölcsi kazuisztika előrelátható szempontjain túl is „saját élete”, s az, ahogy Bernard Williams mondja, „ne csak egy hermetikusan elzárt szűk területre korlátozódjék, a semmitmondó magánügyek világára”⁴³.

Az erkölcsi követelmények érvényesülésének itt érintett kikerülhetetlenül individuális formáját többek között Husserl fogalmazta meg egyértelmű világgossággal 1920 és 1924 között tartott etikai előadásaiban. Értelmezése szerint az egyén normaakarátának elkerülhetetlen egyedisége, azaz tudásával, múltjával, jövőjével és környezetével való összekapcsoltsága adja az egyetemes etikai követelmények érvényesülésének sajátosságát: „Minden akaratigazság – írja – csak a szóban forgó akarat alanyának egyetemes akarat-összefüggésében igazság, csak a teljes individuális élet vonatkozásában beszélhetünk bármely akarat igazságáról, azaz arról, hogy mi az, amit az alanynak igazából [tennie] kell. Azt, hogy nekem mit kell [tennem], az »Én tudok« határozza meg, és az, hogy mit tudok, különbözik attól, amit másvalaki tud. Az, hogy mit tudok, azonban nem pusztán a pillanatnyi körülményekben rejlik, hanem jelenlegi akaratom egész jövőhorizontomat átfogja, mivel az »Én tudok« belenyúlik annak a jobban vagy kevésbé meghatározott kiterjedésébe. Pontosabban szólva, az én legjobbamat a múltam és jelenem határozza meg, és jövőm nem megelőlegezés nélküli. A döntő megelőlegezést azonban akaratom hajtja

42 Például lehetséges, hogy valaki tűzvész, vagy hajótörés alkalmával bátor és cselekvőkész, embetársaival együtt emberi életet ment, de neki a többiektől eltérően esetleg olyan házikedvenc vagy személyes emléktárgy mentésére is van figyelme és energiája, amelyek nélkül egyik-másik személy alig tudna mit kezdeni megmentett életével.

43 Williams, i. m. 38.

vége. Életem egész kiterjedésében előttem fekszik, és előttem fekszik egész kiterjedésében a rám orientált környezet, mint az én környezetem. Az, hogy mit tudok itt elérni, az én megfontolásomon múlik, és a legjobb, amit egyáltalán el tudok érni ebből most és egész eljövendő életemben, az a számomra – ezen individuum számára – kellő”.⁴⁴

Husserl említett gondolatával és az erkölcsi szocializációról eddigiekben kifejtettek alapján azt gondolom, hogy a jóról és rosszról, illetve az erényről és bűnről való tudás azt jelenti, hogy a személy felismerte a társadalmi elvárásokat, az emberek egymásrautalságát, sőt neki magának is vannak ilyen elvárásai és megfelelési szándékai. E tudás megszerzése a közösségi interakcióban végbemenő erkölcsi tudatosulás hosszú folyamata, amelyben a személy a különböző erkölcsi kihívások során folytonosan rákérdez önnön morális létállapotához fűződő viszonyára. A morális személyiség normaakarátának ez a következetesen individualizált szemlélete Husserl erkölcsi autenticitás-eszményéből származik, amely a személytől minden helyzetben teljes elhatározottságot és „a számára lehetséges legjobb” megvalósítását követeli. A maximális erkölcsi tudatosságnak és elhatározottságnak ez az eszménye nemcsak az 1920 és 1924 közötti etikai előadásokra jellemző, hanem a *Kaizo*-cikkek ugyancsak 1924-ben született etikai fejezetére is. Ez utóbbi tanulmány a személy erkölcsi élete abszolút megalapozásának a kérdését exponálja a szabadság, az ész és racionalizálás perpektívájából, és arra a következtetésre jut, hogy a hiteles erkölcsi (etikai) élet lényege a folyamatos megújulás, az eredeti alapítás szüntelen újr alapítása. „Csupán a maga szabadságából kiindulva képes egy ember eljutni az észhez, és önmagának, akárcsak a maga környező világának racionális alakzatot adni – írja Husserl –; csakis ebben található meg lehető legnagyobb »boldogságát«, az egyetlent, amit racionálisan akarnia kell. Mindenkinek önmagáért és önmagában kell végrehajtani egyszer életében ezt az egyetemes öntudatra ébredést és egész életét meghatározó fogadalmat kell tennie, amely révén etikailag nagykorúvá válik, eredendően megalapozza az életét, mint etikai életet. Ezáltal az eredendő alapítás vagy létrehozás által, amely felszínre hozza önmagának az abszolút etikai eszme irányába való módszeres fejlesztését, az ember új és autentikus emberként határozza meg magát (avagy azzá válik), aki elveti a maga régi emberét és előírja önmaga számára új emberségének alakját. Amennyiben az etikai élet lényege szerint harc a »lefele húzó hajlamainkkal«, akkor úgy is leírható, mint *folyamatos megújulás*.”⁴⁵ A személy egész életét meghatározó etikai döntés és annak állandó megújítása az erkölcsi

44 Edmund Husserl: Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára. In: Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest, 2011., 108–109.

45 Edmund Husserl: Le Renouveau comme problème éthique-individuel (A megújulás, mint individuál-etikai probléma) [Eredeti megjelenés japán nyelven: The Kaizo, 1924, Fasc. 2, 2–31. Alapkiadás: Edmund Husserl: Aufsätze und Vorträge (1922–1937), ed. Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers/Springer, The Hague, Netherlands 1989. Husserliana XXVII], In: uő.: *Cinq articles sur le Renouveau*,

meggyőződés és a személyes identitás közötti egyértelmű kapcsolat, Husserl olyan felismerése, amely döntő hatást gyakorolt nemcsak Heidegger autenticitás ideáljára, hanem annak 20. századi recepciójára is.

Ezt a hatást érezhetjük többek között abban is, ahogy az önazonosság morális kereteinek és az énért viselt felelősségnek a kérdéseit Charles Taylor kidolgozta⁴⁶. Eszerint a személy nem csupán *de facto* bizonyos fajtájú létező, bizonyos adott vágyakkal és törekvésekkel, hanem valamiképpen „rajta áll”, hogy milyen létezővé válik. A személy tehát egyszersmind olyan alany, aki felteheti a *de jure* kérdést: valóban az akarok-e lenni, ami most vagyok? Mindez csupán azért lehet értelmes kérdésfelvetés, mert, miként azt Taylor megállapítja: „... az emberi szubjektumok képesek önnön mivoltuk értékelésére, és amilyen mértékben képesek formálni magukat ebben az értékelésben, felelősek önnön mivoltukért...”.⁴⁷

Az öntudat ebben az értelemben mindig egyszersmind feltételezi a morális öntudatot, az értékelés (önértékelés), megítélés képességét, mégpedig olyan értékelését, amely nem csupán az egyes vágyak, célkitűzések összeegyeztethetőségére vonatkozik, hanem azokat minőségi és morális értelemben is osztályozza. Ez utóbbi képességet nevezi Taylor „erős értékelésnek”, amely a vágyakat a jó–rossz, érdemes–érdemtelen, erényes–romlott vagy magasabbrendű–alacsonyabbrendű minősítések szerint ítéli meg. Az értékelő szemlélet a tettet egy életmódhoz tartozóként azonosítja, és értékelésében annak előzetes ismeretére is tekintettel van, hogy a személy milyen ember kíván lenni. Az önkép tehát, mint kívánatos jövőkép, meghatározó szerepet játszik a késztetések és alternatívák rangsorolásában, a kompatibilitások és inkompatibilitások megállapításában, amelyek ebből a szempontból sohasem lehetnek esetlegesek. Az értékelő szemléletnek az életmódhoz és a jó élet személyes eszméjéhez fűződő benső kapcsolatát Taylor a következőképpen fogalmazza meg: „Valamely hajlamot vagy kívánságot értékesebbként, nemesebbként vagy integráltabbként stb. jellemezni, mint másokat, annyit tesz, mint az általa kifejezett és igazolt élet milyenségének vagy minőségének terminusaiban beszélni róla”.⁴⁸

Taylor nem csupán az egyes cselekedet értékelése foglalkoztatja, hanem „az énért viselt felelősség” lehetősége is. Ennek a szempontjából veti fel a személy egész morális szemléletmódja szükségszerű újraértékelésének a lehetőségét is. Ellentétben minden olyan felfogással, amely a szabálysértést vagy az elfogadott követelményekkel való szembehelyezkedést egyértelműen bűnnek tekinti, Taylor elfogadja azt a tényt, hogy adott esetben szükség lehet az alapvető értékek radikális újraértékelésére. Az énért viselt felelősség szerinte éppen azt

szerk. Laurent Joumier, Paris, Vrin, 2005., 62.

46 Charles Taylor: Responsibility for self. In: Amelie Oksenberg Rorty (ed.): *The Identities of Persons*. University of California Press. 1976., 281–299.; uő.: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.

47 Taylor, Charles: Responsibility for self. 282

48 I. m. 288.

jelenti, hogy megértjük azt a heideggeri gondolatot, hogy a *jelenvalólet* léte az, ami kérdéses létében, hogy az általunk megvalósítandó létező az, aki állandóan kérdéses. Ilymódon időnként fel kell tenni a kérdést: „Újra kellene-e értékelnem a legalapvetőbb értékeimet? Megértettem-e igazán, mi lényeges az identitásom számára? Meghatároztam-e, hogy mit érzek a legmagasabbrendű életmódnak?”⁴⁹

Az individualitás és az individualizáció, úgy ahogyan azt Husserl és Taylor nyomán igyekeztünk bemutatni, az erkölcsi szocializáció fontos mozzanata. Amennyiben figyelembe vesszük viszont, hogy az individualizáció formái nem absztrakt lehetőségek és nem is pusztán az erkölcsi alany „tisztá konstrukciói”, hanem társadalmilag a hagyomány, nemegyszer pedig éppen az aktuális hatalmi struktúrák által is szisztematikusan megerősített, előtérbe állított formák, akkor „hátra kell lépünk”, hogy rálássunk jelenünkre, és alaposan meg kell vizsgálnunk e formák összhangját az erkölcsi értelemben kívánatosnak tartott céljaink világával.

Gyakorlati bölcsesség és önmagunkká válás

Gondolatmenetünk során különböző szempontokból mindvégig annak a problémának az aspektusait tárgyaltuk, hogy hogyan teszünk szert „morális képességünkre”, és hogyan válunk önmagunkká általa. Az etikának kezdete, azaz Szókratész óta fennálló döntő jelentőségű problémája, amellet, hogy mi is és hogyan valósítható meg a jó gyakorlati életvezetés, éppen ezen gyakorlati életvezetésen belül az a kérdés is, hogy „a jellem állandósága miként lehet konzisztens a körülményekhez való alkalmazkodóképességgel”. Ez a kérdés és a benne való eligazodás nem egyéb, mint a gyakorlati bölcsesség (*phronesis*) problémája. E probléma és a neki megfelelő gondolkodásmód az elméleti és a technikai gondolkodásmóddal szemben egészen újfajta sajátos belátást és gondolkodási képességet feltételez. Olyan ítélőképességről van szó, aminek segítségével a konkrét cselekvési helyzetekben adódó morális kihívással együtt vagyunk képesek megpillantani azt a célt, ami összhangban van a jó élet általunk követett eszméjével. Az ilyen cél új oldaláról mutatja meg a helyzetet és benne saját morális személyiségünket is, és éppen ezáltal válik lehetővé számunkra a sajátosan gyakorlati problémamegoldás. A gyakorlati bölcsesség tehát azzal a problémával találja szüntelenül szemben magát, hogy mi is „az autonómia, az integritás és a jellem jelentése egy olyan képesség keretein belül, melynek elsődleges erőssége a körülményekre való válaszadás”.⁵⁰

Ha világosan áll előttünk morális képességünknek itt bemutatott kialakulása és működése, ha igaz, az, hogy a morális cselekvés minden esetben nemcsak önaffirmáció, hanem önmeghaladás is, akkor az erkölcsi lényé válás

49 Uo.

50 Eugene Garver: Machiavelli és a gyakorlati okosság története. Bevezetés. *Különbség*, XII. évf., 1. szám, 2012. május, 56.

folyamatának központi tartalmát a *megújulás*ban kell látnunk. A morális megújulás viszont nem olyan „életmódváltás”, amelynek során egy „jó ötlet”, jelen vagy jövőbeli lehetőség ellenállhatatlan készítésének hatására elfelejtjünk azt, hogy kik voltunk, és teljesen új, korábbi lényünktől idegen személyként kívánnánk tovább élni, hanem olyan, amely morális lényünknek gyakorlati helyzetekben való állandó részvételéből és az ezzel együtt járó egyre alaposabb és sokoldalúbb önmegismeréséből következik.

Morális lényé válásunk folyamatában való állandó megújulásunknak tehát két feltétele van: 1. a morális öntudatra ébredés és autentikus emberként való önmeghatározás és 2. a gyakorlati helyzetek kihívásainak vállalása és legjobb meggyőződésünk szerinti megoldása. Ezen előzmények ismeretében és ezzel a meggyőződéssel kezdhetünk hozzá egy ilyen változás lehetséges támpontjainak a számbavételéhez, immár nem a tárgy szakirodalmában, hanem ki-kí saját életében. Az egyetlen, amire szükségünk lehet: *a döntő elhatározás*.

Irodalom

- Apel, Karl-Otto: Kontingens identitás és történelmi felelősség. Hauke Brunkhorst és Micha
 Brumlik beszélgetése Karl-Otto Apellel [eredeti megjelenés: Micha Brumlik, Hauke
 Brunkhorst: „Kontingente Identität und historische Haftung. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel”, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 7, 1990, S. 26–40.], ford.
- Weiss János, *Beszélő*, 2012. december, 17. évfolyam, 12. szám, <http://beszelo.c3.hu/cikkek/kontingens-identitas-es-torte%C2%ADnel%C2%ADmi-felelosseg>
- Garver, Eugene: Machiavelli és a gyakorlati okosság története. Bevezetés. *Különbség*, XII. évf., 1. szám, 2012. május, 55–78. o.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989.
- Honneth, Axel: Elismerés és morális kötelesség. In: uő.: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Ford. Weiss János, Pécs, Jelenkor, 1997.
- Husserl, Edmund: Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára. In: Varga Péter András, Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest, 2011.
- Husserl, Edmund: Le Renouveau comme problème éthique-individuel (A megújulás, mint individuál-etikai probléma) [Eredeti megjelenés japán nyelven: *The Kaizo*, 1924, Fasc. 2, 2–31. Alapkiadás: Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, ed. Thomas Nenon and Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers/Springer, The Hague, Netherlands 1989. *Husserliana XXVII*], In: uő.: *Cinq articles sur le Renouveau*, szerk. Laurent Joumier, Paris, Vrin, 2005.

- Husserl, Edmund: *Sur L'intersubjectivité (I-II.)*. [Alapkiadás: Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß: Erster Teil: «1905–1920»; Zweiter Teil: «1921–1928» ; Dritter Teil: «1929–1935». *Husserliana XIII., XIV., XV. részleges fordítása*], II., ford. Natalie Depraz, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Husserl, Edmund: *Karteziánus elmékedések*. Atlantisz, Budapest, 2000.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága 1*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Marquard, Odo: A véletlen apológiája. Filozófiai tünődések az emberről. In: uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001.
- Schürmann, Reiner: *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Indiana University Press, 1987. [magyar ford. Vajda Mihály, kézirat]
- Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.
- Taylor, Charles: Responsibility for self. In: Amelie Oksenberg Rorty (ed.): *The Identities of Persons*. University of California Press. 1976. pp. 281–299.
- Taylor, Charles: Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1997, 124–142.
- Tengelyi László: Fenomenológia mint első filozófia. *Világosság*, 2008/3–4.
- Williams, Bernard: Moral Luck. In: uő.: *Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981., 20–39.