

LÁBJEGYZETEK

PLATÓNHOZ



AZ ERÉNY

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 1.

AZ ERÉNY

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 1.

AZ ERÉNY

Szerkesztette:
Dékány András
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Librarius
2003

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata,
Kulturális Bizottság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány



Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma –
Magyar Könyv Alapítvány

© Dékány András, Laczkó Sándor

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged) és
a Librarius KKT (Kecskemét)

Felelős kiadó: Csák László

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 963 212 659 9

„ÚJ HÚSÉG A RÉGI ÉRTÉKEKHEZ” ELŐSZÓ

DÉKÁNY ANDRÁS – LACZKÓ SÁNDOR

Nehéz lenne megjósolni, hogy mikor kap majd Magyarországon is erőteljesebb hangot (mind a filozófusok részéről, mind pedig a szélesebb nyilvánosság fórumain) az a napjainkra jellemző sajátos problematika, amelyet André Comte-Sponville francia filozófus, egyik (1995 őszén Budapesten is felolvasott) tanulmányában „a morál visszatéréseként” foglalt össze. A filozófus 1995 őszén a budapesti Francia Intézetbe látogatott, hogy megbeszéléseket folytasson az ugyanezen év februárjában Párizsban megjelent (s néhány hónap alatt több mint kétszázötvenezer példányban elkelt) *Le petit traité des grandes vertus* című könyve magyarországi kiadásáról. (A mű magyar fordítása 1998-ban látott napvilágot az Osiris Kiadó gondozásában, *Kis könyv a nagy erényekről* címmel.) Egyúttal azonban előadást is tartott, mégpedig *Le capitalisme est-il moral?* címmel, melyben az iménti gondolatot abban a kontextusban fogalmazta meg, hogy a társadalmilag és gazdaságilag egységessé váló Európának új kulturális, morális modellre volna szüksége. „Morál kell tehát – jelentette ki szinte programszerűen – s ebben ma szinte az egész világ egyetért”. (A tanulmány teljes magyar szövege a szegedi *Pompeji* című folyóirat 1996/2. számában jelent meg *Erkölcös-e a kapitalizmus?* címmel.)

Napjainkban tehát, amikor Comte-Sponville szerint „csábító a morált mindenhez hozzákeverni”, fontosnak tűnik tisztázni a kérdést, hogy mi is a tényleges „helye az erkölcsnek egy társadalomban és különösképpen egy gazdaságon vagy egy vállalaton belül”. Ugyanis ma „minden vállalat saját etikát akar, s abban a reményben ringatja magát, hogy azzal majd sikeresebb lesz.” Főként Amerikában fűznek túlzott reményeket a morál általános társadalmi hatékonyságához, és úton-útfélen ilyen vélekedéseket lehet hallani: „*Ethics pay*, mondják az óceánon túl: az etika fokozza a termelést, az etika gazdagítja az emberi kapcsolatokat, az etika segíti az eladást, az etika teljesítménynövelő”. A morál vonatkozásában nagyon nagy tehát „a kísértés, hogy mindenhová betuszkoljuk”, ami természetesen szemet szúr egy olyan filozófusnak, aki 1968-ban aktív részese volt a párizsi diákmegmozdulásoknak. Akkoriban persze épp az ellenkező véglet, vagyis a minden morált szigorúan elutasító politizálás uralkodott, ezért

engedhet most meg magának Comte-Sponville egy szubjektívebb jellegű megjegyzést, mely szerint a morál előretörése „különösen látványos olyan valakinek, aki az én generációmhoz tartozik”. Saját egykori magatartását is beleértve ugyanis a következőképpen foglalja össze a híres „hatvannyolcas attitűdöt”: „húsz évvel ezelőtt szívesen űztünk sportot az immoralizmusból: a politika elég volt mindenhez ... és egy jó politika tűnt az egyetlen elfogadható morálnak számunkra”.

A 80-as évektől kezdődően viszont az ún. „morális nemzedék” tagjai mintha ugyanúgy túlzásokba esnének Comte-Sponville szerint (még ha ellenkező előjellel is), mint annak idején a „hatvannyolcasok”. Vagyis a mai fiatalok, az előző generációkhoz hasonlóan, ugyancsak leegyszerűsítik a társadalmi kérdéseket, amikor „minden morál a számukra és egy jó morál tűnik nekik a szükséges politikának”. Anélkül, hogy ebben a politika és morál között (s nem csupán Franciaországban) zajló vitában bármiképpen is igazságot akarnánk tenni, csupán csak megjegyezzük, hogy a nyugati civilizáció fejlődése az utóbbi harminc évben az erényekre vonatkozó kérdést általában is felértékelte. Ennek jeleként könyvelhetjük el a már említett Comte-Sponville művet is (*Kis könyv a nagy erényekről*), mely, az udvariasságtól a szeretetig, tizennyolc erényt elemezve mutatja be az individuálisan megszerezhető emberi kiválóság ma lehetséges különböző változatait. De hogy egy másik, magyarul ugyancsak megjelent kortárs erényetikát is említsünk, az amerikai Alasdair Macintyre *Az erény nyomában* című könyvében (Osiris, 1999) szintén arra a következtetésre jut, hogy napjaink uralkodó morális szubjektivizmusával szemben (amelyet az analitikus hagyományban különösen az ún. emotivizmus juttat kifejezésre), csakis a klasszikus, főleg az arisztotelészi erényekhez való visszatérés jelenthet némi ellensúlyt.

Ma tehát az erények kérdése tagadhatatlanul a filozófiai érdeklődés homlokterében áll. Talán ezért is esett ebben az évben a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófia Tanszéke és a Magyar Filozófiai Társaság közös „tanévzáró” konferenciája szervezőiként választásunk erre a témára. Mivel egy immár két éves szép hagyomány (s remélhetőleg hasonlóan ígéretes jövő) alapján e konferenciára a hazai „filozófus céh” minden típusú műhelyből (legyen az felsőoktatási intézmény, akadémiai kutatóintézet, vagy éppen középiskolai katedra) érkeznek a különböző korszakokkal és részproblémákkal foglalkozó szakemberek, ezért semmiképpen sem szerettük volna a témát csupán a ma élő „erényetikusok” munkásságának vizsgálatára szűkíteni. Ráadásul a konferenciasorozat Whiteheadtől kölcsönzött általános címe: *Lábjegyzetek Platónhoz*

is a kutatások minden irányban és minden korra történő kiterjesztésére ösztönzött bennünket. Most is és az előző évben is arra törekedtünk, hogy az egyes konferenciák témájaként mindig olyan fogalmakat jelöljünk ki, amelyek első előfordulási helye természetesen Platónnál található, de amelyek nagy tematikus érdeklődésre számíthattak a filozófiatörténet későbbi korszakaiban. Így került sor a tavalyi konferencián a *szerelem* fogalmának vizsgálatára, és így választottuk ki idén az *erény* fogalmát.

Végül talán mégsem tűnik feleslegesnek, hogy e rövid kis bevezetőben említést tettünk két jelentős mai filozófusról, André Comte-Sponville-ről és Alasdair Macintyre-ről. Véleményünk szerint ugyanis mindkettejük munkássága nagyszabású hozzájárulás az erényekre vonatkozó mai kutatásokhoz, amelyeket figyelembe vettünk mind a konferencia szervezése, mind pedig a kötet szerkesztése során. Törekvéseiket leginkább a francia filozófus szavaival lehetne felidézni. Eszerint nekünk, a nyugati civilizáció gyermekeinek a változó világ körülményeihez való alkalmazkodásunk során nem annyira új értékek kitalálására van szükségünk, mint inkább „új hűsége a régi értékekhez”. Kimondva vagy kimondatlanul erre a gondolatra reflektál kötetünk szinte valamennyi szövege, illetve erre a gondolatra utaltak a konferencia során megfogalmazott azon kérdések is, melyek a hagyományos erkölcsi fogalmak lehetséges voltát, vagy éppen ellehetetlenülését firtatták.

Jelen kötet tehát az SZTE BTK Filozófia Tanszék és az MFT szervezésében Szegeden, 2003. május 15-én és 16-án megtartott, *Lábjegyzetek Platónhoz: Az erény* című tanévzáró konferencia szerkesztett anyagát tartalmazza. A szerkesztés során eltértünk az előadások elhangzásának sorrendjétől, s egyfajta tematikus és időrendi elrendezést eszközöltünk¹. Megköszönve a konferencia előadóinak, (a kötet szerzőinek) munkáját, abban a reményben tesszük közzé az erény(ek)ről szóló könyvünket, hogy számot tarthatunk az olvasók érdeklődésére.

¹ A szövegek jegyzetanyagának jelzetelesét egységesítettük, s mindenütt lábjegyzetként helyeztük el. A kötetben előforduló idegen szavakat kurziváltuk. A szövegekben idézett görög kifejezéseket, ahol egy-egy szót idéz a szerző, magyar fonetikus átírásban, kurziválva közöljük. Hosszabb szövegek esetében a *Chicago Manual of Style* (Chicago, University of Chicago Press. 2000. 14th edition) alapján végeztük el az átírást, kiküszöbölendő az ékezetes görög szöveg esetleges hibás megadását, illetve a magyar fonetikus átírás pontos szabályainak hiányosságait.

(α β γ δ ε ζ η θ ι κ λ μ ν ξ ο π ρ σ τ υ φ χ ψ ω rendre a b g d e z ê th i k l m n x o p r s t u ph ch ps ô)

„Ahol erény van, ott van csak nemesség”

A POÉTA MASZKJAI

HELLER ÁGNES

1993-BAN SETH BENARDETE München közelében, a Siemens Stiftung meghívására, Platón *Lakomájáról* tartott előadást. Laudatióját Heinrich Meier tartotta, aki mondandóját Anselm Feuerbach, a 19. század második fele ismert festőjének Platón *Lakomájáról* festett életnagyságú festményén illusztrálta. A festmény Alkibiádész belépésének pillanatát ragadja meg, pontosan azt a viharos pillanatot, mely leginkább alkalmas egyfajta romantizált klasszicista ábrázolás számára. Ez az Alkibiádész maga a megtestesült félmeztelen Dionüszosz, aki magasabbnak és egy istenhez inkább hasonlónak tűnik, ahogy éppen ittasan és erősen gesztikulálva tart lefelé a hallba vezető lépcsőn. Vidám sleppjével együtt ő foglalja el a festmény bal oldalát. A kép közepén a babérlevéllel koszorúzott Agathont látjuk, ahogy az új vendégek felé fordulva köszönti őket. A festmény másik-jobboldalán tűnnek fel a főszereplők, akik, egy kivétellel, még most is mélyen elmerülnek Erósz dicsőítésébe, és a Szókratész beszéde kiváltotta gondolataikba. Abban a szorosra zárt körben, mely Szókratészt körülveszi ül valaki, aki egyáltalán nem tartozik oda: egy fiatal fiú, körülbelül tizenkét esztendő. Anselm Feuerbach belefestette a tizenéves Platónt a Szimposium ábrázolásába, talán azt akarva kifejezni ezzel, hogy bizonyára ő is jelen volt, megőrizte emlékezetében, hogy jóval később mindazt írásba foglalja amit ott hallott és látott.

A festmény a szépséget testesíti meg. Minden és mindenki szép ezen a képen. Minthogy köztudomású, hogy Szókratész csúnya volt, hátat fordít a nézőnek, akik így csak a hallgatók arcát látják, amint szavainak szépségében gyönyörködnek. Ez a kép talán az utolsó azoknak a festményeknek sorában, melyek Athén filozófusainak körét a szépség, igazság és jóság eszméinek megtestesítőjeként ábrázolták. Az első ebben a fényes sorban Raffaello freskója volt, az Athéni Iskola. Raffaello freskójában Platón és Arisztotelész foglalják el a középponti helyet, ők látszanak magasabbnak a többieknél, minthogy ők ereszkednek le éppen a lépcsőn heves vitáik egyikébe elmerülve. Eközben különböző érdeklődésű filozófusok kisebb csoportokba verődve szintén elmélyült beszélgetésbe merülve foglalják el a kép mind bal, mind jobboldalát, annak mind felső, mind pedig az alsó szintjén.

Az Athéni Iskolának ez a fajta szemléletét Ficínó Platón kommentárjai és fordításai inspirálták. A Renaissance művészeit, elsősorban a firenzeieket, – Michelangelot is beleértve, mélyen megragadta a firenzei akadémia gondolatvilága. De éppen ez a gondolatvilág az, melytől Benardete meg akar szabadulni. Míg a hagyományos művészi ábrázolás nem veszi tudomásul a platóni dialógusokban szereplő karakterek jellemének diszkrpanciáit, nevetséges vonásait, addig ezek középponti szerepet töltenek be Benardete elemzéseiben. A platóni dialógusokban szereplő karakterek ugyanis, Benardete szerint, igen ritkán szépek. Gyakran testesítik meg ugyanazokat a komikus jellemgyengeségeket és hibákat, mint Aristophanész vígjátékainak szereplői. Dühöngnek, ostobaságokat fecsegnek, féltékenyek, közömbösek. Benardete sokszor emeli ki Arisztophanész és Platón lelki testvériségét. Platón dialógusainak szereplői Benardete olvasatában eleven figurák, nem eszmék megtestesítői, hanem *dramatis personae*.

Ennek ellenére valami mégis összeköti Benardetet Ficínóval. Őt is, ahogy a Renaissance gondolkodót annakidején, szenvedélyesen érdekli Platón a költő, az író, az az ember, aki apollói formába tudta öltetni mesterének, Szókratésznek, és mestere beszélgetőpartnereinek alakját, a költői-filozófiai beszéd és írás formájába. Benardete úgy látja, hogy Platón dialógusainak szereplőiben elidegenítette önmagát.

Egy dialógusban, jóval inkább, mint egy költeményben, a költő maszkban jelenik meg. Minden karakter, akit felvonultat az ő maszkja is. Szókratész is Platón egyik karaktermaszkja, a legreprezentatívabb, hozzá legközelebb álló karaktermaszkja, de mégis az. Éppen olyan kevéssé azonos Platónnal, mint ahogy Hamlet sem Shakespeare nézeteinek szócsöve. Például a *Szofistában* vagy az *Államférjben* – így gondolja Benardete – az Idegen közelebb látszik állni Platónhoz, mint Szókratész. De Platón Szókratésze nem is az „igazi” Szókratész, még a fiatalkori dialógusokban sem az. A költőileg megformált karaktermaszk mindig igazibb az „igazinál”. Ha Szókratész írt volna, biztosan nem tudta volna megírni saját filozófiáját olyan megragadó élességgel és szépséggel, mint azt Platón tette. De hát ki is voltaképpen Platón? Ki rejlik a maszkok mögött?

Collingwood, *A Történelem eszméje* című könyvének szellemében azonnal óva intene bennünket, hogy rossz, mivel megválaszolhatatlan kérdést tettünk fel. Hiábavaló törekvés egy másik ember elméjébe hatolva kutatgatni szándékai, érzelmei, emlékei tehát ki-sége felől. Ellenben viszonylagos sikerességgel követhetjük gondolatmenetét, érvelését. Biztonságosabb tehát, ha nem beszélünk egyáltalán Platónról és Szókratészről, mint eleven emberekről, hanem követjük érvelésüket, egyiket a másik után.

Ilyenkor joggal tételezzük fel, hogy mi is körülbelül azt gondoljuk, amit ők annakidején elgondoltak. Collingwoodnak igaza van, ez biztonságosabb hajózás, de a biztonságos hajózás gyakorta unalmas hajózás is. Benardete mindkettőt vállalja. A biztonságos hajózás mellett a rizikókkal járó bizonytalan kimenetelű hajózást is. Engem most csak az utóbbi érdekel.

Platón számos maszkját megoldhatatlan feladatokkal bízta meg. Dialógusainak szereplői gyakran tisztában is vannak azzal, hogy az elgondolhatatlanról vagy legalábbis az elérhetetlenről beszélnek. Így pl. Arisztophanész a Lakoma során előadott elbeszélésében tudja, hogy lehetetlen valaha is megtalálnunk testünk-lelkünk eredeti másik felét. Mennyire másképpen beszél majd Arisztotelész mindkét etikájában. Az igaz barátság, a *prote philia*, nehezen elérhető és ritka ugyan, de lehetséges. Ahogy magunkat megismerni is lehetséges, hiszen ha számot vetünk érzéseink, szenvedélyeink természetével, ami lehetséges, megnyílik az út érzelmeink erényes készségekké való megformálása felé. De Platón dialógusai azt sugallják, hogy önmagunk megismerése megvalósíthatatlan feladat. Wittgenstein második paradoxonjával ő már számot vetett. A Delphoi-i felirat e lehetetlenre hív fel.

Azonban, hogy valóban megvalósíthatatlan-e a felirat követelte önismeret azt attól is függ, hogy hogyan értelmezzük a feliratot, hogy milyen választ adunk két kérdésre. Arra hogy kik vagyunk mi, és hogy mit jelent az, hogy megismerni. Igen érdekes, hogy Platón különböző karakter maszkjai más és más választ adnak ezekre a kérdésekre, mi több, ugyanaz a karaktermaszk – Szókratész – is különbözőképpen interpretálja azokat, néha beszélgető partnerétől függően.

Benardete felteszi azt a perdöntő kérdést, hogy vajon Platón megakarta-e ismerni önmagát, hogy vajon nem pusztán az elérhetetlen hajszolásának tekintett-e az önismeretre való szakadatlan törekvést, hanem néhol ugyanakkor tragikusnak is, míg másszor inkább haszontalannak, s ezzel komikusnak? Az ezekre a kérdésekre adott válasz értelmezéséhez szükséges röviden a Szókratész nevű karaktermaszk válaszait áttekinteni. Mit jelent tehát Szókratész számára önmagának megismerése?

A leggyakoribb olvasat Szókratész egyik önértelmezése, mely minden valószínűség szerint a történelmi Szókratésztól ered s többször szerepel Platón korai dialógusaiban. Eszerint megismerni önmagunkat annyi, mint tudni saját tudatlanságunkat.

Az önismeret ebbe az értelemben relációnális. Ez a fajta önismeret nehéz, de nem lehetetlen, s Szókratész azért a legbölcsebb az athéniak közül, mert ő elérte az önismeretnek ezt a fokát.

A *Philebos*-ban az orákulum felszólításának egy olyan értelmezésével találkozunk, mely ugyan valamennyire emlékeztet a „tudni, hogy tudatlan vagyok” formulára, de mégsem azonos azzal. Szókratész itt azt mondja, hogy az önismeret annak ismerete, hogy mi a jó a mi számunkra. Aki ezt elvétí, az komikus, függetlenül attól, hogy felfedik-e a tévedő előtt saját tévedését. Az ilyen ember fölértékeli saját szépségét és vagyonát, de leginkább saját erényeit. Benardete ebből azt a következtetést vonja le, hogy Szókratész itt a delphoi orákulum parancsát úgy értelmezi, hogy tudnod kell, hogy nem vagy isten, igazságosan azaz arányosan kell magadat értékelned, s ha ezt teszed, tudni fogod, hogy számodra mi a jó. Ha nem tudod, nevetséges vagy. Szókratész értelmezése itt – Benardete szerint – az, hogy az önismeret ellentéte önmagunk félreértése (*misrepresentation*), nem pedig téves azonosítása. (*misidentification*). Míg önmagunk félreértése komikus, addig önmagunk téves azonosítása tragikus.

Mielőtt az önismeret harmadik reprezentatív történetéről beszélnék, kell néhány szót mondani arról, hogy mit jelent Platón számára az, hogy komikus és tragikus. A komikummal könnyű dolgunk van, mivel körülbelül azt értette komédián, amit mi. De mikor pl. a *Philebos*-ban az élet komédiájáról és tragédiájáról beszél, akkor a tragédiát említve nem a dráma tragikus műfajára gondol, mellyel szemben komoly kifogásai vannak. Ezt azért kell előrebocsátani, mert minket Lessingtől Nietzscheig erősen befolyásol Arisztotelész később íródott tragikum értelmezése. Amit Platón- Szókratész tragikusnak vagy tragédiának nevez, annak semmi köze a katarzishoz, a nálunk magasabb karakterek bemutatásához, vagy ahhoz, hogy *hübriszt* követünk el, amiért fizetnünk kell. Ami tragikus Platónnál az az elérhetetlenre való törekvés. Tragikus a szellemi vágy az elérhetetlen tökéletességre, a feltétlenségre. Ha valaki tudja, hogy az önismeret ebben az értelemben lehetetlen és mégis mindig és feltétlenül önismeretre törekszik, az tragikus karakter a tragédia Platóni értelmében. A lélek Diotima által elbeszélte felemelkedésének útja is tragikus, mert a spirituális vágy és a spirituális potencia közötti feszültség tragikus. Minél erőteljesebb a vágy, annál tragikusabb az impotencia felismerése .

Amennyiben Platón, a költő, hangot, nyelvet és írást ad az elérhetetlen iránti vágyódásnak és a vágyódó rádöbbenésének saját szellemi impotenciájára, tragédiákat ír. Amennyiben hangot, nyelvet és írást kölcsönöz azoknak, akik nem tudják, hogy nem ismerik önmagukat, akkor komédiákat ír.

A delphoi jósdá feliratának harmadik reprezentatív értelmezésére a Phaidroszban bukkanunk. Ez az az értelmezés, melyben az önismeret

hiányának forrása a nem a téves önfelfuvalkodottság, hanem a téves önazonosítás. Ebben az esetben beszél Benardete tragédiáról.

Az Iisszosz partján vagyunk, egy csodás természeti környezetben, ahol, a mítosz szerint valamikor Okeianos Phaemakeiaval incselkedett, mikor azt Boreas megerőszakolta és elrabolta. A történetet figyelmen kívül hagyva, (bár megjegyezve, hogy milyen jól magyarázott el sok mindent arról a tájról Szókratész, mely állítólag cseppet sem érdekelte), megjegyezném, hogy legalábbis szerintem itt találkozunk az irodalomban az első tökéletes tájképfestészettel. Persze Platón, nem Szókratész, a tájkép festő – Ficinó szerint a tájképet az Akadémia allegóriájának szánta –, mivel mint jól tudjuk, Szókratész hátat fordított a természet szépségének, minthogy abból semmit sem tudott tanulni, s így nem vesztegette rá az idejét. Nehéz nem mulatni ezen a Szókratészen. Nincs viccesebb egy embernél, aki teljesen közömbös az iránt, ami körülveszi, minthogy teljesen és állandóan azzal van elfoglalva, hogy megismerje önmagát. Szókratész meg akarja tudni, hogy ő vajon Thyphon-e, egy szörnyeteg, avagy valamiféle istenféle. Ez éppen az a törekvés, mely tragikus Platón szemében, mivel a vágy a lehetetlenre irányul. Benardete értelmezésében Szókratész mániája még szélsőségesebb, mivel csak a „vagy monstrum, vagy isten” alternatívában gondolkodik.

„Szókratésznek egyszerűen nincs ideje arra, hogy máson gondolkozzék, mint önmagán. Ezzel Szókratész, úgy látszik, Platónra céloz, aki nem követte a delphoi-i jósdát, hanem egész életét annak szentelte, hogy az emberi lélek mindenféle változatát tanulmányozza, akik közül Szókratész csak egy volt, bár főszerepben”. Majd hozzáteszi: „Az istenek éppen úgy ismeretlenek, mint a szörnyek. Szókratész mindentől elfordul, ami más, mint ő maga, s így önmagával, mint az ismeretlennel kerül szembe, aki minden emberi lény minden vagy majdnem minden titkának kulcsa.

Ez a tragikus Szókratész az, aki szemmel láthatóan megfeddi Platón, hogy az ahelyett, hogy önmaga megismerésére fordítaná minden energiáját, mások iránt érdeklődik, azok iránt, akiket dialógusaiban szerepeltet. De persze Platón az, aki ezeket a szemrehányásként is értelmezhető szavakat Szókratész szájába adja. A költő Platón adja a Szókratész persona szájába az őt, a költőt, megfeddő szavakat, s ez is poézis.

Fel lehetne tenni persze azt a kérdést is, kissé pedáns módon, hogy Szókratész ábrázolása a Phaedrusban tragikus-e vagy komikus. A kérdés azért pedáns, mert itt – Platón-Szókratészt idézve – nem műfajokon, hanem az élet komédiáján és tragédiáján gondolkozunk, s Szókratész talán éppen azért a legizgalmasabb figura, mert mind tragikus, mind pedig komikus egyben, méghozzá ugyanabban a vonatkozásban. Az elérhetetlen

iránti vágyakozás, s annak tudása, hogy a feltétlen megismerés lehetetlen, tragikus, de ugyanez ugyanakkor komikus is. Hogy megint visszautaljak Benardete értelmezésére: a magát túlbecsülő ember önismerethiánya csak nevetséges, míg az ember saját identitástévesztése – Typhon vagyok-e vagy egyfajta isten – tragikus, s ugyanakkor mindentől és mindenkitől való elfordulás az identitás megtalálásának, azaz a lehetetlennek hajszolása örületében, komikus is egyben.

Benardete tehát feltételezi, hogy Platón, a költő, nem követi a delphoi-i tanácsot, hogy ő nem önmaga megismerésének feladatát választotta. Valami hasonlót mond, mint évszázadokkal korábban Ficino. A költői megszállottság, mondja Ficino, a költői múzsától való megszállottság nem önismeretre hajszol, hanem arra, hogy hangot, nyelvet, írást adjon minden más megszállottságnak, az önismeret tragikus megszállottságát beleértve. A szerelmi, hieratikus és prófétai megszállottság ugyanis néma, vagy elnémul. Nemcsak arról van szó, hogy Szókratész önmaga megismerésével való erotikus megszállottsága az Ilisszosz partján, reménytelen s ebben az értelemben tragikus, hanem arról is hogy ennek a megszállottságnak nincs nyelve, szövege, néma. De ha valaki nyelvet kölcsönöz a hallgatásnak, ahogy ezt Platón teszi, megteheti-e ezt úgy, hogy egyúttal nevetségessé ne tegye, még ha nagy szeretettel és megértéssel is? Amit nyelvben nem lehet kifejezni, az semmi. Végül is Benardete megegyezik Ficinoval, mikor azt mondja, hogy a Phaedrus dialógus lényegében a beszédről szól.

Platón önismerete Nietzsche számára is problematikus volt. Ezért is fektette a *Tragédia születésében* de másutt is jelképesen az akkor még nem létező freudi díványra, hogy ott elmondhassa az igazságot önmagáról. Nietzsche Platónja az első aszkétikus pap volt a filozófusok közül, aki gyűlölte és elnyomta ösztöneit, lelke dionüszoszi rétegeit, ezzel elvágva az élete éltető gyökerét. Nietzsche arra gyanakszik, hogy Platón ki volt szolgáltatva igen erős vágyainak és ösztöneinek, mindenekelőtt szexuális és agresszív vágyainak és ösztöneinek, s ezért volt szüksége radikális kezelésre. Hogy milyen ösztönök lehettek ezek, azt persze mindannyian sejthetjük a *Állam* 9. könyvét olvasva, ahol Platón, többek között, a tirannikus lelket elemzi, aki megteszi mindazokat a szörnyűségeket, melyeket mások csak álmukban követnek el. Még a viszonylag rendes emberek is gyilkolnak, erőszakolnak, vérfertőzők, templomrablók álmukban. Vajon nem joggal kérdezhetjük-e meg, hogy vajon miféle tirannussal lakott Platón, a filozófus, egy fedél alatt? Nem tudjuk, és sosem fogjuk megtudni.

Azt azonban tudjuk, hogy Platón költő volt és hogy két műfajt talált fel egy műfajban. Azt a műfajt, melyet filozófiának nevezünk és azt intellek-

tuális dráma műfaját, mely komédia és tragédia is egyben. Az előbbi modellt máig követjük, míg az utóbbi Platón egyedülálló teljesítménye. A *Lakoma* végén Szókratész hangsúlyosan jegyzi meg, hogy ugyanannak az embernek kellene komédiát és tragédiát írnia. Emlékszünk még Anselm Feuerbach festményére, melyen a 12 esztendőes Platón elmélyülten hallgatja Szókratészt és ezt tanulja tőle. Platón a szerző, adja persze Szókratész szájába ezt a mondatot, hogy a mester annak az akkor még csak tizenkét esztendőesnek a dicsőségét zengje, aki majd komédiát és tragédiát is ír egyben. A dialógus keletkezésének idején, az Aristophanész és Euripidész utáni időben vagyunk. Az a meggyőződés érződik ezekből a szavakból, hogy a műfaj, mely tragédia és komédia is egyben, mindkettő helyére lép. Csakhogy a filozófia jövője, legalábbis eddig, nem úgy alakult, ahogy azt Platón elképzelte.

A mi korunkban Strauss és Benardete értették meg leginkább Platón ambícióját, azzal, hogy újra felfedezték, elemezték és értelmezték dialógusaiban a drámát.

Platón ugyanis azt tette, mint minden kiváló drámaíró utána tenni fog: behajított egy néhány, a viláértelmezés szempontjából reprezentatív karaktert egy helyzetbe, hogy kifigyelje, mit fognak ott tenni, milyen irányba fog elméjük mozogni. Minden valószínűség szerint a dialógus menete nem volt teljesen kiszabva annak kezdetén: Platón engedte a jellemeket, mindenekelőtt az intellektuális jellemeket, kibontakozni, érvelni, hogy ők maguk teremtsék meg saját szituációjukat. Benardete több érdekes kérdést is felvet ezzel kapcsolatban. Például: milyen érdeke fűződött Szókratésznek ahhoz, hogy Gorgiással egyáltalán vitába elegyedjen, miért hozta Platón Szókratészt egy olyan helyzetbe, hogy egy eleven, bár rövid, Gorgiással való eszmecsere után Kalliklésszel és Polusszal kelljen vitatkoznia? Erre a kérdésre Benardete igyekszik megadnia választ: Platón-Szókratész próbára akarta tenni a retorika erejét vagy hatalmát (*power*). Egy másik kérdés, melyre már utaltam, az *Államférfira* és a *Szofistára* vonatkozik. Miért jelent meg ezekben Platón inkább az idegen maszkljában, mint Szókratészében? Vagy: hogyan érthető meg a *Theaitéthosz* kivételes szerepe a dialógusok sorában, miért ez az egyenes vonalú narratíva, melyet méghozzá írásba is foglaltak, de állítólag nem Platón volt az, aki leírta? Ebben a dialógusban Platón valóban kettős maszklban jelenik meg, mint valamikor majd Kierkegaard fog. Vagy: miért fontos Platón számára, hogy bepillant-sunk Szókratész nevelődési regényébe? Benardete itt három dialógusra hivatkozik. Először itt van a *Phaidon*, ahol Szókratész elbeszéli, hogyan ébredt fel Ioniai szendergéséből, aztán a *Parmenidész*, ahol az *eleata*

tanítja ki Szókratészt arra, hogy felhagyjon az ideák elméletével, s végül a *Lakoma*, ahol Diotima vezeti be Erósz titkának s saját erotikus képességének felismerésébe. Benardete szerint a történetek állandóan vibrálnak Szókratész és Platón nevelődési regényei között.

Platón szemmel láthatóan élvezte, ahogy minden költő élvezzi, ahogy figuráit karakterüknek megfelelően, de néha karakterükből kilépve beszélgeti vagy hagyja beszélni. Bizonyára különösen élvezte az összes dicsőítő beszéd megírását a *Phaidroszban*, többek között a Lysas paródia fergeteges humorát. Benardete megfigyelése szerint Agathon beszéde a *Lakomában* gyanúsán pedáns és rendezett, és én itt a gyanúsán szót hangsúlyoznám. Ez a beszéd is súrolja a paródia határát, egy költőtársat ironizálva, aki hisz tézise sovány mondandójában, mely szerint Erósz nem más, mint a szerelem, s ezt a költészet fedezte fel, ami sem a költészetnek sem a poézisnek nem tesz igazságot. Az a gyanúm különben, hogy Platón Agathon tragédiáit sem becsülte sokra.

Ezzel előadásom már vissza is tért a kezdetéhez, Bernardete vendégszerepléséhez Münchenben, s így Anselm Feuerbach festményéhez Heinrich Meier értelmezésében. A tizenkét esztendő s Platón észre sem veszi Alkibiadész dionüszoszi *entrée*-jét, a táncoló lányokat sem, a flótásokat sem, mert teljesen Szókratészra koncentrál. Ez a fiú nem saját lelke démonjára figyel, hanem a Másik, a beszélő, démonjára. Az a másik, az a beszélő és beszélgető szélnek ereszti gondolatait, de a fiú figyel, hallgat, lelkében jegyzetel. Szókratész szavai ugyanis lelkébe íródnak. Eddig Feuerbach, Benardete értelmezése ebből számos elemet egyszerűen kitöröl, de hozzá is ad néhányat.

Egy dolog úgy beszélni a platóni dialógusokról, mint a költői megszálottság elvárásolt kertjeiről s megjegyezni, hogy itt a tragédia és komédia ötvözetével van dolgunk, és megint más dolog hozzátennünk, hogy Platón mindezzel tisztában is volt. Mindenki tippelhet, s így én is megteszem. Én úgy hiszem, hogy Platón tényleg arra törekedett, hogy a komédia és tragédia műfajait egy új műfajban ötvözze egybe; mi több, hogy azt a műfajt, melyet azóta filozófiának nevezünk ő csak a poéta maszkjában találhatta fel. Mint filozófus a költő maszkjában jelent meg, és mint költő a filozófus maszkjában. Bármely perspektívából tekintünk rá, mindig csak egyik vagy másik maszkját látjuk.

Feltehetjük, hogy Platón felváltva érzett gyönyört és fájdalmat dialógusai írása közben, és azt is, hogy a gyönyör bizonyára erősebb volt a fájdalomnál. Ezt a feltevést többen bizonyára megkérdőjelezik. Hiszen Platón egyik fő (morális) kifogása a tragédia ellen éppen az volt, hogy mások fájdalma

alkalmával, ha nem is mindig azon, gyönyörködünk. Csakhogy a platóni dialógusokban nem erről van szó. A tudatlan, akin nevetünk, nem szenved, míg a tragikus ember, a lehetetlenre törekvő, vágyódó ember fájdalmát és gyönyörűségét egyaránt átérezhetjük. Platón, mint filozófus, gyakorta akar meggyőzni bennünket, olvasóit és hallgatóit – persze többnyire Szókratész karaktermaszkjába bujthatna –, hogy jobb, ha megszabadulunk mind a fájdalomtól, mind pedig a gyönyörtől, de ez a gondolatmenet maga is fájdalommal és gyönyörrel, de különösen gyönyörrel, tölt el bennünket. Ha ezt a gyönyört nem éreznénk, vagy ha a gyönyörrel együtt nem sebezne meg a bizonytalanság fájdalmas fullánkja, akkor cseppet sem érdekelne bennünket az, hogy miért is lenne jó fájdalom és gyönyör nélkül élni. Elragad a költészetben érzett öröm, mikor Platón dialógusait olvassuk, de fájdalmat is érzünk annak láttán, ahogy a feltétlenségre, az abszolútra való törekvés végül is valahogyan mindig frusztrálódik. Mindig vegyül az, aminek Szókratész szerint jobb lenne nem vegyülnie. De ez nem morális probléma abban az értelemben, ahogy a tragédia élvezete Platón szerint az. Végül is Platón komédiáiban vagy tragédiáiban nem munkálkodik vak végzet, hiszen mindig a szereplő az, aki önmaga örömeinek és fájdalmának forrása, azaz okozója. Térjünk csak vissza egy pillanatra az Ilisszosz partjára, ahol, mint tudjuk, Szókratész elfordul a varázslatos tájtól, mert kizárólag az érdekli, hogy vajon ő egy szörnyeteg-e, vagy pedig egy az istenekhez hasonló kreatúra. Gyönyörűséggel olvassuk ezeket a sorokat, mulatunk Szókratészen, de fájdalmas zavart is érzünk, ha arra gondolunk, hogy a legbölcsebb ember Athénben egyedül csak a lehetetlenre függeszti tekintetét, miközben a lehetségest háta mögött hagyja. Szókratészt itt Platón bolondnak, bohócnak ábrázolja. Nem azért, mert az elérhetetlenre törekszik, hiszen éppen ez a tragikum Platónnál, hanem mert semmi más nem érdekli, csakis a lehetetlen.

Vajon milyen pozícióból, milyen perspektívából ábrázolható Szókratész, az ironista, a moralista, bolondnak vagy inkább bohócnak?

Bevezetéképpen, de ígérem, hogy ma utoljára, megint csak visszatérnék a kezdethez, azaz a *Lakomához*.

Benardete, mint már említettem, ennek a műnek komikus mivoltát emeli ki, különösen a beszédeket tartja parodisztikusoknak. De, legalábbis szerintem, a műben nem a parodisztikus beszédek a legkomikusabbak, hanem Szókratésznek Diotima által való bevezetése Erósz titkába. Ne felejtjük el, hogy Benardete szerint itt ábrázolja Platón Szókratész nevelési regényének utolsó állomását! Benardete – többek között – azt írja Diotima beszédéről, hogy „Diotima beszéde két részre oszlik, s ez támasztja alá,

bizonyítja a különbséget az Erószra vonatkozó igazság és az Erószról való hamis tudásról mondott igazságok között.” Benardete nem tette hozzá – bár talán máskor megtette, amiről nem tudok – azt, ami számomra magától értetődik. Diotima, a boszorka, maga is egy paródia, méghozzá Parmenidész istennőjének paródiája. Ezért oszlik Diotima beszéde két részre, hogy az első az igazságot mondja el Erószról, míg a második az igazságot az Erószról szóló téves vélekedésekről. Azonban – és ez az azonban a költő Platón szellemességének elismerése – minden filozófus tanítónője úgy beszél, ahogy a filozófus beszél, akinek a tanítónője. Parmenidész költeményének istennője azonnal autoritatív kijelentő mondatokban szónokol, míg Szókratész tanítónője először kérdezet, ahogy tanítványa szokott, s csak azután folytatja beszédét parmenidészi szellemben. Diotima beszédének parmenidészi része beavatás, felavatás. Ugyan nincs itt fényes hintó, de felemelkedés az van, a láthatatlan égi lajtorján való felkapaszkodás az igazság fénye felé. Ez Szókratész Diotima által való beavatásának tragikus aspektusa. De ezt azonnal követi a komédia. Diotima beszédének legmulatságosabb része az, mikor Erósz úgy írja le, hogy mindenki Szókratészre ismerjen. De hogyan ismerhetnek Szókratészre, mikor állítólag egy privát tételről volt szó a bölcs boszorkány és Szókratész között? Ne felejtjük el, hogy Szókratész meséli el történetét Diotimával, egy éjszakai parti karneváli forgatagában, ahol mindenki, az ő kivételével, már ittas, ha nem is annyira, mint későbbben lesz, s így ő, az egyetlen józan, már és még megengedheti magának, hogy vicceljen Diotimával való találkozásának elbeszélése közben, azt hitelve el, hogy tanítónője őt írta le Erósz személyében. Már megteheti magának, hogy keverje az arisztophaneszi komédia szellemét saját ironiájával és önironiájával, és még megengedheti magának, hogy a komédiával valami komolyat mondjon, mert a vigadók még nem olyan részegek, hogy ne értsék meg az ebben a komédiában rejlő komolyságot.

Azonban persze, tudjuk jól, hogy nem Szókratész, hanem Platón írta ezt a sztorit, ő diktált Szókratésznek, ő ábrázolta Diotimát a parmenidészi istennő paródiajaképpen, ő beszélte el Szókratésznek Diotima által való beavatását Erósz titkaiba, de ő meséli el a felemelkedés, az aszcenzió útját is a transzcendencia felé. Az igazság útját, melynek végére nem jutunk, ő adja a feltétlenségre való Platóni vágyódást Szókratész szájába, ahogy tőle származik Erósz komikus leírása is, hogy mindenki Szókratészre ismerjen Szókratész saját előadásában.

E rövid és látszólagos kitérő után hadd ismételjem meg újra azt a kérdést, mely végigvonult ezen az egész előadáson: milyen perspektívából lehet Szókratészt, az ironistát és moralistát bolondnak és bohócnek – is –

ábrázolni? Mert úgy tűnik, hogy legalábbis a *Lakomában*, a *Phaidroszban* és a *Phileboszban*, de helyel-közzel más dialógusokban is, hogy Platón Szókratésze bohóc és bolond, ha mindenkor nemes bohóc és bolond is? Közhely, hogy Szókratész ironista volt. Az ironista önmagát is ironizálja, ez mondhatnám magától értetődik. De Szókratész számos komikus vonása nem illik ebbe a képbe. Nem saját szemében, hanem a másik szemében, a költő szemében nevetséges. Benardete felsorol néhány esetet, melyeket még a legvaskosabb önirónia sem tesz evidenssé.

Állandóan emlékeztetem Önöket arra, hogy Platón az, aki ezeket a dialógusokat írja, hogy ő a poéta a filozófus álarcában és a filozófus a poéta álarcában, hogy ő az, aki összehozza a dialógusok szereplőit, hogy ő diktálja beszédeiket, Szókratész kérdéseit is beleértve, s ez akkor is így van, ha modelljeit, különösen a Szókratész nevű modellt, állandóan lelki szemei előtt tartja. Egyetlen jó portré sem pontosan olyan, mint a modellje, mivel minden jó portré belevisz valamit a festő lelkéből a képbe, hiszen a festő szemével nézzük a modellt. Nem akarok itt belemenni a jegyző és a festő viszonyának megvitatásába (a *Philéboszban*). E helyett inkább röviden Benardetet idézem: „az álmodónak semmi más nem áll rendelkezésére, mint az írnok és a festő, míg az örült felmondja az érzékek és az emlékezet szolgálatát. Minden Szókratészi kérdezgetés mögött egy távoli jelenet rejtőzik, melyről nem tudjuk igazán, hogy micsoda. A beszélgető gyakorta egy kísértettel áll szemben. Mindez figyelmeztet bennünket arra, hogy ne higgyük, hogy Szókratész minden következtetése egy telitalálat. De ha Platón az írnok, vajon ki a festő? A festő, én úgy hiszem, magukat a beszédeket festette ki.” Én hozzátenném ehhez: a szem azt ábrázolta, amit látott, az álmot, amit látott, és az álom az írnok és a festő álma volt. De miféle szem látott itt, milyen álmot látott az írnok?

A 19. században Sören Kierkegaard írt egy szép könyvet az irónia fogalmáról. Részletesen elemezte a platóni dialógusokat, elsősorban a koraiakat, melyekben, úgy hisszük, Platón Szókratésze még közelebb állt modelljéhez. Kierkegaard itt az irónia három típusát különbözteti meg. Szókratész mindhárom típus mestere volt, de ezek közül a harmadik volt a legfontosabb. Valaki ironizálhat úgy, hogy komolyan mond valamit, de tréfásan gondolja, úgy is, hogy tréfásan mond valamit, és komolyan gondolja, végül úgy is, hogy magát a distanciált mindennapi világot tréféként fogja fel. Kierkegaard szerint a Szókratészi irónia szolid alapra épül, az etika alapjára. Erről az alapról engedi szabadon Szókratész az ironikus kérdezgetést. Szókratész, így mondja Kierkegaard, moralista volt, s ezen az alapon volt ironista. Irónia az a démon, mely az esztétikai és az etikai

között közvetít. Szókratész, az irónia démonja, ahogy Diotima is mondhatta volna, közvetítőként volt ironikus démon. Az esztétikai szféra, azaz Szókratész, mint Erősz, az etikai szférával lépett állandó kölcsönviszonyba. Az ironistának persze szüksége van legalább egy beszélgető partnerre, aki, végül is, megérti, hogy mire céloz. Az irónia is egy maszk, de egy olyan maszk, mely mögé be lehet pillantani, ha felfogjuk a szavak üzenetét. Nem lehet valaki ironikus, így mondja Kierkegaard, ha nincs egyetlen ember sem, aki megérti, vagy legalábbis megértheti a rejtett üzenetet. Mellékesen teszem hozzá, hogy Kierkegaard beszél egy másfajta irónia felfogásról is, a romantikus iróniától, melynek nincsen szilárd megalapozása. De az efféle irónia nem szokratikus, s így nem kell a továbbiakban törődnünk vele.

De Kierkegaard beszél egy másik – szintűgy közvetítő – magatartásról is, mely képes valamit vagy valakit nevetségessé tenni, és ezt a köztes magatartást humornak nevezi. A humorista nem az esztétikai és az etikai, hanem az etikai és a vallásos magatartás vagy szféra között közvetít. Szemben az ironistával, a humoristának – a szó kierkegaardi értelmében – nincs szüksége egyetlen beszélgetőpartner megértésére sem, nyugodtan megvan teljes inkognitójában. Amennyiben kommunikál, mindig esztétikailag kommunikál, indirekt módon, különböző karakter-maszkjain keresztül. A humorista perspektívájából nézve még az ironikus és önironikus karakter is, minthogy az esztétikai és az etikai között közvetít, mulatságos lehet a maga végességében.

A kierkegaard-i modell szellemében hajlok arra a feltevésre, hogy Platón valamikor, talán a *Lakomában*, talán az *Állam* második könyvétől kezdve, bár ez igazán mellékes, az irónia szféráját elhagyva a humor szférájában rendezkedett be. Szókratész ironista volt, és Platón ilyennek is ábrázolja, de Platón humorista lett és ezzel megváltozott perspektívája is.

Indirekt módon kommunikál velünk. A *Phaidroszban* és a *Philéboszban* például Platón nemcsak ironikusnak és önironikusnak ábrázolja Szókratészt, hanem az iróniát és öniróniát is humorral kezeli. Az a Szókratész, aki semmit sem akar megismerni önmagán kívül egy humorral kezelt figura. A *Philéboszban* Platón Szókratészt irónikusként ábrázolja, pl. mikor a 23d-ben önmagát nevetségessnek írja le. De mikor az álomnélküli alvás kerül szóba, mint fájdalom és gyönyör nélküli áldott állapot, ez már sem iróniának, sem öniróniának nem tekinthető. Ahogy Benardete írja: „A legostobábbak és legfékezhetetlenebbek tekintik életük céljának, hogy a gyönyör és fájdalom keveréke létrehozza a vágyat a lélek és test elválására, Mi ez, ha nem a filozófia szókratészi meghatározásának kigúnyolása a *Phaidónból*, mely szerint az a meghalás és a halottnak levés gyakorlása.

Csodálkozunk, hogy minek köszönhető az efféle furcsa párhuzam”. Eddig Benardete. S én hozzátennem, hogy ez a valóban furcsa párhuzam csak egy humorista tollából származhatott.

Úgy tűnik, mintha Platón nem iróniával distanciálta volna magát Szókratészről, ahogy másoktól is, hanem humorral, a humor kierkegaard-i értelmezésében. A humor megértőbb, mint az ironia, kevésbé harapós. Platón szabadjára engedi Szókratészét, hogy az ironizálja kedve szerint mindazokat, akik megérdemlik, a gondolattalanokat, az előítéletek bolondjait, a tudatlanokat, akik azt hiszik, hogy mindentudók, a féltékeny és a hiu figurákat, de ő maga ezt a Szókratészt egyre inkább humorral nézi. S nemcsak őt, hanem egyéb maszkjait is, mint Theaitétoszt és Phaidroszt –az utóbbit a róla elnevezett dialógusban. Az etikai és a vallásos szféra vagy magatartás szürke zónájából Platón nemcsak az ironistát, hanem a köznapi tisztességes embereket, a tanulókat is humorral kezeli, nemcsak azokat, akik az etikai és esztétikai között lavíroznak, hanem azokat is, akik szigorúan az etikai talaján állnak.

Úgy tűnik, mintha visszatértem volna Nietzsche Platón karikatúrájához. Íme a metafizikus Platón, az aszkétikus pap, aki inkább szemita, mint görög. Azonban nem ez az, amit mondani akarok.

A vallásos szféra Platónnál, úgy érzem, nem metafizikai. Az első metafizikus szerintem Arisztotelész volt, s ugyanő volt az, aki a filozófia nyelvét, ezt az érvelő demonstráló prózai nyelvet jóval több, mint két ezredévre megalapozta, de ez most mellékes. Amit Kierkegaard vallásos szférának vagy magatartásnak nevezett, az egy viszonyt ír le, az ahhoz való viszonyt, amit transzcendenciának nevezünk. Talán az *Parmenidész*ben kifejtett első hipotézis, melyet a neoplatonista misztikusok olyan előszeretettel idéznek, mely szerint az Egy a Lét felett áll, is ezt az üzenetet hordozza. Az, ami ennél is fontosabb azonban, a soha be nem fejezett, soha be nem végzett aszcenzió, felemelkedés platóni gondolata. Ezt az aszcenziót végtelen vágódás jellemzi, mely arra készlet, hogy mindent magunk mögött hagyjunk, bár célt nem érünk. Hiszen tudjuk, hogy nem tudunk semmit, s ez a tudás nem segít. Az előadás elején említettem, hogy Benardete szerint, s én egyetértettem vele, Platón nem önmagát akarta megismerni, hanem másokra volt kíváncsi. De, vethetnénk ellenünkbe, a másokban is önmagát ismerte meg, azaz önmagának különböző lehetőségeit. Ez igaz, de hozzá kell sietve tennünk, hogy ő mindenekelőtt a Másikat akarta megismerni, azt, ami más, mint önmaga, amire vágyódunk, amit a filozófia szolgál, bár reménytelenül. Lehet, hogy túl-modernizálom Platónt, de én ebben a transzcendenciához való viszonyban az egzisztencia filozó-

fiájának az alapmagatartását vélem felfedezni. Platónban látom az athéni polisz utolsó filozófusát, aki úgy látta, hogy világa hanyatlóban mégis keresett helyette valamiféle szilárd pontot, egy olyan talajt, melyre az erkölcsi és politikai világ szilárdan felépíthető, de nem talált mást, mint a végtelen törekvést e szilárd pont felé. Megelevenítette az athéni polgárok és néhány idegen beszélgetéseit, hagyván őket mondani a magukét karakterük szerint, továbbá, hagyta őket elbeszélni néhány régi mítoszt, melyeket aztán saját variációiban mondatott el velük, új mítoszokat is szájukba adva. Mindezek a karakterek maszkok voltak, és közvetve vagy számos közvetítéssel, engedték szabadjárá egy, a végtelen vágyától hajtott lélek utazását. Egyetlen mentségem erre az interpretációra, hogy már a húszas éveimben is így láttam Platón-t és valami effélét írtam róla.

Így Platón portrém, melynek mostani változata sokat köszönhet Benardete interpretációinak, nem hasonlít Nietzsche-jéhez. Nemcsak azért nem, mert Platónban nem egy metafizikust látok, hanem egy olyan embert, aki, talán először a görögség világában, személyes viszonyt épített ki a transzcendenciához, amit talán ő is fedezett fel, de nem azért, hogy meghatározza a meghatározhatatlant, hanem hogy felkeltse a vágyat arra a repülésre, mely soha céljához nem ér, s amit ő utána filozófiának is nevezünk. Hanem azért sem, mert én úgy hiszem, hogy nincs az a pszichoanalitikus kezelés, mely képes lenne arra, hogy Platón arcáról letépje a maszkokat. Ez a humoristák közös sorsa. Az ironista is maszkot hord, de, mint ezt már említettem, feltételezi, hogy jelen vagy jövőbeli beszélgető partnerei között lehet valaki, aki elkapja a felé dobott labdát, aki összekacsint vele, maszkja mögé lát, s akivel együtt tud majd mulatni az emberek bolondságán. Az ironistának vannak barátai, igazi tanítványai, akik szeretik, azért szeretik, ami. Szókratészt, az erotikusan karizmatikus bohócot ma is lehet szeretni.

A humorista azonban teljességgel beburkolódik inkognitójába. Magányos, összezárva saját titkával, melyeket maga sem ismer, de nem erotikus démon. Csak a maszkjain keresztül talál majd szerelmes követőkre. Az egyetlen Erósz, mely követőit meg fogja ragadni, poézisének erősza lesz. Ahogy valaha Ficino mondta, Platón a költői démon megszállottja volt. Nem hozzá, hanem költeményeihez írjuk örökös lábjegyzeteinket. A költő maszkja mindörökre elfedi az arcot. Drága áron fizette meg Platón a halhatatlanságot. A poéta a filozófus álarcában és a filozófus a poéta álarcában. Mi leszünk mulatságosak, mi több nevetségesek, ha valaha azt hisszük, hogy végre most már megértettük őt.

ERÉNY ÉS NEMESSÉG

KELEMEN JÁNOS

„Ahol erény van, ott van csak nemesség”
Dante: *Édes-szép rímeit a szerelemnek*
Vendégség. Harmadik dal.

1. MIÉRT DANTE?

Dante életműve – ezen belül a *Vendégség*, s főleg persze maga az *Isteni színjáték* – egyetlen hatalmas lábjegyzet az erény fogalmához (mint sok más, Platónig visszavezethető fogalmunkhoz is). Amikor tehát az erény témakörében kívánunk lábjegyzetet fűzni a platóni tanításokhoz, akkor a középkori gondolkodók közül őt semmiképpen sem kerülhetjük meg.

A középkori erény-felfogásról szólva Alasdair MacIntyre találóan jegyezte meg, hogy „az erények azok a tulajdonságok, melyek képessé teszik az embereket arra, hogy a történeti utazásuk során túléljék a rosszat.”¹ Ez a megfogalmazás különösen találó Dantéra, az *Isteni színjáték* hőisére, aki eltévelyedésének pillanatától fogva utazóként járja be a bűn és bűnhődés birodalmából a tisztítóútúton át a diadalmas erényhez és annak jutalmához vivő utat. Utazása az emberi történelem metaforája, de több is ennél: időbeli megjelenítése az örökkévalóságnak. Már a régebbi kommentárok közül is többen rámutattak arra, hogy az időbeliség és az örökkévalóság rendjének ez az idealizált viszonya korántsem fejezhette ki a középkori ember mindennapos tapasztalatát, hiszen az életviszonyok alapjaiban mutatkozó és a túlvilágra vetített egységgel és állandósággal szemben az élet felszíne éppenséggel a teljes káosz, önkény és esetlegesség képét nyújtotta. Hegel pontosan ebből a kettősségből, a különösnek és az általánosnak ebből a rendkívüli és furcsa viszonyából vezette le a más korszakokban művésziellennek minősülő allegorikus ábrázolás viszonylagos létjogosultságát, mely szerinte Danténál érte el legnagyobb kiforrottságát.²

MacIntyre egyébként a hegeli gondolat egyik verzióját fogalmazta meg, amikor leszögezte, hogy miközben a középkori életet áthatja az idealizált rendszer víziója, addig ez az élet és a ráépülő gondolkodás valójában

¹ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Bp., Osiris. 1999. 238. o.

² Hegel: *Eszétikai előadások*. III. Bp., Akadémiai. 1980. 313. o.

sohasem tud, vagy csak nagyon nehezen tud rendszerszerű lenni. Nem meglepő, hogy a hegelizhez hasonló korrajza ugyanahhoz az értékítéllethez vezette: „Az egész rendszernek ez az intellektuális víziója Aquinói Szent Tamás és Dante munkásságában nyeri el legmagasabb rendű kifejezését, s folyamatosan erre a szemléletmódra törekszik a hétköznapi középkori gondolkodás is.”³

A továbbiakban, elfogadva ezt az értékítéletet, röviden vázolom, hogyan tárgyal Dante néhány, az erényekkel kapcsolatos hagyományos kérdést.

2. ISTENI SZÍNJÁTÉK: KOZMOLÓGIAI ÉS MORÁLIS REND

Az Isteni színjáték egy olyan világ víziója, melyben tökéletesen egymásba illeszkedik a kozmológiai és morális rend. Tegyük most félre a rossz forrásának és lehetőségének problémáját, s csak annyit állapítsunk meg, hogy a létet átható morális rend hierarchikus: a bűnöknek, csakúgy mint az erényeknek, a legapróbb részletekig kigondolt hierarchiája van, mely meghatározza helyüket és súlyukat.

A pokol és a purgatórium morális rendje nem más, mint a bűnök rendje: az egyik esetben a bűnösök osztályrésze az örök büntetés, a másik esetben az, hogy vezeklésük során megszabaduljanak a bűntől. Más szempontból azonban csak a pokol tekinthető a bűn világának, hiszen már a Purgatórium első énekében világossá válik, hogy innen kezdve az erények mutatják a lelkeknek az utat:

*Én jobbfelé, e másik sarki tájra
figyeltem: itt négy csillag fénye játszott:
nem látta más még, mint Ádám s a párja.
Sugárunknak az ég örülni látszott.
Ó, milyen özvegy Északunk vidéke,
mert ehhez mérhetőt sohase látsz ott!
(Purg. I. 22-27.)*

A képnek, mely a pokolból kilépő Dantét fogadja, egyszerre van földrajzi és morális tartalma: a költő a déli féltekére jutott ki, ahol ismeretlen csillagképek fogadják. A négy csillag azonban, melyet megpillant, nem egyszerű csillagászati jelenség, hanem a négy kardinális erény szimbóluma, így hát súlyos morális jelentést hordoz az a tény, hogy nem jelennek meg az északi égbolton, s minden ember közül csak Ádám és Éva láthatta őket valaha.

³ MacIntyre: Im. 238. o.

Az erénnyel együtt jár a szabadság, hiszen a purgatórium – a bűntől való megszabadulás helyszínéeként – a szabadság birodalma. Ezt jelzi, hogy kapuját a római erény hőse, az uticai Cató őrzzi, akinek alakja rögtön azután tűnik fel, hogy költőnk betelt a négy csillag látványával („egy magányos agg állt közel ottan” – Purg. I. 31.). Dante azzal kér bebocsátást, hogy „szabadságért jött”, s ezt meg kell értenie annak, aki a szabadságért a halált választotta:

*Nézd el hát, hogy idejött vakmerőn;
Szabadságért jött, s édes a Szabadság:
tudhatja, kinek holta Értte lőn:
tudhatod, kinek nem drága mulatság
volt egykor Uticában Értte veszned,
(Purg. I. 70-75.)*

A kozmológiai és a morális rend közti megfelelés további párhuzamokat rejt magában, hiszen a kozmosz elrendezését éppúgy tükrözi a társadalom és a tudományok világa, mint a bűnök és az erények hierarchiája. A kozmosz és a társadalom viszonyának ezt a felfogását legyen elég azzal az egy példával illusztrálni, hogy a *Vendégség* egyik helyén olvasható eszmefuttatás szerint a világmindenség olyan mint egy rendezett városállam („*una ordinata civilitate*”).⁴ A kozmosz és a tudományok megfeleltetésére pedig legyen elég arra hivatkozni, hogy – szintén a *Vendégségben* kifejtett elmélet szerint – a tudományok rendjében a Trivium és a Quadrivium az első hét égnek a képviselője (mely utóbbiak viszont a három teológiai és a négy kardinális erény megfelelői). A Hold egéhez például a Grammatika, a Merkúréhoz a Dialektika, a Venuséhoz a Retorika, a Napéhoz pedig az Aritmetika hasonlítható, stb.⁵

3. AZ ERÉNYEK RENDJE ÉS HIERARCHIÁJA AZ ISTENI SZÍNJÁTÉKBAN

Lássuk ezek után kissé közelebről, hogy milyen elképzelést sugall az *Isteni színjáték* az erények hierarchiájáról. A legjobb alkalmat ehhez a Purgatórium egyik nagy allegóriája, a Dante szeme előtt elvonuló csodálatos körmenet kínálja, melynek egyik részét az erények alkotják:

*Három hölgy jött és lábát táncra nyújtá
a jobb kerék felől: piros a szélső,
hogy azt hinnéd, valaki lángra gyújtá;
smaragdból látszott lenni a középső,*

⁴ *Vendégség*, II. iv. In: *DÖM*, 193. o.

⁵ Im. II. xiii. In: *DÖM*, 209. o.

smaragdból csontja, smaragdszín a vére,
frissen esett hónap látszott a végső.
S majd a fehér volt e csoport vezére,
majd a piros: s a többi hol szökellt,
hol lassan lendült annak énekére.
S a bal keréknél négy hölgy ünnepelt
bíbor ruhában; s járt, amint az egyik,
kinek három szeme volt, énekelt.
(Purg. XXIX.121-132.)

Könnyű azonosítanunk a fenti első két terzina (121-126. sor) három hölgyét: ők a teológiai erények, vagyis a Hit, a Remény és a Szeretet (*carità-amore*), akik színeikről (fehér, zöld, piros) is felismerhetők. Őket a kardinális erények (igazságosság, erő, bölcsesség, mértékletesség) követik (130-131). Közülük a bölcsesség azzal válik ki, hogy az idő hármasságának megfelelően három szeme van (132.).

Az erények hierarchiájának fő tengelyét a teológiai és a kardinális erények közti megkülönböztetés alkotja. A hierarchia csúcán a jobb felől haladó teológiai erények vannak, (122.) a kardinális erények bal oldali elhelyezkedése (130) természetesen az alárendeltség jele.

A teológiai erények körén belül hol a Hit, hol a Szeretet (*Caritas*) van elől, de sohasem a Remény (127-129). A kardinális erényeknek viszont mindig a *Caritas* a vezetőjük, amit az fejez ki, hogy a szeretet és könyörületesség színét viselve bíbor ruhában járnak (130-132). Ez alighanem Aquinói Tamás hatását tükrözi, aki szerint az erkölcsi erények nem létezhetnek a *Caritas* nélkül. A római analógiát mutató bíbor ruhának persze további jelentése is van: azt fejezi ki, hogy a négy kardinális erény a társas élet alapja.

A kardinális erényeken belül tovább tagolódik a hierarchia. Ebben a körben a Bölcsesség áll az első helyen („*Da la sinistra quattro facean festa, / in porpore vestite, dietro al modo / d'una di lor ch'avea tre occhi in testa*” – 131-132.), ahhoz hasonlóan, ahogyan Dante a *Vendégségben* is leszögezi. „Sokan tartják az Okosságot, vagyis a körültekintést is erkölcsi erénynek, Arisztotelész azonban az értelmi erények közé sorolja, jóllehet az erkölcsi erények vezetője, és megmutatja az utat, amelyen létrejönnek, s így nélküle meg sem lehetnek.”⁶ A különben legtöbb esetben arisztotelianusnak mutakozó Dante itt félreérthetetlenül az erényekről szóló platóni tanítás követője (*szófroszüné, andreia, szophia, dikaioszüné*).

⁶ Im. IV. xvii. In *DÖM*, 312. Vö.: „*avegna che essa sia conduttrice de le morali virtù*”; „*e senza quella essere non possono*”. *Convivio*. In: Dante, *Tutte le opere* (a cura di Italo Borzi; a továbbiakban DTE) Roma, Newton. 1993. 992-993. o.

4. AZ ERÉNYEK ELMÉLETE A VENDÉGSÉGBEN

Vessünk egy pillantást a *Vendégségre* is. Itt az értelmi és morális erények megkülönböztetése a hangsúlyos. A fő helyet a morális erények foglalják el, hiszen ezek fölött tudunk ellenőrzést gyakorolni: „legsajátosabb gyümölcseink az erkölcsi erények, mert minden tekintetben hatalmunkban vannak”⁷

Az erény elmélete ebben a műben egy formális definícióra épül, melyre a mottóban már idézett Harmadik Dalban bukkanunk:

*Így szólok: minden erény eleinte
egy gyökérből fakadt ki,
az az erény, mely boldogít, ha hatni
hagyják, ha nem zavarják.
S ez, mint az Etika szokta mutatni,
tartás, amely szerinte
középen áll mindig, helyét tekintve.
(Vendégség, Harmadik Dal, 81-87. sor)*

A definíciónak, mint könnyen megállapítható, két fő eleme van: az erény egyrészt boldogít, másrészt egy-egy tulajdonság szélső megnyilvánulásai közül a középét jelenti. Prózái megfogalmazásban ez úgy hangzik, hogy „minden erény közös vonása”, hogy „a középre irányuló ítélőképesség.”⁸ Arra a kérdésre pedig, hogy honnan ered az ilyen ítélőképesség, az a válasz, hogy a nemességéből.⁹

Dante erénytanának a középpontjába ily módon a nemesség kerül, melynek mibenlétét és eredetét a *Vendégség* IV. traktátusa és az annak élén álló Harmadik Dal tárgyalja.

A nemesség általában véve „minden dologban az illető dolog természetének tökéletességét jelenti.”¹⁰ Különösképpen pedig az egyes emberét. Ez rögtön alapot ad arra, hogy a költő megcáfolhassa azt a II. Frigyesnek tulajdonított nézetet, hogy a nemesség az ősökötől vagy a gazdagságból származik. Fontos itt megfigyelniünk, hogy az okoskodás mennyire az egyénre irányul. Hogyan is lehetne a nemesség valamilyen kollektíve birtokolható tulajdonság, valamilyen vérségi köteléknek köszönhető családi vagy törzsi vonás, ha egyszer „az isteni mag nem nemzetségbe, vagyis törzsbe, hanem az egyes személyekbe esik”¹¹

⁷ Im. IV. xvii. 311. o.

⁸ Im. IV. xx. 316. o.

⁹ Uo.

¹⁰ Im. IV. xvi. 310. o.

¹¹ Im. IV. xx. 317. o.

„Ahol erény van, ott van csak nemesség” – mondja a költő, de ezt úgy kell értenünk, hogy az erények mintegy ismérvei a nemességnek, s nem okai vagy forrásai, hiszen éppenséggel belőle erednek, „gyümölcsei” annak. Az erények eredetének kérdését ugyanakkor nem merítheti ki a nemességre vonatkozó tanítás. A fentebb idézett sorokból ki kell emelnünk a következőket:

*Így szólok: minden erény eleinte
egy gyökérből fakadt
(81-82.)*

Ugyanebből a dalból tegyük ehhez az alábbi sorokat:

*Így minden erény egy méhből születlik,
Mint fekete a rőt-barnát fiaja
(109-110.)*

Prózában mindezt több helyen is megismétli Dante: „Minden erény egy alapelvből származik”;¹² „Minden erkölcsi erény egy forrásból, vagyis a jó ítélőképességből származik”¹³

Nyilvánvaló, hogy ezek az erőteljes megfogalmazások egyetlen irányba mutatnak: az erények egyetlen forrásból (a nemességből) származnak, ami azt is jelenti, hogy csak egyetlen rangsoruk van, amelyen belül minden erénynek megvan a maga pontos helye, illetve alá- és fölérendeltje. Tökéletes rendezettségük folytán nem lehet köztük konfliktus.

5. KOMMENTÁR ÉS KÉT KONKLÚZIÓ

5.1. ELSŐ KONKLÚZIÓ

A fentiekből önként adódik az a megállapítás, hogy Dante erényfelfogása a középkori mentalitás tökéletes kifejezője. Mind erény-elmélete, mind az Isteni színjátékban kifejezésre jutó morális rend tükrözése mindannak, amit a középkori és általában a premodern mentalitás általános jellemzőinek tartunk.

Kiindulópontunkhoz visszatérve, MacIntyre ezt a mentalitást úgy írja le, hogy az erény mind a belső diszpozíció, mind a külső cselekedet tekintetében a kozmosz törvényének való megfelelés, s hogy ennél fogva „a jó ember az univerzum polgára.”¹⁴ Az ókorig visszanyúló szemléletről van szó, mely

¹² Im. IV. xvii. 311. o.

¹³ Im. IV. xviii. 313. o.

¹⁴ MacIntyre: Im. 228. o.

többek közt már Platónnak a drámai művészettel szembeni ellenszenvében is kifejezésre jutott. Platón szerint – mint MacIntyre helyesen emlékeztet rá – „az erény sem a városban, sem a személyen belül nem lehet konfliktusban erénnyel”¹⁵, s ezt az erős tételt vallják Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás is, akik a görög tragédia szophoklészi korszakával és a modern tradícióval ellentétben kizárják az olyan tragédia lehetőségét, „mely nem emberi hiányosságok, bűnök és hibák eredménye”.¹⁶

A premodern mentalitásnak az előbbi terminusokban való jellemzése láthatólag az *Isteni színjáték* műfajára is magyarázatot ad. Az *Isteni színjáték* nem tragédia, hanem komédia, és a mondottak fényében Dante nem is írhatott volna tragédiát.

Ezen a ponton érdemes felidézni, hogy Dante miként gondolkodott a műfaj kérdéséről, s hogy hogyan vélekedett saját művének műfajáról.

Can Grande della Scalához írt levelében ezt írja: „jelen művemet Commediá-nak hívják”, mivel a komédia a „költői elbeszélésnek egy fajtája, mely minden mástól, így a tragoediától is különbözik”. A megkülönböztetéshez két kritériumot használ fel: az *ad modum loquendi* kritériumát, amely szerint műve „alázatos és szerény, mert köznyelven szól”, s egy narratológiai kritériumot, amely abban foglalható össze, hogy a tragoedia jól kezdődik és rosszul végződik, a *commedia* pedig rosszul kezdődik és kedvezően végződik. Az *Isteni színjáték* ez utóbbi szempontból is komédiának nevezhető, mert kezdetét tekintve „szörnyű és bűzhödött, hiszen ez a Pokol”, míg végét tekintve „kedvező, kívánatos és kellemes”, hiszen az a Paradicsom.¹⁷

Míndez – vagyis az Isteni színjáték komédia-volta és komédiaként való meghatározása – megfelel a korábbi fejtegetéseinkből adódó eddigi konklúzióknak.

5.2. MÁSODIK KONKLÚZIÓ

Az előzőekben mondottaktól eltérően számos hely arra enged következtetni, hogy Dante mégis tudatában van annak, és költészetében kihasználja azt, hogy több rangsora lehet az erényeknek, s lehet köztük konfliktus. Annak ellenére így van, hogy saját explicit elmélete nincs olyan terminusokban megfogalmazva, melyekkel a görögök vagy a modernek értelmezik a tragédiát (konfliktus, tragikus vétek, katarzis).

¹⁵ Im. 194. o.

¹⁶ Im. 242. o.

¹⁷ Can Grande della Scala úrnak. In: *DÖM*, 509-510. o.

Az *Isteni színjáték* valóban komédia, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy matrisoska babaként több művet is magában foglal, vagyis számos epizódja különálló műként is olvasható. Vannak benne olyan epizódok (olyan különálló művek), illetve olyan hősök, amelyekre vagy akikre a görög vagy a modern értelemben vett tragikus jelző alkalmazható. Régóta ilyen hősnek látjuk Francescát, akinek bűne tragikus bűn. Francesca és Paolo történetében nem a megbánás, hanem a hallgatóból (Dantéból) kiváltott együttérzés dominál. A hatást, melyről a költő számot ad, katartikusnak érezzük:

*... Francesca, bánatod reám oly
érzéseket hoz, hogy a könny erőtet ...
(Pokol, V. 116-117.)*

*Amíg az egyik lélek ekként szóla,
a másik zokogott, hogy úgy éreztem
mint akinek elhal egész valója,
és mint valami holttest, földre estem.
(Pokol, V. 139-142.)*

Az Odüsszeusz utolsó útjáról szóló elbeszélés szintén ellentmond első konklúzióknak. A történet az erények közti konfliktus klasszikus példáját kínálja, hiszen Odüsszeusznak le kell győznie magában a *Caritast*, hogy elindulhasson a Herkules oszlopain túli világ felfedezésére:

*Se kisfiam, se vénségtől elernyedt
Atyám, se nőm, akinek öröme
Őriznem kellett köteles szerelmet,
Le nem győzhetett ...
(Pokol, XXVI. 94-97.)*

A szenvedély, mely legyőzi benne a *Caritast*, önmagában véve nemes. A tudásszomj vezérli, mely őt sok későbbi olvasó szerint a nagy felfedezők előképévé teszi:

*... lelke szenvedélye:
látni világot, emberek hibáját,
s erényüket, s okólni, mennyiféle.
S bejártam a tenger ezernyi táját,
pár szál deszkával, és a pár legénnyel,
ki el nem hagyta még a csöppnyi gályát.
(Pokol, XXVI. 94-97.)*

Társaihoz intézett beszédében Odüsszeusz még tovább megy, hiszen az emberi méltóság, az erényként értett humanitas nevében kívánja rábírní őket az útra:

*Gondolatok az emberi erőre:
Nem születtetek tengni, mint az állat,
Hanem tudni és haladni előre!”
(ma per seguir virtute e conoscenza)
(Pokol, 118-121.)*

Elmondhatjuk tehát, hogy Odüsszeusz magasztos elvek és erények nevében cselekszik. Bűne (eltekintve most attól, hogy csalárd retorikáját mennyire vesszük számításba) abban áll, hogy elveit más, hasonlóan igaz elvek ellenében követi. Az erények, melyekre hivatkozik, s melyek valóban a sajátjai, mindent maguk alá rendelve, egyoldalú szenvedélyként uralkodnak el rajta. Itt közbe kell persze vetnünk, hogy az utóbbi megállapítással figyelmen kívül hagytuk azt a lehetőséget, hogy Odüsszeusz igazi bűne, amely miatt pokolra került, a csalárdság, s hogy társait is hazug retorikával vette rá a végzetes utazásra. Az Odüsszeusz-epizódnak ez az értelmezése, melyet Giorgio Padoan¹⁸ nyomán csak a legújabb modern kritikai irodalom vett észre, a jelenet gazdag értelmezési lehetőségei közül csak az egyik, s nem változtat a lényegen: ha Odüsszeusz rászedi is társait, azért teheti ezt, mert egy magasztos elvre, az erényre, az emberi méltóságra hivatkozik.¹⁹ Bűne emellett az értelmezés mellett is tragikus bűn, s bukása katartikus hatású:

*Haj, sirtam akkor és most újra sírok,
s rágondolván, mit láttam, szorosabbra
vonom, okulva azon, amit írok,
lelkem jékét, ne menjen rossz utakra
(Pokol, XXVI. 19-22.)*

Két példánk tehát az előbbitől eltérő konklúziót sugall. Ez vagy úgy fogalmazható meg, hogy Dante nem is volt olyan tipikusan középkori gondolkodó, mint amilyennek hittük, vagy úgy, hogy a középkor számára sem volt ismeretlen az a konfliktus, mely az értékek és erények rendjének összezavarodásából, vagy az eltérő értékek és erények összeütközéséből fakad. A két megfogalmazás korántsem esik messze egymástól, sőt: tautologikusan igazzá teszi egymást.

¹⁸ Giorgio Padoan: A 'szóban mester' Odüsszeusz és a tudás útjai. In: Kelemen János (Szerk): Dante a XX. században. A *Helikon* tematikus dupla száma, 2001/2-3. 321-351. o.

¹⁹ Odüsszeusz beszédének retorikai szempontból „pozitív” vagy „negatív” fordítva sem változtat a lényegen. Az epizód tragikus struktúrája nem teszi kétségessé a hős retorikájának csalárdságát. Ezt egy újabb előadásomban próbáltam kimutatni: János Kelemen: *Power and Language in Dante's Philosophy of Language*. Signs of power – power of signs c. konferencia, Béc, 2003. szept. 26-28.

Nem véletlen, hogy példáink – néhány más, hasonlóan szuggesztív példával együtt – a Pokolban találhatóak. Tragédia csak a bűn és az örök kárhozat világában lehetséges, abban a világban, melyben a bukás és a büntetés visszavonhatatlan és végleges. Persze, Dante pokolbeli bűnösei nem egészen abban a helyzetben vannak, amelyben költőnk morálfilozófiája szerint lenniük kellene, hiszen szabadakaratom nem csupán a jó és a rossz közötti választásra tette őket képessé, hanem arra is, hogy a rosszat mint jót válasszák, vagyis mint a bizonyos szempontból helyes elveknek megfelelőt. Ilyen jó, míg más követelménnyel nem kerül összeütközésbe, az Odüsszeuszon elhatalmasodó tudásszomj, az a szenvedély, melyről a *Vendégségben* még ezt olvashattuk: „tökéletes és nemes a tudomány tökéletessége, s a reá irányuló vágy révén nem veszi el a tökéletességét”.²⁰ Lehetetlen, hogy az Odüsszeusz vesztét elbeszélő költő ne emlékezett volna erre a mondatára, illetve – s ez a fontosabb – lehetetlen, hogy Odüsszeusz vesztét ne úgy fogta volna fel, mint egy szerinte is nemes motívumokból táplálkozó választás következményét.

Alighanem a pokolbeli szituációknak ez a tragikus jellege volt a fő oka annak, hogy amióta a romantika Dantét újra felfedezte, az Isteni színjáték modern olvasói mindig is a Pokolt tartották a költemény legelőbb részének.

Míg a Pokol emlékezetes, nagyformátumú alakjai tragikus hősök, addig a Paradicsom szereplői „komikus hősök”: ők azok, akikre inkább illik Dante középkorias erény-tana. A Purgatórium és a Paradicsom számos kulcsfigurája éppúgy bűnös, mint a Pokol hősei, a különbség az, hogy ők különféle okokból feloldozást nyernek. Kölcsön vehetjük tehát Giorgio Agamben meghatározását: a tragédia az igazak bűnössége, a komédia a bűnösök megigazulása.²¹ A két kategória ellentéte és komplementaritása a középkor egyetlen más szövegében sem válik annyira láthatóvá, mint az *Isteni színjátékban*. Az *Isteni színjáték* tanúsága számunkra az, hogy az értékek és az erények kollíziójából fakadó tragédia éppannyira benne rejlik a középkor kultúrájában, mint a megváltást vagy az erényes élet jutalmát hirdető komédia.²²

²⁰ *Vendégség*. IV. xiii. In: *DÖM*, 300. o.

²¹ Giorgio Agamben: *Categorie italiane*. Venezia, Marsilio. 1996. 12. o.

²² Agamben így fogalmaz: a tragédia és a komédia kategóriái, „amelyeknek az ellentétébe a modernitás Hegeltől kezdve Benjaminig és Goetheétől kezdve Kierkegaardig a maga legmélyebb etikai konfliktusait vetítette bele”, a középkori kultúrában gyökereznek. Im. 11. o.

ERÉNY ÉS MŰVÉSZET, AVAGY A KÖLTÉSZET ÉRTÉKE – PLATÓN ÉS GADAMER

LOBOCZKY JÁNOS

V AJON NEM AZÉRT találták-e ki a filozófiát, hogy elbánjon a művészettel, s nem lehetséges-e, hogy a filozófiák végső soron „büntetőintézmények, amelyek a leginkább egy szörny féken tartását szolgáló – azaz valamiféle súlyos metafizikai veszélyt elhárítani igyekvő – labirintusra emlékeztetnek?”¹ A. C. Danto, a neves amerikai esztéta és filozófus drámai kérdése alapvetően Platóntól eredezteti azt a felfogást, amely a művészetek autonóm értékét megkérdőjelezi, illetve ellényegteleníti. Danto is feleleveníti azt a már-már közhelyszerű értelmezését a platóni álláspontnak, hogy a görög filozófusnál a mimetikus művészet azért alacsonyabbrendű a filozófiánál, mivel elfordítja az emberek figyelmét az ideák magasabbrendű világától, tehát az igazságtól. E nézőpontból azután – ahogy Danto fogalmaz – „a művészet afféle ontológiai nyaralás, távol az embervoltunkat meghatározó gondoktól, ezért aztán nem is változtat semmin”.² Danto most idézett tanulmányában Platón művészet elleni támadásának két aspektusát emeli ki. Az egyik a művészet „lefokozása” azzal, hogy pusztán az utánzás utánzása, a másik pedig a művészet fokozatos racionalizálása azért, hogy az értelem hódítsa el lépésről lépésre az érzések „veszélyes” birodalmát: „A szókratészi dialógus olyan dramatizált forma, amelyben az értelem a fogalmi elsajátítás révén a valóság megszelídítőjeként jelenik meg. Nietzsche ’esztétikai szókratizmusnak’ nevezi ezt, mivel a filozófus oly mértékig azonosította a szépséget az értelemmel, hogy semmi sem lehet már szép, ami nem racionális”³ – foglalja össze szellemesen a maga álláspontját Platónnal szemben Danto.

De vajon nem túlozza-e el Danto a Platón elleni kritikáját? Nincs-e ebben is valamiféle olyan mértéktelenség, amely az általa ostromozott Platón Homérosszal és a tragédiaköltőkkel szembeni elutasítását jellemzi? E provokáló kérdések megválaszolásához – természetesen nem a végső igaz-

¹ Arthur C. Danto: *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* Bp., Atlantisz, 1997. 26. o.

² Im. 23-24. o.

³ Im. 21. o.

ság kimondásának szándékával – nem kis mértékben Gadamert hívom segítségül, aki köztudottan a platóni dialógusok egyik „legérzékenyebb fülű” értelmezője. *A szép aktualitása*⁴ című írásában is utal arra, hogy a „szókratizmus újfajta filozófiai érzülete és tudásigénye” állította először legitimációjának kérdése elé a művészetet: „Itt első ízben vált láthatóvá, hogy a meglehetősen kötetlenül átvett és értelmezett hagyományos tartalmak képi vagy epikai továbbadása nem magától értetődően jogosult arra az igazságra, amelyre igényt tart.”⁵

Az újfajta igazságigény, amelynek szemszögéből megítéli Platón a művészetek értelmét és jelentőségét, az ideális állam polgárainak erényes életre nevelése. Az újkori esztétikai hagyományban szinte egyöntetűen hangoztatott kifogás Platónnal szemben éppen az, hogy így az autonómnak tekintett művészetekhez képest külsődleges, idegen mércét alkalmaz. Természetesen Gadamer sem akar kritikátlan védelmezője lenni Platónnak, de többek között a *Plato und die Dichter*⁶ című tanulmányában az esztétikai gondolkodásban általánosan elfogadott véleményeknél árnyaltabban mutatja be a platóni álláspontot és annak hátterét az antik görög filozófiában.

Maga Platón – Szókratész nyomán – sem egyformán elítélő a költészettel szemben minden dialógusában. Az *Ión*ban például Szókratész a rhapszódosz művészi tehetségének, tudásának forrását tárja fel. Nem valamilyen techné ismerete, hanem az istenektől származó entuziazmusz irányítja a költők lelkét, tehát művészetük létmódja a megszállottság. „Mert valamennyi epikus költő, aki jó, nem szakértelem alapján, hanem istentől eltelve, megszállottan mondja a sok szép költeményt, és a dalköltők sem józan ésszel írják azokat a szép dalokat, hanem csak ráléptek a harmónia és a ritmus ösvényére, és megmámorosodtak, és megszállottak lettek.”⁷ Nem szakértelem alapján tudnak a dolgokról szépen beszélni, hanem isteni erő révén. A megszállottság egyenesen azt jelenti, hogy az isten elveszi a költők és énekmondók önnön értelmét, szolgák gyanánt, az isteni üzenet tolmácsolóiként használja őket. A nézők, hallgatók számára ezért úgy tűnik, hogy maga az isten szólal meg, hiszen a rhapszódoszok értelme nincs is jelen, mintegy önmagukon kívül vannak. Ebben az egész beszélgetésben még

⁴ Gadamer: *A szép aktualitása*. In: H.-G. Gadamer: *A szép aktualitása*. Bp., T-Twins. 1994. 11-84. o.

⁵ *Im*. 11. o.

⁶ Gadamer: *Plato und die Dichter*. In: H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. 187-211. o.

⁷ Platón: *Ión* 533e-534a. In: Platón összes művei. Bp., Európa. 1984. I. k. 316-317. o.

egyáltalán nem találkozunk a homéroszi költészetnek azzal az éles elutasítással, mint az *Államban* vagy a *Törvényekben*, inkább azzal az iróniával, amellyel Ión és a költők sajátos „szakértelmét” veszi célba. Szókratész a visszajára fordítja Iónnak azt a kijelentését, hogy a rhapszódosz ahhoz mindenkinél jobban ért, hogy milyen beszéd illik férfihoz és nőhöz, szolgálhoz és szabadhoz stb. Az énekmondót végül olyan meghökkentő következtetésre kényszeríti, hogy ő a görögök közt a legjobb hadvezér is lehetne az alapján, amit Homérosz költeményeiből tanult. Csakhogy Homéroszról sem tud szakértő módon előadást tartani, így zárásként mégis igazat kénytelen adni Szókratésznek, hogy ő isteni és nem szakértő magasztalója Homérosznak.

Az *Államban* viszont Homérosz már kemény kritikát kap például azért, mert az isteneket emberi mértékkel ábrázolja, de azért is, mert Hádész birodalmának homéroszi képe túlzott halálfélelmet, mértéktelen siralmat idézhet fel. Ez persze még inkább a Homérosz által megelevenített mítosznak mint magának a költészetnek a kritikája. Ebben nem áll egyedül Platón, például a tragédiaköltők is hasonló állásponton voltak. Az istenek ábrázolását bizonyos értelemben itt is megtisztították a mítoszi hagyománytól. Az áthagyományozott mítoszok átköltése új politikai és morális jelentőségre tett szert, s a tragédiaköltők nem csupán alkalmilag igyekeznek megfelelni a közönség elvárásainak, hanem ez inkább költői tevékenységük lényege volt. Ahogy Arisztotelésznél a mítosz a tragédia lelke, úgy a költészet lényege az igaz és helyes mítosz megtalálása, illetve megteremtése. Platón bizonyos fokig a legradikálisabb megtisztítója a mitológiai hagyománynak, aki a régi mítoszokat egy új ethosznak megfelelően alakította át. Platón az olyan korai görög filozófusokkal, mint Xenophanész és Hérakleitosz vagy éppen a Homérosz utáni költőkkel is egyet ért abban, hogy az istenek rossz szokásainak és helytelen cselekedeteinek, gyakori viszálykodásainak a homéroszi ábrázolását a költő hazugságainak, ferdítéseinek tartja. Ezért utasítja el ezeket Platón, sőt túl is tesz az említettek szigorúságán. Szerinte az istenek hamis beállítását nem csupán azért kell bírálni, mert tévedés, hanem elsősorban a helyes nevelés, az erényes életre nevelés érdekében. A költők maguk is tudják, hogy legnagyobb hatással az ifjúságra vannak, így csak az igazat szabad mondaniuk.

Platón – úgy is mondhatnánk –, hogy egy „mértéktelen mérték” jegyében bírálja a költészet formáját. Felfogásában a költészet ugyanis tudósítás vagy közvetlen utánzás, vagy mindkét forma keveredése, gondoljunk a dűthiramboszra, a drámára és az eposzra. Amennyiben nem valamilyen példás ethosz fejeződik ki bennük, nincs helyük a nevelésben. Lényegében azután az egész attikai drámaköltészetet elutasította, mivel szerinte ezek

megengedhetetlen szenvedélyeket ábrázolnak, s így szenvedélyes érzelme-
ket váltanak ki a nézőkből. Ezenkívül a görög muzsika valóban zenei
elemeit, a dallamot, harmóniát, ritmust kíméletlenül megrendszabályozná,
így végül csak az olyan nevelő hatású költészet maradhatna meg, mint az
isteneket, a hősöket és az erényeket dicsőítő dithirambikus énekek, illetve a
helyes ethosz ábrázolása egyszerű és szigorú zenei formában. Platón odáig
elmege, hogy Homéroszt a kézműveseknél is alacsonyabb sorba helyezi,
mint szofistát és szemfényvesztőt. Kritikája érzékelhetően túlmege a
mitikus hagyomány megtisztításán, célja nem egyszerűen a kritika révén
megtisztított régi költészet valódi megőrzése. Ráadásul azt sem árt
figyelembe venni, hogy ez nem egy amuzikális felvilágosító purifikátor
támadása a költészet ellen, hanem egy olyan gondolkodóé, akinek filozó-
fiája nem kis részben éppen költői erejéből táplálkozik.

Platón elutasító gesztusát a költészettel szemben persze a költők és a
filozófusok közötti régi ellenségeskedés kifejeződéseként is értelmezhetjük.
Platón maga is rájátszik erre a vitára, ám kritikájában nem ez a fő szólam.

A görög nevelésben a költészetnek, illetve a költészet (főleg Homérosz)
által közvetített tudásnak kitüntetett jelentősége volt. Ezért volt Platón
számára olyan lényeges számot vetni ezzel a hagyománnyal. Így valahol
elhibázott Platónnak minden olyan védelmezése, amely szerint a filozófus
lényegében azokat a kortárs költőket veti meg, akik megelégedtek a valós
élet jeleneteinek pusztá utánzásával. Hiszen éppen Homérosz és a tragédia-
költők voltak kritikájának legfőbb céltáblái, akik pedig még Szókratészt
elbűvölték.

Gadamer szerint azt sem lehet elfogadni, hogy Platónnak, mint az idea-
tan metafizikus gondolkodójának a költőkkel szembeni kritikája logikusan
következne ontológiai előfeltevéseiből. Éppen az ellentéte az igaz. Platón
álláspontja nem rendszerének a következménye, amely eleve gátolta volna
abban, hogy méltányosan értékelje a költői igazságot. Sokkal inkább arról
van szó, hogy ez a kritika annak a döntésnek a szándékos kifejezése,
amelyre Szókratész filozófiája indította, és amellyel korának egész állami és
szellemi kultúrájával és képességeivel szembefordulva kívánta az államot
megmenteni. Éppen az attikai nevelés költői fundamentumával való szakí-
tás során bontakozik ki a platóni filozofálás nevelési értelme mint az egész
tradícióval szembeni más és új.

Gadamer arra is felhívja a figyelmet, hogy a platóni kritika értelmezése
attól függ, hogy a költőknek a „görög élet szent templomából” való kiűzése
milyen összefüggésben fordul elő. Minden olyan értelmezés téved, amely
nem figyel erre az összefüggésre, és Platón mondatait pusztán önmagukban

akarja megítélni. Gadamer itt nyilván arra a hermeneutikai szituációra utal, amelynél az értelmező horizontja nem választható élesen külön a hagyománytörténelemben megnyíló horizonttól.

A költők kritikája az *Állam* és a *Törvények* nevelési programjában jelenik meg, így igazán Platónnak a fennálló államformáktól való éles elfordulásából, valamint annak a filozófia révén történő újramegalapozásából lehet megérteni. Ugyanakkor azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy a platóni államkonstrukció a filozófiai vízióban létezik, nem a földi valóságban. Úgy is mondhatnánk, hogy felfogható „őskép” az ember számára, amelynek segítségével önmaga „belső alkotmányát” (testi-lelki harmóniáját, összerendezettségét) képes megteremteni. Vagyis a lélek fundamentumát, vagyis az igazságosság valódi lényegét kibontakoztatni, amely csak az ideális államközösségben valósulhat meg. Ebből következően az élet minden szférájának az ideálisnak tétélezett állam rendjét kell szolgálnia. A régi görög költészet kritikai megtisztításának is az a fő indoka, hogy nem képes eredeti formájában a helyes nevelés, az emberi lélek erényesre formálásának útmutatója lenni. Platón nézőpontjából egyébként sem a szó szoros értelmében vett oktatásnak van a legmélyebb nevelő hatása, hanem az állam íratlan törvényeinek, amely maga az ethosz. A költészet nevelő hatásának titka is az, hogy az szólal meg benne, ami az erkölcsi (állami) közösségben uralkodó szellemnek megfelel.

Ennek jegyében Homéroszból a hősi erények, a bátorság példáit fogadja el, és az istenek viszálykodásait utasítja el. Mindenesetre a költészet platóni cenzúrája intellektuális és morális elvakultságnak hat, hiszen a költészetnek olyan morális súlyt kellene hordoznia szerinte, amely nevelői feladatát is túlfeszíti. Platón elvárása szerint olyan megtisztított tartalmának kell lennie, hogy nevelő hatását a saját erejéből fejtse ki, így alakítsa ki a fiatal lelkek ethoszát anélkül, hogy a fiatalok és idősebbek életközösségét meghatározó, már előzetesen kidolgozott ethosz irányítaná és vezetné a költői szó hatását.

Platónnak az engesztelhetetlen kritikája a szofistákkal szemben egyébként a költészet kapcsán is megfigyelhető: szerinte a szigorúan előírt „állami ethosz”, amely háttérét adhatná a költészet valódi jelentőségének, már nem létezik, amióta a szofisták határozták meg a nevelés szellemét. Azzal is vádolja a szofistákat, hogy a jog értelmét megfordítják azzal, hogy szerintük senki sem teszi önként a helyeset. Platón értelmezése az, hogy ahol ilyen igazság tölti be az állam szellemét, ott a költészet nevelő hatása is a visszájára fordul. Akinek a szofisták tanításától cseng a füle, annak a költészet világa, amely korábban a magasabb emberséget állította a fiatalság elé példaképpül, most magának a visszájára fordult szellemnek a bizonyítéka lesz.

Az *Állam X.* könyvében azután a költőket is felelőssé teszi az igazságosság helyes értelmének hanyatlásáért. Ezért kell Szókratésznek megénekelnie az igazságosság dicséretét. Azt kell nyújtania, amire a költők nem képesek, pedig a platóni *Államnak* az igazságosság valódi dicséretét kell hirdetnie. Az igazságosság igazságos létezés, amelyben mindenki önmagáért és egyúttal mindenki másért van. Az igazságosság nem az, amikor mindenki örködik mindenki felett, hanem amikor mindenki magára vigyáz, és „belső alkotmányának” igazságos létén örködik.

Platón voltaképpen nem azt akarja megmutatni, hogyan kell kinéznie a költészetnek a valódi államban, hanem magát a nevelés erejét, amelyen minden állami lét nyugszik. Szókratész a dialógusban olyan államot épít fel, amely egyedül a filozófiában lehetséges. Az egész a megújított nevelési rendszer erején nyugszik, mondhatni a semmiből való újrakezdés egy új szokásrend ereje révén. Vagy úgy is értelmezhetnénk, hogy valójában egy kép, amelyben a léleknek fel kell ismernie az igazságot. Az ideális államnak ez az ábrázolása tehát nem egyszerűen a nevelés módszereiről és anyagáról írt könyv a nevelők számára. Ennek háttérében ott áll a platóni akadémiai közössége, amelynek alapja az intellektuális tevékenység szigorú rendje a matematikában és a dialektikában. Ez szemben áll a szokásos szofista pedagógiával, az enciklopédikus oktatással és a régi költészetet kisajátító moralizálással. A platóni elképzelés lényege az igazság új tapasztalata, vagyis annak a célnak a valóra váltása, hogy megtaláljam az igazságosságot a saját lelkemben. Nem pusztán az ideális intézményi szervezettség erejéből fakadó autoritatív nevelésről van itt szó, hanem olyanról, amely igazából a kérdés-válasz szituációjában hat eleven módon.

Tulajdonképpen azt is állíthatjuk, hogy áthidalhatatlan szakadék van a platóni pedagógia és a korábbi nevelés között. Platónnál nem a gyermekek szokásos képzéséről van szó a zenei jártasság és a testi ügyesség terén, vagy a kedély felemelése a heroikus példaképekhez, valamint a politikai- és életbölcességhez, hanem az ember képzése a belső lelki harmónia, vagyis a szigorú, kemény akaratú és a szemlélődő, szelíd filozofikus természet egyensúlyának az elérésére. Gadamer elemzésében a humanista Bildung-fogalom előképét látja ebben, bizonyos értelemben összhangban levőnek látja a harmonikus személyiség humanista ideáljával, az emberiség esztétikai nevelésének eszméjével. Ezenkívül Platón is jól tudja, hogy a harmónia és a disszonancia nem egymást kizáró ellentétek. A nevelés az egyesíthetetlennek látszóknak az egyesítése, az emberben lévő vadság és szelídség ellentmondásának egysége. Az állam őrei sem az igazságosság természetéből vannak gyúrva, képességeik ellentmondásosságát az *ethosz* egysége alá

kell rendelni. Az elképzelt ideális államban tehát az örök nevelésénél az ember filozofikus és háborúskodó természetének az összhangba hozása az ember ereje és képessége, amely az állami lét lényege, hiszen ez az erő nem a természeti állapotból ered.

Ahogy a filozófia az igazságosság szeretetét jelenti Platónnál, úgy a nevelés az emberben eredendően meglevő veszélyesség megszelídítését. Az örök nem csupán az egész állam jólétén őrködnek, hanem az igazságosság felett is. A költők megítélésének mércéje azután az, hogy képesek-e az ethos egységességét ellágyulás nélkül kifejezni. Alkotásaik („hazugságaik”) szépsége is ezen mérhető le. Az istenek közti viszályok és csalások ábrázolását azért tartja rútnak, tehát elvetendőnek, mert ezek a mértéktelenséget éneklik meg. A költészetnek viszont azt kellene kinyilvánítania, hogy az igazságosság vezet egyedül a boldogsághoz. Az erőszakosan megtisztított költészet már nem tükrözi az emberi életnek, hanem a szándékosan szép hazugság nyelve.

A modern esztétikai tudat számára persze, amely a művészetet szimbolikus ábrázolásában a fogalmilag megragadhatatlan igazság legmélyebb kinyilatkoztatását látja, a költészet megtisztításának rigorózus pedagógiai moralizmusánál is idegenebbül cseng az *Állam X.* könyvének kritikája, amely magát a költészet ideáját találja el. Amilyen meggyőzően halad előre ennek a kritikának a gondolatmenete, olyan idegenül hat az előfeltevése a mai értelmező számára.

A művészet lényege semmi másnak nem látszik, mint utánzásnak. Erre jellemző, hogy Szókratész mindig a festő tevékenységéből és a művéből indul ki, hogy vele együtt a költőt is a kézműves rangja alá helyezze. A festő műve egy látszat pusztá utánzása és nem az igazság. Minél jobb ez a visszaadás, vonatkozás az ábrázolt valóságra, annál inkább „csalóka látszat”, megtévesztés. A művészet így pusztá szemfényvesztés, ezért képes korlátlanul hatalmába keríteni a dolgok minden megformálását a látszat közegeiben. A művész egyfajta mindenható, a bűvész, kókler vagy szofista értelmében.

A költészet igénye magasabbrendűnek látszik a festészeténél. A költészet a maga képeit nem a dolgok formáiból és színeiből hozza létre egy idegen anyagon. A költő saját magát teszi képe eszközévé: ő hozza létre azáltal, hogy beszél. A költészetrel kapcsolatos nevelési kívánság, és ennek igazságára vonatkozó kritikai kérdés azután a következő: vajon a költők, akik ki tudják mondani a jót, vajon magáért az emberek tudásáért, vagyis az erények kedvéért költenek-e, vagy sem? A festő mimetikus képmásának analógiája, amely a látvány pusztá látszatát jelenti, előre megadja Plátón választát. Egyedül a költő az, aki az ember valódi nevelője és formálója

lehetne, aki képes lenne a költészet játékát a valódi tudás alapján játszani. Ugyanakkor Homérosz is azt példázza, hogy csak színleli a tudást, s helyette a költői beszéd színpompájával kápráztat el. Éppen az mutatja, hogy a költő semmit sem ért meg abból, amit ábrázol, ha a költői beszéd díszét lehántja költészetükről az ember. Az persze Platón nem zavarja, hogy így éppen a költészet költői lényegét vonja ki a költészetből. Itt már nem az *Ión* című, korábban elemzett dialógus Szókratésze beszél a költői megszállottság értékéről, hanem Platón Szókratésze faggatja szigorúan a költőket saját alkotásaik értelméről.

Platón, Szókratész megfogalmazott másik vádja a költőkkel szemben, hogy semmilyen valódi tudással nem rendelkeznek az emberről és a szépségről. A kézműves meg tudja ítélni munkája helyességét, mivel rendelkezik szakértelemmel, a költő viszont nem. Ahogyan a festő egy képmás megfestésekor nem a dolgok valóságos mértékéről vesz mintát, hanem abból a látványból indul ki, amelyet a dolgok látszólag nyújtanak, így a költők is az emberi egzisztencia ábrázolásakor az emberi lényeg valódi mértékétől az erkölcs olyan látszatformálásaihoz fordultak, amelyek a tömeg számára szépnek látszanak. Ezt Platón nem mondja ki ilyen egyértelműséggel, de benne rejlik a költészet hatásával kapcsolatos kritikájában. A költészetnek ez a kritikája szakít a nevelésnek azzal a tradíciójával, amely a homéroszi világ heroikus példaképeit a mindenkori saját erkölcsi igazság kifejezésére használta fel. Ennek a kritikának tehát nem egyszerűen az „elfajult” kortárs művészet és a régebbi görög költészetnek az új (mármint a Platón által megromlottnak tekintett) művészi ízlés által meghatározott felfogása a tárgya, hanem a kortárs erkölcsiség és erkölcsi nevelés. Az egyik legsúlyosabb kifogása Platónnak az utóbbival szemben az, hogy a régi, elavuló formák alkalmazása már semmilyen ellenállóerőt nem jelent a szofista szellem betörésével szemben.

Visszatérve arra a platóni vádra, hogy a költészet által festett kép hamis és csalóka; ez a vád nem a művészet esztétikai létkarakterét bírálja egy helyesnek tekintett létfogalom mércéjén keresztül, hanem a költészet ontológiai kritikája. Ez a kritika tehát arra a költészetben ábrázolt ethoszra irányul, amely erény és boldogság sorsszerű ellentmondásosságát hangsúlyozza, ráadásul Platón szerint mindkét fogalmat hamisan értelmezve. A költészet kritikáját végső soron hatásának kritikája irányítja. Szókratész és Platón nézőpontjából a költészet varázslatos kifejezőereje megromtja az ethoszt és a nevelőt, így nem felel meg annak a nevelési elvárásnak, hogy őrködjön az igaz ethosz megőrzése felett. Elsősorban az athéni tragédia-költészet és drámajátszás kritikáján keresztül kívánja érzékeltetni, hogy a

költők csak összezavarják a nézők lelkét azáltal, hogy az emberi szenvedélyek változékony kitöréseit eléjük varázsolják. Az emberek sokaságát befolyásolni akaró költő tekintettel van hallgatóságának ízlésére, amely szívesen veszi az érzések viharának színes ábrázolását. A szenvedélyes taglejtések és egyéb külsődleges megnyilvánulások egyébként is könnyebben ábrázolhatóak, mint az igazi ethosz, így a művészet azt ismétli meg, amely a valóságban is csak „az élet alakoskodása”. Ráadásul a művészet behízsgó módon, a pusztá utánzás látszólagos ártatlanságában teszi ezt. Lebilincselő bájával így hat a lélekre.

Gadamer említett írásában az utánzásnak arra az ontológiai hátterére is rávilágít, amely érthetőbbé teszi Platón bírálatát. Minden utánzás lényege: egy másvalamit, illetve egy másikat utánozni. A másik utánzása egyúttal egy lehetséges formája a hozzám képest valami más elsajátításának, birtoklásának. Amit így az ember az utánzás és bemutatás révén tanul, az éppen nem csak a másinak a sajátossága, hanem az, amit maga is elsajátíthat. Ugyanakkor a szó szerinti értelemben gondolt utánzásban, így például a színész játékában ott rejlik az önmagával meghasonlás veszélye is. A színész nem pusztán idegen arcot, taglejtéseket alakít. Külsőségei sokkal inkább egy olyan belső lényeg kifejeződése, amely nem az ő sajátja. Az utánzásban tehát az önmagát felejtés, bizonyos értelemben az önelidegenedés kísértése is ott bujkál.

Az utánzás hatását Platón az *Államban* végül is úgy ítéli meg, hogy az utánzás csábító volta és az utánzás hatásaként megnyilvánuló boldogság az önfeledtség („önlefejtés”) formái, amelyek a szenvedélyek ábrázolásában nyilvánulnak meg a leginkább. Ezért jut egyre messzebbre a mimetikus költészet kritikája. Platón e költészet nem egyszerűen hamisnak és veszélyesnek ítelt tartalmát vagy ábrázolásmódját bírálja, hanem ez egyúttal az „esztétikai tudat” morális problematikusságának a kritikája. Az ámitó utánzásnak már az élményvilága is a lélek romlottságát tükrözi. Az esztétikai önfeledtség így a szenvedély szofisztikájának enged bebocsátást az emberi szívbe.

A Platón által egyedül elfogadott költői formák: az isteneknek szóló himnuszok és az erényes életet dicsőítő énekek. Milyen új értelmezését adja ezek kapcsán a költői utánzásnak Platón? Egyrészt ezekben is a nem-valóságost ábrázolják költőien, azonban ezekben a himnuszokban és énekekben a költészet varázslata nyomán bekövetkező önelidegenedésnek semmilyen veszélye nem lép fel. A dicsőítő énekekben mind az, aki dicsér, mind az, aki előtt elhangzik a dicséret, éppen „nem felejt el önmagát”, hanem minden pillanatban a saját egzisztenciája a jelenvaló és a megszólított. Bár a dicsőítő ének mindig a dicséretre méltónak az ábrázolása is, azonban

lényegileg még más is. Aki dicsér, együttesen elkötelezi azokat, akik előtt felhangzik a dicséret (sőt bizonyos értelemben azt is, akit dicsér) a jó követése mellett; hiszen aki dicsér, kiáll valamiért. A dicséretben annak a mértéknek a láthatóvá válása rejlik, amelynek alapján megértjük egzisztenciánkban magunkat. A dicsőítő ének, mint a költészet játéka, az erények közös elfogadásának lényegi nyelve, a platóni állam polgárának költői nyelve. Ugyanakkor ez is a létrehozott dolgoknak a mimézise, nem teremti, hanem csak ábrázolja a valódi ethoszt.

De milyen is legyen a formája ennek a dicséretnek? A Platón által sugallt következtetés az, hogy saját dialógusainak szellemi világa, a filozófiai beszélgetés adhatja ennek a mintáját: „ha visszatekintek azokra a beszélgetésekre, melyeket hajnaltól kezdve idáig folytattunk – mégpedig úgy tűnik, nem isteni sugallat nélkül –, az a benyomásom, hogy költői műhöz hasonlatosak. És talán nem is olyan csodálatos az, ami vele most megy: hogy öröm fog el, mikor saját fejtegetéseimet szemügyre vehetem. Mert a legtöbb költői vagy prózai művel, amit csak hallottam és megtanultam, összehasonlítva, ezek látszanak a legmegfelelőbbnek és legalkalmasabbnak rá, hogy az ifjúság meghallgassa őket.”⁸ Az erényes, így igazságos élet dicséretének éneke maga a platóni dialógus. Az „esztétikai tudat” kritikája éppen ebben nyilvánul meg a legnyilvánvalóbban. Platón az esztétikai önfeledtséggel és a régi költészet elbűvölő hatásával szembe nem új varázseéneket, hanem a filozófiai dialógus ellenvarázslatát állítja. A költészet és a költők kritikája egyfajta varázstalanító példabeszéd. Ahogyan az ideális államban mindenfajta költészetnek védekeznie kell a benne megnyilvánuló mimézis esztétikai felfogása ellen, úgy a platóni dialógusköltészetnek is ellen kell állnia az esztétikai felfogásnak. Platón számára az a valódi költészet, amely képes kimondani a helyes nevelő szót az államközösségben való lét számára.

A figyelmes hallgató és olvasó persze most azt mondhatná, hogy mégis csak igaza lehet Dantónak, amikor a művészeteknek a filozófia általi kisemmizéséről beszél már Platónnál is. A kérdést a befejezésben is nyitva hagyva csak azzal tudom zárni előadásomat, hogy a gadameri hermeneutika nézőpontját követve céloom a különböző álláspontoknak elsősorban nem a megítélése, hanem a saját horizontjukból való megértése és megértetése volt.

⁸ Platón: *Törvények VII. k.* 811d

ETIKA HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL

OLAY CSABA

ELŐADÁSOM CÉLJA, hogy egy pillantást vessek az etika sajátos problémáira „hermeneutikai nézőpontból”. Utóbbin Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikáját fogom érteni, s ezen pozíció felől próbálok számba venni egyrészt a kifejezetten etikai, morálfilozófiai gondolatokat, másrészt innen nézve vázolni egy bizonyos területet, problémák sajátos összefüggéseit. A filozófiai hermeneutika jellemző vonása, hogy sajátos feszültség áll fenn e gondolati pozíció hangsúlyozottan gyakorlati, erkölcsi igénye és egy kidolgozott tartalmi etikai elképzelés hiánya között. Az előadás tézise így fogalmazható meg: a filozófiai hermeneutikában egy nem kiküszöbölhető, általános szabályokkal nem lefedhető, s ennyiben redukálhatatlan gyakorlati megítélő képesség, a gyakorlati okosság, *fronészisz* hangsúlyozása akadályozza meg egy átfogó etikai elmélet kifejtését.

Nem foglalkozom a továbbiakban azzal a kérdéssel, hogy a hermeneutika kifejezést le lehet-e szűkíteni Gadamer álláspontjára, vagy pedig lehetne tágabb értelemben is használni. A szó többféleképpen használatos, és gyakran hermeneutikához tartozónak tekintik Heidegger gondolkodását is. Ismeretes, hogy ugyan Heidegger nem dolgozott ki önálló etikát, mégis filozófiai elképzelései kezdettől fogva etikai üzenettel rendelkeztek – elég csak pl. a *Lét és idő* autenticitásra vonatkozó fejtegetéseire gondolni. Ugyanez elmondható bizonyos értelemben Gadamerről. Vonatkozó nézetei egyrészt nagyon erősen Arisztotelész gyakorlati filozófiájához, s ezen belül is a *fronészisz* gondolatához kapcsolódnak. Másrészt kifejti egy olyan praxis-felfogást, amely az újkori tudomány megjelenésének következményeit próbálja meg felmérni a gyakorlati cselekvés vonatkozásában. Ezt a tagolást követem az alábbiakban.

Két előzetes megjegyzés kívánkozik ide. Egyrészt általában konzervatív oldalról szokták az ítélőképességet, a konkrét helyzet megragadásának fontosságát hangsúlyozni, sőt, többnyire általános elmélet kidolgozása helyett szoktak erre hivatkozni. Ismeretes az a megfigyelés, hogy a konzervativizmus nehezen tud általános elméleteket megfogalmazni, ahol további érdekes kérdés, miért van ez így. Egyes értelmezések szerint a konzervativizmus reaktív, és csak valamilyen ellenpólus megjelenése (tipikusan egy univerzális kategóriákban mozgó liberalizmus) váltja ki álláspontként való megfogalmazódását. Bizonyos értelemben a gyakorlati okosság, tudás arisztotelészi

gondolata hasonlóképpen feszültségben van az általános elvekkel. Fontos viszont kiemelni, hogy maga a gondolat önmagában természetesen nem kötelez el valamiféle konzervatív álláspont mellett. A tárgyalandó probléma ugyanis túlmutat a konzervatív és liberális/baloldali szembenálláson, hiszen egyáltalán általános szabályok és alkalmazásuk viszonyát taglalja. Ezzel függ össze a második előzetes megjegyzés is: ha az általános elvek, felszólítások formájában jelentkező etikai elméletekkel van valamilyen probléma, akkor ennek kijózanító következményei lehetnek egyes ma égetőnek tartott kérdések tárgyalására nézve, melyeket az általánosság szintjén tárgyalnak. Példaként elsősorban az ún. bioetikai kérdésekre gondolok, melyekkel kapcsolatban nagy szellemi energiákkal formálódnak meg kazuisztikák, azaz egyes esetek szintjéig lebontott előírásrendszerek.

Ez azzal függ össze, hogy Arisztotelész gyakorlati filozófiáját úgy dolgozta ki, hogy lényeges szerepet tulajdonít annak, hogy a cselekvő már előzetesen tudja általánosságban, nagy vonalakban, mit kell tennie. Ennek tudását viszont kézenfekvő abból a körülményből eredeztetni, hogy a cselekvő hozzátartozik egy konkrét közösséghez, mely előír általános elvárásokat. A kérdést azért nehéz világosan eldönteni, mert Arisztotelész nem vetette fel az ilyen általános elvárások igazolásának igényét. Ezt lehet úgy is értelmezni, hogy az a közösség, melyhez a cselekvő hozzátartozik, kijelöl követendő értékeket, és lehet úgy is, hogy általában tekinti magától értetődőnek azokat. A kommunitarizmus liberalizmus-kritikájában többek között azt a liberális premisszát vette célba, mely szerint a politikai filozófia alapkérdéseit fel lehet vetni olyan szubjektumra tekintettel, akik közösséghez nem tartoznak és ezzel kapcsolatos vagy összefüggő identitással nem rendelkeznek.

Gadamer nagyon hangsúlyosan Arisztotelész gyakorlati filozófiájának hagyományához kapcsolódik.¹ Ez a kapcsolódás nem egyszerűen tételek, témák átvételében mutatkozik meg, hanem a filozófiára nézve megfogalmazott sajátos igényben is, amit gyakorlati relevancia-igénynek nevezhetünk, s amire alábbiakban még visszatérek. A kapcsolódás szemelláthatóbb aspektusa a szellemtudományok sajátosságának értelmezése az elméleti tudással szembeállított gyakorlati tudás kulcsfogalmával. Szorosabban etikai szempontból a filozófiai hermeneutika arra a gondolatra épít, hogy

¹ A gyakorlati relevancia alap gondolatát Gadamer visszavezeti Platónra: „*Aristoteles hat es ausgesprochen, was im Grunde schon in der sokratisch-platonischen Lehre von dem Tugendwissen lag, daß wir nicht bloß wissen wollen, was Tugend ist, sondern es wissen wollen, um gut zu werden.*“ In: *Gesammelte Schriften*. Tübingen, J.C.B. Mohr. 1986-1995. Továbbiakban: GW, IV, 175. o. (Az *Igazság és módszer* Bp., Gondolat. 1984. zárójelbe tett oldalszámmal idézem.)

egy megfogalmazott szabály állandóan kiegészítésre szorul, amit csak a cselekvő képes a konkrét szituáció figyelembevételével teljesíteni. „A konkrét eset, melyen az ítélőerő megnyilvánul, sohasem pusztán eset; nem merül ki abban, hogy valamely általános törvény vagy fogalom különössé válása. Mindig „individuális eset”, s jellemző, hogy ezt így mondjuk: különös eset, különleges eset, mert a szabály nem képes megragadni.” (50) Mivel ez a gondolat már Arisztotelész fejtegetéseit is döntő mértékben meghatározza, s Gadamer nem utolsósorban ebben látja Arisztotelész érdemét, ezért első lépésként tanácsos szemügyre venni, hogyan határolja körül Arisztotelész etikai vizsgálódásait, különös tekintettel a gyakorlat befolyásolására támasztott igényre. A gyakorlati relevancia igénye jól szemléltethető elméleti és gyakorlati filozófia szembeállításával, ahogy Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* I. könyvében megfogalmazza. Itt kifejti, hogy az ott folyó vizsgálódások célja nem az erény lényegének meghatározása, az elmélet, hanem hogy jókká váljunk, a gyakorlat (*to telos estin ou gnôsis alla praxis* (1095a5–6); *ou theôrias eneka* (1103b26)). Ez mindazonáltal még csak egy olyan követelmény, mely nem mond semmit a vizsgálódás tárgyáról, s maga a követelmény is még többféleképpen értelmezhető.

ARISZTOTELÉSZ ETIKÁJA AZ IGAZSÁG ÉS MÓDSZER ÁBRÁZOLÁSÁBAN

Gadamer főművében az egyik alcím Arisztotelész „hermeneutikai aktualitásáról” beszél. Ez azon alapul, hogy „a megértésben a megértendő szöveget valamiképpen mindig alkalmazzák az interpretáló jelenlegi helyzetére.” (218)² Az erkölcsileg helyes cselekvés arisztotelészi leírásában Gadamer a tudás és az ész szerepének szentel kiemelt figyelmet. Irányadó az a belátás, hogy az, amit adott szituációban tenni kell, nem magától adódik a cselekvő számára, hanem annak megtalálása számára kikerülhetetlen és mindig megújuló feladat. A gondolatnak kritikái éle is van olyan felfogásokkal szemben, melyek alulbecsülik a konkrét szituációban teendő megtalálásának feladatát: „az olyan általános tudás, melyet nem lehet konkrét szituációra alkalmazni, értelmetlen marad, sőt azzal fenyeget, hogy felismerhetetlenné teszi a konkrét szituációból eredő konkrét követelményt.” (221) Arisztotelész elgondolása érthetetlen marad, ha nem vesszük figyelembe, hogy a

² Egy másik szöveghely félreérthetőbb: „egy szöveget megérteni mindig azt jelenti, hogy önmagunkra alkalmazzuk” (279), mert valamiféle aktivitást sugall, pedig nincs szó ilyesmiről. Gadamer kellő világossággal leszögezi, hogy az applikáció „nem valami adott, s először magában véve megértett általánosnak az utólagos alkalmazása a konkrét esetre, hanem csak az applikáció jelenti annak az általánosnak is a valódi megértését, melyet az adott szöveg számunkra képez.” (240)

helyes teendő megtalálásának kérdése nem egyes cselekvések szabályozásáról, megítéléséről szól, akár parancsolásáról, akár tiltásáról. Hiszen ilyen cselekvésekkel kapcsolatban nem merülhet fel a konkrét szituáció problémája: ha tilos ölni, akkor mindig tilos, kérdéses csak az, hogyan és milyen érvényességgel lehet megalapozni, indokolni ezt a felszólítást. A helyes teendő megtalálása feladatként csak azért adódik, mert Arisztotelész erények, habitusok terminusaiban fogalmazza meg a cselekvővel szembeni elvárásokat. Úgy is lehet fogalmazni, hogy Arisztotelész szerint az etikai előírás értelmes tárgyát nem egyes cselekvések, hanem habitusok képezik. A *exis* kifejezés fordítása nem egyszerű: tartás, magatartás, beállítódás – illetve Simon Endre javaslata, a lelki alkat, ahol utóbbi nyilvánvaló nehézsége az, hogy nem használatos, nincs meghatározott jelentése. Egy értelmező, Tugendhat a gyakorlati okosság teljesítményét, s ezzel az erényekre hivatkozást Adam Smitht idézve azzal magyarázza, hogy a mindenkori erkölcsileg helyes szabályok formájában leírhatatlanul bonyolult lenne: „Ami mindenkor morálisan helyes, írja Adam Smith, az olyan bonyolult és differenciált, hogy megengedhetetlenül leegyszerűsítjük, ha szabályokban akarjuk megfogalmazni. Itt jön játékba a gyakorlati ítélőképesség (*fronészis*) Arisztotelész számára oly fontos fogalma. Csak az, akinek jó szemmértéke van, aki jól tud ítélni, képes felismerni az egyes esetben, mikor és hogyan kell, mondjuk, nagylelkűen cselekedni.”³ Megvilágító annak leírása, mi a különbség erény és erkölcsi parancs között: erényeket nem lehet parancsok illetve szabályok formájában megadni, mivel azok túlságosan bonyolultak. Az itt szóban forgó habitusok, beállítódások nem szokásos értelemben vett cselekvések. A bátorság szokásos példáján jól szemléltethető, hogy bátornak lenni nem izolálható cselekvést jelent, hanem olyan állandósult magatartást – Gadamer megfogalmazásában: létmódot –, melyet újra és újra cselekedetek révén érvényre kell juttatni. Gadamer számára mármint az a fontos, hogy az erkölcsi tudás nem valamilyen elkülönült tárgyra vonatkozik, hanem a tudó személyt közvetlenül érinti, amennyiben cselekvését irányítja.

Megvilágító lehet, ha összevetjük a kérdést a késői Wittgenstein jelentéselméletével. A kézenfekvő hasonlóság Wittgenstein szabálykövetés-paradoxonaival az egyes alkalmazás lefedhetetlensége általános szabályokkal. Ez azonban még félrevezető; lényeges különbség adódik ugyanis abban, hogy Arisztotelész egy sajátos dimenzióra korlátozza az általános szabályok elégtelenségét, míg Wittgenstein egyáltalában véve minden szójelentés magyarázatát problematikusnak tartja általános szabály formájában. Vilá-

³ Ernst Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt, Suhrkamp. 1993. 230. o.

gossá teheti ezt a „Ne ölj!” parancsa, amit Wittgenstein minden más jelentéshez hasonlóan problematikusnak tartana, Arisztotelész viszont nem látna ebben semmi nehézséget, sőt ezt azon kevés előírás közé számítja, melyek minden körülménytől függetlenül helytelenek. Az alkalmazás problémája tehát Arisztotelésznel nem a szabálykövető magatartás értelmezésének nehézségével kapcsolatos.

A vizsgált teljesítménynek az a vonása, hogy a cselekvést irányítja, felveti a hasonlóságot a *tekhnével*, az előállító szaktudással. Gadamer szerint az alkalmazás mozzanata mindkettőhöz lényegileg hozzátartozik, bár mást-mást jelent. A *Nikomakhoszi etika* 6. könyvét követve tárgyalja Gadamer az erkölcsi tudás különbségét az elméleti illetve az előállító tudáshoz képest. Az erkölcsi tudás először is abban hasonlít az előállító szaktudáshoz, hogy igazodik valamihez, amit előzetesen elsajátítottunk: a cselekvőt „neveltetése és származása úgy határozza meg, hogy általánosságban tudja, mi a helyes.” (224) Az első lényeges különbség abban mutatkozik, hogy az erkölcsi tudással szemben nincs módunk távolságot tartani, ahogy azt megtehetjük a szaktudással kapcsolatban. Ezzel függ össze, hogy az erkölcsi tudás nem tanulható és nem felejthető el. A mesterségbeli tudás viszont tanulható és elfelejthető, elsajátítása és működtetése olyasmi, ami elhatározásunkon múlik. Ezzel szemben annak megfontolása, mit tegyünk, kikerülhetetlen állandó feladatunk, amit, egészíthetjük ki Gadamer fejtegetését, nem háríthatunk át másokra. Saját életünk alakítása abból a szempontból, hogy mit tegyünk, olyan feladat, amit radikális értelemben nem tudunk másokra delegálni. Hangsúlyozni kell, hogy ezzel még nincs megvilágítva, miért lehet itt tudásról beszélni. További különbség *tekhné* és erkölcsi tudás között, hogy az előállítást irányító általános elképzelés az előállítandó tárgyról teljesen meghatározott, szemben a helyes teendővel, amit „nem lehet teljesen meghatározni attól a szituációtól függetlenül, amely a helyeset követeli tőlem” (224). Egy gondolati kitérőben Gadamer a természetjog elemzésére vonatkoztatja azt az arisztotelészi belátást, hogy „minden törvény szükségképp feszültségben áll a cselekvés konkrétójával, amennyiben ugyanis általános, és ezért a gyakorlati valóságot a maga teljes konkrétójában nem képes magába foglalni.” (225) A természetjogi kitérő érdekes eredménye a pozitíve nem megfogalmazható, csak kritikai funkciójában megragadható természetes jog gondolata, amit Gadamer minden embereszemlére kiterjeszt.

Az erkölcsi tudás sajátos közelsége az élet éléséhez egyúttal azt is jelenti, s ezt emeli ki Gadamer második alapvető különbségként, hogy „célja nem csupán partikuláris, hanem a helyes életre mint egészre vonatkozik – amihez képest persze minden technikai tudás partikuláris, és partikuláris célokat

szolgál.” (226) A helyes teendő megtalálása mindig mérlegelést igényel, mivel figyelembe kell hozni a saját élet egészének szempontját. Ebből az is következik, hogy az erkölcsi tudás lényegileg nem lehet technikai tudás tárgya. Az erkölcsi tudás „úgyszólván nem érzi látás” (227), s esetében nincs értelme különbséget tenni tudás és tapasztalat között, ahogy az az előállító szaktudás esetében megvalósítható. Előbbi esetében ugyanis nincs olyan általánosság, amit önmagában értelmesen el lehetne sajátítani. Gadamer utolsó lényeges különbségként az erkölcsi megfontolás sajátos önmagára vonatkozását emeli ki az előállító tudással szemben.

Az *Igazság és módszer* fejtegetéseiben nem kapott nagy hangsúlyt egy már említett mozzanat: a helyes teendő megtalálásának tudás-jellege. Elszórt megjegyzések ugyan céloznak rá, de Gadamer nem bontotta ki részletesen mint az újkori tudáselmélet kritikáját. Ez a tudás-jelleg különösen fontos két már említett kérdéskör szempontjából: egyrészt a szövegértelmezés, s ezen keresztül a szellemtudományok sajátos ésszerűségének értelmezésében jelentős, másrészt meghatározza Gadamer etikai nézőpontját is. Mielőtt utóbbi kifejtésére rátérnék, meg kell említeni, hogy van olyan aspektusa a szövegértelmezés elemzésének, melyhez nem nyújt sok segítséget a gyakorlati filozófia modellje. Elsősorban a megértendő szöveg egységének kérdéséről van szó, amit az értelmezések sokféleségének gondolata vet fel. A szövegértelmezés konkrét folyamatára nézve az erkölcsi tudás tudás-jellege azt sugallja, hogy a szövegértelmezés teljesítményében van egy ahhoz hasonló mozzanat, ahogy az erkölcsi mérlegelés közvetlenül megragadja a helyes teendőt. Tisztázatlan viszont Gadamernél, hogy mit lehetne ilyen mozzanatként tekinteni. Másként fogalmazva, van-e olyan „helyesség-mozzanat” a gyakorlati okosság teljesítményében, aminek analógiáját lehetne találni a szöveg konkrét szituációban való érvényesítése esetén.

A GYAKORLATI FILOZÓFIA ELEMZÉSÉNEK ETIKAI DIMENZIÓJA

Már az eddigiekben is megfogalmazódott Arisztotelész erkölcsfilozófiájának az a kiindulópontja, hogy a cselekvő tudja általánosságban, mit kell tennie, sőt, meg is akarja tenni azt. Ugyan Gadamer nem emeli ki külön, de ezzel eleve meg van válaszolva az a motivációs kérdés, hogy miért igazodjon az ember erkölcsi elvárásokhoz. Ezzel a ténnyel függ össze Arisztotelész vonatkozó gondolatainak azon sajátossága is, hogy nem kísérli meg részletesen számba venni és megfogalmazni a helyes cselekvés elveit. Ehelyett olyan megfogalmazásokat használ, mint „ahogy kell”. Egyes elemzők ebben látják azt a vonást, ami Arisztotelészt szembeállítja a modern etika alapszituációjával, amit közösségek és hozzájuk tartozó tradíciók sokfélesége és

egymásmellettisége, egymásbafonódása jellemez. A modern etika alaphelyzete így lehetetlenné teszi, hogy egy közösség elismert követelményrendszeréből induljunk ki, mivel nem létezik egyetlen ilyen; a modernitás etikai alapszituációja erénytáblázatok, morális elvárásrendszerek sokfélesége. A sokféleség problematikus volta persze kötődik egy megalapozás-feltevéshez, amit Ernst Tugendhat nyomán így fogalmazhatunk meg: a modernitás döntő különbsége az antikvitáshoz képest igazolási kritériumaink radikalizálásában áll, mind teoretikus, mind gyakorlati ítéletekre nézve.

Ismeretes, hogy a kommunitarizmus Arisztotelész etikájának, pontosabban az erény fogalmának bizonyos felértékelést hozta magával. Ez azzal függ össze, hogy Arisztotelész gyakorlati filozófiáját úgy dolgozta ki, hogy lényeges szerepet tulajdonít annak, hogy a cselekvő már előzetesen tudja általánosságban, nagy vonalakban, mit kell tennie. Ennek tudását viszont kézenfekvő, vagy legalábbis lehetséges abból eredeztetni, hogy a cselekvő hozzátartozik egy konkrét közösséghez, mely előír általános elvárásokat. A kérdést azért nehéz világosan eldönteni, mert Arisztotelész nem vetette fel az ilyen általános elvárások igazolásának igényét. Az általános elvárások, előírások létezését tehát ehét úgy is értelmezni, hogy az a közösség, melyhez a cselekvő hozzátartozik, kijelöl követendő értékeket, és lehet úgy is, hogy általában tekinti érvényesnek vagy magától értetődőnek azokat. A kommunitarizmus liberalizmus-kritikájában többek között azt a liberális premisszát vette célba, mely szerint a politikai filozófia alapkérdéseit fel lehet vetni olyan szubjektumra tekintettel, akik közösséghez nem tartoznak és ezzel kapcsolatos vagy összefüggő identitással nem rendelkeznek. Bárhogy ítéljük is meg a helyzetet, lehet arra hivatkozni, hogy az alkalmazás elismerésének alap gondolata, mely szerint cselekvőre hárul egy általános elvek szintjén nem kezelhető teljesítmény, független attól a kérdéstől, megalapozhatóak-e általános erkölcsi elvek. Ezt mutatja pl. Tugendhat álláspontja, aki etikai előadásaiban a morál megalapozási kísérlete mellett is szükségesnek tart kiegészítésként egy erénymorált.⁴

A PRAXIS FOGALMA

*Az Igazság és módszer az etikára nézve csak elszórt utalásokat tartalmaz a más célokat szolgáló Arisztotelész-elemzésen túl. Gadamer azon tanulmányai, melyek az etika valamilyen problémáját tárgyalják, több variációban kifejtik a már felidézett Arisztotelészre visszavezethető alapmeggyőződést a *fronézsisz* szerepéről. Ezt a nem kiküszöbölhető, általános szabályokkal*

⁴ Im. 227. o.

nem lefedhető, s ennyiben redukálhatatlan gyakorlati ítélőképességet tartja Gadamer annak a tényezőnek, ami utal „magának a morálfilozófiának az eszméjében rejlő feloldhatatlan nehézség”-re illetve minden törvényetika kérdésességére.⁵ Ez a belső nehézség elsősorban abban áll, hogy az etika valami általános tudása, „distanciált tudás”, (*Wissen auf Abstand*), s mint ilyen nem elégséges, sőt veszélyezteti a követelmény meghallását. Ennek a megközelítésnek a fényében szemléli Kant etikáját is, és szembeállítja vele Hegel hivatkozását az átfogó erkölcsi rendekre, amelyekhez igazodunk. Kant teljesítménye Gadamer álláspontja szerint az etikai követelmény feltétlenségének kifejtése, amit viszont önmagában egyoldalúnak kell tekintennünk. Korrekcióként hivatkozik Arisztotelészre, miközben több tanulmányban próbálja közösségüket kiemelni.

Természetesen jelentős eltérések is adódnak Gadamernél Arisztotelészhez viszonyítva. Mérvadó különbség a történetiség és végesség hangsúlyozása, amit ebben a formában görög gondolkodás nem ismer. Gadamer egyik alaptörekvése, részben tanárához Heideggerhez kapcsolódva, hogy az emberi egzisztencia végességének pozitív értelmet adjon. E törekvés felől viszont az a probléma adódik, hogy mit lehet mondani egy ilyen álláspont-ról etikai szempontból, tekintettel arra, hogy a történetiség komolyan vételének óhatatlanul relativista jellege. Gadamer azért képes higgadtan szemlélni a sokféleséget, mert az alkalmazásban érvényesülő mérlegelés önmagában egyfajta korrekciót jelent az általános elvekhez képest.

További eltérés adódik Gadamer azon törekvésből, hogy a gyakorlat fogalmát sajátosan értelmezze, érvényesítse modern feltételek között. Nyilvánvalóan ez egy olyan célkitűzés, ami nem értelmezhető a görög gondolkodásban, jóllehet döntő pontokon támaszkodik arra, hiszen voltaképpen itt Gadamer a modernitás konstellációjában érvényesíti Arisztotelészt. Heidegger variálva beszélhetünk itt a „praxisfeledés” elleni küzdelemről is. A *praxis* értelmezéséhez Gadamer abból indul ki, hogy megváltozott az a konstelláció, amiben a jelenség értelmezése eredetileg – a görög filozófiában – megfogalmazódott. E változás abban áll, hogy az elmélet jelentése lényegesen átalakult a modern természettudomány színrelépésével. A klasszikus görög

⁵ Lásd: a következő megfogalmazást: „*eine unauf lösliche Schwierigkeit in der Idee der Moralphilosophie selber ... Kierkegaard hat gezeigt, daß alles, Wissen auf Abstand' der moralischen und religiösen Grundsituation des Menschen nicht genug tut. Wie es der Sinn der christlichen Verkündigung ist, als 'gleichzeitig' erfahren und vernommen zu werden, so ist auch die ethische Wahl keine Sache des theoretischen Wissens, sondern der Helle, Schärfe und Bedrängnis des Gewissens.*“ (IV 177. o.)

filozófia felfogásában az elmélet inkább habitus, magatartás ill. életforma, ami betagozódhat az életformák hierarchiájába, ahogy azt a *Nikomachoszi etika* X. könyve körvonalazza. A modern elmélet viszont mindent pusztán alkalmazási területként tüntet fel, ennyiben eleve szemben áll az alkalmazás-ként értett gyakorlattal. Ebben a szituációban kérdezi Gadamer – pl. *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* című tanulmánya –, hogyan értelmezhető a modern teóriafogalom felől a morálfilozófia gyakorlati, morális relevanciájának kérdése. Miközben ez magától értetődő volt a görög tudásfogalomban általában (elmélet, tudás mint életforma), speciálisan pedig a gyakorlati filozófia eszméjében: az erényt vizsgálata azért, hogy jók legyünk (nem pusztán csak a tudás kedvéért), addig az újkorban kialakuló elméletfogalom elmélet és gyakorlat merev szembeállításához vezet.

A praxis újraértelmezésének elgondolása legjobban a *Was ist Praxis?* című tanulmány alapján rekonstruálható. Az elméletre építő technika magában hordozza azt a tendenciát, hogy mindent technikai kérdésnek tüntet fel, s így elkorcsosul a hangsúlyozottan gyakorlati cselekvés. Fel kell tehát tenni a szaktudás, a technikai tudás hasznára vonatkozó kérdést, úgyszólván az „élet számára”. Sajnálatos fejleménynek tekinti Gadamer azt a folyamatot, ahogy a technikai képesség, a szaktudás a természet uralásáról áthelyeződik a társadalmi életre, véleményalkotásra. Végeredmény a praxis technikává változása.

Végül meg kell említeni egy hangsúlyos gondolatot, ami nem etikai tételként hangzik el, de döntő mértékben morális motivációval rendelkezik. A szövegértelmezés leírásában Gadamer kiemeli annak a hozzáállásnak a jelentőségét, mely a megértendő szövegben, képződményben egy olyan másságot lát, aminek érvényre juttatása az értelmező kezében van. Ezzel szembeállíthatók olyan értelmezési hozzáállások, melyek az értelmezendő szöveget történetileg vagy pszichológiailag magyarázandó alakzatnak tekintik. Utóbbi hozzáállás Gadamer szerint eleve kivonja magát egy olyan dialogikus szituációból, ahol saját nézetei és előfeltevései is kockán forognak. Ennyiben belátható, hogy a dialogicitás mint a Másik másságának érvényre juttatása lényegileg etikai motívumokon nyugszik, s párhuzama az emberek közötti viszonyokban a valódi dialógusképesség.

LÉLEKTÖREDÉKEK – VÁZLAT SCHLEIERMACHER VALLÁS-FOGALMÁNAK PLATÓNI EREDETÉRŐL

VALASTYÁN TAMÁS

*„Platón filozófiája méltó előszó az eljövendő
valláshoz.”*

(Friedrich Schlegel: 27. Eszme-töredék)

„Jó és van rokonértelmű szavak Platónnál”

(Kerényi Károly: Platonizmus)

Ha egymástól olyannyira különböző zseniális koponyák, mint például Martin Heidegger és Paul Natorp szükségesnek érzik azt hangsúlyozni, hogy episztemikus és ontológiai beállítódásunk műveléséhez, mi több frissítéséhez elengedhetetlen e beállítódás eminens formáinak – mint pl. a hermeneutika vagy a fenomenológia – platóni gyökereit újra-felkutatni, s újra rendezni e téren előítéleteink s belátásaink, azaz véleményünk rendjét, nos akkor nyugodtan mondhatjuk, hogy az európai szellem története egy folyton telítődő-üresedő aporetikus zárványban alakul: ti. soha nem voltunk, vagy legalábbis nagyon ritkán igazi platonisták, s mindig platonikusan szemléltük a dolgokat.

Az igazi platonistát én úgy képzelem el, mint József Attila híres versének állatfiguráját, pontosabban ahogy az színre lép: lukba megriadt egerke tudniillik az igazi platonista. Egy épp nyíló pillanatba rögzül. Egy rögzülten nyitott esemény részese, egyszerre alakítja és elszenvedti a vele történeteket. Egyként van kívül és belül. A kívül és a bent közt nyíló résben van (lásd az egerlyuk modernkori kultúrtörténetét mondjuk Dosztojevszkijtől József Attilán át Grassig). Nos az európai metafizika története során a létérzékelő, megismerni vágyó individuum igen kevés alkalommal tudott ellenni (ha tetszik mert megriadni) ebben az ontológiai és episztemikus résben, mert hol *bent* rendezkedett be – mondjuk a zárt én vagy az önmagában/val elégséges szubjektivitás önelégült keretei között – hol *kívül* maradt – az éntől távoli, valamiféle idegen eszmeiségben lelt otthonra –, de csak ritkán volt képes felvállalni a köztesség állapotát. Előadásomban röviden azt szeretném bemutatni, hogy a német kora romantikus filozófiai, esztétikai, sőt teológiai attitűd volt az egyik ilyen ritka kivétel. Azon belül Friedrich Schleiermacher vallásfilozófiája pedig különösen is platonikus, az előbb említett értelemben.

Az ma már világosan állhat előttünk, hogy a német idealizmus milyen ösztönzéseket nyert Platón filozófiájától. Sőt mára már többek – Heidegger-től Gadamerig, Rüdiger Bubnertől Manfred Frankig – áldásos interpretatív törekvésének eredményeképp a német idealizmus és a platonizmus megváltozott helyiértékű, tudniillik pozitív értékítéletű és affirmatív viszonyában gondolhatunk újra bizonyos alapvető kérdéseket. „Platón felfedezésével a német idealizmuson belül radikálisan és éppoly hirtelen történt meg a változás, amelynek folytán az eddigi mellékösvény előtérbe került” – írja Bubner.¹ Azaz az ez idáig többnyire anti-platonikusként kezelt idealista tradícióban egyre inkább nyilvánvalóvá válhat a platonikus eredet. Utalhatunk itt Schelling *Timaiosz*-kommentárjára, vagy Friedrich Schlegel és Schleiermacher korszaksos elhatározására, hogy lefordítják az összes Platón-dialógust (amit aztán egyedül Schleiermacher végez el). De megemlíthetjük a Schlegel-fivérek görög-ség-stúdiumait is, azon belül Friedrichnek *A görög költészet tanulmányozásáról* írott zseniális esszéjének azon nyilvánvaló platóni inspirációjú részletét, ahol az ideális ábrázolásról van szó. Itt Schlegel a következőket írja: „Ideális pedig akkor az ábrázolás ... ha az ábrázolt tárgyat az ábrázoló szellem törvényeinek megfelelően választják s rendezik, s ahol lehet, formálják is.” Egy éppen ehhez a részhez fűzött lábjegyzetben Schlegel tovább árnyalja platonikus irányban gondolatát. Hemsterhuis *Simonja* kapcsán ugyanis szókratészi poézisről beszél, amely által – ahogy fogalmaz – „az egész elrendezése se nem didaktikus, se nem drámai, inkább ... ditirambikus”, amely „az erkölcsi érzület legszabadabb kiadását, nagy s jó érzések közlését” jelenti.²

Ez utóbbi megfogalmazás már Schleiermacher vallás-fogalmának egyik komponensét, az érzést érinti. Még mielőtt azonban e probléma tartalmi részével foglalkoznék, először hadd említsek formai párhuzamokat Schleiermacher egyik legnagyobb hatású műve, *A vallásról* tartott beszédei – mert-hogy talán ebben a szövegben kristályosodik ki a legegységelműbb csillanással a vallásról alkotott elképzelés szerzőnkénel – és a szókratészi poézis, azaz a dialógus között. Schleiermacher egyik levelében így ír Platónról 1802-ben: „Platón vitathatatlanul az az író, akit a legjobban ismerek s akivel szinte össze vagyok nőve.”³ Nos ez a szimbiózis tetten érhető a *Beszédek* narratív kibomlásában, e narráció azon jellegében, amit meglehetősen ambivalens

¹ Rüdiger Bubner: *Platon – der Vater aller Schwärmerei*. In: Antike Themen und ihre moderne Verwindlung. Idézi: Bacsó Béla: *Lét és priváció*. In: Uő: „Mert nem mi tudunk...” Bp., Kijárat. 1999. 38. o.

² Friedrich Schlegel: *A görög költészet tanulmányozásáról*. In: A. W. Schlegel és F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Bp., Gondolat. 1980. 144-145. o.

³ Idézi: Szelényi Ödön: *Schleiermacher vallásfilozófiája*. Békéscsaba, kiadó nélkül, 1910. 34. o.

fogalmisággal talán úgy lehetne a legpontosabban visszaadni, hogy e mű szókratikus nagymonológ. A szerző egyik kitűnő magyar méltatója, Tavasz Sándor azt írta 1918-ban, hogy Schleiermacher „Platón-tól mindenekelőtt a dialektikai művészet nagyrabecsülését tanulta. A Dialektika fogalmát teljesen azonos módon állapítja meg s azt úgy nézi, mint amely nemcsak formát ad a tudásnak, hanem a dialektikus vitaművészzel produkálni is képes azt. A prófétai hangú *Reden über die Religion* elragadtatott látásaiból egy jó rész a *Platón* lelkének hatása alatt fakadt.”⁴ Valóban, a beszédek sajátos belső dinamikája, lüktetése, ritmizáltsága révén a mű megidézi a szókratikus dialógus formáját. Schleiermacher rávezető, meggyőző retorikájában van egyfajta jó értelemben vett heveség, kifakadás, másrészt a folytonos perspektíva-váltó érveléstechnika révén sikerül éberen tartani hallgatóját-olvasóját. Ez is Szókratészra emlékeztet. Egy helyen utal is Szókratészra a szerző: „Kedvem lenne néhány szókratészi kérdéssel rátok pirítani, és annak az elismerésére készíteni benneteket, hogy bár a közönséges dolgokban ismeritek az elveket, melyek szerint a hasonlókat egymás mellé állítják, és a különöst az általánosnak alárendelik, csak ezeket az elveket itt nem akarjátok alkalmazni, hogy tréfát úzzetek a világgal egy ilyen komoly tárggyal kapcsolatban.”⁵ Tudniillik a vallással kapcsolatban, melyet ismertként, tudottként vagy a megismerésre és tudásra alkalmatlanként kezel az ember. Schleiermacher tehát Szókratészhez hasonlatosan megpróbálja rávezetni a hallgatóságát-olvasótáborát önnön tudatlanságuk alapjaira és azok belátására. Tehát mélyen egyetértünk Tavasz Sándorral abban, hogy a fiatal teológus gondolatainak, eszméinek megfogalmazásakor nem csupán formát talált a dialektikus vitaművészet szókratikus hagyományában, hanem elevenen, produktívan, azaz teremtő módon alkalmazta is azt.

Schleiermacher produktivitásának egyik legfontosabb s alapvetően (kora) romantikus jellemzője, a vallás tematikájának nem dogmatikus, hanem esztétikai megragadása és ábrázolása. Mindennek jobb megértéséhez talán nem érdemtelen egy bár sokat idézett, de többnyire félre-értelmezett és -értett nagy hírű iratra, *A német idealizmus legrégebb rendszerprogramjára* visszautalni, melyben nem utolsósorban a német idealizmus platóni öröksége s esztétikai szemlélete és orientációja is benne rejlik. Nos, e töredékben fennmaradt (eleve töredékként született?!) szövegben olvassuk a következőket: „oly gyakran halljuk, hogy a nagy tömegeknek *érzéki vallása*

⁴ Tavasz Sándor: *Schleiermacher philosophiája*. Kolozsvár, Stief Jenő és társa könyvnyomdai műintézete. 1918. 86. o.

⁵ Schleiermacher: *A vallásról*. Bp., Osiris. 2000. 28. o. A szövegben zárójelben megadott oldalszámok e kiadásra vonatkoznak.

kell, hogy legyen. Nemcsak a tömegeknek, hanem a filozófusnak is. Az ész és a szív monoteizmusa, a képzelőerő és a művészet politeizmusa – erre van szükségünk!” A töredék e szavakkal zárul: „Egy magasabbrendű szellemet küld közénk az ég, hogy új vallás alapíttassék, s ez a vallás az emberiség utolsó, legnagyobb műve lesz.”⁶ Az érzéki vallás terminusa s alkotóelemei, az ész, a szív, a képzelőerő és a művészet alkotják azt az esztétikai kontextust és beállítódást, melyben a kora romantika alkotói olyannyira – minden különbözőségük ellenére – egyetértőleg osztoztak. E fogalmak persze sajátos metamorfózisokon mennek keresztül folyamatosan, így lehetséges pl. az, hogy az erényt „energiává vált észként” határozza meg Friedrich Schlegel, azaz valami olyan mindent átható elevenségként, ami már kétségtelen rokonságot mutat Schleiermacher szemlélet fogalmával – mely fogalom az érzés mellett a másik fontos alkotóeleme Schleiermacher vallás-fogalmának –, és ami a szemlélet, a vallásos embert az univerzummal köti össze.

Schleiermacher vallás-terminusának esztétikai relevanciáját az ilyen s ehhez hasonló megfogalmazások támasztják alá: „a vallás pedig nem más, mint a végtelen iránti érzék és ízlés” (32.). Kanti reminiscenciák idéződnek az emberben, méghozzá a fenséges analitikája kapcsán mondtak, amikor a következő sorokat olvassa: „Nem az ég dörgésében vagy a tenger félelmetes háborgásában kell a Mindenhatót felismernetek, és nem a virágok hamvaságában vagy az alkonypir ragyogásában kell a szerető és jóságos lényt megtalálnotok.” (45.) „A belső életben képeződik le az univerzum, s csak a belső révén válik a külső érthetővé.” (50.) Kant tudniillik azt mondja, hogy helytelen „fenségesnek nevezni magát a hatalmas, viharosan háborgó óceánt: látványa rettentő, s az elmének már jó néhány eszmével kell telítve lennie ahhoz, hogy egy ilyen szemlélet által ráhangolódhasson egy olyan érzésre, amely maga fenséges”⁷, azaz az elmében vagy kedélyben magában van, idéződik fel, aktivizálódik a fenségesség érzése, nem kint a természetben.

A Kantra való utalás már csak azért sem tűnik haszontalannak, mert benne megjelenik az a két fogalom, melyek Schleiermacher vallás-koncepciójának, mondhatni, vázát alkotják: tudniillik a szemlélet és az érzés. E fogalmak szintén e koncepció esztétikai jellegét erősítik, egyúttal lehetővé válik általuk bemutatni a platóni inspiráció elevenségét. „A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés” – hangzik az egész könyvet, az összes beszédet átható és meghatározó gondolat (31.). E meghatározás ugyanakkor szerepét vagy rendeltetését

⁶ *A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja.* In: Magyar Filozófiai Szemle, 1985/5-6. 812. o.

⁷ Kant: *Az ítélőerő kritikája.* Szeged, Ictus. 1997. 164. o.

tekintve arra hivatott, hogy a vallást elkülönítse mind a metafizikától, mind a moráltól. Ez az elkülönülés-elkülönítés a vallás önállósága, legitimitása bizonyításának szándékán túl mindenekelőtt azért kardinális, mert ily módon észrevehetővé válik, hogy a vallás nem pusztán az embert tekinti minden viszony középpontjának, miként a metafizika (a görögség után pedig egyre inkább), és nem pusztán a szabadság tudatából és cselekvési teréből indul ki, mint a morál, hanem – s ez lesz a döntő Schleiermachernél – egyrészt „a végtelent keresi az emberben, amelynek az ember, miként minden egyedi és véges dolog is, lenyomata és kifejeződése” (31.), másrészt „ott lélegzik igazán (ti. a vallás –V.T.), ahol a szabadság maga már újból természet lett; személyisége és különös képességei játékán túl ragadja meg az embert, és arról a nézőpontról szemléli, ahol, akarja vagy nem akarja az ember, de annak kell lennie, ami” (32.). Ezek a megfogalmazások a maguk interpretatív allúzióiban, gazdag átformáltságukban idézik meg Platón ideákra vonatkozó nagy gondolatának talán két legfontosabb összetevőjét, a képiségre (a véges a végtelen lenyomata és kifejeződése) és a létre (az embernek annak kell lennie, ami) vonatkozó jellegét, tehát az esztétikai és az ontológiai relevanciáját.

Schleiermacher Platón-inspirációjának legszebb csillanású átértelmezése „az univerzum szemléletének” szintén nagy gondolatában inkarnálódik. „Az univerzum szemlélete – kérek benneteket, barátokozatok meg ezzel a fogalommal – egész mondandómnak a sarkpontja, ez a vallás legáltalánosabb és legmagasabb formulája” (34.). A szemlélet nem pusztán kivetítés és nem is a percepció egyfajta, intellektualizált módja. A szemlélet teremtő viszonyrend, folyamatos léteremtő megpillantás. Vagy ahogy Kerényi Károly írja *Platonizmus* című ingeniális esszéjében – melynek megfogalmazásai e helyt úgy gondolom megvilágító erővel bírhatnak – a szemlélet a világ arculatának valamely módon történő megpillantása. Van a világnak szám-arculata, van változás-arculata. Az előbbiként Püthagorasz, az utóbbiként Hérakleitosz ragadta meg a világot. Platón a világ idea-arculatát pillantotta meg. És Schleiermacher kétségkívül leginkább ehhez kapcsolódik. A ideát nem lehetséges egyszerűen „fogalom”-ként fordítani – mondja Kerényi. „*Idea, eidos*, e két egygyökerű, egyjelentésű görög szó eredetileg annyi, mint 'a megpillantás tárgya' (*idón*: 'aki látott'). De nem pusztán a testi, hanem a szellemi megpillantásé, a megtudásé is (*eidos*: 'aki tud'). Nem 'fogalom', hanem tudott, a szellem szemével látott 'alak' az 'idea' helyes fordítása.”⁸ E szellemi látás öleli fel a világot, amely látás „szerve”, egyben

⁸ Kerényi Károly: *Platonizmus*. In: Uő: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Bp., Magvető. 1984. 472-473. o.

lehetőségfeltétele Schleiermache-nál is, miként Platónnál a lélek vagy lelkület. „Ha az idea-megpillantásban a lélek legmélyebb rétegéhez – mai szóval: a tiszta szellemhez – megnyílt a kút, akkor már ömlik. A világ átlátszóvá lett, a lélek teljes emlékezetűvé. Mindkettőn egyszerre áttört az idea, felfakadt kettejükön a tudás egyetlen forrása: az, ami *van*” – írja Kerényi, összefoglalva, egyben egymásra vonatkoztatva, egymásból kifejtve az idea esztétikai és ontológiai jellegét. „Az univerzum szemlélete az, amely mindenből kifejlődik, és megragadja a lelkületet, s csak aki valóban mindenütt megpillantja ezt a szemléletet, aki nemcsak minden változásban, de magában minden létben is csak ennek a szellemnek a művét és ezeknek a törvényeknek a megvalósulását és megjelenését találja, csak annak a számára lesz minden látható egyúttal valóságos, Isten által alkotott és áthatott világgá és egygyé” (49.) – fordítja át a maga vallás-konceptiójába a platonikus alap gondolatot Schleiermacher. A legfőbb platóni idea, mint tudjuk, a jó. A görög *agathon* szót szokás ekként magyarázni. Mi a jó az ideák világában? – kérdezi Kerényi. Hadd idézzem – egy kicsit hosszabban – a megkísérelt választ is: „Az, hogy ott minden 'van', míg a mi világunkban minden csak keletkezik és elmúlik. Az ideák 'jóság' szemben a mulandó lények és dolgok 'rossz-ságával', silányabb mivoltával – legyen szabad ezt az erőszakolt szót használni erre – a 'vanás'. 'Jó' és 'van' rokon értelmű szavak Platónnál. De nem azért, mert minden létezés jóságból fakadt – keresztény értelemben az *Eterno Amore* (örök szeretet) jóságából –, hanem azért, mert az egyetlen igazi 'jóság' a 'való' előkelősége, az a rangja minden elmúlandók felett, hogy van. Vagy még pontosabban: vonatkozás-talanul és viszonyítatlanul, abszolút előkelőségében mutatni meg mintául a létet: ez van még a 'vanni' felett is, ez az a 'jó-ság', amelyből minden létezés származik, elsősorban az ideáké”.⁹ Ez tehát az a platóni idealisztikus, *ideális*, idea-orientációjú impulzus, ami termékenyítőleg hatott a korai Schleiermacher érzés- és gondolatvilágára, amelyből saját vallás-konceptióját – amely jegyezzük meg, elemi erővel hatott a kortársakra, különböző előjelekkel (David Strauss és Friedrich Schlegel mint két végpont) – mint univerzalisztikus létszemléletmódot megalkotta. Amely által szemlélhető, s amely által egyáltalán van az ember számára a világ.

Ha közelebből szemügyre vesszük a vallás-konceptió szemlélet melletti másik alapösszetevőjét, az érzés-fogalmat, ott szintén tisztán észrevehető a platóni inspiráció. Schleiermache-nél az érzés nem pusztán affekció, sokkal inkább afficiáció, áthatás, a szemlélő és az univerzum közötti eredendő és meghitt, személyes viszony: „az univerzum azon működései, melyek által a

⁹ Im. 474. és 475. o.

végesben magát számotokra megnyilvánítja, egyúttal új viszonyba is hozzák lelkületetekkel és lelkiállapototokkal az univerzumot; s amikor ezt szemléletek, óhatatlanul különböző érzések ragadnak meg benneteket” (40.). Szemlélet és érzés között tehát motivált kapcsolat van, ezt Schleiermacher „kötött viszonynak” nevezi, amely révén az egyik nem hatalmasodhat el a másik fölött, hanem folytonosan egyensúlyi helyzetben vannak. A *vallás lényegéről* szóló Második beszéd kardinális pontjához érkezett tehát e belátásával a fiatal teológus, hiszen szemlélet és érzés arányos együtt-léte mindenképpen az egyik legfontosabb felismerésnek tekinthető a vallás-fogalom vonatkozásában Schleiermachernál. És ezen a ponton kerül elő a szövegben Platón talán legismertebb metaforája, a nap képe: „hát csoda az, ha az örök világ úgy hat szellemünk érzékszervére, miként a nap a szemünkre, amikor úgy elkápráztat bennünket, hogy minden egyéb nemcsak egy pillanatra tűnik el előlünk, hanem minden tárgy, amelyet szemlélünk, még jóval utána is a nap képével olvad össze, és a nap ragyogása aranyozza be?” (40). Schleiermacher számára a nap ragyogása nem mint a káprázat forrása jelenik meg, az elvakítás-elvakulás lehetségessége, hanem mint a megpillantás, a szemlélés telje, a nap képével való összeolvadás adja meg a dolgoknak a kontúrjait, az igazi láthatóságot. Miként Platón írja híres barlanghasonlatában: „S végül aztán a napot is – de nem a víz tükrében, s nem valami más helyen lévő hasonmását, hanem őt magát, a maga valóságában, s a maga helyén – meg tudná pillantani, s eredeti minőségében megsemlélni”¹⁰ (tudniillik barlangból a napvilágra felérkező). E valláskonceptió esztétikai meghatározottságát bizonyítja Schleiermacher azon megfogalmazása, miszerint a vallás „érzéseinek hatalmukban kell tartaniuk bennünket, nekünk pedig meg kell tartanunk, ki kell mondanunk és meg kell jelenítenünk őket”, mert ha ugyanis ennél többet akarna kezdeni az ember ezekkel az érzésekkel, „még ha tényleges cselekedetekre ösztönöznek és tettekre sarkallnak is”, az bizony babonáságnak minősülne (40.).

Így állhat előttünk egy megriadni, de nyugalmat találni is merész „igazi” platonista. Ellentétes irányokba lendülő merészsége az utókor egy inspirált olvasója előtt mindenképp szimpatikus. A lélekről, az emberi lelkületről tudott olyasmit mondani, ami a tengeri Glaukosz csúf, kagylók, ázalagok és kavicsok benőtte mitikus teste alatt ezüst csillámlással megpillantható.¹¹ Persze már ezernyi töredékre, szikrákra törten – de mégis pillanatidőre észrevehetően.

¹⁰ Platón: *Állam*. In: Platón összes művei. Bp., Európa. 1984. 458. o.

¹¹ *Im*. 693-694. o.

AZ ETIKA MINT FILOZÓFIAI MŰ-EGÉSZ – EGY PUZZLE JÁTÉK HÁROM DARABJA¹

BOHÁR ANDRÁS

„Ha nem sikerül a jót egyetlen formában
megragadni, ragadjuk meg háromban: a
szépség, az arányosság és az igazságosság for-
májában, és mondjuk ki, hogy a hármat együtt
joggal tarthatjuk a keverék okának: mivel a
három együtt a jó, általuk lesz a keverék is jó.”²

A PLATÓN MOTTÓ két egymáshoz kapcsolódó célkitűzésünket is jelzi. Az egyik, rámutatni az etikai tradíciók, beszédmódok összetettségéből adódó újrafogalmazások szükségességére. Míg a másik mintegy ugyanennek a problémának a visszája: a túl-diszciplinarizálódott filozófiai kérdés-felvetések határterületeit érinti: az esztétikai innovációk és a jelenségek megmutatkozásával és az erkölcsi szemlélmódok újraértelmezésével összefüggésben.³ Az etikának mint *filozófiai mű-egésznek* a körvonalazhatóságát, a főbb tájékozódási pontokat kívánjuk érzékeltetni: a fogalmak destrukcióját és lehetséges újratematizálását, az individuum egyediségéhez kötődő világlátások re-kontextualizálását, s hogy mindez miként jelenik/jelenhet meg a mű-alkotás fenoménjének közvetítésével.

AZ ETIKA FOGALMI DESTRUKCIÓJÁRÓL: ELSŐ PUZZLE

Már a fenti Platón idézet is jelzi: a filozófia feldarabolása, elkülönítése teoretikus és praktikus irányokra, valamint a fogalmi absztrakciók számos és számtalan változata háttérbe tolta magának a *dolognak* illetve *fogalomnak* az érzékivé tételét, az egyediség *mondásban* és *cselekvésben* megrajzolható innovációit, s a *meg-mutatás* mű-alkotás(ok)ban re-prezentálódó igazságigényét.

¹ Az *Etikai horizontok* címmel készülő monográfiám egyik részlete.

² Platón: *Philébosz*. Bp., Atlantisz. 2001.

³ Vö.: Bohár András: *Filozófiai n.é.z.ő.p.o.n.t.o.k.* Bp., Magyar Műhely. 2001., ahol a fenomenológiai hermenutikai beállítódáshoz kapcsolódva jelzem az egyes filozófiai diszciplinák érvényességi körének újragondolását a kultúra-közvetítéssel összefüggésben.

Így elsőként mi is a három hozzáférési módnak (verbális, vokális, vizuális) az egybejártságát kívánjuk áttekinteni az etika fogalmi destrukciójának erőterében. A fenomenológiai hermeneutika beállítódásmódját kötjük az ön-azonosság keresés különböző gyakorlataihoz, ezzel érzékeltetve azt a tág perspektívát, aminek keretében végrehajtható/tetten érhető a már említett fogalmi destrukció. Ezért nem jelennek meg olyan kérdések, amelyek az etika megalapozásáról, örök érvényűségéről avagy lehetetlenségéről szólnak. Mert majd utalunk is rá – a fenomenológiai hermeneutikai problémafelvetések után – maga a *dialogicitás* és az *erkölcsfilozófiák* jelenorientált és történeti határpontjainak felvillantása jelölheti meg a kérdésfeltevések érvényességét. Aminek keretében a jövőre vonatkoztatottan is esélyek nyílhatnak saját életvilágunkat betöltő etikai orientáltságú és filozófiai igényességű mű-egész megformálására.

Kiindulópontként a leírás-értelmezés fenomenológiai hermenutikáját jelöljük meg. A mindenkori, így az etikai relevanciákhoz kötődő leírás (még nem értelmezés) mutatja, hogy elsődleges az adottságok figyelembe vétele majd kérdésessé tétele. A hétköznapi (*Alltag*) alapbeállítódásában az én életvilágom kezdettől fogva nem az én magánvilágom, hanem interszubjektív, valóságának alapstruktúrája közös mindannyiunk számára.⁴ Mindez az adottságok fókuszba állításával és azok problematikussá tételével egyszerre ingathatja meg a közös tapasztalatra, a természetes beállítódásra vonatkozó elvárásainkat. S ezzel már itt is vagyunk az etika fogalmi tradíciójának felbontásához vezető út kezdetén, amit úgy fogalmazhatunk meg a magunk számára, hogy a dolog/dolgok adottságai életvilágbeli helyzetüknél fogva *változóaknak mutatkoznak*, s ezt a lényegszemlélet felé mutató fenomenológiai leírás segítségével mi is megtapasztalhatjuk.

A *rámutatás*, az azonosságoknak vélt különbözőségek figyelemfelhívó jellegzetességének kiemelése, középpontba helyezése lesz az első destruktív habitualizáció, amit majd több is követ. Ez a jellegzetesen jelenorientált perspektíva a látható világ egy-formaságától való *szabadulást* érzékelteti, s a fenomenológiai aspektust, a redukción és lényegszemléletet hozzákapcsolja a Ricoeur által is megfogalmazott *hermeneutikai szituáltság*hoz: ami számunkra azt jelzi, hogy elégedetlenek vagyunk azzal, hogy egy átadott hagyományhoz tartozunk, s ezért a jelentés érdekében megszakítjuk az összetartozás viszonyát.⁵

⁴ Vö.: Alfred Schütz, Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt. I.* Suhrkamp, Frankfurt/M., 1975. 27-32. o.

⁵ Paul Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika.* Bp., Kossuth, 1997. 37. o.

Ennek szellemében másodjára az *ön-azonosság gyakorlatait* idézzük fel. Ez egyfajta keresésben s a fentebb említett *tradícióra való vonatkoztatottságunk* közegében jelenik meg. S amint MacIntyre is jelzi, mindez egy történelmileg hosszan tartó, társadalmilag manifesztálódó vitában jelenik meg: felmutatva a hagyományt alkotó többféle jó helyét és egymáshoz való viszonyukat. Alapvető jelentőségű – mondja MacIntyre – a beágazódás narratív jelensége. Ám mindennek megértése az át-hagyományozódások segítségével lehetséges csak. „Úgy kell fogalmaznom, hogy ‘általában és jellegzetes módon’, s nem úgy, hogy ‘mindig’, mert a hagyományok hanyatlanak, szétesnek és eltűnnek. Mi tartja hát fenn és mi erősíti a hagyományokat? Mi gyengíti és pusztítja őket? A válasz lényegében így hangzik: a releváns erények gyakorlása vagy hiánya.⁶ A fenomenológiai rámutatás az egyes erények meglétére vagy hiányára hívhatja föl a figyelmet, s az erről való vita érzékeltetheti azt a hermenutikai szituációt, aminek újraértelmezése folyamatos feladat. Ám mindez sokszoros közvetítéseken keresztül megy végbe, s nemcsak a mindennapi narratívák figyelembe vételére kell hogy korlátozódjék, hanem az életvilágba beívódó más és más valóságmodelleket érintő mozzanatok is fel kell hogy ölelje.

Számunkra azért is perdöntő, hogy Ricoeur programja az *Idő és elbeszélés*ben szerencsésen találkozunk az előzőekben megfogalmazottakkal, mert mintegy kitérít az *Az erény nyomában* elemzéseit. A mindennapi cselekvés közvetlenségébe vágó történetek szem előtt tartásán túl Ricoeur az *irodalmi fikciók* és azon történetek közti *eltérésnek* is jelentőséget tulajdonít, amelyeket MacIntyre *tettbe szötteknek* (*enacted, mise en acte*) nevez. „Az elbeszélés *mimetikus* funkcióját tárgyalva olyannyira komolyan veszem az elbeszélésnek (*récit*) a fikció területére való belépése által előidézett szakadást, hogy ennél fogva erősen kényes kérdéssé válik az irodalomnak és az életnek az olvasás közvetítésével való összetalálkozása. MacIntyre számára nem merülnek föl az élet fikció általi refigurációjának a gondolatához kapcsolódó nehézségek. Ezzel szemben ő nem kovácsol erényt abból, amiből én igyekszem erényt kovácsolni, abból a kettős tényből tudniillik, hogy az irodalmi fikcióban csíphető leginkább nyakon a cselekvés és a cselekvő összefűzöttsége, valamint, hogy az irodalom azon gondolati tapasztalatok mérhetetlen laboratóriumának bizonyul, amelyekben ez az összefűzöttség a számtalan képzeleti változatnak rendelődik alá.”⁷ Két dolog is következik számunkra mindebből. A cselekvés és cselekvő összefűzött-

⁶ Alsdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Bp., Osiris. 1999. 274. o.

⁷ Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp., Osiris. 1999. 398-399. o.

sege a komplex, lépésről lépésre haladó lebontó és újraépítő haladó elemzéseket teszi szükségessé s az egyediség tetten érése felé mutat. Valamint olyan minták/elő-képek mű-alkotásokban reprezentálódó és kikutatható bevonását igényli, amelyből támpontok nyílhatnak mind a cselekvés eredőire és szándékoltságainak természetére, mind a cselekvő individuális habitusára. Természetesen ezeket bővíthetjük a politika, a tudomány és technika vagy vallás fenomenjeiből startoló narratívák bevonásával.

A Rorty-féle pragmatizmus, a *reménnyel helyettesített megismerés* is egy ilyen bővítési, egybevetési lehetőséget kínál, mikor az emberi természetről szóló görög felfogást és a Darwin utáni, Dewey koncepció közti különbséget a bezáródás és a nyitottság közti különbségként értelmezi. „A jövőnek ez az apoteózisa, a készség, hogy a bizonyosságot a képzelőerővel, a büszkeséget a kíváncsisággal helyettesítsük, eltörli az elmélkedés és a cselekvés görög megkülönböztetését. Dewey szerint ez a megkülönböztetés az a nagy lidércnyomás, amelytől a nyugati intellektuális életnek meg kell szabadulnia. Pragmatizmusa, mint Hilary Putnam mondja, „a cselekvő szempontjának felsőbbségét hangsúlyozta”⁸ A felsőbbséget az emberlét új lehetőségeinek feltalálásával kötődő reményt végső soron fontosabbnak ítéli Rorty, mint a stabilitást, a biztonságot és a rend szükségletét.

Ám ez utóbbiakra is szükségünk van, s ehhez segíthet hozzá a Luhman által is jelzett etika fogalom, ami az erkölcs *reflexió*s elmélete akar lenni és az is akar maradni. De ezt a történetileg rögzített kifejezést csak akkor használhatjuk értelmes módon, ha maga az etika is az erkölcs kódjához kötődik, vagyis aláveti magát a jó és a rossz kettős sémájának. Saját magának valami jót, s nem rosszat kell akarnia. Ezzel szemben a szociológiát az igazságkódnak kell alávettünk. Mert csak ilyen módon lehetséges az etika szociológiája, az etikai jelentésvilág történelmi-szociológiai elemzése. Ez a felelősségteljes elemzés fényt deríthet a modern társadalom struktúráira, s meghatározhatja azokat a problémákat, amelyek e társadalmi típus reprodukciója során fellépnek.⁹ Ám talán még ennél is fontosabb az a luhmani tanulság, hogy az etika ne csak szolidaritást vállaljon az erkölcs jó oldalával, miközben sokszor megfélemezik a rosszról, hanem magának a tematizálásnak a tematizálásával is lépjen színre. Mutassa meg jó és rossz megkülönböztetésének folyamatát.”¹⁰

⁸ Rorty: *Megismerés helyett remény*. Pécs, Jelenkor. 1998. 85-88. o.

⁹ Niklas Luhmann: *Látom azt, amit te nem látsz*. Bp., Osiris. 1999. 252-253. o.

¹⁰ *Im*. 255. o.

Az erkölcs tematizációjának szükségességével mintegy elérkeztünk ismét első kiindulópontunkhoz, a dolgok leírásához, értelmezéséhez. Természetesen az etika fogalmának destrukciójához tartozik nemcsak a dolgok kutatása, az önazonosság-keresés gyakorlatainak az emberi élet egységét, narratív és irodalmi fikcionalitását, a remény pragmját és az etika szociológia általi reflexivitását megfogalmazó értelmezések, de a személyközi, dialogicitásra irányuló relációk is, hogy miként tudunk érvényes dialógust folytatni a dolgok és jelentésük mibenlétéről és etikai használatukról, valamint az erkölcs formatartalmaira irányuló filozófiai etikák újragondolása is alapfeladat (Arisztotész, Descartes, Spinoza, Kant, Scheler), a materiális és formális értéktartományok és érvényességek dinamikájának bemérése, a kettő egybejátszásának felderítése, aminek nyomvonalán haladhatnak az ön-azonosságkereső dialógusok de ez már az etikai horizontok konkrét kifejtéseiben, egy következő dolgozatban kell hogy helyet kapjon.

AZ ETIKA ESZTÉTIKAI INNOVÁCIÓJA: MÁSODIK PUZZLE

Az előző jelenorientált, a modern korban kiteljesedő és az individualitáshoz köthető hagyományt most az etikai világlátások alakulásának jellegzeteségei kapcsán érintjük. Ez immáron nem az általános törvényhozás kanti szelleméhez igazodva fogalmazódik meg, hanem *Az ítélőerő kritikájában* – egy korszakot összegző – individualitásfogalomban.¹¹ Az általános alá rendelt szubjektum „kiszabadulása” és irracionalizálódása is történeti folyamat és csak megerősít bennünket az etika fogalmi destrukciójának szükségességéről megfogalmazottakban. De most egy más aspektusban: az etikai világlátások esztétikai és az előzőekben jelzett individuumsfogalommal összefüggésében, ahol az érzékileg megjelenő egyedi valóság kerül középpontba.

Ebben az összefüggésben is fontos a fogalmiság, ill. annak destrukciója, mint azt már láthattuk a jelenorientált perspektívák kapcsán, de mindennek most az egyedi kontextusa, maguknak az erkölcsi fenoméneknek az egybekapcsolása, megjelenítése, kimondása válik perdöntővé. *Az időbeliség* különböző folyamányainak számbavétele a Kant utáni korszak reprezentatív fogalmaira figyelve, majd maguknak az erkölcsi fenoméneknek a *mozgásformái* az ember egzisztencia-meghatározottságaival összefüggésben s végül a *viszony* feltárása, ahogy egyedi módon megnyilatkozik az egzisztencia, s

¹¹ Alfred Baeumler: *Az irracionális problémája a XVII. századi esztétikában és logikában* *Az ítélőerő kritikájáig*. Bp., Enciklopédia. 2002. 23-36. o.

ahogy megéli különböző peremhelyzeteit azt láttatja, hogy az etikai világlátások alapmotívumai az érzéki esztétikaiban keresendők.

A *történeti és kritikai folyamat* jelzi az első viszonyítási-pontsört az időiségre és reflexivitásra hangolódva. A megjelenő én-totalitás, ahogy az individuuum radikális kísérletet tesz ön-azonosságának kibontására (Fichte), a művészetben és a szabadságát megvalósító ember fejlődéspotenciáljában megjelenő esély (Schelling), a társadalom és az abszolút szellem teleológiájába belevesző szubjektum korszakos jóslata (Hegel), az esztétikai pillanat egzisztenciamotívummá emelése (Kierkegaard), a szabadság státuszait megélt vagy el sem érő egyén (Bergyajev) vagy a historikus és technikai-kultúrkritikai látásmód (Spengler) és a melléhelyezhető tragikus életérzés hiányát feltáró rekonstrukció (Unamuno) együttesen érzékelteti az individualitás alakváltozásait és az érzéki esztétikai energiákat, amelyeknek feltárása összetett feladat.

Miként az erkölcsi fenomének kitüntetett *mozgásformái* is az egyediségre irányulnak különleges habitualizáltságok jegyében vagy annak hiányában. A *közelség* maximái és minimái, a szeretet- és szerelemrelációk dinamikája a kereszténység komplex szeretetfogalmától (*erósz, philia, agapé*) a reneszánsz erőszának és univerzális emberének megjelenésén át az újkori kultúra szerelemfogalmainak lelket, kultúrát, kommunikációt és közösséget egybefogó és szétválasztó változatai jelzik az egyik pólust, amihez magától értetődően kapcsolhatjuk a *távolság* minimáit és maximáit. Élet és halál sorsmetafizájával (Schopenhauer), szeretet és halál közösségének lényegivé tételével (Jaspers), a bomlás örökkévalóságának aktuálissá transzponálásával (Cioran) vagy a világtól való transzcendens eloldódás egyszeri szépségével (Rosenzweig) arra hangolhatnak bennünket a jelzett erkölcsfenomenológiai szempontból is releváns meglátások, hogy még inkább hangsúlyozzuk: a megértés művészetének aktív-alakító közbenjárása nélkül nem térképezhetőek föl etikai magatartásformáink.

S végül a *melankolikus és/vagy periférikus én* kerül elénk mint az esztétikai letéteményese az etikaiban. Nem véletlen, hogy ezt a tematizációt emeljük ki jelen összefüggésben. A történeti, kritikai mozzanatoknak az újragondolása és öröksége kapcsán a rendszerre, az általánosra vonatkoztatottság tekintetében fedezhetünk fel újdonságokat: ott megtalálni az egyedi etikai intenciókat, ahol sokszor csak általános érvényűségre igényt tartó mozzanatok kifejtése az elsődleges alkotói szándék. S ezzel egyidőben ott felfedni az esztétikai megformálódás és egyedi beszédszituációk meglétét, ahol még sokszor rejtett vagy kevésbé rejtett formában az univerzális elérése volt a cél.

Az egyén relatív szabadsága mint *lehetőség a kontemplációra* jelezheti az egyik markáns, még az individuum megjelenése előtti, viszonyítási pontot (Epiktétosz). Ezt követően a pre-egzisztencialitás kifejezőjeként is értékelhető pascali meglátásokat említjük, ami a hiány és a betöltetlen/betölthetetlen hely regisztrálására összpontosítva érzékelteti az ember racionális és intuitív természetét. Ez ismét egy állomás, immáron a végletes szétszórás megsejtéséhez, felismeréséhez, az ember peremléteinek fölfedéséhez vezető úton. S utoljára Nietzschét emeljük ki, mint a radikális nihilizmus *beteljesíthetetlen beteljesítőjét*, aki a szabadságát betölteni és aktivizálni akaró, ám ugyanakkor kontemplatív dinamikával is rendelkező individualitás és teljességigény összegzője, és aki ugyanennek a lehetetlenségét és hiábavalóságát is belátta sajátos etikai horizontjába illesztette, hogy mindez önmagát is szétszórja ugyanabban a pillanatban.

A kiinduló nietzschei tézis így összegezhető: a 2000 éves nyugati hagyomány *Szókratész* racionalizmusa óta, a kereszténységgel karöltve az ember igazi lényegét semmisítette meg, a fogalmi gondolkodás túlsúlya az érzéki-ség felszámolásához, aszkézishez vezetett, s morál és élet párharcából az utóbbi került ki vesztesen: maga alá temetve mindent, amíg még megmaradt az egység példaértékű megnyilatkozásából. „Az élet, a szenvedés, a gyönyör e buja bőségének közepette lakozik a tragédia – írja Nietzsche A tragédia születésében –, fenségesen, elragadtatva, s távoli, mélabús dalra figyel – a létezésről regél a dal, az élet forrásairól, melyeket így hívnak: vágykép, akarás, fájdalom. – Igen, barátaim, osztozzatok hitemben, higgyetek a dionüoszosi életben és a tragédia újjászületésében. A szókratészi ember ideje lejárt: borostyánkoszorút öltetek, vegyétek kezetekbe a thürszosz botot és ne csodáljátok, ha tigris és párduc törleszkedik térdetekhez, és lábatoknál hízalgőn hever.”¹² Az ember *önmaga fölé* kellene, hogy emelkedjen (Übermensch), tragikus hősként kellene végigküzdenie életét. Ám azt látjuk, hogy a költőként, tudósként (filológusként), filozófusként, „túl jön, rosszon” (hagyományos erkölcsön) önmagát individuumként megalkotó Nietzsche majdhogynem minden szerepével a sajátmaga teremtette színpad szélére szorul. Ezzel a folyamatos peremléttel fizet azért, mert az embert szétforgácsoló *morál* ellenében másképpen fogalmazza meg iniciatíváit. Az ember kívánságait, ösztöneit, vágyait nem rendelheti alá egy képzelt magasabb eszménynek (Nietzsche a keresztény önsanyargató aszkézisét hozza példaként), önmagát individuumként kell meghatároznia, személyes, öntörvényű cselekedetek segítségével.

¹² Nietzsche: *A tragédia születése*. Bp., Európa. 1986. 169. o.

Az új emberkép kimunkálásához kapcsolódó létteljesség igénylése, a szüntelen beteljesítésre tett erőfeszítések és azok többnyire láthatóvá, érzékelhetővé váló kudarca egyaránt végigkíséri a pálya gondolati ívének jellegzetes töréspontjait. A dichotómiák kimondása, felmutatása és a megszüntetésre tett kísérletek (test és lélek dualizmusa, tudomány és poézis szétszakítotttsága) egyaránt igazolják azt a heroikus és ugyanakkor aktív melankolikus beszédmód önfelszámoló természetét, amit a Zarathustra egyik helyén így fogalmaz meg: „Szeretem azt, aki magamagán túl akar teremteni és így megyen tönkre.”¹³

A sajátos nietzschei történetet élet és filozófia egybejátszását, távolodását és megint közeledését már ismerjük. Számunkra azért fontos most ismét hangsúlyozni a periférikus és melankolikus individuum csillogóan érzéki feltűnését (Nietzsche reprezentációjának segítségével), mert ő jelezheti radikálisan azt a végpontot, individuum és élet egymásra találásakor és filozófiai-poétikai megformálásakor, ami megnyithatja az utat a jelenünkben már másképpen feltűnő erkölcsi és esztétikai érvényességek felé.

A fogalmi destrukciók jelenorientált szegmenseinek áttekintése után az előzőek szellemében az egyedi mondás, az etikai esztétikai érvényességét érintettük. Ha a kettőt egybegondoljuk, akkor látjuk, hogy az erkölcs fenoméneinek leírása-értelmezése, majd az egyedi megnyilvánulások az individualitás közegeiben, amelyek mintegy sajátos értelemadással/ kiterjesztéssel szolgáltak az érzékivel való közvetlen kapcsolódások irányában: új olvasási és cselekvési módok előtt egyengetik az utat. Ahol a mindennapi erkölcsi gyakorlatok és a reflexivitás immáron teljesen elveszni látszanak – s ez igaz lehet a politika világára, a tudomány-technika konstrukcióira, a transzcendencia jelenvalóságát, valamint a kultúra és művészet lehetőségfeltételeit érintő alakulatokra, ott mégiscsak találhatunk apró nyomokat, amelyek visszavezetnek bennünket újriformálandó etikai világunkba.

AZ ESZTÉTIKAI FENOMENALITÁS KRITIKAI ÉS POÉTIKAI VONZATAIRÓL: HARMADIK PUZZLE

Harmadjára egy művészkönyv képesán jelzem mindennapi dolgaink és az esztétikai fenomének különböző vonatkozásrendszerét. L. Simon László *Secretum Sigillum* (titkos pecsét) kis könyve¹⁴ tulajdonképpen a megfigyelt valóság azon tényyszerűségéből indult ki, hogy sportcipőink talplenyomatai

¹³ Nietzsche: *Ím igény szóla Zarathustra*. Bp., Göncöl. 1988. 85. o.

¹⁴ Simon László: *Secretum Sigillum*. Bp., Magyar Műhely. 2003.

különös formavariációkként vannak jelen, még ha mi magunk nem is veszünk erről többnyire tudomást. Ez követte az az egyszerű ötlet, hogy fotográfiaiként megörökítse mindezt (45 db) és kisméretű képekként (6x8) sorba rendezve könyv alakban közzé tegye.

Szinte magunk előtt látjuk a különböző márkájú cipőket, azt az ipari formakultúrát, ami tömegesedésével az első pillanatra az azonosságok és ismétlődések egyformaságával özönli el mindennapjainkat. A *fenomenológiai hermeneutikai kutatás* éppen ebbe az egyformaságba vetett hitet, ennek megkérdőjelezhetetlenségét borítja fel. Másképp kellene szemlélni magát a dolgot s az azonos megmutatkozásokon túlmutató egyedi használhatóságok egzisztencialitását előtérbe helyezni. S most kapcsolódhatunk Ricoeur már említett téziséhez, hogy az a bizonyos jelentés-megszakítás - mikor elégedetlenek vagyunk a fennálló tradíció jelentés-összefüggéseivel - a művészi szándékok és megjelenítési módok segítségével érzékivé tehető és a lényegi különbözőségek feltárásához vezethet. Ebben a helyzetben az ember és a hozzátartozó életvilágbeli dolog egybetartozása válik kérdésessé, s magának a viszonynak minősége alakul át.

De ez már mintegy át is vezet bennünket a *kultúrkritikai aspektusok* széles sávjába. Nem véletlen, hogy a fenomént, magát a dolgot és annak megjelenési módját egy hermeneutikai szituációban helyeztük el. Mivel csak így tehetőek érthetővé, így kezdődhet *sámunkra* a megértés mindig is jelenvaló folyamata, s a különböző szempontok érvényesítése. A 19. század ipari mozgásformáinak és társadalom átalakító erőinek *regisztrálása és kritikája* Marxnál, majd ennek antropológikuma az „elmúlt évszázadban” Marcuse *egydimenziós emberénél* a fogyasztás logikáját éppúgy pellengérré állította, mint az ember *ellényegtelenedését* (elidegenedését). A mindent eltárgyasító objektiváció-processzió és a *mechanikus-anorganikus* természet-szemlélet, valamint a *haszonzelvű, fogyasztás centrikus* etika és a *tradicionális* értékek negligálása is ebben a kontextusban helyezhető el. Aminek majd hogyanem magától értetődő folyománya, de még pontosabb, ha úgy fogalmazunk: szerves tartozéka a *díszítő* vagy *funkcionális művészet* és a *design*.¹⁵ És ezzel már el is érkeztünk a sportcipők igazi terepéhez. Ami természetes lehetne egy nyitott kulturális közegben, ahol a klasszikus, a populáris és az avantgárd beállítódások relatív egyensúlya megtalálható. Az ilyen gesztusok, is mint a több tucat cipőtalpnyomot közlő kis könyv,

¹⁵ Lásd: Bohár András: *Antropológiai és etikai vázlatok*. Bp., Keraban. 1993. 78-92. o. Az univerzális ember lételemőségét taglaló értelmezéseket, valamint a 19. századi kordiagnózishoz kapcsolódó meglátásokat 113-114. o.

egészséges kritikai alapállásként tűnnének föl a populáris és fogyasztói kultúrából építkezve, annak jelenségeit átminősítve. Jelen esetben azonban ez az óhaj csak a „mintha úgy lenne” fikciójában lebeghetett szerzőnk előtt, persze ez is egy lépéssel, cipőtalpnyommal előrébb visz bennünket.

Szerzőnk tudomásul veszi, adottként számol jelenünk társadalmi-gazdasági környezetével, ám nem egyszerűen ennek sajátos kultúrkritikai kérdésessé tételére helyezi a hangsúlyt, hanem a művészet innovatív erejére apellál. Azaz az adott helyére nem egy virtuális és idealizált valóságkonstrukciót vagy emlék-poétikumot helyez, hanem ebben az adottban keresi a valóságos lehetőséget, ami egy újabb dimenziót nyit *az egyedi egzisztencialitás autentikusságának megőrzése felé*.

Nemcsak a fenti egzisztencialitás problematika vonható kérdőre az alkotások által, de magának az alkotás funkciójának átminősülése is tetten érhető. Másként közeledhetünk a dologhoz azáltal, hogy műalkotásként van jelen, s az „igazság megtörténéseként” (Heidegger) lép működésbe.¹⁶ Teljesen mindegy, hogy annak idején Van Gogh a parasztcipőket magának vagy egy leendő festmény tárgyaként vette, amit esetleg használt is, a lényeg az elénk állított igazságtörténet, amit oly szépen ír le Heidegger *A műalkotás eredetében*. S ami mögött a dolgot mint poetikusan megmunkáltat fedezhetjük föl, azaz nem a művészetről, festészetről és annak intézményesített fogalmairól van szó hanem a költészet történéseinek valódi lényegiségéről.

Ennek szellemében egy új poétikai univerzum is körvonalazható, aminek egyik lehetséges változata a Secretum Sigillum könyvecskéjében található. Az átminősített dolgok *szimbolikus jellegzetességét* figyelhetjük a borító képén a piros felületbe vésett sárga villámfutam megnyilatkozó elő-képében, hogy mikor halljuk a dörgést az még nem tudható. Majd az első kép *vulva-univerzumra* emlékeztető végtelen kéksége mindannyiunk születésre történő visszaemlékezését demonstrálhatja. Azt a radikális *figyelemfelhívó választ*, amit Sloterdijk találó megfogalmazásához kapcsolódva a kor-szellem ellenében mi is megtehetünk, hogy mi magunk s utódjaink ne demoralizált gyermekek vesszőfutásaként éljük le életünket, akik a születés szellemétől elhagyatva úgy érzik üres dinamikára ítéltettek.¹⁷ Miként a rá következő nyomok a sejtyszerűségek azonosságát és különbözőségét, a nyomkoordináták kiiktatódását és a megjelenési módok horizontszerűségének

¹⁶ Babette E. Babich: *A művészet igazsága Heideggernél és az esztétika kérdése*. In: Fenomén és mű. Bp., 2002. 203-204. o. és Heidegger: *Die Sprache*. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske. 1959. 17-18. o.

¹⁷ Sloterdijk: *Világra jönni – szót kapni*. Pécs, Jelenkor. 1999. 74-75. o.

változékonyságát mutatja a teremtés végtelen sokszínűségére és kiismerhetetlenségére utalva.

Ismét egy radikális asszociációs esélyt bonthatunk ki a *napfogyatkozás* stilizáláshoz közeledve és a szindinamika örvényeibe való beavatásunkkal. Ezt még inkább *élettel telítik* a redőkbe szorult kavicsok vagy az archaikus kultúrákra emlékeztető jelek mint az egybeláthatóságnak -és érthetőségnek újrafelsejlő dokumentumai. Külön figyelmet érdemelnek az *organikus formák* feltűnését és jelentőségét láttató munkák, szemben a már fentebb jellemzett anorganikussággal és mechanikus ismétlődésekkel, amire a kultúrkritikai aspektus egyik szeletében utaltunk.

Fontosak és a szimbolikus töltések *antropológiai vonatkozásrendszerét* feltáróak a tájidilleket, piktogramokat vagy figurális tartozékainkat (mackó, teniszüző, korona) elénk hozó képkivágások, amik egyedi narratíváink lehetőségeit idézik emlékeinkbe. De mindezt úgy, hogy nemcsak jelenvalólétünk sajátosságára figyelmeztetnek, hanem eredendő történetiségünk léttörténetbe ágyazottságát is megidézik.

Miként a vég-pontra rájátszó utolsó két alkotás is ezt teszi az elhasználódás demonstratív szándékával, univerzálissá növelt példájának fölmutatásával. Amihez ismét társulhat a kezdet enigmája, a tomboló vihar, a katasztrófa pillanatok múlva bekövetkező eseménye, az örökös körforgás szükségességével.

De képzeletbeli vagy éppen nagyon is valóságos puzzle darabjaink által alkotott képtöredékünket szétszedhetjük. S akkor ismét nekifoghatunk a dolgok leírásának-értelmezésének, amúgy fenomenológiai hermeneutikai módon. Végigjátszhatjuk az individuális mezők variációs lehetőségeit, s cipőtalpnyomot választhatunk a jó-ság reményében (etika) a magunkhoz mért viselhetőség esélyével (filozófiai mű-egész).

PLATÓN MORÁLFILOZÓFIÁJA ÉS A DIALÓGUSOK IRODALMI ÉRTELMEZÉSÉNEK IRÁNYZATA AZ ÓKORBAN

SZÍVÓS MIHÁLY

ASZÓKRATIKUS SZERZŐKKEL kapcsolatos új filológiai eredmények valamint néhány új szempont érvényesülése jelentős változást eredményezett a Platón-kutatásban. Az egyik újdonság az, hogy a dialógusok irodalmi értelmezése nagyobb figyelmet kapott. Ehhez nagy mértékben hozzájárult a szövegekkel foglalkozó tudományágak kibontakozása is, elsősorban pedig a poétikai-szemiotikai szövegtan fejlődése. Amint az jól ismert, a platóni dialógusok korántsem műfajokon kívüli alkotások, hanem az úgynevezett szókratikus dialógusok műfajába tartoznak. Idősebb Platón-kortársak, de főleg Szókratész-tanítványok írtak ilyen szókratikus dialógusokat. Ezek azután hatottak Platónra, aki így tőlük tanulta meg e műfajnak a sajátosságait. Szerencsés módon nem túl korán érkezett meg ebbe az irodalmi környezetbe és ezért érett korára már a műfaj fő sajátosságai is kibontakoztak. Kiemelkedő dramatikus tehetségén túlmenően ez a körülmény jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy ezen a műfajon belül az ő dialógusai képezik a csúcsteljesítményeket. Platón dramaturgiai teremtő ereje Shakespeare-ével vagy éppen az ő korabeli legjobb görög drámaírókéval vetekszik.

A dialógusok poétikai-szövegtani értelmezése nem jelenti a problémacentrikus filozófiai megközelítések kizárását vagy szakmai leszólását. Az egyes dialógusok bőségesen tartalmaznak filozófiai levezetéseket, melyet önmagukban, irodalmi környezetükből kiszakítva is érdekesek. Mi több, ezekhez már óriási és sok vonatkozásban értékes kommentáriródalom is kapcsolódik. Egy hasonlattal élve azonban azt mondhatjuk, hogy ha Dosztojevszkij valamelyik regényéből kiemelünk egy párbeszéd keretében felvetett morálfilozófiai problémát, ez még nem jelentheti azt, hogy a műalkotás egészét etikai értekező prózának minősíthetjük át és a szereplők gondolatait mint a szerző mondandóját belekényszeríthetjük az analitikus fogalmi keret Prokrusztesz-ágyába. Ez a korlátozás természetszerűleg nem érinti a morálfilozófus ama szabadságát, hogy a kiemelt problémát tovább boncolgassa, csupán a forrásul szolgáló szövegek végső jellegének megítélését illetően jelent szigorú megkötéseket.

Miközben jelentős előrelépés történt a szókratikus dialógus mint műfaj történetének és sajátosságainak kutatásában,¹ a Platón-kutatás mindeddig nem fordított elegendő figyelmet azokra a meglehetősen nagy számban fennmaradt tényekre, leírásokra, melyek egyértelműen bizonyítják a filozófus író irodalmi tehetségét és a dráma, a cselekményes műfaj iránti mély elkötelezettségét. A második fejezetben, kronológiai sorrendbe állítva elemzem ezeket a tényeket. De ez az elkötelezettség nem pusztán egyéni hajlam eredménye volt, hanem a megszervezebb következménye annak, hogy Platón csatlakozott a szókratészi tanítványi körhöz. A tanítványok ugyanis, akik a szókratészi dialógus műfaját elsősorban művelték, szinte csak dialógusokat írtak.² Ebből viszont az következik, hogy Platón olyan közegben szocializálódott és vált filozófussá, ahol a cselekményes dialógus, és annak is szókratikus formája volt az uralkodó írásos forma. A mestertől és tanítványaitól való tanulásnak és a tőlük kapott kritikáknak eme áldásos környezetében válhatott a már drámaírói kvalitásokat felmutató huszoneves fiatalember a szókratészi dialógus legnagyobb mesterévé.³

Az irodalmi értelmezés szempontjából különösen fontos Platón íratlan tanításának rekonstruálása⁴ is, valamint összekapcsolása a dialógusokkal. E tanítás analitikus jellege és szerepének tisztázása bizonyos mértékig tehermentesíti a dialógusokat attól, hogy azokba analitikus jellegű kifejtési formákat értelmezzenek bele, mert segít különállásában felmutatni azt, ami a dialógusok mellett a másik, voltaképpen sikertelen alkotói tevékenységet jelentette a platóni életművön belül.

A platóni dialógusok irodalmi, pontosabban szövegtani értelmezése jelentős mértékben összekapcsolható morálfilozófiai értelmezésükkel. Ezt a harmadik fejezetben két dialógus példáján szemléltetem. A morálfilozófiai tartalom és az irodalmi forma összefonódottsága már megmutatkozott az

¹ Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form* c. művét lehetne kiemelni. Cambridge, Cambridge UP. 1996.

² V.ö.: Diogenész Laertiosz művének második könyvét, melyben az idősebb Szókratész-tanítványokat mutatja be. Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP. 1991.

³ A valóságtól idegen és mesterkelt tehát az a fajta megközelítés, mely szerint Platón pályájának egy pontján egyszer csak úgy döntött, hogy dialógusokban fejezi ki filozófiai mondanivalóját. Valójában nemigen volt más mód a szókratészi filozófia elsajátítására, mint az eleven dialógus meghallgatása, a régebbi tanításokat illetően pedig az idősebb tanítványok által írt dialógusok elolvasása.

⁴ *Das neue Platonbild* c. tanulmányában Hans Krämer áttekintést ad az íratlan tanítás és a főbb kutatási irányok kapcsolatáról. Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 48, Heft 1. 1994.

Akadémia és a Sztoa közötti nagy etikai vitában is, mely a hellenizmus korszakának első két évtizede után zajlott le. A harmadik fejezet e vita kibontakozását vázolja fel azt, ahogyan az irodalmi értelmezés hagyománya még élénken élt és érvényesült az Akadémia érvrendszerében. Ez a vita egyben arról is tanúskodik, hogy az irodalmi értelmezés milyen szorosan összekapcsolódik Platón morálfilozófiájával. E megállapítás mögött azonban nemcsak a modern kor kutatásai állnak fedezetként, hanem az életmű egyes részei, több filológiai adat, valamint a legelső Platón értelmezések, a legelső dialógus-kommentárok is, majd ezekre épülve a dialógusok irodalmi értelmezésének az antikvitás végéig élő irányzata. Jelen dolgozat negyedik része ezekről az ókori értelmezésekről mint irányzatról szól.

1. PLATÓN MŰVÉSZI ALKATA, IRODALMI TEVÉKENYSÉGE, MŰVEINEK INTERTEXTUÁLIS KAPCSOLATAI ÉS ÉRTELMEZÉSI PROBLÉMÁI A FORRÁSOK TÜKRÉBEN

1.1. MŰVÉSZI ALKATA, FEJLŐDÉSE ÉS IRODALMI TEVÉKENYSÉGE

Az immár szabványosnak is tekinthető Platón-életrajzok nem említik, vagy ha mégis, akkor csak mellékes információként azokat a tényeket, amelyek Platón művészi alkata, tevékenysége és ambíciója szempontjából nagyon fontosak. Ha ezeket a voltaképpen bőséges információkat mármost annak a kontextusában vizsgáljuk, hogy Platón érett korára már bevett műfajjá vált a szókratészi dialógus, akkor érthetőbbé válik az is, hogy miért tulajdoníthatunk e tények sorbarendezésének különös jelentőséget. Ezek ugyanis rávilágítanak arra, hogy Platón művészi alkata és fejlődése a kortársak és a közvetlen utókor számára jól áttekinthető lenyomatot képezett.

A fő forrásom Diogenész Laertiosz műve, melyből kitetszik, hogy a szerző maga is mély vonzalmat tanúsít az irodalom iránt, sőt saját, nem túl értékes verseivel fűszerezi a szövegét. Különös figyelmet szentelhetett hát Platón esetében is az irodalmi vonatkozások összegyűjtésének és kommentálásának. Ennek ellenére, mint majd a negyedik fejezetben látni fogjuk, a dialógusok irodalmi értelmezése ellen foglal állást, és ezzel egyben sztoikus szimpátiát árul el.

Platón már egészen fiatal korában határozott művészi ambíciókról tett tanúbizonyságot. Diogenész Laertiosz feljegyzi, hogy azt mondták róla, hogy tanult festeni, ezután pedig dithüramboszokat, később lírai verseket és tragédiákat kezdett írni.⁵ A húszéves fiatalember már éppen azon volt, hogy

⁵ D.L. III. 5-6. o.

induljon a tragédiaköltők versenyén, amikor meghallotta Szókratészt beszélni. Ekkor tanítványául szegődött, és elégette a műveit.⁶ Húszévesen drámákkal versenyen indulni nem kis önbizalomról és talán már egészen korán jelentkező, kiemelkedő tehetségről árulkodik.

Egy másik, időrendben következő tény már átvezet bennünket a platóni *ars poeticához*. Diogenész szerint Szókratész még hallotta, ahogyan Plátón felolvasta *Lysis* c. dialógusát. Szókratész ekkor azt mondta: „Héraklészre, ez a fiatalember olyan dolgokat ad a számba, melyeket én sohasem mondtam.”⁷ Ez az információ egyrészt megerősíti azt a más forrásból származó tényt, hogy a szókratészi dialógus mint műfaj már a filozófus életében megszületett és terjedni kezdett. Plátón alighanem a tanítványi körbe való belépése után nem sokkal már vállalkozott arra, hogy első dialógusát bemutassa. Az írásmű irodalmi jellege egyenes bizonyítéka annak, hogy nem tagadta meg korábbi művészi alkatát és már eleve nem analitikus művel próbálkozott. Sőt, mintegy a korábbi drámairói törekvéseit folytatva inkább a képzelőerejére hagyatkozott, mintsem a Szókratész mellett szerzett tapasztalatára. Ez az első szárnypróbálgatás az új műfajban azt támasztja alá, hogy a fiatal szerző abban tökéletesítette magát, amihez természetadta erős tehetsége volt. Ennek tudatában valószínűleg nem is akart elemző tanulmányok, értekezések szerzőjévé válni. Még a legelvontabb fejtegetéseket is csak irodalmi kontextusban tudta ábrázolni és ez alighanem annak következménye, hogy már eleve így is gondolta végig azokat. Ennek következtében nem is vált olyan *philosophus universalis*-szá, amivé a felvilágosodás és a romantika korszakában felstilizálták.⁸

A *Lysis* felolvasásának kis története megenged még következtetéseket bizonyos mértékig azokra a normákra vonatkozóan, melyek Szókratész tanítványi körében a dialógusírásra vonatkoztak. A tanítványok, amint azt fentebb Diogenész Laertioszra hivatkova már említettem, sok dialógust írtak sőt, szinte csak azt hagytak az utókorra. E tanítványi körben tehát a dialógusban való megszólalás volt a norma, és az analitikus mű a kivétel. Plátón mindvégig tartotta magát e normához. Szókratész a platóni *Lysis*-szel való találkozásáig már a sokadik szókratészi dialógust olvashatta el idősebb tanítványai tollából, vagy hallgathatta meg azokat előadásukban. Ezek a művek alighanem az ő valóságos beszélgetéseinek másolásáig menő

⁶ D.L. III. 5-6. o.

⁷ D.L. III. 34-36. o.

⁸ Ez ellen a Platón-kép ellen – más érvekkel – Krämer is meggyőzően polemizál, lásd: fenn.

„realizmus” jegyében születtek. Ezért lephette meg Szókratészt új, fiatal tanítványának merészen fikciós dialógusa.

Később Platón baráti körében is feltűnik egy jeles drámaköltő: állítólag Euripidész elkísérte Platónt egyiptomi útjára.⁹ Diogenész más forrásaiból ismét azt tudjuk meg, hogy Platón stílusában utánozta Euripidészt¹⁰, de lehet, hogy kölcsönösen hatottak egymásra. Ez a stílis rokonság a baráti kapcsolatukról, valamint Platónnak a drámairás iránti vonzalmáról szóló, korábban említett tényeket erősíti meg.¹¹

A költészet iránti platóni elkötelezettséget pedig nemcsak az mutatja, hogy egészen fiatalon, már Szókratésszal való találkozására előtt verseket írt, hanem az is, hogy későbbi korszakára nézve is verseket tulajdonítanak neki.¹² Ekképpen érthető, hogy Diogenész Laertiosz egy másik forrása összehozza őt Iszokratésszal egy elmélyült beszélgetésre a költészet mibenlétéről.¹³ Mai kifejezéssel azt mondhatnánk, hogy Platón sohasem szakadt ki az irodalmi életből, sőt inkább annak tevékeny részese volt.

Arisztotelésznek az a megjegyzése a platóni szövegekről, hogy azok jellegüket tekintve a próza és a vers között helyezkednek el – ismét csak Diogenész Laertiosz szerint¹⁴ – egyrészt általában azok irodalmi jellege mellett szól. De közelebből ez alátámasztja azokat a tényeket, amelyek drámairói indulásáról, a színház iránti nem lankadó érdeklődéséről szólnak, mivel ez a fajta szövegalkotás éppen a korabeli színházhoz állt közel. Ugyancsak a dramaturgia iránti intellektuális elkötelezettségéről tanúskodik egy másik tény, miszerint Platón a dialógusait a korabeli drámairóknál szokásos tragikus tetralógiák modellje szerint komponálta meg.¹⁵ Ez az általánosítás és a hozzá kapcsolódó beosztás az életmű egészére nézve aligha állja meg a helyét, de valószínűleg igaz az úgynevezett „eleai dialógusokra” (*Parmenidész, Theaitétosz, A szofista és Az államférfi*)¹⁶ vonatkozóan, melyeket valóban belső – az életművön belüli – intertextuális kapcsolatok kötnek össze.

⁹ D.L. III. 6-8.

¹⁰ D.L. III. 62-64.

¹¹ Ugyancsak Diogenész Laertiosz szerint Platón mint *khóregosz* vállalta a kórus felállításának és betanításának költségeit. III.2-4.

¹² Diogenész Laertiosz több szerzőt idéz, akik Platón verseket őriztek meg az utókornak. D.L. III. 27-34.

¹³ D.L. III. 6-8.

¹⁴ D.L. III. 36-39.

¹⁵ D.L. III. 55-57.

¹⁶ Gadamer: *Dialektik ist nicht Sophistik. Theaität lernt das im «Sophistes»*. In: Gadamer: *Gesammelte Werke, Band 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck). 1991. 338. o.

1.2. A PLATÓNI MŰVEK INTERTEXTUÁLIS KAPCSOLATAIRÓL

A platóni művek általában erős intertextuális hálóba szövődtek bele. Ennek teljes rekonstrukcióját lehetetlenné teszi az a körülmény, hogy a kortársainak és számos előfutárának művei nem maradtak fenn, beleértve a leggyakrabban idézett Epikharosz darabjait is. A részleges és vázlatos rekonstrukció azonban valamelyest képet adhat erről a hálóról. Az intertextualitás számos példáját találhatjuk meg Diogenész Laertiosznál, az irodalombarát doxográfusnál. A példák között első helyen áll az Epikharoszhoz fűződő kapcsolat. Platón valószínűleg már fiatal drámaírói korszakától kezdődően rendkívül sokat forgatta a komédiaíró Epikharosz műveit, mi több, még gyakran idézte is őket. Diogenész Laertiosz idézi Alkimoszt, aki szerint „nyilvánvaló, hogy Platón gyakran használta Epikharosz szavait”.¹⁷ A Diogenész Laertiosz idézte szövegpéldák szerint ez a mai kifejezéssel élve intertextuális kapcsolat nemcsak motivikus, hanem olykor világnézeti és filozófiai átvételt is jelentett.¹⁸

Ha nem is ilyen intenzív módon, de Platón felhasználta a pantomim-művész Szophrón könyveit is.¹⁹ A komédiaíró Epikharosz műveihez fűződő intertextuális kapcsolatokon, Euripidész barátságán túl mindez ismét csak erős bizonyíték amellet, hogy Platón gondolatvilága a színház körül is forgott.

Platónnak Prótagoraszhoz fűződő kapcsolatáról szól a Diogenész Laertiosz által idézett Arisztozenosz. Szerinte *Az állam egésze Prótagorasz*nak a *Viták* c. művére épül. Egy másik forrás szerint Porphyriosz a következőket jegyezte meg Prótagorasz *A létezőről* c. művének az elolvasása után: „A Platón előtti filozófusok könyvei ritkaságszámba mennek, jóllehet többet ismernénk, ha valaki átnézné a filozófus plagizálásait. Véletlenül én is bukkantam ilyenre, amikor Prótagorasz *A létezőről* című művét olvastam. Úgy találom, ugyanolyan érvekkel cáfolja azokat, akik a létezőt egynek tartják.”²⁰ Platón tehát erősen támaszkodott Prótagorasz *A létezőről* c. művére. De Porphüriosz megjegyzése ennél sokkal többet is mond: azt állítja, hogy Platón széles körben idézett a korábbi filozófusoktól, vagyis dialógusait szoros kapcsolat fűzi azok műveihez. Ez a szoros kapcsolat a *Parmenidész* és a történeti *Parmenidész* között ki is mutatható.

Természetszerűleg az ókori terminológia szerint az ilyen kapcsolatot elsősorban plagizálásnak tekintették még akkor is, ha nyilvánvaló volt, hogy

¹⁷ D.L. III. 8-10.

¹⁸ D.L. III. 8-19.

¹⁹ D.L. III. 17-19.

²⁰ *A szofista filozófia*. Bp., Atlantisz. 1993. 19. o.

az idéző szerző alaposan átdolgozta a másik szerző szövegét vagy gondolatait. Még inkább plagizálásnak tekintették viszont az ilyen eseteket azok a szerzők, akik a platóni művet nem irodalmi alkotásnak fogták fel, mert a költőknek és íróknak már akkor is nagyobb szabadságot engedtek meg.

1.3. A DIALÓGUSOKBAN FOGLALT FONTOSABB FOGALMAK DEFINIÁLHATÓSÁGA ÉS A MORÁLFILÓZÓFIAI MOTÍVUMOK

Tekintettel arra, hogy Platón dialógusai műalkotások, a bennük foglalt fogalmak sem kapnak végleges, analitikus módon körülhatárolt, legalább részlegesen lezárt formát. Ezért nehéz, olykor lehetetlen meghatározni őket, és ennél fogva alapvetően folyékonyak maradnak. S a problémák még csak szaporodnak, ha azt is számbavesszük, hogy az adott fogalomról éppen ki beszél. Ezeket a nehézségeket észrevételezi voltaképpen Diogenész Laertiosz is – némileg értetlenkedve –, amikor megállapítja, hogy „különböző fogalmakat használ ugyanazon gondolat megjelenítésére. Így az ideát hol formának, hol nemnek, hol őstípusnak, hol elvnek, hol pedig oknak mondja. Előfordul, hogy ellentétes fogalmakat használ, hogy ugyanazt a gondolatot leírja.”²¹ Az egyes fogalmak valójában Platónnál a műalkotás egészének, a motívumstruktúrájának, a narrációknak rendelődnek alá. A művész ezek sikeres megvalósítását tartja szem előtt, és egyáltalán nem érdekli, hogy majdani olvasója számbavéve az egyes fogalmakat a szövegösszefüggések alapján más és más definíciót alkothat meg. Mert miért is érdekelt volna az Euripidész, hogy a „sors” szót, vagy Shakespeare-t az, hogy a „hatalom” fogalmát vajon „következtesen” alkalmazza-e drámáinak sorában. Az ő következetességük főleg abból állt, hogy a jellemeket plasztikusan ábrázolják és a morálfilozófiai motivációkat ezzel összhangban rendezzék el. Platón a vitatkozó Szókratészt akarta megjeleníteni, annak halála után is, természetesen mindig az újabb és újabb eszmék összefüggésrendszerében forgolódva, hogy morális hatását, kisugárzását ébren tartsa. Ez az a szint, ahol a legfelsőbb morálfilozófiai belátások konstituálódnak a műalkotás-struktúra révén. Megközelítésük értelemszerűen ezeknek a poétikai-szövegszervezési struktúráknak a feltárását teszi szükségessé. Másfelől ezek a belátások elérhetetlenek maradnak az olyan megközelítés számára, melynek képviselője a dialógusbeli fogalmak egyszerű analitikus elemzését tekinti fő feladatának.

Mindeme fenti tények és összefüggéseik feltárása alapján úgy vélem, megalapozottan állítható, hogy Platón életének számos mozzanata a dramatikus alkotás iránti mély tehetségéről és elkötelezettségéről, valamint

²¹ D.L. III. 62-64.

műveinek a korabeli irodalomba és filozófiába való erős beleszövődöttségéről tanúskodik. Ehhez még hozzátehetem azt is, hogy maga a laertioszi doxográfia is már olyan légkörben született, melyben a platóni írások analitikus értelmezése uralkodó volt. A műalkotás jellegből legfeljebb annyi maradt meg ezen az irányzaton belül, hogy nagy általánosságban Platón irodalmias stílusát értékelték.

A platóni írások tanulmányoszerű értelmezése és az irodalmi elemzés között középutas álláspontot foglal el Thomas A. Szlezák immár magyarul is olvasható könyvében. Nagyon jelentősek az írás platóni felfogásával kapcsolatos felismerései. Mindazonáltal a szövegek jellegével kapcsolatosan elfoglalt álláspontja redukcionizmusnak minősíthető, mivel túlzottan előtérbe helyezi azt az elvet, mely maguknak e szövegeknek az önértelmezéséből fakad (ti. az írás nem elégséges önmagában a szerző gondolatainak teljes kifejtéséhez, ezért értelmező-kiegészítő munkával a szerző *logoszának* segítséget kell nyújtani). Egyrészt ismert filozófiai probléma az, hogy egy rendszeren belüli feltételrendszer nem kínál elégséges elméleti lehetőséget magának a befogadó rendszernek a teljes leírására. Ezért a platóni írás-elmélet ugyan fontos részletkérdésekre világít rá, de korántsem ad kulcsot maguknak a dialógusoknak az értelmezéséhez. Másrészt, és ez a fontosabb: ez a platóni tétel az értekező prózára vonatkozik, amint ezt a *Prótagorasz logoszának* nyújtott szókratészi segítség is példázza a *Theaitétoszban*. A dialógusok azonban műalkotások, különösen azok voltak Platón szemében. Következésképpen erősen megkérdőjelezhető, hogy ez az írásra vonatkozó tétel vonatkoztatható-e egyáltalán magukra a platóni szövegekre, vagyis hogy reflexív jellegű lenne.

Az anonimitás kérdése kapcsán is ugyanígy felvetődik a platóni szövegek jellege. „Igaz, hogy első látásra finom észrevételnek tűnhet – érvel Szlezák – , ha megállapítjuk, hogy Platón sohasem beszél a saját nevében, hanem csak mások nézeteinek ütköztetését viszi színre, ám innen még hosszú út vezet a szándékos anonimitásig.”²² Ezután az álneveken publikáló Kierkegaard példáját idézi. Platón azonban nem a jelentéktelen irodalmi tehetségű dán filozófushoz, hanem inkább korának nagy dramatikusaival, például barátjához, Euripidészhez mérhető. Egyáltalán nem anonimitást vállalt, hanem csak abban a formában bocsátotta útjára a dialógusait, ahogy az műalkotások esetében már akkor is szokásos volt, ti. szerzői magyarázó kommentár nélkül. Az athéni filozófus és író, mint fentebb a róla szóló doxográfiai adatok is egybehangzóan mutatják, nem azért írt dialógust,

²² Thomas A. Szlezák: *Hogyan olvassunk Platón-t?* Bp., Atlantisz. 2000. 34. o.

mert éppen ebben akarta volna kifejezni filozófiai gondolatait, hanem azért, mert alapvetően nem tudott más formában hatásosan megnyilvánulni. A legfőbb jóról szóló előadása – azaz íratlan tanítása – is éppen azért fulladt érdektelenségbe, mert a filozófiai szakpróza már nem az ő műfaja volt.

2. A DIALÓGUSOK MŰVÉSZI MEGFORMÁLTSÁGÁNAK NÉHÁNY FONTOS ASPEKTUSA ÉS A MORÁLFILOZÓFIAI KÖVETKEZMÉNYEK

2.1. A PARMENIDÉSZ C. DIALÓGUS

Mind a *Parmenidész*, mind pedig a *Theaitétosz* a már említett „eleai dialógusok” közé tartozik. A *Parmenidész* esetében erről már a cím is árulkodik, míg a *Theaitétosz*ban a történelmi Parmenidész tankölteményére való hivatkozások, továbbá a beszélgetések egyes témakörei árulkodnak elsődlegesen erről. De ezen túlmenően, ha megvizsgáljuk a *Parmenidész* motívumstruktúráját, akkor azt találjuk, hogy intertextuális kapcsolat fűzi a történelmi Parmenidész jól ismert művéhez.²³ Ez tehát külső intertextualitás, mely a platóni művet egy másik szerző időben jóval korábbi művével kapcsolja össze. Másrészt a *Theaitétoszt* intertextuális kapcsolatok fűzik össze a *Parmenidésszel*. Ez viszont belső intertextuális kapcsolat, amire még bőven akad példa a platóni életműben.

A fentebb leírt intertextuális kapcsolatok viszont motívumszintűek. Ez azt jelenti, hogy a szerző azt a jelentésmezőt, melyet egy motívumstruktúra segítségével létrehozott a *Parmenidész c.* dialógusban, kiterjeszti egy másik dialógusra, vagyis Platón esetében a *Theaitétoszra* oly módon, hogy abban azonos motívumokkal él és ekképpen egy következő művében folytatja a korábbi mű motívumsorát.

A morálfilozófiai aspektus a *Parmenidész* esetében nem olyan domináns, mint a *Theaitétosz*ban. A fő motívumokat a lovas motívumsor adja, melynek két eleme akkor jelenik meg a szövegben, amikor a cselekményben valamilyen jelentős fordulat áll be. Az első elem még a bevezető részben feltűnik, míg az utolsó elem a rhégioni Ibükosz (i.e. 590/570-530/510) egyik költeményéből való idézetet is magába foglal, melyben egy versenyló hasonlat van.²⁴ Ez az elem ekképpen egy intertextuális kapcsolat támpontja is a szövegben. Az „eleai” dialógusban való felbukkanása nem véletlen, hiszen a költő, Parmenidész idősebb kortársa, járt a dél-itáliai városokban,

²³ Lásd: Szívós: *Narration, Intertextualität und Motivstruktur in Platons Parmenides*. In: *Semiotische Berichte*. Jg. 18. 1-4/1994. 313-326. o.

²⁴ „Már úgy remegek, ha felém közeleg, / mint diadalkoszorúsán a ló, ha kivénül, alig mer/ iramló kocsival kirobogni a pálya felé.” *Platón összes művei*. II kötet. 1248. o.

és talán Eleában is. De ez a szövegkapcsolat tiszteletadás Zénón személyének is, aki egy türannosz áldozatává vált: Ibükoszról ugyanis ismert volt, hogy felajánlották neki, legyen türannosz, de ő ezt meggyőződésből elutasította. Az intertextuális kapcsolatok szintjén kibontakozó utalásokban, melyek egyfajta tiszteletadást is kifejeznek, tehát a zsarnokság elutasításának normája konstituálódik, miközben a dialógus cselekménye tovább folyik a tanbeszélgetés szintjén.

2.2. A THEAITÉTOSZ ÉS A SZÓKRATÉSZ VÉDŐBESZÉDE

Platón *Theaitétosza* a belső intertextualitás egyik csomópontja az életműben. A dialógusban nemcsak a Parmenidész fő motívumsorához kapcsolódó motívumok tűnnek fel, hanem a *Szókratész védőbeszéde* c. platóni alkotásban tárgyalt filozófiai témák is. Az athéni filozófus újragondolja nemcsak a prótagoraszai filozófiát, hanem Szókratész perét is, amint azt részletesen kimutattam a *Szókratész pere – Platón két értelmezésében* c. tanulmányomban.²⁵

A fentebb összefoglalt intertextuális kapcsolatokból kitűnik, hogy Platón milyen jelentős mértékben támaszkodott Prótagorasz műveire. A dialógus bonyolult menetében a szereplők, Theodórosz, Theaitétosz és Szókratész éppúgy hárman vannak, mint Szophoklész drámáinak szereplői egy-egy jelenetben. Többször visszatérnek a „mindennek mértéke az ember” kezdetű tételre, melynek értelmében objektív igazság nem létezik. Ugyanakkor a *Védőbeszéd*ben tárgyalt fontosabb filozófiai problémák is új szövegösszefüggésekben bontakoznak ki. Szókratész sorra-rendre megcáfolja a prótagoraszai tétel javított változatait is, de eközben igazságosnak is bizonyul, hiszen előbb maga javasolja a javító átfogalmazásokat. Az a tipikus szókratészi beállítottság pedig, hogy a saját vitaművészetét egyfajta intellektuális bábamesterségnek tekinti, mellyel ő, aki maga terméketlen, mások gondolatainak világrajöttét segíti elő, egyenesen motívumsor-alkotó tényezővé lép elő a *Theaitétoszban*. E dialógus maga is eleven cáfolata a Szókratész ellen emelt fő vádnak, nevezetesen hogy megrontja az ifúságot, hiszen a címadó szereplő, aki itt Szókratész tanítványává válik, igazi hősnek bizonyult, aki végső soron életével fizetett hazája védelmezéséért. A dialógus végén, a narratív keret zárásaként Szókratész éppen azt említi meg, hogy Melétosz vádja miatt a királycsarnokba kell mennie. Platón a figyelmes olvasóra bízta annak megfejtését, hogy a bíróság elé készülődő, a vitában igazságos

²⁵ *Szókratész pere – Platón két értelmezésében*. In: A tünékeny moralitás. Die flüchtige Moralität. Kaposvár, Kaposvári Egyetem. 2002. 535-554. o.

Szókratész azért nem jut majd igazságos ítélethez, mert filozófustársa maga is a „mindennek mértéke az ember” kezdetű tétellel és következményeivel jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy az objektív igazság létezésében kételkedjenek azok az athéni polgárok is, akik az Ötszázak Tanácsának nevezett bírói testületbe Szókratész perének alkalmával bekerültek.

Azok a morális problémák, melyeket a dialóguson belül folytatott társalgás során érintenek, tehát csak egy szintet képviselnek a műben. Természetesen e problémákat egyenként morálfilozófiai vizsgálódások tárgyává lehet tenni, éspedig kecsegtető eredményekkel. De az izgalmasabb morálfilozófiai tartalom a narratív keret, a fokolizálások, a motívum-struktúrák kiemelése és egymáshoz való viszonyukban való elemzése után mutatkozik meg. A dialógusoknak ezt a titkát, ha nem is fejtették ki az akkori poétikai tudás szintjén, mindazonáltal érezték az Akadémia filozófusai. Ezért az erkölcs tanításában a dialógusokat fontos eszköznek tekintették éppen olyan megfontolás alapján, hogy azok plasztikus jellemeket állítanak az olvasó elé valószerű élethelyzetekben.

3. A DIALÓGUSOK IRODALMI JELLEGÉT HANGSÚLYOZÓ IRÁNYZAT VÁZLATOS TÖRTÉNETE AZ ANTIKVITÁSBAN

3.1. A MINDENNAPI ERÉNYEK MIBENLÉTÉRŐL ÉS TANÍTHATÓSÁGUKRÓL FOLYTATOTT VITA ÉS PLATÓN MORÁLFILÓZÓFIAI TANÍTÁSA

A legkorábbi vita, melyben hivatkoztak a platóni művek irodalmi jellegére, még a régi, a szkeptikus Akadémia (i.e. 268/264) előtti időszakra esik. Ez a vita, mely a gyakorlati erkölcs mibenlétéről és taníthatóságáról folyt, azért különösen fontos, mert egyszerre kapcsolódott a dialógusok művészi jellegéhez és Platón morálfilozófiai tanításához. Minthogy végül is arra éleződött ki, hogyan taníthatóak leghatékonyabb módon a mindennapi erények, hogyan lehet a legjobban megtanítani a szabálykövető magatartást, ezért a figyelem ismét a szókratészi dialógusok felé fordult. Fontos ez a vita azért is, mert kitűnt belőle, hogy az Akadémia filozófusai az akkori vezetőkkel, Polemonnal és Kratésszel az élen irodalmi alkotásnak fogták fel a dialógusokat, amelyek éppen mint ilyenek a jellemábrázolással tanítanak morálra.

A mindennapi erényekről és taníthatóságukról folytatott etikai vita, vagy inkább annak csak első, de legfontosabb szakasza i.e. 300 után folyt le. Két igazi főszereplője volt: a kitioni Zénón újonnan kialakuló stoikus iskolája és a platóni Akadémia, éspedig az úgynevezett Régi Akadémia. Ez a vita tehát az Arkeszilaossal i.e. 268/264 körül kezdődő szkeptikus korszak előtt

már teljesen kibontakozott.²⁶ Etikátörténeti hatása azért volt nagyon jelentős, mert nemcsak két iskola közötti vitára korlátozódott, hanem a többi athéni filozófiai iskola is válaszolt a felvetett kérdésekre legalábbis a maga tanrendszerén belül. Az epikureus iskolát éppúgy mélyen befolyásolta, mint a peripatetikusokat. Az epikureusok ennek nyomán vezették be az iskola tagjai számára a napi cselekedeteik elemzését egy másik iskolatársuk előtt. Ha pedig e vitának pusztán a szociológiai dimenzióit tekintjük, akkor éppen az érintett iskolák miatt százakra tehető azoknak a filozófusoknak a száma, akiket a felvetett témák foglalkoztattak, s ez nagyságrendekkel meghaladja a korábbi filozófiai viták résztvevőinek létszámait. Mivel pedig az említett iskolák által kidolgozott etikai tanok a következő századokban alapvetően meghatározták az európai gondolkodást, egészen a korai kereszténységig, de még azon belül is tovább hatottak, megállapítható, hogy az európai filozófia történetében az egyik legjelentősebb morálfilozófiai vitának az első és legfontosabb szakasza zajlott le körülbelül i.e. 300 és 268/264 között.

A vita háttérében azonban egy nagyon fontos kérdés is meghúzódott, ami még mindig aktualitással bír a Szókratész-tanítványok alapította athéni iskolák számára: nevezetesen az, hogy kié igazából a szókratészi-platóni morálfilozófiai örökség. A sztoikus Zénón ezt az örökséget akarta elvitatni az Akadémiától a dialógusok morálfilozófiai tartalmának dogmatizáló értelmezésével. Ez ismét csak Platón műveit és azok morálfilozófiai értelmezését állította a középpontba. Az Akadémia filozófusainak álláspontja egyértelmű volt: a dialógusok mint irodalmi alkotások a jellemek plasztikus ábrázolásával nevelnek.

A mindennapi kötelességekről és taníthatóságukról folyó vita egy részletkérdésében viszont már megoszlott az Akadémia filozófusainak, nevezetesen pedig az akkor vezető pozícióban levő, Polemon, Kratész és Krantor alkotta triónak a véleménye. E részletkérdés elemzésének útján is eljuthatunk a platóni életmű morálfilozófiai tartalmához, csakúgy mint irodalmi jellegéhez. Az úgynevezett előhangok, előjáték-részek értelmezése volt ez a fontossá vált részletkérdés. Ismeretes, hogy ilyen részek számos dialógusban megtalálhatóak. Az előhangokkal foglalkozó ókori értelmezések

²⁶ A vita meglétét, kibontakozásának indokait David Sedley mutatta ki, illetve vázolta fel *The Stoic-Platonist Debate on the kathékonta* c. tanulmányában (In: *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford, Clarendon. 1999.) Sedley kiváló filológiai munkát végzett. A Sztoa és az Akadémia közötti vita rekonstrukciójában nagymértékben az ő munkájára támaszkodom. Gondolatmenetét tovább viszem, mert ezáltal láthatóvá válik, hogy ez a vita jóval szélesebb hullámokat is vetett, és a többi jelentős athéni filozófiai iskolát is megmozgatta.

legkivált három dialógus – a *Parmenidész*, a *Theaitétosz* és a *Timaios* – előjátékrészeire összpontosítottak.

A három vélemény rekonstruálásában David Sedley Proklosznak a platóni *Parmenidészről* írott kommentárjából indul ki. Az általa elvégzett filológiai munka summája némileg leegyszerűsítve az, hogy e kommentárból sikerült kiemelnie Krantór egyik töredékét, mely éppen ehhez az etikai és irodalmi vitához nyújtja a legfontosabb információkat. Krantór a régi Akadémia egyik legjelentősebb filozófusa volt. Ezt az is mutatja, hogy miközben sohasem volt az Akadémia vezetője, Diogenész Laertiosznál mégis külön alfejezet tárgyalja a munkásságát. Ő írta az első Platón-komentárokat. Erre ismeretes módon azért is szükség volt, mert a hellenizmus korában már egy egyszerűbb dialektust, a *koinét* beszélték. Ennek következtében a fiatalabb nemzedék már nem értette meg olyan mélységben a platóni dialógusokat, ahogy az idősebb nemzedék. E nemzedék fogyatkozó tagjai, köztük Krantór is, még anyanyelvként beszélték azt a dialektust, melyen Platón írt. Krantór ezenfelül korának legnagyobb stilsztája volt. A *gyászról* c. művét a legszebb görög stílus megtestesüléseként ajánlották, melyet érdemes kívülről megtanulni. Kétségen felül áll, hogy korának ő volt a legfelkészültebb Platón-értelmezője, a filozófust még közvetlenül ismerő, személyes tanítványok tanítványa, aki kiválóan eligazodott a matematikai és a metafizikai fejtegetésekben is. Mindezek alapján joggal feltételezhető, hogy ugyancsak ő volt az, aki a leginkább értette még a platóni dialógusok műalkotás-jellegét. Az etikai vitában elfoglalt pozíciója is ezért érdekes számunkra. Bevilágít abba a folyamatba, ahogyan a platóni dialógusokat – eredeti irodalmi kontextusuktól távolodva – egyre kevésbé tekintik irodalmi műnek és ennek folytán elvesztik a kulcsot ahhoz, hogy a bennük foglalt legfontosabb morálfilozófiai üzenetekhez valahogyan eljussanak. A Krantórral és általában az Akadémiával ellentétes oldalon a sztoikusok álltak, akik kifejezetten hajlamosak voltak száraz példatárrá változtatni a platóni dialógusokat. Az Akadémia filozófusai Krantórral az élen ezzel a sztoikus dogmatizmus ellenkező irányú hatást fejtettek ki, és nem is eredménytelenül. Az ő álláspontjuk – évszázadokkal később – befolyásolja a neoplatónikus Jamblikhosz és Porphüriosz vitáját a dialógusok morálfilozófiai tartalmáról, még későbbi időszakban pedig a magát Krantórt idéző Prokloszt is.

A krantóri töredék Proklosz megfogalmazásában a platóni dialógusok előhangjaira mint témákra vonatkozóan a következő három különböző álláspontot tartalmazza:

1. Ha valakit valóban érdekel a dialógusok eszmei tartalma, annak egyáltalán nem kell kommentálnia az előhangokat, hanem csak úgy kell

vennie őket, ahogy közvetlenül elolvasta. 'Az eszmék igazi szerelmeseinek úgy kell tovahaladniuk, hogy már olvasták az előhangokat'.

2. Az előhangok értéke abban rejlik, hogy felvázolják a mindennapi erényeket, kötelezettségeket. Az előhangok tehát ettől lesznek fontosak maguknak a dialógusoknak a kutatásához. (Ebből indul ki és ezt radikalizálja azután a sztoikus iskolát megalapító Zénón az Akadémia ellenében.)
3. Az előhangokat úgy kell értelmezni mint amelyek metafizikai igazságokat tartalmaznak, mintegy 'a dolgok természetéről szólnak'.²⁷

A fenti három nézet közül az első és a harmadik a kitioni Zénón álláspontjával vitatkozva alakult ki az Akadémián a Krantór, Kratész és Polemon alkotta trión belül, akik szorosan együtt dolgoztak. Sedley szerint az első nézetet Kratész vallotta, aki Polemont követte az Akadémia élén néhány évig. A másodikat a morálfilozófus hírében álló Polemon képviselte, aki nem követte tanítványát, Zénont e tétel dogmatizálásában. Végül a harmadik tételt maga Krantór védelmezte.²⁸ Ugyancsak hozzá kapcsolható a felsorolást záró kritikai megjegyzés, ami számunkra a legfontosabb: „Az az állítás, hogy az előhangok teljesen lényegtelenek az utánuk következő részek szempontjából, ahogy az a pontoszi Herakleidész és Theophrasztosz dialógusaiban van, csikorog minden fülben, melynek gazdája valamilyen kritikai képességgel rendelkezik.”²⁹ Ez a megjegyzés nem morálfilozófiai, hanem irodalomkritikai jellegű. Krantór azt a platóni stilisztikai normát védelmezi, melynek értelmében a bevezető részeknek szorosan össze kell függeniük a dialógusok fő részével. A korszerű szövegtani elemzés ezt képes bizonyítani – a legegyszerűbben oly módon, hogy kimutatja, a dialógusokban végighúzódó motívumsorok első tagjai már e bevezető szövegrészekben felbukkannak.³⁰ A töredék másrésről azt bizonyítja, ahogyan Platón szókratikus dialógusai az idők folyamán kiválogatódtak a többi szókratikus dialógus közül éppen – amint Krantór értékes megjegyzése utal rá – az alkotójuk messze átlagon felüli szövegszervező képességének köszönhetően. Harmadrészt ez a megjegyzés azt is tanúsítja, hogy Platón szövege ellenállt az egyébként morálfilozófiai indítékú dogmatikus feldarabolási és leegyszerűsítési kísérletnek, melyet a sztoikusok kezdeményeztek a morálfilozófiai vitában.

²⁷ Im. 140. o.

²⁸ Im. 145-148. o.

²⁹ A töredéket Sedley fordításában közlöm. Im. 141. o. A töredéket, noha Proklosz ezt külön nem jelzi, Sedley meggyőző érvek alapján Krantórnak tulajdonítja. Im. 142. o.

³⁰ Fentebb idézett korábbi tanulmányaimban mind a *Parmenidész*, mind pedig a *Theaitétosz* c. dialógusra nézve kimutattam, hogy a fő motívumsor már az ún. bevezető részben elkezdődik. Ebből az következik, hogy e részek szervesen összefügnek.

3.2. A GYAKORLATI ERKÖLCS TANÍTHATÓSÁGÁRÓL FOLYTATOTT VITA KIÚJULÁSA AZ
I.E. 1. SZÁZADBAN

Az erkölcs taníthatóságáról folyó vita, amint azt a filozófusok műveinek listái tanúsítják, teljesen sohasem szünetelt a Sztoa és az Akadémia közötti több mint két évszázados szellemi párharc során. Arkeszilaosz tevékenységétől datálhatóan az ismeretelméleti problematika került az előtérbe, kiváltképpen pedig az igazság kritériumának a kérdése. Az Akadémia filozófusai – mindenekelőtt Karneadész és tanítványainak több egymást követő nemzedéke és az ő tanítványainak tanítványai folytonosan bírálták az igazság sztoikus kritériumának újabb és újabb változatait.³¹ Miközben e vitában az Akadémia jelentős előnyre tett szert és erős elméleti pozíciókat tudott elfoglalni, az i.e. 1. század közepe táján a gyakorlati erkölcs taníthatóságáról régóta folyó vita újra fellángolt.³² Ez jelentős részben annak a következménye volt, hogy a sztoikusok Platón-kutatása reneszánszát élte és a régi vitatémákat újra elővették. Az említett frontális szkeptikus támadással szemben a sztoikusok kibontakozó Platón-kultusza voltaképpen kerülő úton végrehajtott ellentámadásnak bizonyult.

Az i.e. 1. században élt Ariosz Didümosz véleménye egyfajta reflexió volt a dogmatikus és a szkeptikus Platón-értelmezés szembeállítására. Ariosz Didümosz, aki jól ismerte a sztoikus és a peripatetikus etikát, olyan véleményt fogalmazott meg, mely a dogmatikus szövegértelmezés ellen irányult. Ez a sztoikus táborban kivételszámba ment. Véleménye szerint „Platónnak sok hangja van, nem pedig, mint némelyek gondolják, sok tana.”³³ Vagyis nem az a tematikus sokféleség az érdekes Platónban, ami a dialógusok jeleneteiből kiszűrhető, hanem az, ahogyan előadja a gondolatokat, vagyis művének formája. Ariosz Didümosz megállapítása megengedi azt is, hogy Platón jelentős részben mások gondolatait jeleníti meg, és ezzel megerősíti azt, amit már Diogenész Laertiosztól is tudunk az ő bőséges intertextuális példatára révén, hogy ti. Platón művészi szintézisében felhasználta mások filozófiai – és irodalmi – műveit.

³¹ Lásd: *A látszat története. A kezdetektől az i.e. I. század közepéig.* Bp., Áron. 2000.

³² David Sedley: *The Stoic-Platonist Debate on kathékonta.* In: *Topics in Stoic Philosophy.* Oxford, Clarendon. 1999. 129. o.

³³ *Ap. Stobaeus, Eclogae II.* 55.5-6. Idézi Brunsvicq et al. (Eds.) *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge.* Cambridge (Mass.)/London, The Belknap Press of Harvard University Press. 2000. 674-675. o. A szerzők is úgy látják, hogy „A dogmatikus olvasat történelmileg messze népszerűbb volt, és a Platón gondolkodásáról folyó vita az arról szóló érvelés formáját öltötte, hogyan kell, nem pedig hogy lehet-e egyáltalán rendszerezni azt.”

3.3. A DOGMATIZÁLÓ ÉS SZKEPTIKUS ÁLLÁSPONTOK KONFLIKTUSA DIOGENÉSZ LAERTIOSZ KORÁBAN

Diogenész Laertiosz Platón és műveinek értelmezését a sztoikus-szkeptikus vita korabeli, második századi kontextusában is elhelyezi: „És ismét, minthogy létezik a nagy megosztottság azok között, akik állítják, és azok között, akik cáfolják, hogy Platón dogmatikus volt”.³⁴ A „nagy megosztottság”, a sztoikusok és skeptikusok közötti vita messze túlélte a platóni Akadémiát és továbbra is jelentős értelmezési keretül szolgált a dialógusok értelmezéséhez. A dogmatikus értelmezés, mivel a sztoikus filozófia és etika jobban illeszkedett a császárkori római birodalom minden napjaihoz és általános kultúrához, kétségtelenül nagyobb teret nyert. De az irodalmi értelmezés, melynek rugalmassága jobban megfelelt a skeptikus érvelésnek, továbbra is erős pozíciókkal rendelkezett. Ötszáz évvel az első *kathékonta*-vita után Diogenész Laertiosz leszögezi, hogy tisztában van vele, hogy a dogmatizáló filozófiai értelmezéssel szemben van egy másik értelmezési vonulat, mely a dialógusokat művészi jellegük szerint osztályozza. Ő ez ellen foglalt állást és ezzel a dogmatikus pozícióhoz közeledett: „Nem hagyom figyelmen kívül, hogy más módok is vannak a dialógusok osztályozására, ahogy azt bizonyos szerzők teszik is. Mert ők némely dialógust dramatikusként neveznek, másokat elbeszélőnek, és ismét másokat a kettő keverékének. De azok a fogalmak, melyeket ők használnak, jobban illenek a színházhoz, mint a filozófiához.”³⁵ Diogenész Laertiosz nagyon jól látta, hogy az ellentábor, vagyis a sztoikus dogmatikus értelmezés fő ellenfelei, a skeptikusok és az irodalmi értelmezés általuk ösztönzött hívei meglátták Platón műveiben a dramaturgiát és az elbeszélést, míg benne magában a kiváló író. A történelmi fejlődés, és ezen belül az irodalmi ismeretek fejlődése és a morálfilozófiai szükségletek azonban nem kedveztek ennek az irányzatnak. Néhány fennmaradt kiemelkedő eredménye azonban tanúsítja ókori fejlődésének folyamatosságát egészen Proklosz nagy dialógusmagyarázatainak megszületéséig.

³⁴ D.L. III. 51-53.

³⁵ D.L. III. 49-51.

A VÉDŐBESZÉD VÉDŐBESZÉDE – HASZNOSSÁG ÉS ERÉNY A THEAITÉTOSZBAN

HORVÁTH ZOLTÁN

VÉDŐBESZÉD: HOMO MENSURA ÉS BÖLCSESSÉG

A PRÓTAGORASZNAK TULAJDONÍTOTT *homo mensura* tétel mint a „tudás = érzékelés” meghatározás-kísérlet alátámasztása központi szerepet játszik a Theaitétosz első és legnagyobb részében. Szókratész olyan komolyan veszi e tétel vizsgálatát, hogy a lehetséges cáfolatok megfogalmazásán túl egy védőbeszédben maga igyekszik azt megerősíteni. A beszéd révén két, egymásnak ellentmondani látszó követelménynek próbál eleget tenni. Egyrészt fenn kívánja tartani a tételt: „minden dolog mértéke az egyes ember, mindannak, ami van, hogy van és mindannak, ami nincs, hogy nincs” – vagy az ő első átfogalmazásában: „számomra minden egyes dolog *valóban* olyan, amilyenek nekem *látszik*, számodra pedig minden egyes dolog *valóban* olyan, amilyenek neked *látszik*”¹ (152a). Később a „látszik” (*phainetai*) szót egyre gyakrabban váltja fel a „tűnik” (*dokei*)² annak megfelelően, hogy az érzékelés fogalmát – bizonyos ellenvetések elhárítása érdekében – kiterjeszti az emlékezetre, vágyra, félelemre, sőt a vélekedésre is.³ Másrészt, mivel így az a következtetés adódhat, hogy mindig mindenkinek igaza van, meg kell mutatnia, hogy mégis létezik bölcsesség és a többiek közül kiemelkedő bölcs ember.

Érvként két párhuzamos, a későbbiekben többször visszatérő példát hoz fel, egyiket az egyes ember, másikat a város életéből. Az előbbi visszautal a dialógus egy korábbi pontjára, ahol a *homo mensura* kiállta a próbát azzal a közvélekedéssel szemben, mely szerint a beteg embernek hamis érzékelései lehetnek, pl. az édes bort keserűnek érzi (158a). A tétel szerint a bor nem lehet önmagában, hanem csak valaki számára – aki épp ízleli – édes vagy keserű (159c-160b). Nem mondhatjuk tehát, hogy az egészséges ember érzékelése igazabb a betegénél. E visszavágás után nyilvánítja Szókratész világra jöttek Theaitétosz gyermekét, a tudás: érzékelés definíciót (160e). Az újszülött

¹ Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

² *Platón összes művei. Theaitétosz.* Bp., Atlantisz. 2001. Nagy mértékben támaszkodom a dolgozatban a fordító kötetben található tanulmányára.

³ Lásd: 161-162. o.

vizsgálatát viszont éppen azzal kezdi, hogy „ha minden egyes ember számára igazak érzéki ítéletei, ha az egyik ember benyomásait a másik nem ítélné meg jobban, s arra sem lesz jogosult, hogy más véleményét megvizsgálja, hogy az igaz-e vagy hamis”, akkor senki, még maga Prótagorasz sem tarthat igényt arra, hogy bölcsőbb legyen bárki emberfiánál (161c–161e).

Ezt a problémát hivatott megoldani az apológia. Az egészséges ember érzéki ítélete ugyan nem *igazabb* a beteg ítéleténél, de azt mondhatjuk, hogy az előbbi állapota *jobb* az utóbbiánál. Aki pedig képes elérni, hogy a betegség állapota (és az ennek megfelelő érzékelés) az egészség állapotára változzék, az bölcs. Jelen esetben ez az orvos. Általánosan így fogalmaz Szókratész Prótagorasz: „én azt az embert nevezem bölcsnek, aki képes megváltoztatni azt, ami valakinek rossznak *látszik* és *valóban* rossz, és eléri, hogy az jónak *látsszék* és jó *legyen* az illető számára”⁴ (166d).

Ami az államéletet illeti, itt az egyén érzékelésének szerepét a közvéleménye veszi át (172b). Amíg egy város szokásaiban és törvényeiben valamit szépnek, jogosnak, istenesnek fogad el, addig az valóban úgy is van az adott város számára. Ezekben a kérdésekben egyik város sem lehet bölcsőbb a másiknál (167c, 172a). Itt a bölcs – aki nem más, mint a szavakkal gyógyító szofista szónok – feladata elérni, hogy a káros dolgok helyett hasznos dolgok *tűnjenek* a város számára szépnek és jogosnak és *legyenek* is ilyenek (167c).

Összefoglalva ezeket a szavakat intézi Szókratész saját magához: „így lehet az, hogy némelyek másoknál bölcsőbbek és mégis senki sem vélekedik hamisan, s – akár tetszik, akár nem – te sem bújhatsz ki az alól, hogy magad légy a mérték” (167d).

AZ ELMÉLET ÖNREFLEXIÓJA

A védőbeszéd elhangzása utáni első cáfolatkísérletek még az eredeti elméletet próbálják önmaga ellen fordítani az igazi Prótagorasz „saját állításából kiindulva” (169e). Ha ugyanis „minden egyes ember számára valóban az van, ami neki épp úgy tűnik” (170a), akkor egyrészt minél többen vannak magát a prótagoraszit tagadók – és a valóságban többségben is vannak –, annál kevésbé lesz az igaz; másrészt amikor elfogadja, hogy igaz véleményét alkot egy vele ellentétes álláspontot kifejtő személy, akkor Prótagorasz maga is tagadja elméletét (170d–171b).

⁴ Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

Hogy ezek az érvek szofisztikusaknak minősíthetők, arra Szókratész is utal, amikor rögtön utánuk kijelenti, hogy ha Prótagorasz itt lenne, akkor „minden bizonnyal kellőképp rám piritana, hogy mit fecsegek itt összevissza, s téged sem kímélne, hogy mindent elfogadsz” (171c–d). Az utóbbi megjegyzés Theodórosznak szól, aki az első érv után például így helyesel: „Szükségszerűen így van, ha egyszer az egyedi vélemények alapján mondjuk azt, ami *van* és ami *nincs*”⁵ (171a). A *van* és *nincs* szavaknak pontosan ez az objektív használata (mondjuk) sérti meg azt, amire hivatkozik, a tétel előfeltevését. Mindkét esetben hozzá kellett volna tennie: a számára. Így viszont igaznak tarthatja Prótagorasz is az elméletét, akárhányan mondják hamisnak. Továbbá az ellentétes álláspontot valló személy is a *maga számára* alkot igaz véleményt, és ez az, amit filozófusunk elismer.

Szigorúan véve tehát ezek az érvek nem cáfolják az elméletet. Azt azonban megmutatják, hogy – legalábbis eredeti formájában – nem jó másra, mint Prótagorasz saját, szubjektív igazságának kinyilvánítására. Nem tarthat igényt arra, hogy *igazsága* mások számára is érvényes legyen, mint ahogy ő maga sem a bölcs címére (161e).

Most mutatkozhatna meg a Szókratész által módosított elmélet – melyet a szöveg itt újra összefoglal (171e–172b) – mélyebb értelme, de Platón nem utal erre a lehetőségre. *Magáról az elméletről* is állíthatná Prótagorasz: nem igazabb ugyan más filozófusokénál (mindenki számára az a filozófiai elmélet igaz, amit annak vél), de – hasznos lesz elfogadni. *Amíg* az elmélet gondolatmenetét követjük, az hasznos lelkiállapotban tart bennünket, így fejtí ki gyógyító hatását. Az ezt esetleg *követő* ellenvetések éppúgy igazak, mint előbb az elmélet volt, mégsem cáfolhatják azt, legfeljebb újabb körököt jelentenek, melyek az igazság objektív fogalmához ragaszkodó *káros* (filozófiai) véleményeket táplálják. Ha Prótagorasz személyében egy következetes pragmatistával van dolgunk, aki saját elméletét sem az igazság, hanem a hasznosság mércéjével méri, akkor a védőbeszédnek is a hallgatókra tett *hatása* érdekli, és nem annak igazolása vagy cáfolata (legfeljebb annyiban, amennyiben ezeken lemérhető).

Fölmerülhet persze a filozófiai elmélettel kapcsolatban is, hogy hasznosnak ítéltése nem tartalmaz-e már eleve jövőre vonatkozó tudást. Különösen akkor, ha a hasznos fogalmát természettől fogva létezőnek gondoljuk és „nem csak úgy rámondjuk” (172b–177d).⁶ Másfelől viszont a pragmatista is radikalizálhatja elméletét megpróbálva az igaz fogalmát a hasznoséra vissza-

⁵ Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

⁶ Vö: 193–194. o.

vezetni, ha fenn tudja tartani közben a *homo mensura* valamilyen értelmét. Ezek a problémák lesznek a további vizsgálódás középpontjában.

A SZAKÉRTŐ MINT MÉRTÉK

A dialógusban itt következő hosszabb kitérő után Szókratész már a hasznosságra vonatkozó érvekkel megerősített elméletet veszi célba. Megpróbálja bizonyítani, hogy ezek magukban hordozzák a *homo mensura* tétel tagadását. Érvelésének lényege, hogy a hasznosság kérdése mindig a jövőhöz kötődik, és a jövőnek nem lehet kritériuma az, hogy éppen mi látszik vagy tűnik igaznak. Hogy lázas lesz-e valaki vagy sem, a bor édes lesz vagy fanyar, mi lesz hamis vagy dallamos, közülünk kinek-kinek milyen beszédek fognak hihetően hangzani; ennek a megmondhatója az orvos, a földműves, a zenész vagy éppen maga Prótagorasz – nem pedig az átlagember. A szakértőnek, akire épp az elmélet hivatkozik jövőre vonatkozó tudása van (178a–179a). A jövőt illető dolgokban ezért ő a mérték nem az egyes ember. Szókratész ezzel a konklúzióval vesz búcsút saját Prótagoraszától: „el kell hát fogadnia, ha azt mondjuk neki – s e szavainkat a mérték diktálja –, hogy egyik ember bölcsőbb lehet a másik embernél s az ilyen bölcs ember a mérték, és hogy énnekem most már egyáltalán nem kell mértéknek lennem minden tudatlanságom ellenére, amint azt előbb a védelmében elhangzott beszéd rám akarta erőltetni, akár tetszett, akár nem” (179b).

Az itt felmerülő problémák egyike a mérték kétértelműségére vonatkozik. Prótagorasz nem tagadja, sőt ez elméletének a lényege, hogy a *hasznosság tekintetében* a bölcs ember a mérték. *Ennyiben* nekem nem kell annak lennem. A hasznosság megítélésével azonban – így Szókratész – együtt jár a jövőre vonatkozó tudás, és ha azt is kivonjuk az egyes ember ítéletének hatálya alól, akkor a *homo mensura* nem lehet általánosan, legfeljebb korlátozottan érvényes. Ezt a korlátot, úgy látszik, tudatlanságom szabja meg. De csak akkor, ha egyúttal tudatában is vagyok e tudatlanságomnak. Az előbbi esetekben például – ahhoz, hogy Szókratésznek igaza legyen – tudatában kell lennem, s ezért mégis mértéke kell, hogy legyek minden tudatlanságom ellenére a következő ítéletnek: „Úgy *tűnik* nekem és *igaz* a számomra, hogy ez az ember ebben a témában bölcsőbb nálam, és az ő véleménye szerint fog alakulni a jövő.”⁷ Az egyes ember a mértéke annak a *jóváhagyásnak*, amely a szakértőt mértékké teszi.

⁷ Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

A másik felvetendő kérdés, hogy indokolt-e az a jövőnek juttatott kitüntetett szerep, amit külön is hangsúlyoz Plátón a múlttal és a jellel szemben (178e). Valóban nehezen kérdőjelezhetné meg bármilyen szakértő, hogy valakinek ízlett vagy ízlik egy étel, de a lázról már elképzelhető, hogy másképp érez a beteg és mást mond az orvos a *jelen* állapotról is. Ha Szókratész a *homo mensura* elvből következni látszó relativizmust akarja cáfolni, akkor a jelenbe is helyezhetné a példát: az átlagember visszavonulna hőérzetével (esetleg más magyarázatot keresve rá), és elfogadná a szakértő ítéletét lázas voltáról. Tudatlanságunk még a jelenben is olyan mérhetetlen, hogy az egyes embernek minduntalan szakértők seregével kellene szembe szállni,⁸ ha *ellenükben* akarna ő lenni a mérték. Kétségtelen, könnyebb lehet az emberrel saját tudatlanságát elfogadtatni (178a) az ismeretlen jövőre hivatkozva. Viszont a szakértő bölcsességének elismerése sem alapulhat máson, mint azon a *jelenlegi tudásomon*, hogy *emlékszem*: amit korábban jósolt, az később úgy is lett, ill. *látom*, hogy úgy van.

Tovább is tágíthatjuk azonban a szakértelem körét. Számtalan dolog van, amihez nem értünk, és nem is vagyunk képesek a szakvéleményt, előrejelzést ellenőrizni (sok esetben az *egyes* szakértők sem). Ilyenkor is a szakértő ítéletét tesszük magunkévá, miközben az előbb említett tudásra nem, vagy csak nagyon áttételesen hivatkozhatunk. Mégis egy jelenbeli hit, bizalom az, ami a szakértő véleményét számunkra igazzá és ezzel minket is mértékké tesz a dolgot illetően. Ha az emberi mértéket valóban ki akarjuk terjeszteni *minden* vélekedésre, akkor miért zárnánk ki ezek közül azokat, amelyek *egybeesnek* valamely szakértőével, még ha azt azért is gondoljuk, mert *elhiszük*: a hasznosság tekintetében ő a mérték.

Van még egy körülmény, ami kissé gyanússá teszi a védőbeszéd itt előadott cáfolatát, mégpedig a felhozott példák sora. Az első példát – mellyel kiváltja Theodórosz ítéletét, miszerint nevetséges lenne azt mondani, hogy a jövő egyszerre kétféleképpen alakul: az orvos számára lázas lesz a beteg, önmaga számára nem – mint a meleg esetét említi Szókratész. Ezzel nemcsak felidézi számunkra a *homo mensura* melletti legelső érvet két személy egyidejű, de ellentétes hőérzetéről, de szinte felkínálja a kérdést: miért volna kevésbé lehetséges (úgymond nevetséges) ugyanilyen ellentmondás a jövőben? Ismét azt látjuk, hogy nem a jövő, hanem a szaktudás szolgál magyarázatul. Olyan szaktudás, mint a zenészé, akinek ítéletei – ahogy mondani szoktuk – esztétikaiak, ízlésbeliek. Vagy a földművesé és a szakácsé, a bor és az ételek – ezúttal szó szerinti, még szubjektívebb –

⁸ Vö: 153a. A filozófia „szakértő”-inek esete persze más lapra, a „kitérő”-re tartozik.

ízlelésének bíráié. És végül, hogy a tannak megadja a kegyelemdőfést, magának Prótagorasznak a tevékenységét hozza fel példaként Szókratész, aki „mindenki másnál kiválóbb” annak megítélésében, hogy kinek-kinek milyen „beszédek fognak hihetően hangzani” – a törvényszéken (178e); de akinek filozófiai elméletéről nemrég állapította meg, hogy aligha fogadja el bárki is, ha ugyan „nem csak úgy évődik velünk” ő maga is *Igazsága* lapjain (162a). Hozzátehetjük, hogy ezekre a példákra a kitérő után hivatkozik Szókratész, amelyben a gyakorlati szakértelmet közönségesnek és a szolgálai jellem ismérvének tartja. Így valóban arra gondolhatunk, hogy itt egy *ad hominem* jellegű érvelés van dolgunk. *Neki*, Prótagorasznak bizonyára el kell fogadnia, ha gyakorlati tevékenységét saját elméletével összhangban akarja tudni.⁹

A NYELV MINT SZAKÉRTELEM

A védőbeszéd állítólagos cáfolatával egyúttal a *homo mensura* kiterjesztésének tarthatatlanságát is bizonyítani vélik a beszélgető felek. Ezzel annak érvénye visszaszorulna a közvetlen érzéki ítéletek területére, ahol a dialógus korábbi pontján részletesen kifejtett elmélet szerint a hérakleitoszi *panta rei* elvben talál támaszra. Így ez utóbbit veszik most célba, mégpedig abban a lehető legradikálisabb formában, hogy minden mindig minden tekintetben – vagyis mint helyváltoztatás és mint változás is – mozog (folyik). Ebből a feltevésből aztán hamarosan abszurdnak tűnő következményekhez jutnak. Az érzéki ítéletek ugyanannak a személynek a számára sem mondhatók inkább igaznak, mint nem igaznak, hiszen például egy fehér dolog *folyamatosan* változtatja a színét. Még maga a fehérség is „*folyamatában* van, és csupán átmenet egy másik színbe”¹⁰. De az „így van” és egyáltalán jelenleg használt szavaink sem felelnek meg ezen elmélet követelményeinek és híveinek – talán egy határozatlan értelmű „sehogysem”-et kivéve (181c-183c). Azzal hagyják tehát magukra az egyesített elmélet híveit, hogy – ha tételelesen nem is cáfolhatták azokat, akikkel nem lehet szót váltani – a legegyszerűbb érzékelések és maga a nyelvhasználat cáfol rájuk, amelyhez ők is csatlakoznak, mihelyt megkísérlik elméletüket értelmesen kifejteni. Két megjegyzést fűznék e végsőnek szánt cáfolathoz.

⁹ Im. 199-201. o.

¹⁰ *Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)*

1. Miért kellene a *homo mensura* tételt a *panta rei*-hez kötni? Hiszen épp most láttuk, hogy az utóbbi – legalábbis szélsőséges formájában – inkább lehetetlenné teszi az előbbi, nemhogy megalapozná. Az egyes emberek egymásnak ellentmondó ítélete valóban felidéri a hérakleitoszi példát a halnak és az embernek a tengervízhez való viszonyáról¹¹ – de csak ha eleve így, a prótagoraszi megfogalmazásban nem szereplő többes számban gondolunk az egyes emberre. Másfelől viszont a „minden dolognak mértéke az egyes ember” ragyogóan működik radikális parmenidészi elvekhez kötve, ha például csak egyetlen ember létezik, netán annak is minden átélt pillanata Egy. Mértéktartóbb formában pedig azt mondhatjuk, hogy a *homo mensura* tételnek egyrészt – amint láthattuk – feltétele, másrészt talán fő mondanivalója (a relativizmus helyett) az egyénnek, de legalábbis megélt pillanatainak oszthatatlan *egysége*.

2. Az a végső érv, amivel Szókratészék elbúcsúztatják ellenfeleiket teljesen a védőbeszéd szellemében fogant! Nem cáfolhatjuk azokat, akik a leírt kaotikus véleményeket vallják, hanem gyakorlati tevékenységünkkel igyekszünk rájuk hatni. Nem igazabb a határozott érzékelés a folyamatos folyásnál, sem a hétköznapi nyelvünk a sehogysem-nyelv semmitésénél, hanem hasznosabb. Ezeken a területeken a gyermekkorunk óta végzett munkának és tanulásnak köszönhetően valamennyien hozzáértők vagyunk. Joggal tarthatjuk tehát magunkat itt bölcseknek mondjuk a gyerekekhez, csecsemőkhöz képest, miközben helyben hagyhatjuk, hogy ami nekik valahogy *látszik*, az úgy is *van* a számukra. Célunk is az, mint a védőbeszéd bölcseié: elérni, hogy jó és hasznos dolgok *tűnjenek* számukra igaznak.

HASZNOSSÁG ÉS ERÉNY

Ha a mérték megkettőzésével kiegészített prótagoraszi filozófia *túlteszi magát* az önellentmondás és abszurditás vádján, akkor az egyetlen érvelés, mely az igazsággal szemben immúnis elméletre, illetve annak hallgatójára hatni képes, maga is csak gyakorlati vagy morális lehet. Hiszen az elmélet elfogadása veszélyeket is rejt magában: a rossz befogadására éppúgy hajlamossá tehet, mint a jóéra. Vajon az igazság szubjektivizálásáért kárpótol-e a gyakorlatias szemlélet elfogadása? Miféle bölcsesség ez és miféle jó az, amit kínál? Hogyan ítéli ezt meg az e filozófiát valló bölcs, ha nem tudás révén? Miben áll az ő szakértelme? Miután, kiaknázva a

¹¹ DK 22 B61

védőbeszéd valódi lehetőségeit, nem tudtuk azt meggyőzően cáfolni – ezek azok a kérdések, amiket fel kellene vetnünk.

Itt kap váratlan főszerepet az érvelést megszakító kitérő, mely a gyakorlati-közéleti ember életmódját és lelkületét boncolgatja a filozófuséval összevetve. A folytonos alkalmazkodásban, veszélyek és félelmek közepette az előbbi „lelke apró lesz és hajlott”, úgyhogy „a férfikorba lépven végül már egyetlen egészséges gondolata sincs, hanem – úgy képzeli – igazi ravasz bölcsé lett” (173a–b). Nem egykönnyen lehet meggyőzni arról, hogy „nem azért kell kerülni a hitványságot és keresni az erényt, és nem azért kell gyakorolni az egyiket és nem a másikat, hogy jó színben tűnjünk fel”. Ezzel szemben arra kell törekednünk, hogy az Istenhez váljunk hasonlóvá, vagyis a lehető legigazságosabbá. „Ugyanis ez a meglátás bölcsesség és igazi erény, míg e belátás hiánya tudatlanság és renyhe hitványság, s minden más látszólagos nagyság és bölcsesség otromba dolog, ha politikai és hatalmi jellegű, és közönséges, amennyiben csupán valami gyakorlati szakértelem.” (176b–c)

Ha eddig azt vizsgáltuk, *hogyan* akarja cáfolni Prótagorasz tételét és a védőbeszédet Szókratész, ezekből a szavakból azt kell megértenünk, hogy *miért*. Kemény szavakkal illeti a gyakorlati és politikai szakértelmet, de ezúttal nem azért, mert az igazság iránt közömbösen csak a hasznosságra vannak tekintettel. Nem próbálja itt visszavezetni a hasznosat az igazra, a bölcsességet a tudásra. Ehelyett erkölcsi ítéletet mond róluk. A hasznossággal az isteni igazságosságot állítja szembe, az utóbbi meglátása volna az igazi bölcsesség és erény. Lehet tévedése az a védőbeszéd Prótagoraszának, hogy a bölcsességet az igazságtól, de *bűne* és ámulása mindenképpen az, hogy az *igazságosságtól* függetlenül mutatja be.

Van ugyanis egy bizonyos szakértő, akinek hivatása és örökös tevékenysége ez a belátás révén való igazságossá válás – a filozófus. Ő, jóllehet „a sülték ízesítéséhez és a behízelt szavakhoz mit sem konyít”, de képes arra, hogy „szavait az istenek és boldog emberek igaz életének méltó magasztalására hangolja” (175e). Szókratész célja a kitérőben nem a pragmatista filozófus megcáfolása, hanem hogy felfelé vonzzon: talán hajlandó lesz a „Mivel sértettelek meg én téged vagy te engem?” típusú kérdésekről, illetve az efféle és egyéb gyakorlati dolgokban „fürgén és precízen serénykedők” dicsőítéséről áttérni magának az igazságosságnak és igazságtalanságnak a vizsgálatára (175c).

Theodórosz megindult sóhaja azt mutatja, hogy legalább egy hallgatója számára igaznak *tűnnek* e szavak és jónak a cél: „Szókratész, ha szavaid mindenkit ugyanúgy meggyőznének, mint most engem, nagyobb lenne a

béke és kevesebb a rossz az emberek között.” (176a) Így mialatt a védőbeszéd fáradtságos cáfolatkísérletei közé iktatnak egy kis pihenőt a beszélgetők, épp az e beszédben kifejtett elvek *működését* igazolják a gyakorlatban – amikor az isteni jóslat szerinti legbölcsebb ember alkalmazza azokat.

Ezzel a védőoltással szolgál hát Platón a pragmatizmus kórokozója ellen, ha netán egynémely arra fogékony olvasó számára nem volnának elégségesek a *Theaitétosz* érvmenetében alkalmazott felületi kezelések.

***„Ez, uraim minden életbölcesség
foglalata”***

SZERELMESEK LEGYÜNK ÉS/VAGY ERÉNYESEK? TISZTELETLEN, DE LELKESÜLT ELŐADÁS A MÉLTATLANOK ELŐTT

GYENGE ZOLTÁN

ELSŐ LÁBJEGYZET

TALÁN KEVÉSBÉ ISMERT az a történet, amely szerint 1945 májusában a Vörös Hadsereg felszabadítása elől menekülve emigránsok hagyták el Königsberget, és Paraguay-ba érve Új-Königsberg néven kolóniát alapítottak. Mindez nagyjából másfél évszázaddal Kant halála után történt. Kant nevének említése itt nem véletlen, ugyanis ennek a kolóniának a tagjai nem egyszerű emberek voltak, hanem Kant elszánt és lelkes hívei, akik úgy öltözködtek, mint Kant, úgy ettek és aludtak, mint ő, és mindennap ugyanazokat a sétákat tették meg, mégpedig nem akárhol: a königsbergi utcák hangulatát idéző rekonstruált paraguay-i környezetben. Mai fogalmaink szerint ez a „Kant-fan” közösség magát „Kants Unbestechliche”¹ néven illette, s állítólag olyannyira követte Kant hagyományait, hogy hozzá hasonlóan teljes önmegtartóztatásban is élt. Nem kell külön hangsúlyoznom, hogy ez a történet, amelyet Frédéric Pagés ír le, határozottan felkeltette a figyelmemet, amikor azzal kezdtem el foglalkozni, hogy valamit írjak az erényről. És ez jó kiindulópontnak látszott.

A történet persze csupán ettől még nem lenne érdekes. Az apropója az, hogy egy Jean-Baptiste Botul nevű illető argentinai tartózkodásakor, e közösség vezetőjének, dr. Borowskinak a meghívására elvállalta, hogy előadást tartson ezen lelkes közönség előtt Immanuel Kant szexuális életéről. Magának Botul-nek az életéről nem sokat tudni. Amit tudunk, az viszont azt mutatja, hogy nem lehetett unalmas. Tény, hogy 1914-ben a behívás elől Argentínába menekül, személyesen ismeri Zapatát, szerelmi kapcsolatban van Marie Bonaparte hercegnővel, szerelmi levelezést folytat Lou Andreas-Saloméval (mintha csak tudná, hogy ez kvázi belépő a 19-20. század szellem-történetébe), egy pitsburgi konferencia fellépése után Malraux személyi titkára lesz, 1938-ban részt vesz az Elzászért folytatott harcokban, majd halála előtt nem sokkal megtartja azt a kilenc előadást, amely Kant szexuális életé-

¹ Jean-Baptiste Botul: *Das sexuelle Leben des Immanuel Kant*. Leipzig, Reclam. 2001. 9. o.

nek rejtelmeibe vezet be. Egyetlen sort sem adott ki, csak előadásokat tartott, s csupán manapság alakult egy Jean-Baptiste Botul Baráti Társaság, amely Franciaországban először 2000-ben jelentette meg az Új-Königsbergi előadásokat. Nos, ezekben az előadásokban van egy rövid megjegyzés, ami miatt ilyen sokat mondtam a körülményekről. Ez a Sorbonne professzorai által megtagadott modernizált neo-szókratikus alak nem átallja ugyanis a következőket mondani: „Nem osztom azoknak a véleményét, akik monoton létezésében (mármint Kant – Gy.Z.) egy beszűkült filozófust látnak. Azt szeretném bemutatni, hogy van ebben a szándékolt, ápolgatott megszokottságban valami egylényegűség Kant filozófiájával és általában a filozófiával. Azt szándékozom önöknek megmagyarázni, miért a nőtlenség, s ez messze nem lényegtelen kérdés, részét képezi a filozófia lényegének is.” Sőt így folytatja Kantról: „Minden nézete kétségbevonható, kivéve azt az egyet, hogy filozófus névre az méltó, aki nem nősül meg.”² Botul-nek legyen mondván. Bár talán azzal ő is egyetértene, hogy ebből az nem következik, hogy aki nem nősül meg, az rögtön filozófus. Ugyanakkor látható, hogy – és ezt az ő élete is alátámasztja – a szerelem érzése nem tagadta meg, hanem csak annak sajátos transzformációja: a házasság. Hogy Kanttal, ezzel a csaknem 150 cm magas délceg férfival mi volt a helyzet, azt pontosan nem tudhatjuk, bár Botul elemzése tartalmaz néhány figyelemre méltó dolgot. Kant az *Antropológiában* azt írja: „Az asszonyok szokása úgy használni könyveiket, mint óráikat: észrevehetően hordják, egy van belőle nekik, és kevésbé fontos, ha megállnak, vagy teljesen rosszul járnak.”³ Erre utalva Marie-Charlotte Jacobi 1762-ben azt írja Kantnak, hogy „felhúzott órával várja”⁴. Botul szerint ez egyértelmű felhívás. Egyeztessük tehát óráinkat, és nézzük, mit mond minderről egy másik német.

MÁSODIK LÁBJEGYZET

Ez a másik német, Arthur Schopenhauer, aki Kant követőjének, sőt Kant egyetlen igaz követőjének vallotta magát (Kant szerencséje, hogy Schopenhauert már nem volt alkalma olvasni, mert erről talán kissé más lett volna a

² Jean-Baptiste Botul: *La vie sexuelle d' Emmanuel Kant*. Paris, Mille et une nuits. 2000. 19. o.

³ Idézet az *Antropológiából*. In: Kants Werke. Berlin, Akademie Textausgabe. 1968. VII. kötet 307. o.

⁴ M.-C. Jacobi asszonytól, 1762.június 12.-én a kertből: *Briefe von und an Kant*. Berlin, Bruno Cassirer. 1922. 31. o.

véleménye), ezen az úton továbbmenve, magáról a szerelemtől fejt ki nem elhanyagolható dolgokat. Igaz, nem egyszerűen a szerelemtől, hanem a *nemi szerelem metafizikájáról* – ahogy ő írja. Hanyagoljuk el azt a tényt, hogy az embernek a nemi szerelemtől elsőre nem a metafizika jut az eszébe, még az órák is inkább (kinek Vosztok, kinek Schafhausen), és nézzük mit ír erről a széles tapasztalatokkal bíró mester. Egy rövid tömondatban ezt a következőképpen foglalja össze:

„Mert bármely föllengzőnek mutatkozzék is a szerelem, csupán a nemi ösztönben gyökerezik, sőt egyáltalán nem egyéb, mint közelebb meghatározott specializált, a legszorosabb értelemben vett egyénített nemi ösztön. Ha mármost azt a fontos szerepet tekintjük, melyet a nemi szerelem játszik minden fokán és árnyéklatában, nemcsak a drámákban és regényekben, hanem, az igazi világban is; hol az élethez való szeretet után a legerősebb és legtevékenyebb ösztönnek mutatkozik, az emberiség fiatalabb részének erejét és fele részben gondolatait is folyton elfoglalja, majdnem minden emberi törekvésnek végső célja, minden ügyre kártékony hatást gyakorol, a legfontosabb dolgokat óránként félbeszakítja, sokszor a legnagyobb elméket is zavarba ejti egy időre, az államférfik és tudósok kutatásai közé nem röstell ringyongyával háborítólag közbelépni, szerelmes levélkét és hajfürtöcskét még miniszteri tárcákba és filozófiai kéziratokba is be tudja csúsztatni, azon fölül mindennap a legbonyolultabb s legkellemetlenebb ügy-bajokot támasztja, legbecsesebb viszonyokat föloldja, a legerősebb kötelekeket széttépi, némelykor életet vagy egészséget, máskor vagyont, rangot és boldogságot kér áldozatul, sőt aki idáig becsületes volt, azt lelkiismeretlenné, aki idáig hű volt, árulóvá teszi, tehát egészen ellenséges démonként lép föl, aki mindent iparkodik fölforgatni, összezavarni, fölhányi – akkor az ember fölkiált: Mire való a lárma, minek a sürgölődés, forgolódás, aggodás és rettegés? Hiszen csak arról van szó, hogy minden zsák megleglje a feltjét”⁵

Ez a nem mindennapi metafizikai fogalmazásmód, amely Schopenhauer jellemzi, nem egyedülálló a korban, és nem is igazán különös. Sőt, még néhány évtized, és lelkes követőkre is talál. Természetesen nem ebből nő ki a szüfrazsett mozgalom, de például egy Otto Weininger nevű, kissé habókos elme talán éppen e sorokra gondol, amikor különös gondolatait öngyilkossága előtt megfogalmazza. De Schopenhauerrel maradván: a szerelem ezek szerint megbont minden emberi viszonyt – hozzátehetnénk: valóban megbont – átalakítja az addigi normális, vagy legalábbis annak vélt

⁵ Schopenhauer: *Szerelem, élet, halál*. Bp., Göncöl. 1989. 96. o.

helyzeteket, felbontja az erkölcsöket; hisz szerelmi örület, amikor *erósz* elragadja az ember lelkét, szinte mindenre képesé teszi. A szerelem ekként a kialakult szokások esküdt ellensége, az erény megrontója, a fertő melegágya. Az elmélkedő szellemnek, aki valami megfoghatatlan, már-már emberfeletti módon a mindennapok világa fölött lebeg, függetleníteni kellene magát ettől a veszélyes és felforgató érzelemtől. De nem tudja. Ez ám a pech! Szinte érezni Arthur dühét, hogy erre ő sem képes, hisz ez a romboló, destruktív, szégyenletes érzelem – mint írja – hajfürtöcskéit még „filozófiai kéziratokba is be tudja csúsztatni”. Kínos! Roppant kínos!

Ugyanakkor lássuk be, Schopenhauernek egy dologban feltétlen igaza van. És itt nem a nemi ösztönre gondolok, erről eleget vitatkoztak Freud óta. Hanem arra, hogy a görögök óta tudott és leírt tény *erósz* szerepe az ember életében. Úgy van ez, mint például Phorphürion vagy Médeia esetében, akik józan eszüket vesztik a szenvedély hatására. Ugyanakkor ne felejtjük el, hogy Platón ezt egyben *isteni* szenvedélynek tartja, amely bár felbontja a szokásos életközeg szabályait, mégiscsak isteni eredetű. Így ír erről a *Phaidroszban* „Éppen ez az istentől megszállottság a legnemesebb valamennyi közül – hiszen a legnemesebb forrásból ered –, annak számára is, akit magával ragad, és annak is, aki részesülhet belőle; aki ebben a szent örületben részes”⁶ Az örület viszont nem tartja tiszteletben az etikai normát, az örült soha nem lesz tudatosan erényes.

Ennek a problémának a kiküszöbölésére találták fel a szerelem „*Aufhebung*”-jaként a *házasságot*. A házasság ugyanis megpróbálja megtenni a lehetetlent: a zabolátlan ösztönt valamiféle mederbe terelni, amit a holtodiglan-holtomiglan kimondásával akarnak kánonba fektetni. De Schopenhauert ez nem téveszti meg, hiszen szerinte a szerelem az erénynek ezt a mentsvárát is képes szétzúzni. Ezt írja fenti „metafizikai” elmélkedéseiben: „A férfi a szerelemben természete folytán állhatatlanságra hajlandó, a nő pedig állandóságra. A férfi szerelme érezhetően alászáll attól a perctől fogva, amelyben kielégítésre talál; majdnem minden más nő jobban ingerli, mint akit már bír; változatosságot óhajt.” Majd így folytatja: „A nő szerelme pedig éppen e perctől fogva fokozódik.” Majd meg is magyarázza miért. „Ez a természet céljának következménye, mely fönttartásra, tehát a faj minél nagyobb szaporítására irányul. A férfi ugyanis kényelmesen száznál is több gyermeket nemzhet egy évben, ha ugyanannyi nő áll a rendelkezésére; a nő pedig akárhány férfitől is egy évben mégis csak egy gyermeknek adhat életet”, majd nagy bölcsen hozzáteszi: „az ikerszülésektől eltekintve.” A

⁶ Platón: *Phaidrosz* 249d–e

konklúzió kifejezetten az erényesség kérdését veszi célba: „Ennélfogva a házassági hűség a férfiban mesterséges, a nőben természetes.” A nő házasságtörése tehát a „természettel ellenkező volta miatt sokkal megbocsát-hatatlanabb, mint a férfié.”⁷ Lássuk be: eszmének és apológiának is kiváló.

HARMADIK LÁBJEGYZET

Schopenhauer kiváló tanítványától megtudhatjuk, hogy mi az erény és hogy kik az erényesek. Ez utóbbi már nem is lehet nagyon nehéz kérdés, ha az erény definícióját meghalljuk: „Erény – csöndesen ülni a mocsárban.”⁸ A mocsárban csend van és nyugalom, valamint – és ez egyáltalán nem elhanyagolható – meleg. Hogy a meleg egyben bűdös is, azt meg lehet szokni. Erényes tehát az, aki nem csupán megszokja, de meg is szereti a mocsár langymeleg közegét, aki Nietzsche – hisz ő ez a tanítvány – szavaival élve: nem vágyik olyan vidékre, ahol még kövekbe vagy emberekbe botolhat. Ezek után az sem meglepő, hogy Nietzsche szoros összefüggést vél felfedezni az erény és a rendőrség között, amivel kimondva-kimondatlanul azt állítja, hogy az erény szabályai nem mások, mint kívülről kikényszerített normák, amelynek a ressentiment nem azért felel meg, mert annyira erényes akar lenni, hanem mert gyáva ahhoz, hogy ellenszegüljön neki. Az erényesség révén ezek az emberek az erény magaslataiba emelkednek, de csak azért, hogy másokat lealacsonyítsanak. Nem lehet nem észrevenni, hogy Nietzsche számára az erény csak egy mankó, amire azoknak van szükségük, akik nem tudnak járni többé, vagy meg sem próbáltak önállóan a talpukra állni. Az erényes legfőbb erénye, hogy a többségnek soha sem mond ellent. Az erényesek ekként fejtik ki ars poétikájukat Nietzschénél: „mindenről az a véleményünk, amit a szánkba adnak.”⁹ Az erény tehát „görcsös vonaglás az ostor alatt”, ami nem egészen világos, hogy mire érten-dő, hiszen az ostor alatt csak az gyöttrődik, aki annak ellenszegül, vagy aki mazochista. Az erényes lényege szerint azonban maga is azonosul az erény szabályaival, sőt – bár talán maga is lázadna ellene, ha lenne hozzá mersze – ő dobja az első követ az erény megszegőire. Benne nincsen szenvedély, nincs képzelet (Kierkegaard ezt fantáziátlanságnak nevezi majd), érdeketelen és unalmas. Az erény ebben az értelemben maga az *unalom*. Sade-ről

⁷ Schopenhauer: Im. 105. o.

⁸ *Így szólott Zarathustra*. In: Nietzsche válogatott írásai. Bp. Gondolat 1984. 249. o.

⁹ Im.

sok minden mondható, az nem, hogy unalmas. Ugyanakkor az igazság kedvéért tegyük hozzá, hogy Nietzsche, Schopenhauer, vagy akár Kierkegaard életéből is nehezen lehetne kalandfilmet forgatni.

A korlátok közé szorított szerelem, az erényességnek erre a célra létrehozott intézményét, a házasságot Nietzsche a „lelkek szegénységének” nevezi. (Nagyon közel áll mindez ahhoz a gondolathoz, mely szerint a házasság nem a magány megszüntetése, hanem a magány megkettőződése.) Nietzsche pontosan így ír erről: „Ó, ez a lelkek szegénysége kettesben!” „Ó, ez a szálnalmas élvezet kettesben! Ők mindezt házasságnak hívják; és azt mondják, házasságaik az égben köttetnek. Nos, én nem szívlelem ezeket az égi hálóba gabalyodott állatokat!”¹⁰ Nietzsche valóban nem fogalmaz kíméletesen: a *Tier* (állat) kifejezést használja.¹¹ Majd a Lou-Andreas Salome után hiábavalóan epekedő Nietzsche még durvábban vonja le a végső következtetést: „Igen, szeretném, ha a föld görcsökben fetrengene, valahányszor a szent egy libával párosodik.”¹² Nézzük csak meg, mit jelent ez!

A szent (*Heiliger*) és a liba (*Gans*) nyilván nem valami teoretikus kontroverzia eredményeként párosodik, hanem csak úgy. És ez a baj velük. Ha a szent szentségében megfontolná a szexualitást, mondjuk kontemplációba mélyedne, hosszan és merengve eltűnődne azon, hogy milyen metafizikai konzekvenciája van a párosodásnak mint olyannak, akkor cselekedne helyesen. Bár lehet, hogy a liba ezt nem várná meg. Arról nem is szólva, hogy a szent a maga szentségében mégiscsak kötődik valami végzetesen alja szenvedélyhez, ha valami ezek ellenére a libához hajtja. Halkan teszem fel a kérdést: biztos, hogy a liba hibája, hogy a szentet a maga szentségében majd megessi a fene, hogy találjon magának egy libát, akivel párosodni lehet? Mert naivan úgy is gondolhatnánk: egy valamire való szent ne „szent-eledjen” el annyira, hogy a libák társaságát keresse. Vagy ha igen, ne csodálkozzon azon, hogy a föld nem fog görcsbe rándulni, amikor az egyik szent elhalássza a másik szent orra elől azt a profán libát. Az persze már más megfontolást igényel, ha a szent házasságot is ígér a libának. Itt már elhiszem, hogy Nietzsche látott egy férfit, aki – mint mondja –: „méltónak ígérkezett a föld értelmére”, de mikor meglátta a feleségét, a „föld bolondokházának rémlett” számára.¹³ A szerelem „kurta bolondság” (*kurze Torheit*), a házasság pedig nem más, mint „hosszú balgaság” (*lange*

¹⁰ Im. 240. o.

¹¹ Nietzsche: *Werke I.* Leipzig, Kröner. 1930. 347. o.

¹² Im. 240. o.

¹³ Im.

Dummheit). Mégis: a szent sem képes szentségességében a „kurze Torheit”-nak ellentmondani, s talán nem is itt van a vízváltató, hanem a „lange Dummheit”-hoz való viszonyban. Azaz: lehetséges-e megőrizni a szerelem szenvedélyét és közben erényesnek maradni mindenek felett. De ennek megvizsgálásához már egy utolsó lábjegyzet szükségeltetik.

UTOLSÓ LÁBJEGYZET

A kérdés az, hogy mit jelent etikailag élni? Túlzás nélkül állítható, hogy ez nem csupán Kierkegaard, hanem egyben a kor kérdése is. Persze Kierkegaard-ré is, aki bár majd megveszett egy Regine nevű tizenhét éves hölgyért, mégsem vetette bele magát a házasság „hosszú balgaságába”. Bár talán élete végéig bánta.

Éppen ezért Kierkegaard-nak az etikaival kapcsolatos érvei – mint például a házasság esztétikai versus etikai érvénye – valahogy nem vehetők teljességgel komolyan, sőt mintha az, aki ezeket állítja („B” papírjai), sem hinné el teljesen, amit mond. Kierkegaard egy jelentéktelennek látszó helyen maga rántja le a leplet erről, amikor azt mondja: „Az etikum mind a tudományban, mind pedig az életben egyaránt unalmas. Micsoda különbség – az esztétikum ege alatt minden könnyű, szép, mulékony; ha megjelenik az etika, minden kemény, szögletes és végtelenül unalmas (*unendelig langweiligt*) lesz.”¹⁴ Ehhez képest már nem is meglepő, hogy a *Vagy-vagy* egy igazán érdekes részében egyes olyan intézmények realitásáról kezd el gondolkodni, amelyek lényegileg az etikai szabályok alatt állnak, aszerint működnek. Ezek az intézmények: a *barátság*, a *házasság* illetve a *munka* azok, amelyeket az ember azért tart fenn illetve végez, hogy az életben a megszokott és unalmas formában definiálhassa önmagát.

Csoda hát – kérdezi –, hogy „az unalom minden rossz gyökere”? Majd rögtön hozzá is teszi a világtörténet első kvázi-házasságáról szólva: „Ezt szinte a világ kezdete óta megfigyelhetjük. Az istenek unatkoztak, ezért alkották meg az embereket. Ádám unatkozott, mert egyedül volt, ezért lett Éva. Ettől a pillanattól kezdve az unalom is megjelent a világon, és egyre növekedett, pontosan aszerint, ahogy a néptömeg növekedett.”¹⁵ Az emberek sokasága ugyanis nem jelenti sem az egyedüllét, sem az érdektelenség

¹⁴ Kierkegaard: *Samlede Værker* (A továbbiakban: S.V.) I-XIV. A. B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange 14 Bde. København, Gyldendalske Boghandel. 1901-06. I. 347. o.

¹⁵ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. (A továbbiakban: VV.) Bp., Gondolat. 1978. 363. o.

megszűnését. „Ádám unatkozott egyedül, aztán Ádám és Éva együtt is unatkozott, később Ádám és Éva, Kain és Ábel *en familie* unatkoztak, aztán növekedett a néptömeg a világon, és a népek *en masse* unatkoztak.”¹⁶ Az unalom tehát egyszerre uralkodó elvvé lépett elő, az etikai parancs akár úgy is szólhatna, hogy „cselekedj úgy, hogy akaratom maximája mindenkor az egyetemes unalmasság általános törvényéül szolgálhasson”, vagy schellingi átfogalmazásban: „az egész unalmas világ a te cselekedetedet akarhassa”, és még tovább is folytathatnánk a parafrázisokat. A lényeg az, hogy a mindennapiság monoton ismétlődése egy idő után semmilyen meglepetéssel sem szolgálhat.

Az erényes élet pedig a szerelem mindent felzaklató szenvedélye mellett *immanens reiterációvá* teszi azt, ami kivételes és nem is ismételhető. Ilyen dolog a *házasság*, s tegyük hozzá, innen értelmezve világosan látható, hogy sokkal többről van szó, mint egy személyes cselekedet (a Regine-val történt szakítás) post festa történő apológiájáról. *Mert a szerelem kivételességével szemben az erényes világ a házasság intézményével védekezik.* Ennek megfelelően az emberi szabadságra nézve a házasságba belemenni vakmerő és igen veszélyes dolog. A házasoknak inkább meghatározott időre kellene házasságot kötniük, és nem örökké, ahogy azt a szokások rendelik. Kierkegaard eleget polemizál ezzel az „örök” fogalommal. A házasság egy „erkölcsi viszony” alapján áll, de éppen ezért életképtelen igazán. Ezért tűnnek enerváltnak a *Vagy-vagy* második részében „B” (az etikai) érvei „A” (az esztétikai) állításaival szemben, mert „B” a csábítást erkölcstelennek tartja, a romantikus szerelmet életképtelennek és a boldogtalan szerelem megvalósulását látja benne, amivel szemben a házasság keresztényi intézményi mivoltát akarja erősíteni.¹⁷ Azzal, hogy instrumentalizálja, bár tagadja, mégis a polgári jellegét állítja, hiszen azzal szemben, hogy a házasságok az égben köttetnek, azt mondhatnánk: *a földön mennek tönkre.* Ezt erősíti „A” alábbi érve is: „Persze azt mondják, hogy a házasfelek egygyé lesznek; ez azonban szerfölött homályos és misztikus beszéd. Ha valaki már több, elvesztette szabadságát, és nem indulhat vándorútra, amikor csak akar, nem csaponghat nyugtalanul ide-oda. Ha felesége van, akkor ez nehéz, ha felesége és esetleg gyermeke is van, akkor ezt lehetetlen megtennie. Volt már ugyan példa arra, hogy egy cigányasszony egész életén át hátán hordta

¹⁶ Uo.

¹⁷ VV. 601. o.

a férjét, ám ez részben ritkaság, részben pedig – ha sokáig tart – fárasztó – a férfi számára.”¹⁸

Az etikai ember („B”) érvei a házasság mellett egyben olyanok, mintha Hegel érvei köszönnének vissza, aki ugyancsak azt állítja, hogy a házasság háttérben ott áll az egyház, azaz az erkölcsi alap mellé belép valamilyen, az erkölcsit vallási módon kifejező tényező.¹⁹ Azt hiszem, ezért vannak benne erős anti-emancipációs jellegű megfogalmazások, még akkor is, ha ezzel együtt a házasság mindennapi formájának kiüresedését az érvelő maga is elismeri.²⁰ Ezt a kiüresedést a külvilág viszont teljesen hipokrita módon kezeli, hiszen kigyót-békát kiált arra, aki nem akar erényes lenni az élet mindennapi szabályai szerint. (Persze tudnunk kell, hogy a tekintélyes Olsen család is igen erőteljes támadást intézett Kierkegaard ellen, amikor az jegyességét minden „jó szokás ellenére” felbontotta.) A morális támasztékok a vallási megokolásokkal együtt viszont – és ebben neki igaza van – nem teszik erősebbé a házasság kötelékét, ha abban egyébként semmi erő nem mutatkozik. Bár Kierkegaard ezt így nem mondja ki, de szerintem a házasság azért sem tudja megőrizni a szerelem érzelmi lényegiségét, mert *időbelivé* (házasság) akarja tenni azt, ami a *pillanat* (szerelem) műve. Az időbeli pedig megöli a pillanatot, még akkor is, ha ágostoni felfogás szerint az az idő atomja – amit egyébként Kierkegaard határozottan tagad²¹. Nem lehet a végtelenségig kitolni a szerelem mindent felforgató érzelmi viharát, azt a pillanatot, amikor érosz megragadja a lelket. Ez nem tartós állapot, hanem kivételes pillanat, még akkor is ha – ahogy a *Stádiumok az élet útján* című művében írja –: „a szerelem olyan dolog, amelyik teljességgel megmagyarázhatatlan, és éppen ezzel a megmagyarázhatatlansággal zárul”.²²

De a vallással is súlyos problémák vannak, hiszen Anti-Climacus (Kierkegaard Climacus-szal konkuráló inkognitója) határozottan kifejti, hogy a kereszténység bizalmatlan a házassággal szemben, ugyanis az asszonnyal együtt megjelenik benne a „gyenge és kényeskedő” jelleg²³. A nő egyébként sem vehető figyelembe a komolyság kérdésének vonatkozásában, az ember

¹⁸ Im. 378. o.

¹⁹ Hegel: *Werke* 7. Frankfurt, Suhrkamp. 1986. 164.§.

²⁰ Vö: H. Deuser: *Søren Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*. München/Mainz, Kaiser/Grünwald. 1974. 59. o.

²¹ Az ágostoni felfogással szemben (*Vallomások*) Kierkegaard több művében is, de leghatározottabban *A szorongás fogalmában* vitatkozik a korábbi filozófiák idő-felfogásával. Vö: Augustinus: *Vallomások* XI.10.

²² SV. VI. 38. o.

²³ Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. Bp., Atlantisz. 1998. 141. o.

csak egyfajta értetlenséggel szembesül: „A nő a komolytalanság kategóriája alatt ragadható meg legjobban. A nővel együtt a komolytalanság született meg.” Ugyanakkor hozzáteszi, hogy a „komolytalanság nem esztétikai kategória, hanem egy nem kifejlett etikai.”²⁴ A nő érdektelen, a nő csupán addig fontos az esztétikai számára, amíg nem birtokolja. Vagy szép, vagy hűséges. A szépség mulandó, a hűség pedig legfeljebb csak a szépség elszállásával paralel növekszik. Akkor pedig már megint érdektelen. „Nem tetszenek a lányok. Szépségük elszáll, mint egy álom, s mint a tegnapi nap, ha már odavan. Hűségük – ja igen, a hűségük. Vagy hűtlenek, s akkor ez többé már nem foglalkoztat, vagy hűségesek. Ha ilyet találnék, tetszene, mert ritkaság lenne, nem tetszene viszont az idő hosszúsága vonatkozásában; mert vagy mindig hűséges maradna, s akkor én kísérletező buzgalmam áldozata lennék, mivel ki kellene vele tartanom, vagy eljönne az a pillanat, amikor már nem lenne hűséges, s akkor pedig ismét a régi históriával lenne dolgom.”²⁵

A házasság végső etikai konklúzióját Kierkegaard néhány ironikus mondatban foglalja össze: „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 olyan tüzes, mint egy arab telivér, de ha megnősül, máris elveszett.”²⁶

Persze Kierkegaard (illetve „A”) maga is hozzáteszi: attól még, hogy ha nem élünk házasságban, nem kell tartózkodnunk az erotikustól. Ezt a következtetést itt és most nem is merem végiggondolni. Ez ugye a *kurze Torheit* állapota. De figyelmeztet, hogy ha két ember egymásba szeret, „akkor bátorság kell ahhoz, hogy szakítani tudjanak”²⁷. A lényeg: az embernek mindig is figyelmesen óvakodnia kell olyan életviszonytól, amely révén több ember lehet belőle.²⁸

A soha meg nem oldott feladat Kierkegaard számára (hozzátehetnénk: Schopenhauer és Nietzsche esetében is) azonban inkább a nő. A nő csodált és gyűlölt természete, a meg nem érthetőség sajátos keveredése a trivialitással és a szellemtelenséggel. Ahogy Johannes, a csábító a *Stádiumok az élet útján* című könyvének híres beszélgetésében mondja: „Te nagyszerű természet, ha már nem kápráztattál volna el, akkor a nő által elnyernéd

²⁴ SV. VI.49. o.

²⁵ VV. 42. o.

²⁶ VV. 378. o.

²⁷ VV. 378. o.

²⁸ VV. 377. o.

csodálatomat, mert ő a létezés legnagyobb szentsége. Csodásan alkott meg, és még csodálatosabb, hogy egyiket sem teremtett a másikkal hasonlóan. A férfiakban a lényeges (*Væsentlige*) a lényeges (*Væsentlige*) és ennyiben hasonlóak, a nőkben a véletlenszerű (*Tilfældige*) lényeges (*Væsentlige*) és ennyiben kimeríthetetlen bennük a különbözőség.²⁹ A szerelem ennél fogva érthető (ha nem is kezelhető), az erényes élet azonban legalábbis problematikus, mert a jelentéktelent (*Ubetydelige*) fejezi ki, mint a külsődlegességben megnyilvánuló jelenség.³⁰ A valóságos (vagy annak hitt) világban az ismétlésnek nincs esélye, nincs realitása, ezért olyan életviszonynak sem lehet, amely éppen a véletlenszerűt, az egyedít, a pillanatnyit akarja az idő folyamatosan hömpölygő áradatába zárni. Az etikainak ez az intézménye tehát sem megőrizni, sem megismételni nem képes a szerelem pillanatnyi élményét. A házasság ezért egy képtelen és hiábavaló kísérlet, amely valamilyen szinten hasonlatos ahhoz, amikor abban bizakodunk, hogy örökké fogunk élni. Ugyanakkor maga „B” is elismeri, hogy az első szerelem nem ismételhető, ugyanúgy ahogy Isten is egyszer lett test és hiábavaló lenne azt várni, hogy megismétlődjék³¹. Azonban hozzát teszi, hogy az elsöben az egész értelemszerüen és rejtett módon van jelen. Ennek megfelelöen az első hasonlítható az örökkévaló fogalmával.³² Ezért hát az alábbi – ugyancsak ironikus – megjegyzés: „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 az örökkévalósággal is. Ezért ha az illetők az „örökké” helyett azt mondanák: „húsvétig” vagy a „következő május elsejéig”, akkor mégiscsak lenne értelme szavaiknak; mert mindkettövel olyat mondanának, amit talán be is tudnának tartani.”³³ Ennek megfelelö a végleges konklúzió is: „A nő elöször büszke, aztán gyenge, aztán elájul, aztán a férfi is elájul, aztán elájul az egész család.”³⁴

Ám mielött mi is ájulásba esnénk a „hosszú balgaságról” szóló fejtegetések hallatán (ki az élvezettöl, ki esetleg az unalomtól), vessünk egy utolsó pillantást arra, hogy mi is akkor a válasz a címben megfogalmazott kérdésre: szerelmesek legyünk avagy erényesek? Alternatív vagy szubszidiá-

²⁹ SV. VI. 78. o.

³⁰ SV. VII. 40. o.

³¹ VV. 614. o.

³² VV. 615. o.

³³ VV. 377. o.

³⁴ VV. 378. o.

rius fogalmakról van szó? Kierkegaard-nak egy másik, az ismétlésről szóló művében szereplő poétikus ifjú is foglalkozik a házasság gondolatával³⁵, de ezzel együtt az öngyilkosságéval is. A *Vagy-vagy* híres passzusa mindezt még pontosabban megvilágítja, amikor a következő megállapítást teszi: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházassodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod.” (Ha a házasságkötésnél talán nem, de a bíróságokon már mindenkinek eszébe jut ilyesmi.) Majd ezután: „Akaszd fel magad, meg fogod bánni; ne akaszd fel magad, azt is meg fogod bánni; akaszd fel magad vagy ne akaszd fel magad, mindkettőt meg fogod bánni; vagy felakasztod magad, vagy nem, mindkettőt meg fogod bánni.” És végül még azt is hozzáteszi: „Ez, uraim minden életbölcesség foglalata.”³⁶

Ha ironikusan nézzük (és miért tennénk másként, főként hogy Kierkegaard-ról esik itt szó), vagy azt mondjuk, ami Montaigne híres mondása volt, vagy azt, hogy ennél többet nem is lehet erről mondani. Mert a fentebbi szentencia – Kierkegaard-t parafrazálva – akár így is hangozhatna: házasodj meg vagy akaszd fel magad, meg fogod bánni, akaszd fel magad vagy házasodj meg, meg fogod bánni, házasodj *majd* akaszd fel magad, mindkettőt meg fogod bánni. Ez tehát – hölgyeim és uraim – minden *igazi* életbölcesség foglalata.

³⁵ Kierkegaard: *Az ismétlés*. Szeged, Ictus. 1993. 95. o.

³⁶ VV. 54. o.

A MIDDLE-LIFE CRISIS FILOZÓFIÁJÁRÓL – TÖREDÉKEK EGY MEGÍRANDÓ TANULMÁNYHOZ

WEISS JÁNOS

HÁROM FIATAL, vagy inkább középkorú férfi (foglalkozását tekintve filozófus) sétál a budapesti Benczúr utcában; széles utca, századfordulós polgári házak, eklektikus építészeti. Kora tavaszi levegő, nagy és széles üresség. Lassú vontatott léptek, lóbáló karok, tapogatózó beszélgetés. Egyikük (nevezzük X-nek, a legfiatalabb) mondja: úgy érzi, hogy életének sok szép eredménye és sikere mögül eltűnt az értelem. És nincs semmi, ami kínzóbb lenne, mint az értelem szétmállása. A többiek hallgatják, némi csend, aztán egyre nagyobb a zavar; érezhető, jól tudják miről van szó.

*„Az emberélet útjának felén
egy nagy sötétlő erdőbe jutottam,
mivel az igaz utat nem lelém.
Ó szörnyű elbeszélő, mi van ottan,
s milyen e sűrű, kúsza, vad vadon:
már rá gondolva reszketek legottan.
A halál nem sokkal rosszabb, tudom.”*

Babits, a fordító írta: „Dantében több van, mint más költeményben – és sokkal egységesebben van benne több – és ezt az egységet egy csodálatos szellem lelki élete adja meg, mely ugyanaz minden mennyeken és poklokban.”¹ E „csodálatos szellem lelki életéből” szeretnénk most valamit tanulni.

Mindennek lenne filozófiája? Mondhatnánk, hogy a *middle-life crisis*-szal foglalkozzon a pszichológia, esetleg még a szociológia. És ha lenne filozófiája, miről is szólhatna? Talán olyan morális megfontolásokról, amelyek arra irányulnának, hogy megértsük a „sötét erdőben” talált jót? („De hogy megértsd a Jót, mit ott találtam, hallanod kell, mit láttam az úton.”) A filozófia feladata az értelemadás lenne az elvesztett értelem körülményei között? A filozófia lenne az értelempótlék, legfőbb feladata az értelemteremtés lenne? Előzetes kérdések, amelyekre – ha egyáltalán – csak végül várhatunk választ.

¹ Babits: *Dante fordítása*. In: Babits Mihály: *Esszék, tanulmányok*, I. köt. Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó. 275. o.

Szükségünk lenne egy olyan metodológiai keretre, amelyben a kérdés felvethető. A forgalomban lévő filozófiai koncepciókban általában nem találkozhatunk az élet közepének problémájával. Ahhoz, hogy egyáltalán foglalkozzunk vele, fel kell tételeznünk az életrajz filozófiai jelentőségét; így Diltheyből indulhatunk ki, pontosabban egy Diltheyről szóló megjegyzésből: „Dilthey volt ... az életrajz első nagy teoretikusa Dilthey az életrajzot elsőrangú filozófiai problémának tekintette. Nagyon leegyszerűsítve: arra a kérdésre, miként lehetséges a történeti megismerés, azt a választ adta, hogy ugyanúgy, mint az életrajzi önismeret.”² De mi van akkor, ha minket nem a történeti megismerés érdekel (vagyis ha nem a Dilthey által kijelölt fogalmi hálóban mozgunk)? Nem kockáztathatjuk-e meg azt az állítást, hogy a filozófiai megismerés az életrajzi önmegismerés analógiájára játszódik le? Nem állíthatjuk-e azt, hogy a filozófiai elméletek mögött mindig az életrajzi önmegismerés áll?

Most jött el az ideje a csodálkozásnak: az emberi élet kezdetéről és végéről születtek filozófiai megfontolások, különösen a halálról, de az élet közepe mindeddig teljesen rejtve maradt. Én legalábbis nem ismerek egyetlen olyan filozófiai koncepciót sem, amely *közvetlenül* az emberélet útjának felén található *sötét erdőről* beszélne. Miért ez a leárnýekolás? Erre a kérdésre nem tudok válaszolni, mindenesetre az a sejtésem, hogy számos filozófiai koncepció mögött ott áll az emberi élet közepének sötét erdeje. Sőt, talán némi óvatossággal még azt is lehetne mondani, hogy bizonyos koncepciók erről a sötét erdőről szólnak. Most csak Augustinus koncepciójával fogok foglalkozni, próbára téve Babitsnak azt a kijelentését, hogy a „szellem lelki élete ... ugyanaz minden mennyeken és poklokon”.

Az emberi élet közepének talán legnagyobb teoretikusa (akinek egész filozófiáját ez a válság belengi) Augustinus volt. Mindenekelőtt azonban a *Vallomások* X. könyvére gondolok. „Most ... midőn sírásom tanú arra, hogy milyen nagyon nem tetszem magamnak”³ A válság úgy jelenik meg, hogy az én nem tudja elfogadni önmagát; a sírás a kétségbeesés gesztusa, az én önmagára irányuló kétségbeesésének gesztusa. „Ámde, ki vagyok most ... sokan kíváncsoznak ezt megismerni. Rákíváncsoznak erre ismerőseim és az engem nem ismerők is, mert tőlem vagy felőlem hallottak valamit, fülük azonban nem tapadt rá szívemre, ahol én vagyok, bármi vagyok is.”⁴ Ebben a mondatban már érezhetünk egy hajszálnyit elmozdulást, amely egy nagyon

² Sloterdijk: *Világra jönni – szót kapni*. Pécs, Jelenkor Kiadó. 1999. 31. o.

³ Augustinus: *Vallomások*. Bp., Gondolat Kiadó. 1982. 278.o.

⁴ Im. 280. o.

is lényeges mozzanatot takar. Az emberek (ismerősök és idegenek) a válságra adott *válaszra* kíváncsiak és nem magára a válságra. A válság maga – ezt sugallja Augustinus – nem fontos a közönségnek, csak a válság megoldása tarthat igényt a nyilvánosság érdeklődésére. Aki túljutott, és csak aki túljutott ezen a válságon, annak *vallomást* kell tennie. A vallomás azonban már csak közvetetten utal a válságra, a sírásra, az én önmagával való meghasonlására. Augustinus nagy gondolkodóvá e válságra adott válaszával lett. Erre vezethető vissza a jelen állandó hangsúlyozása a műben, sőt a jelen felértékelése a múlttal szemben: „föl kell tárnom, nem azt, hogy milyen voltam, hanem milyen vagyok”.⁵ Nézzük tehát a megoldást: „Gyermek vagyok, de atyám örökre él, ő mindig alkalmas gyámolítóm. Ő teremtett ugyanis engem és ő zárt oltalmába. Mindenhatóm, te vagy javaim összessége és velem jársz, mielőtt veled volnék.”⁶ A válságra adott válasz: az istenben való megnyugvás, az Istennek való önátadás, vagy egy régies kifejezést használva, a *ráhagyatkozás*. Ez azonban nem egyszer és mindenkorra adott, a könyv egésze az Istenhez való odafordulás erőfeszítéséről szól. A küzdelemről, a válság megoldásáról. Ezt a kettősséget fejezik ki a X. könyv nyitósorai: „Hadd ismerjelek meg Ismerőm, hadd ismerjelek meg, amint ismert vagyok én is. Áradj lelkembe lelkem erőssége...”⁷ Innen adódik a *vallomás* második jelentés-aspektusa: az Istennel folytatott párbeszéd. A közönség és Isten megszólítása bizonyos feszültséget hordoz: a közönség megszólításában túl vagyunk a válságon, Isten megszólításában viszont még zajlik a válsággal vívott küzdelem. A két jelentés közötti feszültség néha egészen nyíltan színre lép: „Miért törődöm tehát az emberekkel, hogy meghallgassák vallomásomat, mintha ők gyógyíthatnának meg engem minden nyavalyámból? Ó, kíváncsi fajzat, idegen életek puhatolására, de lusta a magáé megjavítására.”⁸ Augustinus koncepciója alapján kétféle válasz adható a válság kihívására: egyrészt azt mondhatnánk, hogy maga a vallomás is egyfajta válasz, másrészt viszont az Istennek való önátadás jelenik meg válaszként. E két lehetőség közül Augustinus egyre inkább az utóbbi felé hajlik.

A bűn – egy intuitív értelmezés alapján – az Istennek való önátadás elmulasztására vezethető vissza. Lehet-e úgy értelmezni a bűnt, hogy az ember megfeledezik Istenről? Az emlékezet „mindent megőriz, fajtája

⁵ Im. 282. o.

⁶ Uo.

⁷ Im. 277. o.

⁸ Im. 279. o.

szerint csoportosítottan. Minden a neki megfelelő ajtón surran beléje. Így a fény, a testek alakja, színe a szemem keresztül. A hangok sokféle változata a fülön át. Tömérdek illat az orr kapuján. Rengeteg íz a szájunk menetén.”⁹ Némi nyakatekertséggel Augustinus azt mondja, hogy az emlékezet egyik forrása az érzékelés. A gondolat Arisztotelész *Metafizikájára* utal: „Az érzékelés tehát az élőlények természetéhez hozzátartozik. Némelyekben azonban nem lesz ebből emlékezet (*mnémé*), másokban meg igen. Ezért aztán az utóbbiak okosabbak és tanulékonyabbak, mint azok, amelyek nem tudnak emlékezni.”¹⁰ Ettől a gondolattól azonban Augustinus több ponton el is tér. *Először* is Arisztotelésznek még nem jutott volna eszébe, hogy az emlékezetben nem maguk a tárgyak (az érzékelés objektumai), hanem csak ezek képei jelennek meg. („Ámde nem maguk a dolgok lépnek beléje (az emlékezetbe – W.J.), hanem csupán az érzékelt tárgyak képei, hogy a gondolkodás szolgálatára legyenek, ha a lélek majd emlékezik rájuk.”)¹¹ A *második* különbség az, hogy Augustinusnál az emlékezet nemcsak az érzékelésre vonatkozik, hanem van egy reflektív értelme is: magára az emlékezésre, sőt a felejtésre is vonatkozik. Még a tudás, és általában véve a tudományok is az emlékezet tárgyainak tekinthetők; vagy szigorúbban fogalmazva: az emlékezet a tudományok lehetőség-feltétele. Most jutunk el a *harmadik* különbséghez: Arisztotelésznél a tudomány túl van az emlékezésen, mert ehhez még a tapasztalatra (*empeiria*) is szükség van. Az út így nem vezethet az általában vett tudás megalapozásához. A bölcsesség többé nem az ember képességeinek betetőzése. (Augustinus tulajdonképpen Arisztotelésszel összehangban írja: „Barmoknak és madaraknak is van emlékezetük, különben nem keresnék fészket és búvóhelyüket, sem sok más, tőlük megszokott egyebet. Semmihez sem szokhatnánk hozzá, ha hiányozna az emlékezetünk.”)¹² Most láthatjuk, hogy Augustinusnál az emlékezet igazi funkciója az alkalmazkodó képesség. Ha viszont a tudomány nem lépi át az emlékezést, akkor ebből egyrészt az következik – amit a későbbi filozófiatörténetből jól ismerünk –, hogy ti. a tudomány is csak egy módja a világhoz való alkalmazkodásnak, az evilági tevés-vevésnek. Másrészt azonban az a sokkal radikálisabb tétel is következik ebből, hogy a tudománnyal az ember nem lépi át alapvetően az állat *létmódját*. Augustinus célja azonban éppúgy, mint Arisztotelészé, az állati létmód átlépése,

⁹ Im. 288. o.

¹⁰ *Metafizika* A könyv. 980a27–980b

¹¹ *Vallomások*. 288. o.

¹² Im. 301–302. o.

az ember ember-voltának meghatározása. „Átlépek ezen az emlékezet nevű erőmön ... túlhaladok rajta, hogy elérkezzem hozzád, édes fényességem. Mit mondasz Uram? Fölszállok íme lelkeimmel hozzád, a folytonosan fölöttem maradóhoz.”¹³ Egy nagyon fontos, részletes elemzést érdemlő szöveghez jutottunk; monologikusan indul, aztán megszólít valakit, szinte becéző kedvességgel, aztán ezt kérdezi: „Mit mondasz Uram?”. Az Úr ezek szerint mondott valamit, amit nem lehetett jól hallani. És aztán a szöveg újra visszatér a monologikus hangütéshez. Sok mindent kérdezhetnénk: Miért ez a törés? Mit mondhatott az Úr? És miért tér Augustinus ilyen könnyen napirendre a hézag felett? Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy az Úr létezik, és képes a kommunikációra. Arisztotelészhez képest a *negyedik* nagy különbség tehát az, hogy az út végállomása többé nem megkonstruálható (erről szólt a *Metafizika*), hanem eleve létezik.

A *keresztény tanításról* című művében (2. könyv, 7. fejezet, 10. rész) Augustinus kidolgoz egy olyan struktúrát (a *Metafizika* „A” könyvének mintájára), amelynek a bölcsességhez kell elvezetnie. A bölcsesség azonban nem a tudás legmagasabb szintjeként (*prima philosophiaként*) jelenik meg, hanem a szív egyszerűségében és tisztaságában áll. „Sem az embereknek való tetszeni vágyás nem téríti el az igazságtól, sem az a szempont, hogy elkerülje a különféle kellemetlenségeket, amelyek jelen életünket megnehezítik.”¹⁴ A bölcsességhez így nem a tudáson keresztül jutunk el, hanem a *hiten* keresztül. Az első lépés az Istentől való félelem. A *Példabeszédekben* olvashatjuk: „A bölcsesség kezdete az Úr félelme.”¹⁵ Az Istentől való félelem és a bölcsesség között helyezkedik el a tudás. A tudás azonban nem általános értelemben szerepel, és nem is a tudományokra vonatkozik, hanem mindenekelőtt a *Bibliára*. „Ez az a fokozat, amelyet minden olyan ember gyakorol, aki az isteni Írást megérteni igyekszik.”¹⁶ Ebben pedig nem fog mást találni, mint a szeretet törvényét: „Istent *teljes szívünk*ből ... kell szeretnünk”, *„felebarátunkat* viszont úgy kell szeretnünk, *mint önmagunkat*”.¹⁷ Augustinus válasza az emberi élet közepén bekövetkező nagy válságra a *bölcsesség* elmélete, vagy inkább gyakorlata. Ez tehát nem valamiféle szellemi erőfeszítést jelent, hanem inkább egyfajta lelki békét. (A félreérthetőség elkerülése érdekében jegyezzük meg, hogy ezt a koncepciót a Biblia

¹³ Im. 301. o.

¹⁴ Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Bp. PaulusHungarus/Kairosz 2002. 91. o.

¹⁵ *Példabeszédek*. 9,10.

¹⁶ *A keresztény tanításról*. 89. o.

¹⁷ Uo. *Kiemelés a szerzőtől*. (szerk.)

tanulmányozása nem vetette egyértelműen előre. A bölcsesség elméletének másfajta koncepcióját is ki lehetett volna dolgozni a *Bölcsesség* könyve alapján. „Mert (a bölcsesség – W.J.) legbiztosabb kezdete a tanulás utáni vágy; tanulni akarni annyi, mint szeretni (a bölcsességet – W.J.).”¹⁸ A bölcsességnek nem kellene feltétlenül a lelki béke megteremtésére irányulnia, hanem jelenthetne egyfajta részesevést is az isteni természetből. „nemes származással dicsekedhetik, mivelhogy együtt lakik az Istennel, és a mindenség Ura szereti, mert be van avatva Isten tudásába, és a tetteit ő választja meg.”¹⁹ Ebből pedig olyan erények következnek, amelyek elsősorban a világi uralkodásban lehetnek (lehetnének – W.J.) az arra rendeltettek segítségére.)

Térjünk vissza még egyszer Arisztotelész *Metafizikájának* A könyvére; ennek kiinduló mondata: „Minden embernek természete, hogy törekszik a tudásra.”²⁰ Ezt a kiindulópontot Augustinus elhibázottnak tekintette: szerinte minden ember természeténél fogva a boldogságra törekszik. (Ez a gondolat mélyen benne gyökerezett az egész antik hagyományban.) Augustinus maga is annyira magától értetődőnek tekintette, hogy – az egyetértésre számítva – csak kérdések formájában fogalmazta meg: „Nem boldog életre kívánczik-e minden ember? Egyáltalán akad-e ellenzője?”²¹ És egy későbbi helyen: „Abban ... valamennyien megegyeznek az emberek, hogy boldog életre vágyakoznak.”²² A boldog életet pedig Augustinus Istennel azonosítja, azaz hozzá köti. „Ha ugyanis téged, Istenemet kereslek, a boldog életet keresem.”²³ Persze megfordítva, inkább azt kellett volna mondani, hogy ha a boldogságot keressük, Istent keressük. Vajon megfordítható-e ez a mondat? Augustinus azt szeretné, ha a mondat megfordítható lenne: minden ember a boldogságra törekszik, de nem mindenki tudja mi az (igazi) boldogság. A *Vallomások*knak ekkor lenne egy bizonyos térítő ereje. Ebben az esetben bizonyítani kellene, hogy a jó élet Istennel azonos. Ehhez azonban Augustinusnak – szemlátomást – semmi kedve sincs. Lehetséges lenne azonban egy másik stratégia is: Isten, mint a boldogság adott, de különbséget kell tennünk a boldogságra vonatkozó tudás (a boldogság akarása) és megvalósítása között. „Ismerjük a boldog életet, szeretjük is, és

¹⁸ *Bölcsesség*. 6,17.

¹⁹ *Bölcsesség*. 8,3-4.

²⁰ *Metafizika*. 980a21–22

²¹ *Vallomások*. 304. o.

²² *Im*. 307. o.

²³ *Im*. 304. o.

mégis birtoklására vágyakozunk, hogy boldogok legyünk.”²⁴ A boldogtalanság forrása így csakis az akarat gyengesége lehetne.²⁵

A *boldog életről* című fiatalkori műben azonban még egy egészen másféle válasszal találkozunk: „boldognak lenni ... nem más, mint szükségem nem látni, azaz bölcsnek lenni”.²⁶ A bölcsesség pedig ebben az esetben nem jelent mást, mint a „lélek mértékletességét”. Ez a mértékletesség viszont csak Istenből származhat; vagyis csak akkor leszünk mértékletesek, ha a gondolkodásunk és egész létünk Isten köré szerveződik. „A boldog ember mértékletessége a bölcsesség.”²⁷ Így csakis az az ember lehet boldog, akinek a szívét Isten eltöltötte, aki Istennel él. Ebben az esetben a boldogtalanság arra vezethető vissza, hogy nem vagyunk képesek a mértékletességre, mert Istent nem engedjük be a szívünkbe. Aki elzárkózik Isten elől, boldogtalan lesz. A *Vallomásokban* viszont ennél jóval bonyolultabb a helyzet: „Ismerjük a boldog életet, szeretjük is, és mégis birtoklására vágyakozunk.”²⁸ A bűn forrása és a boldogtalanság ebben az esetben szorosan összefonódik. Augustinus így radikálisan kiiktatta azt az *Ószövetségben* újra és újra előforduló kérdést (vagy talán inkább sikolyt), hogy miért van az, hogy a bűnös lesz boldog és az istenhívő (az Istent félő) pedig boldogtalan:

*„Irigység fogott el a gonoszokkal szemben,
Látva, mily jól megy soruk a bűnösöknek.
Nem győtri őket a szenvedés,
Testük egészséges és erővel teli.
A halandók bajából nem érznek semmit,
Másoknak kínjait nem ismerik.”²⁹*

Ez volt Augustinus apológiája; a kereszténység apológiája összefonódott az emberi élet közepének válságával. Vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy Augustinus ezt az apológiát kínálja fel a válság végső megoldásaként. De térjünk vissza még egyszer az akadémikus keretek közé. Az apológia műfajának immár harmadik alakzatával állunk szemben. Az első Platon művéhez kötődik; az apológia számára annyit jelent, mint védőbeszéd,

²⁴ Im. 306. o.

²⁵ „Ha egyesek nem benned óhajtják örömlüket ... nem akarják a boldog életet.”
Im. 308. o.

²⁶ Augustinus: *Fiatalkori párbeszéddek*. Bp., Szent István Társulat. 1986. 128. o.

²⁷ Uo.

²⁸ Im. 306. o.

²⁹ 73. Zsoltár. 3-5. Fordította: Gál Ferenc.

valaki (most éppen Szókratész) – a halálhoz, az elítéltetéshez közeledve – a saját ártatlanságát bizonyítja. Egy öregember műfaja, aki még a védekezésnek is csak vonakodva áll neki. „Legyen hát: védenem kell magamat, athéni férfiak, és meg kell kísérelnem kiirtani belőletek, méghozzá ilyen rövid idő alatt azt a rágalmat, mely oly hosszú ideig élt bennetek. Szeretném, ha ez sikerülne – föltéve, hogy nektek is, nekem is valamivel jobb így – és szeretném, ha elérnék valamit a védekezésemmel.”³⁰ Szókratész védekezése persze nem pusztá elutasítás vagy elhárítás, tudatában van annak is, hogy válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy egyáltalán hogyan keletkeztek ezek a vádak. „De hát, Szókratész, mi is ez a te ügyed? Hogyan keletkeztek rólad e rágalmak? Hiszen ha semmi egyebet nem míveltél volna, mint mások, ha nem cselekedtél volna mást, mint a sokaság, bizonyára nem támadt volna felőled ez a hír és beszéd.”³¹ A vádak végső alapja szerinte maga a bölcsesség, vagyis a filozófia. A per és a rágalmazás így általában a filozófia ellen irányul. A műfaj második alakzata a 2. századi görög apológiákban alakult ki. A védekezés most is a halállal és a halálos fenyegetéssel szemben állva fogalmazódik meg – a keresztényüldözések korában vagyunk. Ahogy Szókratész esetében a vádak általában a filozófia ellen irányultak, úgy most a kereszténység ellen,³² amely ebben az időben újfajta bölcsességment, a filozófia új formájaként lépett fel.³³ A görög apológiák *eredetileg* csak a hitvallást akarták megismételni: az *apológia* szorosan egybefonódik a *krédóval*. Kezdetben úgy tűnt, hogy ez elég lesz annak bizonyítására, hogy a kereszténységben semmi félelmetes nincs. Arisztidész (akinek ragadványneve a filozófus volt) apológiájában, és annak is a szír változatában olvashatjuk a következőket: „Azt mondom tehát, hogy Isten nem születik, nem teremtetik, egy öröktől fogva fennálló kezdet és vég nélkül, halhatatlan, tökéletes és felfoghatatlan. Amikor azt mondom, hogy ’tökéletes’, ez azt jelenti: nincs benne semmi hiba, s nincs szüksége semmire, de őrá mindennek szüksége van. Amikor pedig azt mondom ’kezdetnélküli’, ez arra utal, hogy minden olyan dolognak, melynek kezdete van, annak vége is van, s aminek vége van, annak véget is lehet vetni. ... Nem ismer haragot és felháborodást, mert nincs semmi olyan, ami képes lenne neki ellenszegülni.

³⁰ Platón: *Szókratész védőbeszéde*. In: Platón válogatott művei. Bp., Európa. 1983. 95. o.

³¹ Im. IV. rész, 97. o.

³² „Mint keresztényeket ítélnék el bennünket, a hasznosakat gyűlölni pedig nem igazságos.” Jusztinosz: *I. Apológia* IV,5. In: A II. századi görög apológiák. Bp., Szent István Társulat. 1984. 66. o.

³³ Jézus Szókratész kései utódja, lásd: V.4. Im. 67. o.

... Ő maga tökéletes bölcsesség és a teljes megértés, és benne áll fenn szilárdan minden, ami létezik.”³⁴ A bölcsesség (a filozófia) teljesen azonosul Istennel, a kereszténység Istenével. Augustinus már nem az Isten-képet akarja megmutatni és megvédeni, hanem azt szeretné bizonyítani, hogy a kereszténység a legfőbb értelemben vett jó, a jó élet vagyis a boldogság közege. A keresztényüldözések elmúltak, többé nem az uralkodókat, a hatalom birtokosait kell meggyőzni, hanem az embereket, a közönséges halandókat. Immár nem a halállal (annak fenyegetésével) állunk szemben, hanem a bizonyosságot keressük, a választ az élet nagy elbizonytalanodására. Vagyis válasz kíván lenni az élet közepén fellépő válságra. De mintha felül is írná ezt a válságot: a válság Istennel szemben még fennáll (mint láttuk) de már nem áll fenn az emberekkel szemben. És mivel ez az utóbbi szólam lett a meghatározó az embernek az az érzése, hogy a válasz már megvan, mielőtt a válság egyáltalán kitörhetne. A prefigurált válasz – a mai olvasónak úgy tűnik – a válság lefojtására irányul. Mintha még maga Augustinus is megjijedt volna az elbizonytalanodástól: „Ő szörnyű elbeszélni ... milyen e sűrű, kúsza, vad vadon.”

Bizonyos jelek azonban arra utalnak, hogy Augustinus mégis tisztában volt azzal, hogy mennyire sötét „az emberélet útjának felén” található erdő. A *boldog életről* című értekezésben, miután már azt hittük, hogy megkaptuk a megoldást, egyszer csak a következőket olvashatjuk: „Mégis, ameddig keresünk, valljuk be, még nem jutottunk el a mi mértékünkhöz, ezért, bár Isten segít minket, még nem vagyunk bölcsek és boldogok; a forrás, vagy, hogy ezt a szót használjam, a teljesség még nem töltött el minket.”³⁵ Furcsa mondat: már eljuthattunk Istenhez, Isten már segít minket, de még mindig keresünk és keresünk. Észre kell vennünk, hogy az idézett mondatban van egy nagyon furcsa szó, a „mérték”. A mérték az emberben (lehetősége szerint) benne rejlő mértékletesség megfelelője, annak kozmikus kivetítése. „Elengedhetetlen, hogy a legfőbb mérték egyben az igaz mérték is legyen. Amint a mérték teremti meg az igazságot, úgy ismer rá az igazság. Sohasem

³⁴ *Arisztidész filozófus apológiája*. In: II. századi görög apológiák. 16-17. o.

³⁵ Augustinus: *Fiatalkori párbeszéd*. 129. o. Ez összhangban áll azzal, ahogy Szókratész *A lakomában* beszél Erósról: „Most nézd, nem szükségszerű-e, és nemesak valószínű, hogy a vágyódó arra vágyik, aminek híjával van, és nem vágyódna utána, ha nem volna híjával? Ennekem ez nagyon is szükségszerűnek látszik, Agathon; neked talán nem? – Nekem is.” Platón: *Szókratész védőbeszéde – A lakoma*. Bp., Európa. 1994. 109. o.

volt az igazság mérték és a mérték igazság nélkül.”³⁶ Igen, ez a boldog életre vonatkozó koncepció újrafogalmazásának vagy összefoglalásának tekinthető, amely mégis csak meginogni látszik. *Valljuk be* – mondja Augustinus az első idézett mondatban – a keresés arra utal, hogy még nem jutottunk túl a válságon. Döbbenetes lehet ezt felismerni egy értekezés végén; talán ezért következett az összefoglalás és egy új kategória bevezetése.

Három fiatal, vagy inkább középkorú férfi (foglalkozását tekintve filozófus) sétál a budapesti Benczúr utcában; széles utca, századfordulós polgári házak, eklektikus építészet. Kora tavaszi levegő, nagy és széles üresség. Lassú vontatott léptek, lóbáló karok, el-elakadó beszélgetés. „Az emberélet útjának fele” – „egy nagy sötétlő erdő”. Egyikük (nevezzük Y-nak) szóba hozza a közelgő szegedi konferenciát, témája az erény. W mondja, hogy nem tudja miről beszélhetne. Y: Beszélhetnél – mondjuk – a Minima Moraliáról. W csak gondolja: meg talán a „sötétlő erdőről”. – Ez lett belőle.

³⁶ Im. 128. o. Ezeket a gondolatokat érdekesen megvilágítja a szöveg folytatása: „Ki az Isten fia? Írva van: az igazság. Ki más az, akinek nincsen atyja, mint a legfőbb mérték?” Uo: Azt is mondhatnánk, hogy az igazság egy létezőre megy vissza, ez a létező pedig Jézus, aki a János Evangéliumban azt mondja magáról: „Én vagyok az igazság. (14,6)” A legfelső mérce maga Jézus, nem lehet feljebb menni, mivel Isten fia maga is Isten. Isten fiának nincs igazi (földi értelemben vett) apja. Ha lenne, nem nevezhetnénk mércének. A mérce az, aminél feljebb az igazság keresésében már nem tudunk menni.

SORSKÉSZSÉG VAGY SORSKÉPTELENSÉG – AZ ERÉNY ONTOLÓGIÁJA ÉS FUNDAMENTÁLETIKAI AKTUALITÁSA

KARDOS GÁBOR

AZ ERÉNY LÉTÉRE, REALITÁSÁRA ÉS AKTUALITÁSÁRA VONATKOZÓ
FUNDAMENTÁLETIKAI KÉRDÉS

Egy merőben empirikus megállapítással kezdjük: amikor éppen nem egy konferencia témája, az erényről a modern vagy *horribile dictu* posztmodern kontextusokban már nem nagyon beszélnek és még kevésbé gondolkodnak. A köznapi nyelvhasználatban divatjamúlt morális maradványfogalomnak tűnik. Így tulajdonképpen az sem segít, ha felidézük ennek előzményeit, mindazt, amit eszmetörténetileg az erényről *in potentia* tudhatunk, anélkül, hogy ez ténylegesen meghatározó lenne számunkra *in actu*.¹ Az erényt illetően egészen előlről, a princípiumoktól kell kezdenünk, tulajdonképpen nem is csupán történetileg így-úgy meghatározott helyzetünknel fogva, hanem az erény lényegéből adódóan. Hiszen az erény soha sincs eleve adva számunkra, elsajátítása sohasem passzív befogadása valamilyen példának, hanem inkább az egész személyiség aktusa és aktivitása, mellyel magáévá teszi. Már a szókratészi problémafelvetés alapján is lényegi paradoxona az erénynek, hogy bár taníthatósága a befogadó aktív hozzájárulása miatt kérdéses, mégis, sőt éppen ezért a filozófus és az ember *par excellence* feladata, elsőrendű dolga. Bár ez az erény hermeneutikai körének megoldását aligha könnyíti, maga az erény *in principio* nem is jelent mást mint elsajátításának merő képességét és követelményét. Ezért semmilyen eszmetörténetileg adottnak vélt, de a filozófiai praxis szempontjából valójában *virtuális* filozófiatörténeti példa, semmilyen megszokott historikus mitológéma vagy történeti-kritikai séma nem segíthet, amíg nem keressük magát az erényt ott, ahol számunkra valóban megnyilvánulhat, vagyis magunkban, magában a létben, illetve minden létező önmagóságában. *Az erény minden alapkérdése, hogy van-*

¹ Kierkegaard megfogalmazásában az egyoldalúan interpretatív történeti szemlélet és „a világtörténelemmel való szüntelen foglalkozás cselekvésképtelenné tesz” Kierkegaard: *Post Scriptum*. In: Őuvres complètes. (n. a.) t. 10. 127. o.

e erény, miként van, miben áll és hogyan lehetséges számunkra, minden esetben az erény létére, illetve létalapjára vonatkozó ontológiai kérdés, mely egyben az önmagaság és az önmegvalósítás létkérdése. Az erény szükségképp érvényét veszti, ha elszakad létalapjától és pszichológiai realitásától. Ezért tűnhet az erény ma érvényét veszített fogalomnak és ezért tűnhet különös újításnak az erény ontológiája mint az önmagunkká válás ontológiája. Pedig egy döntő *egyszerre pszichológiai és ontológiai, egyszóval fundamentáletikai fordulat* megtételéig az erény (bármely történeti példa akármilyen leleményes interpretációja ellenére) erőtlen és érvénytelen, vagyis valójában *in actu* üres lesz számunkra.

Márpedig a latin kultúrkörben az erény *virtus*, ami erény szavunkkal egyező módon eredendően *erőt, erélyt és érvényt* jelent, vagyis mindezek modern történeti-kritikai és diszkurzív *virtualizálása* nem más mint az etikum erőtlenné és erélytelenné válása, sőt érvényvesztése. A *virtualitás* ugyan látszólag szintén az erő fogalmából származik, de éppenséggel az erő interpretatív látszatáról van szó, illetve az erővel való olyan visszaélésről, az erő olyan mértékvesztő elfajulásáról mint az *erőszak*.² Az elfajulás itt mértékvesztést jelent, mivel az erény lényege mindenkor a *homo mensura*-nak megfelelő *fundamentáletikai mérték* megtalálása és megőrzése, a *virtualitás* pedig éppen a való mérték virtualizálásával, vagyis mértéktelessé tételével kezdődik. Az erény való mértékét mi más adná, ha nem maga a valóság mint emberi való, ami számos fundamentáletikai kérdést vet fel, nem utolsó sorban a valóság és az etikum összefüggését, sőt alapvető ontológiai egymásra utaltságát illetően, ami legalábbis kevésbé tűnik evidensnek első közelítésben.

Pedig elég arra gondolnunk, hogy bármilyen valóság elgondolása, sőt már érzékelése is magában hordja a *valódiság* és így az *igazság*, illetve az *igazság* fundamentáletikai kérdését. Senki sem beszélhet valóságról, nem hivatkozhat valamilyen konkrét vagy egyetemes általánosságban vett valóságra, sőt senki sem *érzékelhet* valóságosnak valamit anélkül, hogy azt egyben valódinak, igazinak és igaznak tartaná, illetve *hinné*. Egyszóval minden lét- és valóságfelfogásnak van egy ontoteológiai előfeltevése, illetve igazság- és létalap-tételezése, aminek nyilvánvaló fundamentáletikai értelme és jelentősége van. Ez az előadás fő témája, több látszólag meglehetősen különböző aspektusból nézve.³

² A latin *vis* elfajulásából származó *violencia* mintájára.

³ Miként a lét Arisztotelész szerint, fundamentáletikai értelemben az erény is „sokképpen mondatik” (*pollakhósz legetai*), éppen a kettő közt fennálló

Az előadás első fundamentáletikai tézise a következő: a morálisan beszűkített érényfogalom modern és posztmodern interpretatív és diszkurzív formájában mára úgy szólván minden operativitását és hagyományos érvényét elvesztette, ha azonban a praxisközpontú görög fundamentáletikai példák nyomán, de legfőképp az etika aktualitásában visszakapja eredendően operatív funkcióját, az érény ismét termékeny és alapvető jelentőségű fogalomnak bizonyul.⁴ Operativitás alatt itt nyilván a klasszikus bona opera, illetve a görög kala erga fundamentáletikai aktualizálása értendő. Ahelyett azonban, hogy ezt egy történeti-kritikai interpretációval in abstracto bizonygatnám, inkább a fundamentáletikailag kiterjesztett érényfogalom termékenységének demonstrációját tekintem operatív célnak.

AZ ERÉNY MINT SORSKÉSZSÉG ÉS MINT A LÉTEZŐ LÉTÉT ÖNMEGVALÓSÍTÁSÁBAN INTEGRÁLÓ ERŐ

Az érényt nemcsak morális értelemben nem lehet beszűkíteni, de tágabb értelemben vett etikai jelentése sem korlátozódik a „vulgáris” vagy „szakfilozófiai” etikumra. *Mindenek érénye nem más mint igazi éreje, egy élőlénynek éppúgy mint a dolgoknak.* Az igazi erő itt a dolog vagy személy lényegi éreje, önmegvalósító éreje, mely által önmaga lehet, szemben minden olyan idegennek minősülő erővel, mely ezzel ellentétesen hat, vagyis a dolgot vagy személyt elidegeníti, eltávolítja önmagától, pontosabban igazinak tételezett önmagától. Az *igazi* jelző itt az adott létező igazságára mint valóságának és önmegvalósításának mértékére utal. *Az érény mint minden létező igazi éreje a szabadság éreje,* illetve válsága a szabadság erőtlensége.

Figyelemre méltó jelenség, hogy miközben a modern civilizáció a szabadság kiterjesztéséről beszél, a szabadság igazi érejét *tevő* érényt történetileg átmoralizálva, majd kritikailag demoralizálva úgy szólván

ipszológiai-fundamentálonológiai analógia révén. Valóban: a létige egzisztenciális, predikatív és veritatív értelmének egységét, illetve a létige e határozottan poliszémikus használatának egységes fogalmi alapját ipszologikus és fundamentáletikai egységében találhatjuk meg, illetve abból vezethetjük le. A lét csupán ipszologikusan bizonyul egységes és koherens *operatív* fogalomnak, különben szétesik egymástól alapjaikban eltérő egzisztenciális, predikatív és veritatív létinterpretációkra.

⁴ Ez a fundamentáletikai tézis lényegében nyilván fundamentálhermeneutikai, azonban a hermeneutikai vonatkozások folyamatos hangsúlyozása itt feleslegesen bonyolítaná az amúgy is szerteágazó érvrendszert.

semmissé redukálta, mivel történeti-kritikai távlatban és pusztán diszkurzív formában a praxistól elválasztott erény jelentéktelen ponttá zsugorodik vagy szétpattan mint egy nosztalgiabuborék. (N.B.: Érdekes lehet itt feltenni a klasszikus *Cui prodest?* kérdést.)

Az erény nem a morál egyik témája vagy aspektusa, sőt egyáltalán nem a morálhoz tartozik, hanem létképességünk és aktivitásunk vezérelve, *az akarat és az értelem egységét, illetve egyesítési törekvését fejezi ki*, melynek székhelyét az archaikus gondolkodás a szívbe helyezte.⁵ Az erény *lényege, hogy tudjuk és akarjuk nemcsak azt, amit teszünk vagy tennünk kell, hanem egész sorskészségünket, legtágabb értelemben pedig az erényben integráljuk és uraljuk mindazt, amit átélünk, ami történik velünk*. Az erény tehát *sorspotencia, sorsképeség* vagy, ami már a pozitív diszpozíció, az igenlés és a vállalás mozzanatára is utal: *az erény sorskészség*. Az erény persze önmagában nem jelenti és nem adhatja meg egy élet vagy a lét értelmét, de nélküle mindez erejét és érvényét veszti, amennyiben az erényben megnyilvánuló élet- és létigazság *teszi* mindezek értelmét. Így *a modern krízistudatban az élethez és az emberi existenciához nem azért tapad egyre kínosabb értelemvesztettség képzete, mert minden absztrakt értelem elveszett volna, sőt egyre kritikusabb mértékben halmozódnak az absztrakt és virtuális életértelem-momentumok, közben azonban – erény híján – mindez erejét és érvényét, egyszóval igazságát veszti az ember számára. A modern ember nem azért kétségbeesett existenciájának értelmét illetően, mert elvesztette, hanem mert való erény híján képtelen, sőt egyre képtelenebb integrálni és magáévá tenni az életében egyre halmozódó és virtualizálódó értelem-tényezőket*. Tragikomikus helyzet, hogy soha ennyi értelmet ilyen kevéssé nem tett magáévá az ember, aminek fundamentáletikai okát és magyarázatát az erényvesztésben találjuk.⁶

Az erény nemcsak sorsunk elfogadásának passzív adottsága, hanem *általa tesszük, illetve tehetjük igazán cselekvő módon magunkévá sorslehetőségeinket és éppen megvalósuló vagy már megésett sorstörténeinket*. Ezek a sorsesemények az erényben alkotnak egységes, koherens és életértelemmel bíró egészet, sorsegységet. Éppen ezáltal lehetséges, hogy a sors avagy a latinul „kimondott” jelentésű *fatum* nem csupán idegen dologként zuhan ránk, hanem éppúgy magunk tehetünk róla és artikuláljuk

⁵ Erre az *Iliász*tól (1,188), Parmenidészen (DK B 1, 29) és Empedoklészen (DK B 4) vagy az ószövetségi prófétákon át Pascalig számos példát találunk.

⁶ A modernség e visszásságára már Kierkegaard is felhívta a figyelmet a filozófiai praxisban interiorizálatlan formális tudás kritikájával.

életünké, mint amennyire minket formál és tesz valamilyenné. *Erény nélkül az ember sorsa rabszolgája*, bármilyen sikeresnek tűnik éppen, hiszen a fenomenális siker válik leginkább sorsrabszolgasággá.⁷

Minden történetileg adott vagy adódó mitológemát lehántva az erényről, úgy határozhatjuk meg fundamentáletikailag mint az *önmagunkká válás, illetve önmagunknak maradás képességét*. Ennek ontoteológiai implikációja önként adódik: maga a lét vagy Isten éppúgy erény által lehet és maradhat önmaga. Ezért *a fundamentáletikailag értett erény lényegében nem más mint lennitudás: önmagunkban-, illetve önmagában-lenni-tudás éppúgy mint másokkal-együtt-lenni-tudás*. A nyelv logikáján túlmenően nemcsak antropomorfizmus tehát, hogy minden ontológiai megalapozás *ipszológiai* elválaszthatatlan az etikumtól és az etikai megalapozás szükségességétől, jobban mondva a kettő egységének *ipszológiai* megalapozásától. Vagyis annak feltárásától, hogy miért és miként kell *magát* a létet szükségképp *önmagaként* kifejeznünk és megértenünk mint saját létlehetőségünket, különösen ha *önmagában való* értelmét keressünk. Nem csupán „véletlen” antropomorfizmusról van tehát szó, hanem *magának a létnek szükségképp ipszológiai és ezáltal etikai megalapozottságáról*, mely többnyire tematizálatlanul, de a lét minden ismert értelmezésén végigvonul és a platóni ideatantól kezdve meghatározó, paradigmaticus módon jut kifejezésre, Heideggernél pedig a léttörténet és a létfeledés rejtett fundamentáletikai értelmeként érhető tetten (a *Seinsvergessenheit* háttérben egy fundamentálonológiai, illetve léttörténeti *Selbstvergessenheit* rajzolódik ki). Annak okát, hogy a *Lét és idő* befejezetlenségre ítélt kísérlet maradt az ipszológiai és fundamentáletikai megalapozás feltűnő hiányában is megtalálhatjuk. *Mivel mindenfajta emberi műnek, tettnek vagy gondolatnak csak erénye adhatja meg a befejezettség és a teljesség egységét mint az önmegvalósítás megnyilvánulását, ilyen értelemben aligha képzelhető el teljessé tett filozófia etika nélkül. A modern esszéisztikus filozófiai kísérletek így éppen etika híján maradnak többnyire olyan kritikusan befejezetlenek, míg a klasszikus görög példák éppen etikai befejezettségük által alkotnak oly impozáns egészt.*

Nemcsak azért van szükség etikára, mert így alakult történetileg vagy mert megszoktuk (az *éthosz* „szokás” értelmében), hogy a filozófiához tartozik egy ilyen „tárgy”, hanem mert – az *éthosz* fundamentális *lakozás* értelmének megfelelően – létben lakozásunkból adódó önmagában és önmagunk-

⁷ Pedig a modern ember, ha máshonnan nem, keresztény hagyományából tudhatta, hogy mivel jár, ha „az egész világot megnyeri, de lelkében kárt vall”.

ban való alapvető szükséglet, az önmegvalósítás mint létkiteljesedés fundamentáletikai szükséglete.⁸ Erény és etika nélkül sem az ember, sem a filozófia nem élhet teljes életet, illetve nem lehet *otthon* a világban az *étosz* eredeti értelmében.

Az etika a morállal ellentétben nem az, amit egy filozófia az ember viselkedéséről állít, hanem az, amit a filozófia praxisában tesz, amit *igazából művel*. Ha elvi kérdést csinálunk belőle, a gyakorlatban, ha gyakorlatit, elvi kérdésként köszön vissza.

Amiben a klasszikus görög gondolkodást nem csupán különbözönek, de határozottan különbnek érezzük és tudjuk a modern nyugati gondolkodásnál az éppen fundamentáletikai ereje, a praxis filozófuserénye. Míg a latin kultúra *interpretatív* és az *interpretatio latina* révén elsajátított görög fogalmak a római Pantheonba emelt idegen istenekhez hasonlóan megőrzik idegenségüket, a görög kultúrszemlélet *hermeneutikai*, ami azt jelenti, hogy teljességgel integrál minden idegen elemet, ahogyan a valaha barbár eredetű Hermész is *par excellence* görög istenséggé lett. *A görög gondolkodás eredetiségét és legjellemzőbb filozófiai erényét vagyis erejének zálogát éppen ebben a hermeneutikai és etikai integrációképességben találhatjuk meg.* A modern gondolkodás azonban sokkal inkább a latin *interpretatív* hagyomány folytatója és a görög hermeneutikai gondolkodást is csupán *interpretálja*, egészen addig, míg nem talál magában elég erőt és erényt, hogy minden idegenséget integrálva teljességgel saját útjára leljen és azon járni kezdjen. Mint Diogenész, amikor az eleaták ontológiai mozgásképtelenséget tételező interpretációjára a filozófuspraxis operatív fundamentáletikai *eljárásával* válaszolva demonstratív járni kezdett.

Mint Diogenész példájában is, a fundamentáletikai aktivitásként megnyilvánuló erény volt és marad minden etika és minden filozófiai praxis erejének, illetve erőtlenségének kulcsa. Diogenész eljárása egyben *a létezés bátorságának* mint fundamentális erénynek a demonstrációja.

A LÉTEZÉS BÁTORSÁGA ÉS A KOMFORT GYÁVASÁGAI – AZ ERÉNYVESZTÉS MINT A MODERNSÉG KÜLÖNÖS ISMERTETŐJELE

A görög *andreia* mintájára *virtus* latinul főként *bátorságot* jelent, utalva a *vir* férfiasságára, mint *par excellence férfierény*.

Érdekes, hogy a középkor után e szó szinte kizárólagos férfierény jelentése átadja helyét a női erénynek, mégpedig egyre inkább moralizáló

⁸ Ipszológiai és fundamentáletikai szükséglet.

értelemben, olyannyira, hogy *az erény szóról mára szinte kizárólagosan a női erényre, a szűziességre asszociálunk*, noha valaha éppen ellenkezőleg, a férfierényt és annak fókuszpontjában a bátorságot invokálta. A fordulat a francia nyelv történeti és etimológia szótára szerint a 17. század második felében következett be, ekkortól válik a moralizáló értelemben vett női erény paradigmaticussá.⁹ Ez a jelentésfordulás is jele az etikai gondolkodás és praxis egyre kiterjedő elbátortalanodásának, nyilvánvaló összefüggésben az etika átmoralizálódásával és demoralizálódásával. A nyelvben így tetten érhetjük az erény és az erényre épülő etikum hanyatlását a modernségben, mely üres moralizálással züllesztí a klasszikus hősi erényt.

Ilyen erényvesztett virtuális moralitás például az is, amikor a kor hadvezérei a *zéró rizikó* stratégiáját választva úgy támadnak, „humanitárius”-nak és „sebészeti műveletnek”-nek titulált hadműveletekben olyan távolról bombáznak, hogy az ellenségnek még esélye se legyen a riposztra, ami gyávaságát, embertelensége technicizáltságát tekintve aligha különbözik a légerek zéró rizikós ölési stratégiájától, bár ideológiailag egyébként kevésbé tűnik embertelennek. Az embertelenség mértéke azonban inkább az a mélyeséges gyávaság, mely minden emberi *méltóság* ellen irányuló cselekedetre jellemző. Lévén, hogy a *bátorság* eredendően az emberi *méltóság* hősies példaadása. Eszünkbe juthat erről Leonidas bátorsága, amikor a gyáván nagyzó és túlerejével fenyegető perzsa király azt üzenete neki, hogy nyilaik elborítják az eget és ő erre azt felelte: nem baj, majd árnyékban harcolnak. Leonidas aligha fogta kezét a zéró rizikó „humanitárius” stratégiával, akiknek gyávasággal fenyegető háborús arroganciája a kor eget sötétíti. Az erénnyel ellentétben az erőszak nemcsak a gyengeség végső menedéke, hanem gyávaság is.

Hangsúlyozottan és határozottan *nem morális minősítés* ha konstatáljuk, hogy *ma minden korábbinál gyávább háborúk tanúi vagyunk* és ez a *technicizáltsága révén komfortosnak tűnő gyávaság* egyben a legnagyobb embertelenség jele is. Aligha elhanyagolható szempont, hogy megállapítsuk: egy világalpári ambícióval fellépő hadsereg klasszikus etikai értelemben (a hősi erényhez mérten) a leggyávább és leggyengébb hadsereg, amennyiben csak a zéró rizikó jelent számára biztonságot. Egy ilyen hadsereg hatalmasnak tetsző technikai arzenálja ellenére olyan gyenge, hogy etikailag bárki könnyedén legyőzheti, ha szembesíti gyávaságával, mint az az ember, aki a pekingi Tienanmen téren útját állta egy tankoszlopnak. Az erőszak lényegi,

⁹ Vö: *Le Robert – Dictionnaire historique et étymologique de la langue française* 'vertu' szócikk.

fundamentáletikai gyengesége egyébként idővel mindig sorsként nyilvánul meg, tekintve, hogy nem virtuális, hanem nagyon is valós belső gyengeségről van szó. Ezért sorsa minden katonai birodalomnak az összeomlás. Az erényről való gondolkodás mindig emlékeztethet, hogy az erőszak *ereje csupán virtuális*, míg gyengesége lényegi és valós sorsgyengeség.

A hadi példa azonban félrevezető, amennyiben azt a látszatot kelti, hogy csupán a katonai kontextusban van szó gyávaságról és gyengeségről, pedig valójában a korszemlélet általános erényvesztettsége nyilvánul meg itt is, mint minden más területen. Pregnáns példa erre az, ahogyan minduntalan az *emberéltre* mint legfőbb értékre hivatkoznak egy olyan közegben, ahol egyébként nyilvánvalóan az ember szellemi és fizikai életfeltételeinek planetáris és nagyzüemi léptékű felszámolása folyik, mégpedig a legrohamosabban éppen ott, ahol az emberélettel a lehangosabban érvelnek. Közben persze e civilizáció legfőbb értéke nem az emberélet méltósága, hanem a komfort érzéstelenített gyávasága. Néhány genetikainak feltételezett betegségben szenvedő ember meggyógyításának „humanitárius” szempontjaira hivatkozva – valójában azonban egészen más természetű érdekek kényszerpályáit követve – az egész emberi természet több évezredes génkincsét, jobban mondva életerejét és *életerényét* kockára tevő kísérleteket folytatnak, anélkül, hogy bárki ennek sorsfelelősségéről érdemben gondolkodna közben. Az emberélet megmentésére és a szenvedéstől való megóvására hivatkozva olyan „palliatív” kezelési módszereket alkalmaznak, melyek az emberi halál esélyétől is megfosztják a szenvedőt. Mintha csak olyan méltatlanul gyáván, bután és gyengén *elfogyva* lehetne meghalni, ahogyan a fogyasztói értékrend technikája diktálja. Pedig az ember lényegi halandósága révén az emberi élet méltósága teljességgel elválaszthatatlan az emberi halál fundamentáletikai méltóságától, amire már Szókratész is utalt, amikor nem fogadta el a halálos ítélet palliatív kezelését, mert méltatlannak tartotta. De a halálról inkább ne is beszéljünk és főképp ne kelljen gondolkodnunk róla, mert a modern ember arról tudomást sem akar venni, hiszen ezáltal minden komforttörekvésének végső kudarcára kellene ébrednie. *Vajon az emberélet legfőbb értékére hivatkozó hipokritikus érvelés hátterében nem ugyanaz a modern civilizációra oly kínosan jellemző komfortcentrikus gyengeség és gyávaság húzódik meg? Vajon nem éppen ebben az erényvesztettségben találhatjuk meg a modernség legsajátabb és legjellemzőbb etikai ismervét, mondhatni különös ismertetőjelét?*

Az emberi természet szükségképp etikailag nyilvánul meg, Hérakleitoszszal szólva daimóni erőként.¹⁰ Az emberi természet daimóni erejét és képességét nevezzük erénynek. A latin *virtus* eredendően természeti erő, illetve varázserő (mint a gyógynövények gyógyító ereje, mely Homérosznál a gyógynövény *fűsziszé*, azaz természete).¹¹ Később, a középkorban a *virtus* csodás, csodatévő erő. Azonban ez a jelentés ugyanúgy háttérbe szorult és kivészett a modern korban mint a férfierény és a bátorság paradigmaticussága, utalva egy általános elgyengülésre. Való igaz, hogy a modern civilizáció *par excellence* értéke a *komfort* sem jelent mást mint *erősítést*, mégpedig külső, technikai erősítést, kvázi mankót, szemben az eredendően belülről fakadó erőt jelentő erénnyel. *Miért szorul annyira, sőt egyre inkább komfortra, erősítésre és támogatásra a modern ember, ha nem éppen esettsége és erényvesztő hanyatlása miatt? A komfort szó eredetileg vigasztalást is jelent, de vajon miért szorulunk ennyire és egyre inkább vigasztalásra a modern civilizációban? Mit veszítettünk el ennyire, ha nem éppen magát az erényt, az etikum erejét és érvényét, az *éthosz* méltóságát? Az, hogy a modern ember minden korábnál arrogánsabban lenézi elődeit és úgymond „elmaradott” vagy „primitív” kortársait, megint nem erejének, hanem gyengeségének, sorsfelelőtlenségének és gyávaságának biztos jele.*

Vajon nem azért vált vélten valós *virtuális* médiaszükségletté a rengeteg krimi és akciófilm, hogy az elerőtlenedett, elbátortalanodott, sőt kvázi *etikailag magatehetetlenné* vált modern civilizációt audiovizuális komforttal vigasztalja eredendő erénye elvesztéséért? Hogy virtuális erszatzokkal pótolgassa a való erényt és virtuális valósággal, virtuális „Való Világgal” a nevét méltán viselő való világot? Ugyanilyen gyáva szükséglete az erényvesztett modernségnek a valóságshowk morális drámája, melyben az egész emberi valót és valóságot a legpitánerebb gyávaságnak, a voyeurizmusnak és a kapzsiságnak szolgáltatják ki, miközben maga az emberi való és valóság válik a fogyasztás tárgyává, megvalósítva a fogyasztói társadalom végső célját, mint a modern moralitás virtuális *Endlösungját*. Immár nemcsak üdítőt, autót, házat, utazást vagy szolgáltatást lehet fogyasztani, hanem magát a valóságot, az egész emberi valót, sőt a létet is, *show* formájában. (Bár az értékelés ambivalens lehet: ha igaz az, hogy az amerikai álom itthoni megvalósulása, hogy egy ismeretlen hétköznapi ember is válhat sikeres tévésztárrá ... ha tényleg ilyen a társadalmunk, az még erénye is lehetne, már ha nem ennek illúziójáról van szó éppen.) A valóságshowk etikai

¹⁰ *éthosz anthrôpou daimôn* (DK B 119)

¹¹ Od. X, 303.

kérdésségét még a laikus nagyközönség is érzi, sőt éppen ez az *etikai horror* tölti el borzongással. Kell-e ismét emlékeztetnünk, hogy az *éthosz* mélyebb fundamentáletikai értelemben *lakozást és otthont jelent*, mégpedig olyan lakozást, melynek tétje valóban a lét, illetve az otthonra találás a való világban. Furán *unheimlich* gúnnyrajz erről a fogyasztói valóvilla virtuális „otthonának” milliónyi otthonra levetített otthontalansága. Az erényfogalom történeti moralizálódását és lényegi demoralizálódását követve egy „továbbfejlesztett” változatban –mely a *Blind faith*, azaz vakhit, illetve vak hűség kétes címet viseli – az egy világba zárttság és az együtt lakozás etikumát a legpörébb moralitásra redukálják: jegyespárokat választanak el és tesznek ki válogatott kísértéseknek, illetve virtuális megtévesztésnek (például trükkfilmben a párjuk hűtlenségét mutatják nekik), ezzel is demonstrálva, hogy itt már csak a virtuális moralitássá redukált és végsőkéig demoralizált együttlét, valamint a otthon méltóságvesztése a tét, ahogyan azt a virtuális civilizáció hétköznapjaiban egyébként is tapasztaljuk.

Úgy hírlik, a valóságshowk egy különös szerződést iratnak alá a sztárjelöltekkel, melyben nemcsak képüket adják el az adott tévétársaságnak, hanem egész életüket, avagy a szerződés különös terminusával szólva: *hasonlóságukat*. Vagyis nem léphetnek fel az ellen, ha például egy gyerekkori bolti lopásukkal, vagy más viselt dolgukkal szembesítik őket nagy nyilvánosság előtt, megkeresve annak tanúit. Ez tulajdonképpen egy *virtualizált társadalmi kontraktus*, valójában minden társadalmi szerződés antitézise, egy *társadalmi antiszerződés*. Elgondolkodtató, hogy valaki elidegenítheti-e ily módon az ő képét és hasonlatosságát, hogy cserébe virtuálisan újra-teremthessék mint tévésztárt. Vajon nem az emberi szabadság olyan elidegenítéséről van itt szó, mely egy szabadságjogokra épülő államrendben legalábbis alkotmányellenes? Egy rabszolgatartó társadalomban mindez talán természetesnek tűnne, de egy szabadságjogokra épülő jogállamban legalábbis elgondolkodtató. Akármennyit ígérnek is a rabszolgának élete elidegenítéséért, ez sosem lehet emberi jog, mert a szabadságjogoknak alapjaiban mond ellent már ennek lehetősége is. Vagy új alapokra kell helyezni az alkotmányt és a rabszolgatartó társadalomnak megfelelően új társadalmi szerződést kell kötni. Persze, valaki most hivatkozhat arra a hipokritikus érvre, hogy itt csak virtuális rabszolgaságról van szó és így a társadalom, mely ezt tolerálja szintén csupán virtuálisan rabszolgatartó. Az erény modern médiavirtualizálása azonban nem enyhébb, hanem minden korábbinál élesebb formában érinti az emberi szabadság értelmét és az etikai felelősség kérdését.

Önáltatás volna az hinni, hogy a „*lét a tét*” szlogen nem hordoz etikai és bölcséleti jelentést, sőt kifejezetten ilyen értelmű üzenetet, ahogyan maga a valóságshow kifejezés is. Ha ezzel a hivatalos szakfilozófia nem foglalkozik, akkor nem felülemelkedik a valóságshown, hanem alulmarad, ráadásul ugyanolyan méltatlanul önfeledt és gyáva arroganciával mint amivel a tévéket vádolná ez ügyben. Valójában inkább azzal nem szívesen néz szembe, hogy miként szolgálja ki magát a köz morál- és életfilozófiával, lét- és valóságértelmezéssel, amikor a filozófia láthatóan nem teszi ezt meg számára eredendő feladatához híven. Mert aligha kerülhetjük ki, hogy a valóságshowk filozófiai terminológiája valós szükségletet tár fel, ha mégoly inautentikusan próbál is megfelelni neki. Nem utolsó sorban azért, mert nincsen elérhető autentikus példa előtte. Talán mert a filozófia éppen eredendő dolga (*auto to pragma*) helyett valami egészen mással foglalkozik, például az etikátörténet, illetve a filozófiatörténet hősi halottainak pótcselekvés-gyanús „kritikai” boncolgatásával vagy épp annak bizonygatásával, hogy Hegel vagy Arisztotelész valóságfogalma vagy erényfelfogása milyen aktuális ma... Az aktualizálás és az aktualitás bizonygatása itt is – akárcsak a kríziskereszténység prédikációs gyakorlatában – az aktus, illetve a tetterő hiányának és a növekvő impotenciának biztos jele, ahogyan a moralizálás is csalhatatlanul a való erény elerőtlenedését jelzi, amikor az *in actu* erény *in potentia* morállá gyengül.

A VALÓSÁG ÉS VALÓDISÁG FUNDAMENTÁLETIKAI ELŐFELTÉTELEI – AZ IGAZSÁG ERÉNYKÖVETELMÉNYE

Talán érdemes egy szemléletes példát mondani az erény és a valóság egymásrautaltságára: amikor a televízióban szenzációként mutatják, hogy egy örményországi földrengés után harminc egynéhány nappal életben maradt emberek jönnek ki a romok alól, majd másnap kiderül, hogy álhír volt és tudósítás helyett archív felvételt mutattak, talán nem is Örményországból, – akkor az ember saját kárán tanulja meg mit jelent az, hogy *tele-vízió*, meg a virtuális valóság és a való világ közti fundamentáletikai különbséget, de legfőképpen hogy mindig azt fogadjuk el valóságnak, amit igaznak és valódinak tartunk, amiről elhisszük vagy elhitetik velünk, hogy valóságos.

A *tény* fogalma minden nyelvben emberi vagy ahhoz hasonló (például isteni) *ténykedésre, factumra* utal. Végso soron csak az valóságos tény és tényleges valóság, amit valaki és főként saját magunk azzá tett számunkra,

csak az lehet tény és valóság, amit végső soron igaznak hiszünk. Az erény így ennek a valóságáhitnek igazi mértékét jelenti. Etikailag sohasem mindegy, hogy mit fogadunk vagy fogadtatunk el ténynek, igaznak illetve valónak és mit nem. A *valótlan* sem jelent mást, mint hamist, az igazzal ellentétet, hangsúlyosan etikai értelemben. A problematika háttérben persze az *igazság* fundamentáletikai kérdésére ismerünk és arra, hogy lehetetlen a valóság vagy valódiság kérdését eldönteni az igazság kérdésének eldöntése nélkül, ez pedig mindig alapvetően etikai kérdés is, ahogyan a kérdésre adott bármilyen válasz is mindig bír fundamentáletikai relevanciával. Szókratész klasszikus, *par excellence* filozófiai kérdése a *ti esztin* kérdés sem csupán ontológiailag és valóságfilozófiailag kérdezi azt, hogy mi is ez vagy az valójában, illetve, hogy *mi van* egyáltalán, hanem mindezenközben ízig-vérig etikai kérdés, a való erény kérdése: hiszen a „mi van” egyben az igazság kérdése, mely etikailag arra kérdez rá, hogy mi van számunkra, mi van bennünk, hogy mi van velünk és ki-ki mit tart igaznak, vagyis kicsoda ő valójában, való erénye szerint. Ez a szókratészi ironikus kérdésfeltevés etikai telosza, fundamentáletikai célja és értelme.

Emlékezetes példa, hogy a görög *alétheia* egyszerre jelent igazságot, valóságot és őszinteséget, az absztraktabb latin *veritas*-nál jóval szemléletesebben mutatva az etikum és a valóság fundamentáletikai egységét, illetve egymásra utaltságát. A görög igazságfogalomtól mindig elválaszthatatlan az etikum. Akkor is, amikor Arisztotelész a *Metafizikában* az ontológiát mint az „*alétheia* tudományát” határozza meg,¹² ennek etikai relevanciája a görög gondolkodók számára a *logosz* logikájából adódó evidencia marad, míg az ettől elszakadó modern olvasónak ehhez az értelmezés külön erőfeszítésére és különleges erényére van szüksége.

Számos filozófiatörténeti példát sorolhatnánk fel, ha az interpretatív bizonyításkényszer hibájába esnénk. Szakmai szempontból vélhetőleg meggyőzően mutathatnánk ki az arisztotelészi tétel fundamentáletikai értelmét, miszerint „a lélek valamiképp minden létező” az erény etikai létmódjára, illetve léteztetismódjára utal.¹³

A platóni visszemlékezéstan megfogalmazásában az ipszológiai alapvetés mitologikus formában jelentkezik: „a lélek ... minden dolgot látott, ami itt és ami a Hádészban van, semmi sincs amit meg ne tanult volna; így hát nem csoda, ha az erényre és minden más hogy van arra vissza tud emlékezni,

¹² *Azaz epistêmê tis tês alêtheias*. In: *Met.* 1, 993b20. Vö: 1, 993 b 17, A 983b2 és 988a20, továbbá Heidegger: *Sein und Zeit*. (n. a.) 213. o.

¹³ *Ê psychê ta onta pôs esti panta* (*De anima* 431b21) Vö: Heidegger: *Im.* 14.

melyekről azelőtt tudomása volt. *Minthogy pedig az egész természet rokon vele*¹⁴ (ipszológiaiilag: *tês phuseôs apasês sungenous ousês* – K.G.) és a lélek eleve megtanult mindent, nincs semmi akadályja annak, hogy aki egyvalamire visszaemlékezik, amit tanulásnak neveznek az emberek, az rátaláljon az összes többire is, ha bátor az illető és nem fárad bele a kutatásba. Mert a kutatás és a tanulás teljes egészében (*holon estin* – K.G.) visszaemlékezés (az ipszológiai principiumok tudására – K.G.).” (*Menón* 81c–d)

A történeti-kritikai interpretáció bírálatának „modernebb” előzményeként feltárhatnánk még azt is, hogy Kierkegaard tételesen utal az erény és a valóság összefüggésére, az *Írónia fogalmában*: „Ezáltal az (interpretatív kritikai – K.G.) attitűd által az ironikus szüntelen konfliktusban van a valósággal, melyhez pedig (maga is – K.G.) tartozik. Ezért igyekszik *felfüggeszteni* a valóság *konstitutív* elemeit, rend- és támtényezőit, azaz a *morált és az erényt*.”¹⁵

Explicit módon jelentkezik itt a valóság és az erény fundamentáletikai összefüggése, mely által a sokszor idézett és sokszor félreértett kierkegaard-i alaptétel is új megvilágításba kerül: „a szubjektivitás az igazság, a szubjektivitás a valóság”¹⁶ tételben ugyanis a szubjektivitás fundamentáletikai szükségyszerűsége utal és nem közönséges szubjektivizmusra. Olyannyira, hogy a szubjektivizmust az objektivizmussal együtt Kierkegaard mint *nem-igazságot* írja le, jelezve a való erény fundamentáletikai megközelítésének dialektikáját.¹⁷ Az idézett tétel tehát arra emlékezteti a szüntelenül objektivizmusra vagy szubjektivizmusra hajló embert, hogy magát akkor tartja valaki objektivnek (vagy szubjektivnek), mikor *megfeledkezik* konstitutív szubjektivitásáról, vagyis arról, hogy csak az lehet valóságos számára, amit ő maga igaznak tart. Minden félreértést eleve elkerülendő szerencsésebb e tekintetben „szubjektivitás” *helyett önmagáságról és ipszologikusságról* beszélni.

Sorolhatnánk számos más történeti példát egy meggyőzőnek tűnő interpretáció érdekében. Azonban minden *interpretatív* érvelésnél döntőbb *operatív* érvelésnek bizonyul az, amiben a görög gondolkodás alapvető erénye tárul fel számunkra. Platón *Menón*jában Szókratész ennek klasszikus megfogalmazását adja a kutatás és a visszaemlékezés erénye kapcsán: „Így hát

¹⁴ *Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)*

¹⁵ *Le concept d'ironie.* In: Œuvres complètes. t. 2, 256. o. *Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)*

¹⁶ PS 11: 43 (Vö: PS 10. 190. o., 259-262. o.)

¹⁷ Vö: PS 10. 193. o., 198-199. o.

nem kell arra a (szofisztikus interpretációkra jellemző erisztikus *logoszra* – K.G.) cseles okoskodásra hallgatnunk: mert tétlenné (*a(e)rgousz* – K.G.) tenne bennünket, s az elpuhult emberek szívesen is hallgatják, emez viszont tevékennyé (*ergatikousz*, szó szerint művelővé, kreatívvá – K.G.) és kutatóvá (*zététikousz* – K.G.) tesz minket; ezért hát *én hiszem, hogy* (ez a *logosz* – K.G.) *igaz és azt akarom kutatni veled együtt, hogy mi az erény* (illetve a görög eredeti megfogalmazásában, *hogy miként van az erény: zétein aretê hoti estin* – K.G.).”¹⁸

A görög gondolkodás mindmáig paradigmaticus logikája erejét és érvényét ebből a *logosz* logikájába (a *logosz* ipsiszologikus alapjaiba) vetett principiális *logosz*hitből és a *logosz* ipsiszologikus igazságába, sőt igazmondóságába vetett bizalomból meríti. És mert a *pisztisz* hűséget is jelent, mindez a *logosz* igazságához való *hűség* is egyben. Ebben ismerhetjük fel – ha tetszik a platóni visszaemlékezés felismerésével – a görög gondolkodás alapvető erényét mint a *logosz* igazságát.

A görög *alétheia* már a kezdetektől mint az igazmondás erénye jelenik meg Homérosznál (*pasan alétheièn muthêsomai* - Od. 11, 507) és a Hét Bölcs apofthegmaiban (vö. DK 2, 5-6 és 5, 9, ahol az *alétheia* egy erénykatalógusban szerepel). Hérakleitosz kifejezetten a bölcsességhez kapcsolja az *alétheia* igazmondás-erényét (*sôphronein aretê megistê, kai sophiê aléthea legein, kai poiëin kata phusin epaiontas*): „gondolkodni nagy erény és bölcsesség igazat mondani, s tudván tenni természet szerint” (DK B 112), sőt már morális értelemben is használja: *anthrôpoi kakoi alêthinôn antidikoi* (DK B 133 – bár a töredék hitelességét éppen emiatt is vitatják).

Empedoklész (DK B 4) és Parmenidész (*alétheiês eukukleos atremes êtor* – DK B 1,29-30) az *alétheia* őszinteségkövetelményét és a *logosz* igazmondásába vetett hitet azzal is kiemelik, hogy székelyét a szívbe helyezik. Az ontológia parmenidészi alaptétele: *to gar auto noein estin te kai einai*, mely szerint gondolni és lenni ugyanaz, avagy maga a gondolkodás és a lét egy, szintén úgy állítja a gondolkodás és a lét egységét, sőt azonosságát, hogy fundamentáletikai és ipsiszológiai egységüket tételezi, illetve előfeltételezi. *Őszintének* pedig fundamentáletikai értelemben épp a léttel aléthikusan egyező gondolkodást és a gondolkodással igazán egyező létet, illetve valóságot nevezük.

Parmenidész az, aki a leghatározottabban állást foglal a létet igazként feltáró *logosz alétheia*-ja vagyis igazsága, valósága és őszintesége mellett, szigorúan elutasítva ezen onto-logikus megközelítésben a tévedés és a

¹⁸ Menón. 81d–e. Kiemelés a szerzőtől. (szerk.)

csalás vagy csalatkozás lehetőségét. Parmenidész szerint minden más megközelítés csalóka vélemény és látszatigazság csupán (vö. DK B 8, 50).

Nem tesz mást ezzel mint a görög nyelv és gondolkodás alapvető ontológus előfeltevését mondja ki, miszerint a *logosz* logikája principiálisan igaz, különben nemcsak az igazság elgondolása nem volna lehetséges, hanem maga a gondolkodás és az igazság sem. Éppen ezáltal vált Parmenidész a későbbi ontológia megalapítójává, bár mára feledésbe merült az, ami a görög gondolkodás számára még evidencia volt, hogy *ontósz* jelentése *igazán*, illetve *valóban*, így az *onto-lógia* görögül *eredendően a lét igazi vagy valódi (igazán létező) logosza és logikája*.

A *logosz* megbízhatóságába vetett hit még a legádázabb szofistáknál is konstans marad, sőt legszebb példáját éppen a sokszor nihilistaként interpretált Gorgiasz adja *Heléna dicséretében*, mely egyben a görögség dicsérete és a *logosz* igazságérényének dicsérete (DK B 11).

A szofisztikában ugyanakkor egy episztemológiai fordulat következik be és a *logosz* igazságát állító fundamentáletikai igazságfogalmat egyre inkább elfedi az érzékelés általi megismerés igazságproblematikája.

Szókratész azonban épp azáltal vált paradigmátikus alakjává a filozófiának, mert nála vált a legkövetkezetesebben fundamentáletikai praxissá a *logosz* igazságának keresése mint az erény útja, miszerint az igazság megismerése és az ember igazzá válása egy. Platónnál és Arisztotelésznel a görög gondolkodás fundamentáletikai előfeltevése a metafizika alapvető előfeltevésévé válik. Másként mondva az *alétheia* erénye mint a filozófia alapvető erénye¹⁹ nélkül minden logika és minden metafizika érvényét veszti a görög gondolkodásban.

Ezért is vált olyan kritikusan megoldhatatlanná a modern nyugati gondolkodásban a metafizika megalapozásának kérdése. Mert amit leginkább csodálunk a görögöknél, a logosz logikájába és igazságába vetett alapvető hit és őszinte bizalom erejét, érvényét és erényét, éppen azt veszítette el legkritikusabban a modern nyugati gondolkodás. Ezért tűnik úgy, hogy az igazság és vele minden tudásunk alapját és etikai érvényét veszítette, ezután pedig csupán a kriticizmus, vagyis az ítélet válsága maradt, amit egy szóval megint csak görögül tudunk elgondolni, hiszen a kriszisz egyszerre jelent krízist, ítéletet és kritikát. Önáltatás volna azt hinni, hogy a modernség azért veszítette el a görögök őszinte igazsághitét, mert jött valaki vagy valami és elvette tőle, illetve mert valamilyen destrukció következtében megsemmisült. Valójában egyszerűen nem tesszük meg

¹⁹Vö: Phaidón. 114e és Törvények 730c

az ehhez szükséges fundamentáletikai erőfeszítést, az erény aktusát, mely nem más mint az igazság választása, annak minden felelősségével. Kezdve a felelet felelősségén, amitől – mint tudjuk – a modern és posztmodern diskurzus oly *kritikusan* „trendy” módon tartja távol magát, megmaradva a végnélküli kérdezősködés gyerekes interpretatív attitűdjénél.

A praxisközpontú görög felfogásban fundamentális kérdés, hogy milyen valós tapasztalatunk lehet az igazságról, vagyis az emberi valónak milyen tapasztalása felel meg az igazságnak. Ezt a tapasztalatot az aléthikus görög gondolkodás alapján az őszinteség fundamentáletikai tapasztalata jelenti mint az emberi való meghatározó igazságtapasztalata. Elgondolkodtató, hogy Heidegger, aki módszeresen hivatkozik a görög *alétheia*-fogalomra, sohasem említi ennek őszinteség-értelmét és a fundamentáletikai igazságtapasztalat jelentőségét, ami pedig a görög gondolkodásban kezdettől és a nézeteik különbözősége ellenére konstans módon minden görög gondolkodó számára meghatározó maradt.

Számos oldalról megvizsgáltuk az erény fundamentáletikai aktualitását és csupán az előadás szempontjából legaktuálisabb maradt hátra.

KONKLÚZIÓ: AZ ERÉNY HALLGATÁSA ÉS A HALLGATÁS ERÉNYE

Egy előadás fő erénye a mértékadó tömörség. Ezért is óvakodott Szókratész a szofistákra jellemző végnélküli diskurzusoktól, melyek az etikai praxist diszkurzív, azaz szétfutó interpretációvá változtatják.

A fundamentáletika paradoxona, hogy a cselekvés nyelve és princípiuma a hallgatás és a csend mint az etikum igazi eleme. Persze a legbeszédesebb hallgatásról van itt szó, mely az *adott szó* hallgatása. Nemcsak a cselekvés, hanem a kontempláció, az írás és általában az alkotó tevékenység hallgatása és beszédes csendje ez, mely egyedül való erénye és etikussága által lehet igazán beszédes. A határait felismerő beszéd hallgatásában és meghallgatásában ismerszik meg igazi erénye, az adott szó igazi adottsága.

AZ ELEGÁNS EMBER

KALMÁR ZOLTÁN

„A mértékletesség minden időben erény,
de annál nagyobb szükség van rá,
minél jobb idők járnak.”
(André Comte-Sponville)

Minden kor embere vonzódik a gyönyörhöz, annak megfelelő mértékben vagy mérték nélküli, a lehető legteljesebb intenzitásban való megéléséhez. Életdolgaink, életküzdelmek, múlandó cselekedeteink közben élvezetes tevékenységeink teszik tartalmassá életünket, általuk jól érezzük magunkat a világban. Ezek értelmezése, erkölcsi megítélése azonban gyakran kuszává, zavarossá és problematikusává válik. Nincs olyan mércénk, amivel a gyönyör egyes formáit mérni tudnánk, maga a gyönyör fogalma is rendkívül szélesen értelmezhető, jóllehet leginkább az élvezetesség, a léhaság képzetét társítjuk hozzá. Gyönyör és gyönyör között jelentős különbségek mutatkozhatnak, mégpedig nemcsak abban az egyszerű megközelítésben, ahogyan John Stuart Mill¹ magas rendűekre (azaz értékesebbre, kívánatosabbra, jótékonyabbra), illetve alacsony rendűekre osztja ezeket.

„Az életnek nincs semmiféle 'célja' – minden, amivel hitegetjük magunkat, mesterkéltnél üregebb. Nem 'cél' a család, sem a munka, sem az emberiség. Ez mind csak feltétel. Célja nincs az életnek, de van – egy – értelme: a Gyönyör. És a Gyönyör tud fejlődni, sűrűsödni. Az öregedés: a teljes, sűrű élet. A felébredés: kis születés. Az elalvás: kis halál. Ami közbül van, egy nap tudatába préselve: minden életkor minden szenzációja, egyszerre. Ez is Gyönyör” – ezeket a sorokat találjuk Márai Sándor 1960-as feljegyzései között.² Márai, akinek *Naplóit* bölcséleti alkotásoknak is tekinthetjük, tíz év múlva, hetvenévesen újra elgondolkodik az élet tartalmasságáról és értelmességéről, s az alábbi következtésekre jut: „A sötétben néha a kérdés: mégis, mi volt az 'értelme' az egésznek? *Isten?* Csend. *Haza?* Mély csend. *Irodalom?* ... Gúnyos csend. Aztán, mint egy gyufaláng a sötétben: *A pillanat*. Voltak pillanatok, melyekben derengett olyasmi, mint *Isten* vagy *Haza* vagy

¹ John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség*. Bp., Európa. 1980. Mi a haszonelvűség? című fejezet.

² Márai Sándor: *Napló 1958-1967*. Bp., Akadémiai/Helikon. é.n. 82. o.

Irodalom. (Mindig csak egy pillanatra.) És voltak vakító pillanatok, amikor mindenből kihangzott a válasz: *Gyönyör*. Ez volt a legtöbb és a legjobb. A testi gyönyör – a villanyütés, mint az újjászületés. A testek szenvedélye. (És ami több: a testek gyöngédsége.) Minden más elhalványodik.”³

Az örömök, a gyönyörök, az élvezetek keresése fontos szerepet játszik az emberek életében, ugyanakkor újra és újra felmerül az a kérdés, hogy hogyan kezeljük vágyainkat, élvezeteinket, szerelmi, vallási, hatalmi/politikai szenvedélyeinket. Számos filozófus már régóta hajlik arra, hogy vágyaink, ösztöneink, szenvedélyeink és a fennkölt erények küzdelmében az előbbiekre elutasító rosszállással tekintszen, és az utóbbiakat részesítse előnyben. Miközben persze el kell ismerniük azt is, hogy erényeink és erkölcsi hibáink egyaránt motiválhatnak bennünket.

A mértékletesség kifejezést mennyiségi, esztétikai és etikai értelemben egyaránt használjuk, tetteinkben, viseleteinkben, beszédmódunkban vagy akár egyes szavainkban is megnyilvánulhat. A reformáció korában a mértékletességet Melanchton a „legszebb erénynek”⁴ nevezte, de jelen van az antik görögöknél a delphoi szabályokban, a középkorban a szerzetesrendek reguláiban, mi több, az 1022-ben elhunyt Notker von St. Gallen, aki nem tudott mértékletességet tanúsítani a mértékletesség értelmezésében, így a mértékfogalom 45 alakját, konkrét és átvitt jelentését határozta meg.⁵

A modernitást megelőző korokban az élet megélése viszonylag egyszerűnek tűnik a mai ember szemében. Világosan és egyértelműen kirajzolódott előttük, mi az, ami jó és mi az, ami rossz, s a pontos határvonalak megléte biztonságérzéssel töltötte el az adott kor emberét. Ezt az elégedettséget érezzük az esztergomi királyi vár négy erényt ábrázoló freskói között a mértékletességet (*temperantia*) megjelenítő allegorikus nőalakon is. A Vitéz János prímás-érsek termét díszítő, a 15. század utolsó harmadában itáliai mester által festett reneszánsz falképen egy oszlopcarnokban álló fiatal hölgy egyik korszából egy másik korszába tölt vizet. Nyugalmat árasztó, banális cselekvés, mégis van benne valami különös, amely a fél évezrednyi távolságon is átsüt: a nőalak megfoghatatlannak tetsző eleganciája, nemessége.

A nyugati világban a modern kor egyik meghatározó jellemzője a gyarapodásért, a jólétért való versenyfutás. Ennek eredményeképpen ma nagyobb kényelemben és jólétben élünk, mint a letűnt korok mindennapi

³ Márai Sándor: *Napló 1968-1975*. Bp., Akadémiai/Helikon. é.n. 67. o.

⁴ Melanchthon: *Eth. Doctr. Elem.* In: *Corpus Reformatorum* 16 (1850), 211.o.

⁵ Vö: Ritter – Gründer (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe. 1980.

embere. Nap mint nap új tárgyakkal gazdagítjuk környezetünket, szinte észre sem vesszük a tárgyak (termékek) felhalmozódását (illetve szemétre kerülését) körülöttünk. Az újabb termékek eladhatósága miatt a fogyasztói világ szerves része a természetes avulás, kopás, romlás mellett a korábbi termékek mesterségesen generált, *szándékos* elértéktelenítése. A fogyasztási terheknek kitett modern ember világában a természetes vágyak mellé felsorakozott a *kíváncsiság*. A minőségi élet álmokéit testesítő reklámok, a divathullámok, a presztízs gerjesztette igények a régítől, az ódivatútól való mielőbbi megváltást, megszabadulást szorgalmazzák. Vannak, akik egyenesen abban bíznak, hogy a hivalkodó, demonstratív fogyasztással, a gazdagság nyilvános, teátrális megmutatásával növekszik az előrelépés *esélye*, a társadalmi rang erősödésének *lehetősége*. Az émelegtető bőség korában tehát mást jelent a pazarlás, a tékozlás, másképp vélekedünk a luxusjavakról, a luxus- és presztízs fogyasztásról, mint a premodern kultúrák. Fáraómodorban akarunk élni, nem akarunk lemondani semmiről, ezért gyakran az az érzés kerít hatalmába bennünket, hogy az életünk nem lesz elég mindazt észrevenni, felfogni, átélni, amit az élet pazar bősége kínál.

Az anyagi javak hajszolásában megnyilvánuló *kapzsiság*, a test szükségleteit meghaladó fogyasztásban megmutatkozó *falánkság* tükrében a mértékletesség fogalmának jelentését korunkban leginkább az élet örömei kínálta élvezetről való lemondással, az önmegtartóztatással azonosítják. A mértékletesség fogalmának értelmezésekor tehát kézenfekvőnek tűnne annak a kérdésnek a körüljárása, hogy mi az, amire az emberek *vágyanak*; mi az, amire *szükségük van* (Melyek az alapvető emberi szükségletek?); mi tekinthető *nélkülözhetőnek*, illetve *nélkülözhetetlennek*; mikor vagyunk *elégedettek* sorsunkkal. Ha a mértékletességet ezen a horizonton kezdjük el vizsgálni, fel kell azonban tennünk azt a kérdést is, hogy vajon képesek vagyunk-e egyáltalán behatárolni a *fényűző* vagy a *felesleges* kifejezés tartalmát. Be kell látnunk, nehéz feladatra vállalkozunk, hiszen – utalva az antik anekdotára – miközben Szókratész így kiált fel a piacon: „Milyen sok itt a számomra fölösleges holmi!”, mások szuszogva cipelnek haza mindenféle portékát. Mivel minden kor embere úgy akar élni a Földön, mint egy isten, így csakis a mindennapi tapasztalatok ellenére, vagyis kifejezetten *önkéntesen* tételezzük fel valamiről, hogy fényűző, illetve felesleges.⁶ Ezek a fogalmak

⁶ „nyilván mindenkinek megvan a maga homályos luxus-fogalma (a szó pejoratív értelmében): a luxus az, amire én nem vágyok, de mások igen; amire én vágyok, az a 'valódi' szükségletek körébe tartozik, vannak azonban egyéb megkívánható dolgok is, de ezekre nincs szükségünk. Nem nehéz ugyanis

polimorf jellegűek, elbizonytalanító többértelműségek, nincsenek olyan kritériumok, amelyek alapján összemérhetőek lennének.

A 17. század elején Bacon hangsúlyozza, hogy a sokaság nem kedveli a mértékletességet (*nil moderatum vulgo gratum est*). Ez a megállapítás Szent Ágoston egyik gondolatát fogalmazza újra, amely az önmegtartóztatást, a vágyak megzabolozására irányuló aszketikus életformát a szélsőségekhez sorolja: „a többség számára a teljes önmegtartóztatás könnyebb, mint a mértékletesség”.⁷ Az ókeresztény egyházatya gondolata éppen arra utal, hogy minden korban könnyebb volt a *mértékfeletti* és a *mértéknélküli* valóságos és „metafizikai” megélése, mint a mértékletesség megtartása. Aquinói Szent Tamás *Summája* is arról tanúskodik, hogy a négy sarkalatos erény között számon tartott mértékletesség, „bár nem olyan magasrendű, mint a másik három (az okosság szükségesebb, a bátorság és az igazságosság csodálatra méltóbb – K.Z.), nehézség dolgában gyakran fölülmúlja őket”.⁸

Joszif Brodskij a nélkülözés és a dőzsölő bőség végletei között meglegettségben megélt élet határvonalait abból a szimbolikus hatezer rubelből rajzolja meg, amely a mások által kispolgárnak tekintett Dosztojevszkij műveiben jelentős pénzmennyiségként bukkan fel: „ez az összeg nem jelent sem örült gazdagságot, sem égbekiáltó nyomort, csak egyszerűen elviselhető emberi létfeltételeket: azoknak a feltételeknek a biztosítását, melyek az embert emberré teszik. Ha hatezer rubel a mérsékelt és normális emberi lét anyagi előfeltétele, és ezért kispolgárnak kell lenni, hát akkor éljen a kispolgár! ... A hatezer rubel megszerzése, vagy feleannyinak, sőt a tizedrészének is az elérése lényegesen több lelki erőfeszítést igényel az embertől, mint akár a gyors meggazdagodáshoz vezető spekuláció vagy – más szempontból nézve – az önmegtartóztatás bármely formája. ... Így válik érthetővé, hogy Dosztojevszkij, kinek munkásságában az emberi lélek labirintusának olyan lényeges szerep jutott, miért tartotta a hatezer rubelt rendkívüli összegnek. ... Más szóval, itt nem annyira a valóságos, hanem inkább a metafizikai értelemben vett pénzről van szó.”⁹ A mértékletesség (*medietas*)

észrevevünk, hogy megkülönböztetni azt, amire az emberek vágnak, attól, amire valóban szükségük van, merő önkény, ha ugyan nem egyenesen könnyelműség.” In: Leszek Kolakowski: *Kis előadások nagy kérdésekről*. Bp., Európa. 1998. 101. o.

⁷Vö: *The Pharmaceutical Journal* Vol. 265., October 7., 2000.

⁸ André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*. Bp., Osiris. 1998. 57. o. Vö: *Summa theologiae* II a II ae, 141. kérdés 8. szakasz

⁹ Joszif Brodskij: *Az elemek hatalma*. In: Joszif Brodskij: Gyűjtőknek való. Bp., Európa. 1998. 42. o., 44. o.

számos gondolkodó számára tehát azért sem vonzó, mert bizonyos értelemben átlagosságot, közepszerűséget (*mediocritas*) is jelent, ahogyan erre már Melanchton is rámutatott, a mocsárban való csendes üldögélést, Nietzsche szavaival élve.

Különböző, összetartozó vagy egymásnak merőben ellentmondó *szélsőséges* korparancsok szorításában kellett élnie a hellenizmus polgárának (*carpe diem – memento mori*) ugyanúgy, mint a jelenkori életérzések és életstílusok kavalkádjában élő embernek (*Habzsolj! Zabálj! – Sportolj! Fogyózz!*).¹⁰ Egészségtudatosnak nevezett, divatcentrikus kultúránk elemzésében a túlzások megjelölésekor „Richard Klein szociológus utal arra, hogy például a századelőn a női magazinok tippeket adtak olvasóiknak ahhoz, hogyan hízhatnak meg annyira, hogy a dekoltázsuk impozánssá váljék, vagyis valósággal kibuggyanjon mellük a ruha kivágásából, melyeket persze csak fűzővel lehetett viselni. Ezzel szemben ma kifejezetten a kóros soványság a korszerű és esztétikus, immár a nők mellett a férfiak egyre nagyobb részénél is. Manapság a kövérség obszcenitássá vált, valami olyasmivé, amit el kellene rejtteni, csak hogy nem lehet, ami deformitásnak számít, ronda, énképet züllesztő, akárcsak egy átkos születési hiba. Aki igazán ad magára, a norma szerint izmos, jó testfelépítésű igyekszik lenni – vagyis el kell hinnünk, hogy minden csak rajtunk, az akarattunkon múlik. Nincs előnytelen testalkatú ember, csak lusta, vagy önmagával szemben igénytelen, szól a verdikt.”¹¹

Tudományos prognózisok szintén kitűnő táptalajt biztosítanak a *túlzások virágzásához*. Az előző századforduló az eljegesedés teóriájától hangos, az eljövendő jégkorszak dermesztő toposza, a fagyhalál félelme uralta. „A századfordulón a 'jégkorszak' a legnépszerűbb geológiai problémák egyike. Az 1900-as esztendőben Wilhelm Bölsche, aki a természettudományos kutatások egyik legismertebb népszerűsítője volt ez idő tájt, megfigyeli azt, hogy minden egyes hónap megnyit egy új brosúrát a jégkorszak okainak vizsgálatában, valamint az ehhez kapcsolódó prognózisok megfogalmazásában, amelyek megjövendölik a Föld újbóli eljegesedését. ... A századforduló körül mindent befönt az az elképzelés, hogy 'a Földön megfagy minden víz, s a földi világ élőlényeinek bámulatra méltó gépezete megáll', egy történelmi pillanatra rávetül minden más, azzal vetekedő hanyatlás-kép: a 'határtalan Grönland' kiszélesül, s az emberiség úgy ágyazódik bele, mint a

¹⁰ Vö: Hankiss Elemér: *Proletár reneszánsz*. Bp., Helikon. 1999.

¹¹ Vö: Reznák Gábor: *Uniszex*. In: Népszava 2003. február 1.

szibériai mamutok.”¹² Korunkban éppen ellenkező, ám nem kevésbé képzeletdús tudományos rémképek hódítanak. A hideg képeit felváltották a felmelegedés, a túlmelegedés képei. A kortárs prognózisokat a felmelegedés elméletek, a túlmelegedés képzetei határozzák meg. A „pálmafás klímáról” vagy a „jégmúmiákról” szóló víziókat ugyanaz a tudományos pátosz vagy túlterheltség mozgatja, amely a mértéknélküliségből sarjad.

A *kítartó* lemondásban, a radikális tagadásban megtestesülő aszketikus életgyakorlás megalapozása Diogenes Laertios i.sz. 3. századi beszámolója¹³ szerint névrokonához, az i.e. 4. században élt cinikus Diogenészhez kötődik az európai hagyományban, aki annak idején egy kőszobor előtt egy oboloszért könyörgött. Amikor az emberek fejüket csóválták az eset láttán, és afelől érdeklődtek, hogy miért ostromolja ilyen kítartóan a szobrot lehetetlen kérésével, azt válaszolta, hogy szoknia kell az állandó elutasítást. Diogenész aszkézise szerint minden akadály fölött csak úgy győzedelmeskedhet az ember, ha a lemondást mint folyamatos ismétlődést gyakorolja. Diogenész óta számos bölcselelő a gondolkodás aszketikus pózát ölti magára, hirdelve, hogy a kívánatos életcél az aszkézisen keresztül érhető el. De nemcsak az antikvitás századaiban és a keresztény korokban tűnik fel az aszketikus életideál elismerése, hanem a modern kor Diogenészeinél is: meghatározó módon Schopenhauer filozófiájában, végigkíséri Kant mindennapi életét, s talán nem túlzunk, ha Max Webert is az „e világi aszkézis”,¹⁴ az aszketikus protestantizmus szószólójaként említjük.

A mértékfelettség vagy mértéknélküliség jelen van a szellemi élet más területein is. A féltelenségben vagy eltompultságban megtestesülő *fanatiz-mussal* találkozunk az önmagyarázó és önmegerősítő formát öltő eszmerend-szerekben, amelyek eleve kizárják a megvitatás vagy a cáfolás lehetőségét. A politika világában, ahol a meggyőződés, az ideológiai küszöb, az érdekérvénye-sítés szándéka eltakar minden mást a politikus szeme elől, szintén nem szolgálhat vezérfonalul a mértékletesség eszméje, ahogyan Leigh Hunt a 19. században megfogalmazta: „A politikában mértékletességet tanúsítani olyan abszurd, mintha sottogva mondanánk nemet a tömegnek”.¹⁵ A mértékletes-ség nehezen érvényesül a biztos tudásra, az igazság felfedésére törekvő,

¹² Helmut Lethen: *A „kikristályosodott idő” – adaléktörténetek*. In: *Pro Philosophia Füzetek* 2000/24. 38. o.

¹³ Diogenes Laertios: *De clarorum philosophorum vitis ... libri decem* VI. 49.

¹⁴ Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, (n. a.) 1988.

¹⁵ „*A playful moderation in politics is just as absurd as a remonstrative whisper to a mob.*”

rendszerimádatáról ismert tudományok rendjében is, ahol nem szeretünk helyet biztosítani a tévedések lehetőségének fenntartásához. A világról való gondolkodás és tudás tekintetében annak belátása, hogy nem lehetünk mindentudók, pusztán „csak” a sokat tudásra törekedhetünk, máig eretnek szemléletnek minősül. (E vonatkozásban elég a *Mindentudás egyeteme* című, napjaink népszerű, tudományos ismeretterjesztő média-sorozatának beszédes címére utalnunk.)¹⁶

A görög antikvitás reprezentáns bölcselei azonban a mértékletességet a legfontosabb életelvek között tartották számon. A mértékletes ember, platóni hasonlattal szólva, úgy él, mint a vágyak végtelen horizontjára kifutott hajó kapitánya, aki képes a lázadó legénység kordában tartására.

Platón a mértékletességet a négy kitüntetett erény közé sorolja az igazságosság, a bátorság és a bölcsesség mellett, azokkal szoros összefüggésben. A mértékletességet, amely jóérzéssel tölti el az embert, és elvezet bennünket a boldog élethez, a kozmikus rendnek való megfelelésként, a kozmosz rendjével való harmóniában élésként értelmezi.¹⁷

Ugyancsak a mértékletesség hangsúlyozásával találkozunk a *Phaidrosz* felütésekor, Lüsziasz argumentatív prózájában,¹⁸ amelyből megtudhatjuk, hogy Lüsziasz a mértékletességben megtestesülő barátságot többre becsüli

¹⁶ www.origo.hu/mindentudasegyeteme

¹⁷ „–A kiválóságban, erényben pedig, akár eszköztől, akár testről, lélekről, élő állatról van szó – tökéletes formájában – nemcsak úgy véletlenül lesz részünk, hanem rend, szabály és művészet útján. Így van-e? –Így. –Bárminek az erénye tehát kiszabott, hozzáillő renden alapszik? –Én úgy mondanám. –Ennélfogva a vele született s természetének megfelelő rend tesz jóvá minden dolgot? –Úgy hiszem. –A lélek tehát, amelyben a természetnek megfelelő rend uralkodik, jobb, mint a rendezetlen? –Szükségképpen. –A lélek pedig, amelyben rend van, jól rendezett? –Az. –A jól rendezett pedig mértékletes? –Szükségképpen. –A mértékletes lélek tehát jó. ... –Ha a mértékletes lélek a jó, akkor az ellenkező állapotú, az esztelen, a zabolátlan a rossz? –Kétségekívül. –A mértékletes ember mindig a megfelelőt teszi az istenekkel s az emberekkel szemben; hiszen nem volna mértéktartó, ha nem a megfelelőt tenné. –Kétségekívül. –S mikor az emberekkel szemben cselekszi a megfelelőt, igazságosan, mikor pedig az istenekkel szemben, jámboran cselekszik. Az igazságosan s jámboran cselekvő pedig igazságos és jámbor ember. –Az. –S szükségképpen bátor is. Mert a mértékletes csak azt a cselekvést, azt az embert, azt a gyönyört vagy fájdalmat keresi, melyet keresnie kell, s csak az elől fut, amely elől futnia illik; és nyugodtan helytáll ott, ahol kell. Ebből pedig, Kallikész barátom, szükségképpen az következik, hogy a mértéktartó ember, mint kimutattuk, bátor, igazságos, jámbor, egyszersmind tökéletesen jó is; s hogy a jó ember szépen és jól végez mindent, amibe belefog. Aki pedig így cselekszik, az boldog és szerencsés, a gonosz, a rosszul cselekvő ellenben boldogtalan. Ez az utóbbi pedig, a mértéktartó ellentéte, a mértéktelen az, akit te dicsértél.” Platón: *Gorgiasz*. 506d–507c

¹⁸ Platón: *Phaidrosz*. 230d–234c

a szenvedélyes kapcsolatoknál. A beszéd kitűnő példa arra a jelenségre, amit antik józanságként emlegetnek, hiszen a jeles szózsonglőr mindvégig amellel érvel, hogy a férfiak egymáshoz való viszonyának az önuralmat feltételező józan barátságon kell alapulnia. Lüsziasz szavaiból kicseng a homoerotikus vonzalom helytelenítése, elutasítása: a férfi-férfi kapcsolatban nincs helye a féktelen szerelmi szenvedélynek, a mániának, az erotikus elragadtatásnak, a férfi-férfi viszony legkívánatosabb formája a barátság.

Arisztotelész az erényes emberekre mint gyakorlati bölcsességgel rendelkezőkre tekint, akik praktikus okosságukat a különböző élethelyzetekben hasznosítani is tudják. Arisztotelészt az elsők között tartjuk számon, aki intellektuálisan igényes képet fest az erényekről. A kiválósággal felfogott erényt elhatárolja mind a képességektől, mind az indulatoktól, az érzelmektől, és kifejezetten habitusként, lelki alkatként értelmezi, az erényes élet lényegét pedig a „túl sok” és a „túl kevés” közötti *középut* választásában, a közép „eltalálásában” jelöli meg. Minden, ami a középtől eltér, az emberi gyengeségek közé sorolandó. Az erényes élet alapját Arisztotelész értelmezésében tehát a mértékletesség jelenti, amelyet nem az észbeli, hanem az erkölcsi erények között említ: „Ha tehát erkölesről beszélünk, akkor nem azt mondjuk, hogy valaki böles vagy éles eszű, hanem azt, hogy szelíd vagy mérsékletes; hanem persze azért dicsérettel illetjük a bölcsét is, lelki alkatának megfelelően: azt a lelki alkatot pedig, amely dicséretet érdemel, erénynek nevezük.”¹⁹ A mértékletesség arisztotelészi modelljében a se nem túl sok, se nem túl kevés *egyensúlyelve* érvényesül, azaz a végletektől, a szélsőségektől való tartózkodás, a túlzások és a hiányosságok kerülése.²⁰ Jellemrajzok készítésekor az anyagiak, a vagyon felhasználásának vonatkozásában a tékozlás, a nagyizálás és a fősvénység, a szűkkeblűség között a *nemes lelkű adakozást, az áldozatkésztséget*; a felfuvalkodottság, a nagyra-vágyás és a kishitűség, a közömbösség között a *nemes becsvágyat*; a vakmerőség és a gyávaság között a *bátorságot* tartja követendőnek. Arisztotelész nyomán az erények világában a mértékletesség központi szerepének gondolatát méltán erősítette meg Joseph Hall, a 17. században élt angol püspök költői metaforájában: „minden erény egy felfűzött gyöngyszem a mértékletesség selyemfonalán.”²¹ A mértékletesség tehát az az erkölcsi fenomén, amely az erények *egységét* biztosítja.

¹⁹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1103a

²⁰ „a rosszaságot a túlzás és a hiányosság, az erényt pedig a középhatár jellemzi. 'Derék ember csak egyféleképp lehet valaki, rossz ellenben sokféleképp'.” Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1106b

²¹ „Moderation is the silken string running through the pearl chain of all virtues.”

A mértékletesség fogalmának elemzésekor Platón és Arisztotelész mellett nem feledkezhetünk meg hellenizmus kozmopolita filozófiai iskoláiról és magáról Epikurosról, a mértékletes élet doyenjéről sem. Epikurosz bölcséletében a világmegfigyelés teoretikus (értelmezői) és praktikus (cselekvői) vetülete eggyé válik. Az öngyógyító filozófusként ismert Epikurosz filozófiája a gyakorlati élet bölcsellete, amelyben a helyes életvezetésről szóló alapelveit fogalmazta meg. Terapeutikus tanításai (Marcello Gigante: *Philosophia medicans.*) arra irányulnak, hogy képesek legyünk megteremteni a lélek „szélsendes”, boldog állapotát, mindazonáltal boldogságtana nem akarja ábrándokba vagy álomvilágba ringatni követőit.

Epikurosz meggyőződése szerint a belső kiegyensúlyozottsághoz, a boldogsághoz (*eudaimonie*) vezető utat a félelemtől való megszabadulás jelenti. Konkrétan a halálfélelemben jelöli meg az okot, amely arra buzdít bennünket, hogy mértékletelenséggel éljünk. „Aki a boldogságot keresi, annak le kell győznie félelmét, aki boldogságot ígér, annak nyújtania kell valamit, hogy ezeket a jelenségeket legyőzze.”²²

A reflektált élvezet filozófiáját megalkotó Epikurosz nem reteszeli be az ajtót az örömek elől, hanem a józan redukció, a mérlegelő magatartás alapelveit körvonalazza. Az öröm, általános értelemben véve, a „fájdalomtól és a félelemtől való szabadság” (*ataraxia*), azaz „statikus állapot”, távol a vágyaktól és a vágyak okozta lehetséges kellemetlenségektől. Epikurosz tehát határozottan állítja, hogy az öröm, a kényelem elérése az élet célja, ebben az értelemben tekinthetjük hedonistának, ugyanakkor filozófiája a mérték, a határ kijelölésében fogalmazódik meg. „Nem az ivászatok és az ünneplések, nem a fiúk és a lányok, nem a halak és a fényűző asztal kínálta finomságok élvezete jelenti az élvezetgazdag életet, hanem a józan ész.” Epikurosz arra tanít, hogy a mérték *tudása* és *betartása* által válik az ember a *maga urává*. Az önmagára figyelő, önuralommal rendelkező ember az egyéni elemzések képességére építve határt tud szabni, el tudja „találni” a közepet, egyforma távolságra a maximális élvezettől és a teljes lemondástól. Epikurosz nem kevesebbet állít, mint azt, hogy aki az ő tanításai szerint tud élni, az „az emberek között olyan lesz, mint egy isten”. Epikurosz, aki köztudottan megvetette a politikát, a közéleti szereplést, s idejét egy athéni kertben alapított iskolájában töltötte, ahol a természetesség, a jámborság, az erőfeszítésnélküliség eszméjét magasztalta, Nietzsche maró gúnnyal csak így jellemezte: „Egy kertecske, füge, egy kis sajt és hozzá

²² Michael Erler: *Leben wie ein Gott auf Erden*. In: Die Zeit, 1. Juli 1999. 37. o.

három-négy jó barát – ez volt Epikurosz bujasága.”²³ Nietzschéből ezt a megállapítást minden bizonnyal egy aszketikus pillantás hozta felszínre, s megnyugtató érzéssel tölthette el a mindennapi életvilágot kellő távolságtartással szemlélő magaslati őrszemet.

Epikurosz bölselete azonban nem az emberi bujaságról, hanem az emberi eleganciáról beszél. Megfogalmazza, hogy a mértékletesség tulajdonképpen nem más, mint a szabadság praxisa, amennyiben a szabadság kifejezés alatt kötöttségnélküliséget, függetlenséget (*autarkeia*) értünk. A határtalan vágyakozások, a túlzások elerőtlenítik, szolgálétívú teszik az embert.

Epikurosz filozófiája arra irányul, hogy az ember végiggondolja saját korlátait. A mértékletesség ebben az értelemben a szélsőségektől való tartózkodást, az igények visszametszését, a vágyak visszafogását, szükségleteink kordában tartását jelenti, nagylelkűséget, önmagunkra (is) vonatkozó kritikai attitűdöt, azaz önmagunktól való távolságtartást és egyfajta szkepticizmust feltételez, ami határozott önfegyelmet, belső tartást, türelmet követel. Tehát saját magunknak kell megszabnunk azt a távolságot, amelyet a bennünket körülvevő világhoz kialakítunk. Így a mértékletesség elsősorban nem mások iránt megnyilvánuló, hanem *önmagunkra* irányuló erény, a személyes szubjektum valósága.

„Nem arról van szó, hogy ne örüljünk, sem pedig arról, hogy a lehető legkevesebbet. Ez nem erény lenne, hanem búbánat, nem mértékletesség, hanem önsanyargatás, nem visszafogottság, hanem tehetetlenség (jegyzi meg André Comte-Sponville, a legnagyobb epikureus, másként kifejezve, Epikurosz modern alter egoja, Spinoza szövegeire hivatkozva – K.Z.) ... nem arról van szó, hogy kevesebbet, hanem hogy jobban örüljünk. A mértékletesség, ami visszafogottság az érzéki vágyakban, a tisztább vagy teljesebb öröm záloga is. Letisztult, kordában tartott, művelt ízlés. ... A mértékletesség az a visszafogottság, amelynek révén ura maradunk örömeinknek, ahelyett hogy rabszolgájukká válnánk. Szabad öröm, amely csak még jobban örül: mivelhogy saját szabadságát is élvezi.”²⁴

A mértékletesség tehát nem a múlt örömeikön való túlelmedést, hanem az élet élvezetének programját jelenti, az unalomtól és az undortól megnyugtató távolságra. A mértékletesség az örömeiket, az élvezeteket, vagyis a kellemességet, a gyönyört és a tetszést elfogadó erény. A mértékletes cselekvésről nem állíthatjuk, hogy nagyobb valószínűséggel lesz jó, mint rossz. Azt azonban mindenképpen elmondhatjuk róla, hogy elegáns.

²³ „*Ein Gärtchen, Feigen, kleiner Käse und dazu drei oder vier gute Freunde – das war die Üppigkeit Epikurs.*” (n.a.)

²⁴ Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*. Bp., Osiris. 1998. 52-53. o.

ERÉNY ÉS CSELEKTVÉS

GARACZI IMRE

A Z EMBER ESETLEGESSÉGE és az adott történelmi szituáció szabadságfoka teszi lehetővé az egyén számára a különféle döntésekben az erkölcsi értékekhez való viszonyt. A klasszikus európai racionalitás nevelésfilozófiai eszméje azon gondolatkör alá szerveződik, mely szerint, ha erkölcsi követelményeket állítunk saját autonóm személyiségünk elé, akkor a partikuláris cselekedeteinket általános elvek alá kell rendelnünk. A történeti genesis alapján szükséges megvizsgálnunk, hogy a jelenkori partikuláris helyzetek és opciók hasonlóak-e a korábbi partikuláris eseményekhez, vagy különböznek tőlük. Ha sikerül megragadnunk múltunk fontos egyéni esetlegességeit, akkor van esélyünk érdemleges személyiségképet létrehozni, amely képes egyfajta *mai ént* teremteni, ami az adott kor követelményszínterénél érvényes moralitást tesz lehetővé számunkra.¹ Ehhez szükséges, hogy olyan fogalmi eszköztárral értelmezzük vélt és valós tetteinket, amelyek a személyes múltunkban az egykori reakcióinkat reálisan fejezik ki, különféle példaadó, tekintélyhordozó személyiségekkel kapcsolatban. Így válhat értékelhetővé az aktuális jelenkorunk függvényében a gyermekkorunkban önként vállalt vagy ránk kényszerített magatartáskonstellációk érvényessége. Mindehhez feltétlenül szükséges, hogy saját egyéni elbeszéléseink érvényessége az önteremtés-önlegyőzés partikularitásáról, méltó önbecsülésünk morális alapja lehessen. A 20. század első felében a különféle egzisztencialista irányzatok gyakorolták a legnagyobb hatást az egyéniség, az értékek és a szabadságfogalmak összefüggéseinek vizsgálatára. Az egzisztencializmus az egyetemes elvek átfogó érvényét tagadja; csak az

¹ A mai én szerkezete egy belsővé vált mentális felszólítást jelent, ami inkább a körülményekhez való lojalitást jelenti, s nem feltétlenül kapcsolódik össze belső kódokkal. A lelkiismeret erkölcsi skrupulusai gyakorta fakadnak emocionális reakciókból, s jelentésüket azonban egyetemes követelmények alapján értékeljük. Fontos szerephez jut a mai én vizsgálatában az *emotivizmus* jelentősége, ami szerint minden értékítélet vagy erkölcsi ítélet kifejezetten csak preferenciákat, érzéseket vagy attitűdöket fogalmazhat meg. Így egyesülhetnek vagy keveredhetnek az erkölcsi és a tényszerű ítéletek. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Alasdair MacIntyre, hogy „Az emotivizmus ennél fogva olyan elmélet, mely azt állítja magáról, hogy *minden* értékítéletről számot ad, bármi legyen is az. Világos, hogy ha ez *igaz*, akkor racionálisan *minden* erkölcsi vita *lezárhatatlan*.” MacIntyre: *Az erény nyomában*. Bp., Osiris. 1999. 26-27. o.

egyedi, konkrét valóság alapján megismerhető egzisztenciát ismeri el érvényesnek. Sartre szigorúan szétválasztja az „önmagában létező” dolgot, tárgyat és az „önmagáért létező” személyt. A dolog létezése önmagával azonos, önmagát tökéletesen kitöltő létmód, amelyben nem merül fel az önmagaság hiánya, önmaga nem-létének érvénye. Az „önmagáért létező” személyiség azonban még eredetileg nem az, ami lehetne, illetve lennie kellene. Sartre, reflektálva Heidegger egzisztencia-vizsgálatára, a létet nem az idő-kontinuum összefüggésében vizsgálja, hanem – ahogy megfogalmazza – az ember *semmítő tudatával* a létezés és a semmi keveréke. Az ember nem válhat mássá, mint amivé tudatosan, vagy tudattalanul teszi magát; s mindezt az életfolyamat változó helyzeteiben való magára-találása, helytállása függvényében éli át.

Önmaga tulajdonképpeni léte, kényszerű vagy választott körülményei, a halála, mellyel véget ér, szabadságának korlátai, mind-mind törékeny és esetleges létének bizonyítékai. A szabadságérzet mint vágy és a létezés adott korlátai közötti feszültség az alapja az ember szorongásának. Ez a szorongás nem a bűntől való félelem szorongása, mint ezt Kierkegaard, a modern egzisztencializmus megindítója vallja, nem is a halál elkerülhetetlenségének bizonyosságtudata, ahogy ezt Heidegger állította rendszerének közép-pontjába, hanem a szabadságnak a modern emberhez méltó használatáért járó szorongás. Sartre esszéiben, regényeiben bőségesen nyújt példákat a felelősség terhétől szabadulni akaró, vagy menekülni kényszerülő ösztönvilág embert saját magától elidegenítő hatására. Ebben a gondolatmenetben szükséges megkülönböztetnünk az erkölcsi szocializáció vonatkozásában az alapvető értékek két csoportját. E megkülönböztetés alapja, metszéspontja a különféle értékelméletek² etikai szemléletű csoportosítása; azaz bármely tételezett érték csak bizonyos körülmények között, bizonyos célokhoz viszonyítva értékes-e, avagy önmagában is van-e értéke?³ Egyes dolgok

² Hartmann az értékética általános alaptörvényének tartja az egyetemes érték-szintézis gondolatát, de egyidejűleg az „intramorális értékkonfliktus” elvét is érvényesnek vallja, majd úgy oldja fel ezt az ellentmondást, hogy tagadja a tartalmilag meghatározható legfelső érték elvét, amiből a többi érték meghatározható lehetne, tehát megmarad a pozitív értékek ellentéte. Hartmann: *Ethik*. Berlin/Leipzig, (n.a.) 1935. 268. o.

³ Az önérték fogalmát általános értelemben igazolt „jó”-nak tartjuk, és a dolgok, cselekedetek neveinek hasonlóságai alapján tételezzük. Jónak azt vélelmezzük, amit azonosítunk a lényegével járó tulajdonságokkal, tehát olyan, amilyennek lennie kell, azaz a vizsgált tényeket a hozzájuk köthető vagy kötődő eszmékkel vetjük össze, amelyek a lényegüket fejezik ki. Ha teljesen azonos a való a hozzárendelt eszmével, akkor állíthatjuk, hogy célját létteljesen tölti be, azaz tökéletes.

értékjellege úgy jellemezhető, hogy valamire felhasználható. Ezek főleg az ökonomiai, technikai, praktikus értékek, legfőképpen a munkavégzés során használhatók. Így, mint hasznossági eszközök, célok, gyakorlati funkciót szolgálnak, s önmagukon túlmutatnak. Ezt a morálfilozófiai értékcsoportot, amely a 19. századi angolszász gondolkodók munkássága nyomán terjedt el, *utilitarizmusnak* nevezzük. Az értékrendszerek másik csoportja a kellemesség-érzet, vágy, szükséglet alapján keletkezett hiány betöltése, kielégítése. Ez a fogalomcsoport sem tekinthető önértéknek, mert legfőképpen eseményekhez kötött, a mindenkori individuum változó körülményei között. A gyönyör, lett legyen az bármilyen formában megjelenő, szintén hasznosságnak tekinthető, tehát függő, viszonylagos érték. A késő római epikureizmus próbálta meg az eudaimonizmust, s annak legegocentrikusabb formáját, a hedonizmust, végleges, önálló önértéknek tekinteni. Melyek a véglegesnek tekinthető önértékek?

Melyek azok a lelki-szellemi cselekvésbázisok, amelyeket az értékkereső egyén önmagáért becsül, s a birtoklásuk erkölcsi bizonyosságot nyújthat? A platóni-plotinoszi-keresztény hagyomány négy alapvető értéktömböt hirdet, amelyek meghatározók a modern kor erkölcsi világában is. Ezek az önértékek: a *szépség, a jóság, a szentség és az igazság*, amelyek mindenkor mindenki számára önértéknek tekinthetők. A modern emberi psziché számára ezek az önértékek egységben jelennek meg. Összhangjuk az értékelő tudat számára hagyomány- és kultúrateremtő bázist jelent. Fontos eme értékek arányos képviselete, hiszen, ha valamely önérték a másik kárára válik dominánssá, ezáltal aláértékelődik, s az összhang megbomlik. Pl. erkölcstelen cél képviselete megalázza a tudományt, a zenét, a festészetet, az irodalmat, stb. Mindezen önértékek, az életvilágban megjelenő egységük ellenére, mégsem függenek egymástól, hanem viszonylagos önállósággal rendelkeznek; azaz önmagukban értékek, nem csak valamely másikkal viszonyítva. A posztmodern korunkra jellemzővé vált az önértékek érvényességének tagadása. Minden érték viszonylagos, relatív, csupán az állandóan változó körülmények függvényében létezik. Adott szituációban használjuk, mint egy árucikket vagy szolgáltatást, s ha kiérdemesült, eldobjuk, s veszünk egy másikat. A kultúrák összetartó erejét is az *érték-relativizmus* diverzifikálja. A harmadik évezred legnagyobb planetáris kihívása is a különféle kultúrák és civilizációk eltérő érték-értelmezése, hiszen bármely cselekedet, döntés mindenkori alapja az egyén és közösség viszonya a különféle értékrendek világához. Az erkölcsi érték – a Kant-i formula szerint – a „*kell*” formátumában szükséges, hogy megjelenjen. A viszonylagos értékek között a „kötelesség” kategorikus imperatívusza adja a feltétlen bizo-

nyosságot a cél elérésének akarásához. Mivel az akarat választása szabad, ezért az értéket és érték nélkülit egyaránt választhatja, tehát óriási a felelősség, hiszen az emberi szituációk alapvető jellege, hogy a helyes döntéshez, tehát a „kategorikus imperatívusz” gyakorlásához, az egyén esetlegessége miatt, nem képes összegyűjteni és értékelni az összes információt; és ha sikerülne is, mégsem bizonyos, hogy jól dönt. A különféle döntéelméletek, ill. játékelméletek új dimenziókat nyitottak a 20. századi erkölcsi szocializációs elméletek számára. Russel, Whitehead, Wittgenstein, Levinas és Harsányi János már nem a kanti – napjainkra immáron nehézkessé vált – erkölcsfilozófiát veszik alapul, hanem az erkölcsi értékek világát a különféle szituációk, rendszerek, dimenziók kumulatív szükségszerűségként jellemzik. Pl. Wittgensteinnél és Levinas-nál a nyelv hordozó szerepe válik középpontivá, mintegy az erkölcs a nyelvi dimenzió játéka, nem pedig a tettek és cselekedetek függvénye. A politikum területén pedig az erkölcsi szocializáció lehetőségei – főleg, hogy a 20. század közepe óta fokozatosan megszűnt a klasszikus diplomácia feltételrendszere – mindössze PR-kommunikációs fogalmakként értelmezhetőek.

Az imént említett évezredes érvényességű önértékek megkérdőjelezéséhez a 20. században legfőképpen az egzisztencializmus és a nihilizmus, valamint a hozzájuk kapcsolódó irányzatok járultak hozzá legfőképpen. Az emberi életvilág horizontjai Nietzsche fellépése után nagymértékben kiszélesültek. Ezzel párhuzamosan nőtt meg az emberi psziché elidegenedettség érzete. A hatalmas és az individuum számára már szinte feldolgozhatatlan mennyiségű információfolyam, a kiszélesült világegyetem, a kultúrák sokféleségének eszkalációja egyre inkább afelé hatott, hogy a személyiség által értékelhető folyamatok rendje és átláthatósága egyre bizonytalanabbá vált. A nyugati kultúrában a korábbi kulturális eszmék rendjének értelmezhetősége megkérdőjeleződött. Az egyre jobban uralkodóvá váló tömegtársadalom középpontba állította a gyakran kétes érvényű kollektívizmusok konformizmusát. Az élet minden területét átszövő gyakorlatiasság egyre inkább a politikai intézmények bürokratizmusát és a magánélet szabadidejének kommercializálódását hozta magával. A fizikai univerzum hatalmas horizontján az önmagát kereső ember kicsiny ponttá zsugorodott, és a tömegtársadalom manipulálható és félelmetes erővé egyszerűsödött. Az élet modern felfogása egy sajátosan kettős szerkezet szorításába került. Egyrészt a mindennapok lehetőségeinek látszólag gazdag kiszélesülése együtt járt a személyiség tehetetlenségének szorongató érzésével. A modernitás rendkívül gazdag etikai és esztétikai finomságát a 20. században az újbarbárság és a hihetetlen pazarlás kettőssége jellemzi. Az élet általános minőségének

legfőbb serkentőbázisa az óriási iramú technikai fejlődés, ami egyrészt ugyan megjelenítette a részletek szabadon élvezhető gazdagságát, másrészt azonban együtt járt a védtelenség érzetével. Az értelmiség számára egyre inkább elfogadottá vált a modern kultúra válságérzetének bemutatása. Ez a válság elsősorban a lelki élet jelenségeinek vizsgálatára irányult. Heidegger az európai filozófia két- és félezer éves történetének zárókövéül ismét felteszi az alapkérdést az emberi létezés értelméről. A szellemi válság legfőbb forrása ez. A modern kor hatalmas tudományos eredményei mellett lételméleti vonatkozásban mégis meghatározó a kozmikus világban való elbizonytalanodás, és az abszolút értékekbe, önértékekbe vetett hit kérdéssége. E normavilág szülte az ezotéria és a keleti filozófiák iránti vágy. A világ ábrázolásában a „különös” ábrázolása vált alapvetővé, és az új világképek létrehozása legfőképpen a meglévő romjain válhatott valósággá. A klasszikus önértékek közül a *szent* teljes mértékben kiüresedett, és tartalmának komolysága a *profánra* helyeződött át. Mindezek az ellentmondások, amelyeket a nyugati ember a 20. század első felében átélt, teljes mértékben az eszkálálódás, a lázadás, a kivonulás, a feleslegesség és az emberiség jövőjének bizonytalanságába vetett hit irányába vezettek. Az észre alapozott szellemi katedrális, amit F. Bacon, Descartes, Leibniz, Kant és Hegel felépítettek, a 20. század folyamataiban nagyon megkérdőjelezhetővé vált.⁴ A hatvanas években kezdték használni elsősorban az építészetben, majd a képzőművészetekben a posztmodern kifejezést. Az elmúlt közel négy évtizedben a posztmodern kor értelmezésének hatalmas irodalma alakult ki. A hetvenes évektől sokan úgy gondolták, hogy a posztmodern fogalma alá vont jelenség-együttes adja majd a nyugati gondolkodás új egységét, és fogalmazza meg a korábban széthullott értékek újfajta érvényességét. A posztmodern tudat sokféle szellemi gyökérből táplálkozik. Megtalálható ben-

⁴A. MacIntyre szerint ehhez a 20. századi jelenséghez nagy mértékben hozzájárult a felvilágosodás programjának látványos kudarca is: „Meg kellett változniuk bizonyos típusú mondatok közötti következményrelációknak. Így nemcsak arról van szó, hogy az erkölcsi konklúziók nem igazolhatók úgy, mint azelőtt: az ilyen igazolás lehetőségének elvesztése az erkölcsi kifejezések jelentésének ennek megfelelő változását is jelzi: Így válik a „*van premisszából nem következhet kell konklúzió*” elv megkerülhetetlen igazsággá... Az, hogy ezt időtlen logikai igazságnak tekintették, a történeti tudatnak azt a mélységes hiányát jelzi, amely az erkölcsfilozófia jelentős részét áthatotta, és amely még ma is fertőzi. Hiszen első nyilvánítása maga is döntő történelmi esemény volt. Egyszerre jelzi a klasszikus tradícióval való végső szakítást és a tizen-nyolcadik század arra irányuló programjának döntő összeomlását is, hogy a tradícióból megmaradt örökölt, ám immár inkoherens töredékek kontextusában igazolja a moralitást.” MacIntyre: Im. 87-88. o.

ne a 19. század közepétől szinte minden olyan irányzat, amely hozzájárult a korábbi keresztény és karteziánus világegység lebontásához. Olyan ez, mint a savanyúságok között a vegyes-vágott. Tartalmaz elemeket a tudományfilozófiákból, a freudi pszichoanalízisből, a marxizmusból, a pragmatizmusból, és még többek között legtöbbit a fentebb említett egzisztencializmusból és nihilizmusból. A posztmodern tudat nem tartalmaz olyan lehetőséget, ami egy átfogó világgépet jeleníthetne meg.

Különféle attitűdök jelennek meg benne eltérő élet- és tudományterületekről, ahol a valóság, a tudás, a fikció és a paródia keverednek legfőképpen. Sokak szerint misztikumná vált, és valójában az állandó önkorrekciókat követő szüntelen kísérletezés lehetősége hatja át. Egy újfajta dinamizmus vált valósággá, ahol az állandó úton levés, a befejezetlenség, a le nem zártság és a valódi cél soha el nem érése válik liturgiává. Szimbólumok, fogalmak és metaforák járják vad táncukat, és az esetleges ember személyisége, amely valamilyen koherens, mértékadó önértéket próbál találni, szinte játéknak érzi az egészet. A posztmodern tudat megértéséhez talán két fogalom elemzése vezethet közelebb. Az egyik az *értelmező tudat* (interpretatív funkció), amely a hatalmas vizuális és kognitív információözön befogadását kísérli meg helyretenni. A másik a késő-modern kor talán legszélesebb körben elterjedt nézete: a *perspektivizmus*. E két fogalom szorosan összefügg, és ismeretelméletileg mint két fajta módszer is összekapcsolódik. A két fogalom egymásrautaltságának legfontosabb alapja az, hogy a világunkban nem léteznek olyan jelenségek, ill. létezők, amelyek az értelmezéstől független dologként jelennének meg, azaz bármely dolog, jelenség csakis értelmezésben jelenhet meg. Tehát a személyiség a legkisebb mikrojelenséget ugyanúgy, mint a világegész szemlélését csakis önmaga tudatában viheti végbe, és sohasem adatik meg számunkra az a lehetőség, hogy bármely jelenséget valamiféle külső látószögből, azaz a régi zsargonnal, objektíven vizsgálhassunk. A szubjektum megismerése számára a különféle tárgyak és jelenségek már értelmezett kontextusban jelennek meg. S ez azt is jelenti, hogy a megismerés során szimbólumok, metaforák, közvetítő jelek rakódnak az ismeretre. Mindez az értelmezhetőség széleskörűsége mellett megnehezíti az adott ismeret valóság- és igazságtartalmának mérlegét. Tehát az európai gondolkodás két- és félezer éves történetében a posztmodernizmusok léptek fel úgy, hogy nélkülözik az egységes világkép kialakításához szükséges tartalmi és fogalmi alapokat. Mindezt is szíves területe a posztmodern elméleteknek az adott világot megérteni szándékozó szubjektum nyelvi meghatározottsága. Mindenesetre az már látható, hogy a posztmodern közel negyven éves története során nem volt képes arra, hogy

a korábbi keresztény és karteziánus kor etikáihoz hasonlóan fundamentális érvényű önértékeket alapozzon meg. Az viszont érdeme, hogy sokban folytatva a 20. század eleji avantgard mozgalmak programjait, a konvenciókat úgy alakította át, hogy közben a pluralizmus és az abszolút nyitottság vált a legfőbb módszertani keretté, s ez nem csak a mindennapi életben, ill. a művészetekben, hanem a politikában is jellemzővé vált. Ha összevetjük a posztmodern tudat imént vázolt jellemzőit a 20. századi pedagógiai elvekkel, amelyek az erkölcsi szocializáció és a személyiség kapcsolatának kérdéskörét vizsgálták, akkor láthatjuk, hogy a nevelésfilozófiai attitűdök alapvetően ellentmondanak a 20. századi „késő-modern”, ill. posztmodern elméleteinek. Ezt abból az alapállásból láthatjuk, hogy a pedagógia, ill. a nevelés legfőképpen az erkölcsi jó megvalósítandó sikerét állítja középpontba, s ehhez viszont előfeltétel a jövőbe vetett hit és az ezzel összefüggő optimista szemléletmód. Tehát semmilyen nevelésfilozófiai alapelv nem fogalmazhat meg olyan önérdéket, amely bármilyen vonatkozásban is pesszimista. Mindebből következik, hogy a nevelésemlétek bázisai az adott kor összefüggéseiben mindig valamilyen erkölcsi előrelépést tételeznek fel. Ez viszont viszonylag korlátozott értelemben érhető el. Tehát *a személyiség esetlegességét, egy adott kor körülményei között, az erkölcsi jót megtestesítő eszményekre kell irányítani*. A 20. században tapasztalható értékválság pesszimista hangulata bármelyféle nevelésemélet számára leküzdendő. Ezzel összefüggésben, ha elfogadjuk a pesszimizmusok kiindulópontját, tehát, hogy az ember személyisége az eredendő bűn lehetőségével terhelt, akkor semmi másra nem kell figyelniünk, mint az emberi természet és az adott világ kapcsolatrendszerére, összefüggéseire.

Megkérdőjelezte még a nevelés hatékonyságát a modern korban, a több ízben is karakterisztikusan elterjedt *világfájdalom, világvége* szemlélet is. A különféle pesszimista alapon felállított antropológiák tagadják az ember erkölcsi fejlődésének, haladásának lehetőségét. Azt sugallják ugyanis, hogy az ember erkölcsé az első nagy etikai összefoglaló, Platón óta nem változott semmit, az emberi jellem és tulajdonságok ugyanazok maradtak a 20. századra is, mint két és félezer évvel ezelőtt. A fejlődés és haladás civilizáció-történeti értelemben ment végbe, a technika segítségével. A gyermekkortól kialakulóban lévő emberi jellemkép, emberi természet szükségszerűen szellemi és fizikai korlátok között alakítható, hiszen az életformák példaadása, a tételek, az elsajátítandó viselkedésmódok legfontosabb módszertani építő-eleme, a *korlátozás*. A nagy kérdés minden korban az volt, hogy ezen korlátokat az adott életvilág mely terenumaira tágítjuk ki, ill. szűkítjük le. Ezt a mértéket a minden korban kialakult *erkölcsi kódok* határozzák meg. Az

erkölcsi kódokat viszont az eszmények foglalják magukba, s ezek mint szervezetők nyújtanak példát a személyiség számára. Ezek a kódok tanulható, sőt csak tanulással sajátíthatók el, s azt, hogy mennyire lesznek eredményesek egy adott személyiség életpályáján, az magának a személyiségnek az akaratától függ. Természetesen ez a folyamat ilyen kristálytisztán soha nem valósulhat meg, hiszen, ahogy a modern kor kezdetétől napjainkhoz közeledünk, egyre jobban jellemző az eszmények és a bennük megfogalmazott kódok sokfélesége, sokszínűsége és ellentmondásai. Az eszmények legfontosabb célja, hogy a személyiség esetlegességét motívumokkal lássa el, s ezen motívumokból rajzolódhatnak ki a szándékok, ám mindez kevés, hiszen a szándéktól az akaratig vezető út gyakorta igen kacskaringós és hosszú. A szándéktól az akaraton át a megvalósult következményekig vezető út tulajdonképpen egyfajta *ökonimizmus*nak is tekinthető, hiszen benne tükröződnie kell a gazdaságosságnak és a célszerűségnek is. Fontos ez azért, mert az idő szorításába vetett lét határt szab egy jellem kialakulásának. Például egy monolit és transzcendens középkori valláserkölc megvalósítása számára jóval egyszerűbb körülmények álltak rendelkezésre, mint napjainkban, hiszen a keresztény teológia valláserkölcse maximálisan átszötte a középkori ember életének szinte minden percét. Mai értelemben vett kitekintésre, a valláserkölc bevett szabályaitól való eltérésre nem állt rendelkezésre semmilyen lehetőség.⁵ Aki viszont ennek ellenére radikálisan kilépett ezekből a szabályokból – pl. paráználkodott, vagy eretnek nézeteket

⁵ A 20. századra annál inkább a középpontba került a test „filozófiája”, mint a fogyasztói kultúra legszélesebb horizontja. A tömegtermelés és a tömegfogyasztás körülményei között a hagyományos erkölcsök és értékek látványosan visszaszorultak. A piac terjeszkedése, majd napjainkban történő teljes globalizálódása jelentős mértékben csökkenti a hagyományos normák hitelét, és átalakítja a korábban érvényes morális jelentéseket. Az érték és használat, korábban koherens fogalom-együttese eszkalálódik. A testre épített mítoszok szétválasztják a testet: külső és belső testre, de a fogyasztói kultúra reklám- és médiahatásai ugyanakkor össze is kapcsolják a külső és belső testet: a belső test hirdetett fő feladata a külső test fogyasztói magatartásának karbantartása, javítása lett. Mike Featherstone ebben a folyamatban azt a veszélyt érzékeli, hogy a fogyasztásra való globális reflektálódás kikényszerít bizonyos, az emberi dimenziókat meghaladó mintákat: „A fogyasztói kultúra erejének egy része abból a képességből származik, hogy fel tudja mérni és hasznosítani tudja a valódi testi szükségleteket és vágyakat, noha olyan formában tárja elének őket, ami kétségesse teszi a megvalósulásukat. Az egészség, a hosszú élet, a szexuális beeljesülés, a fiatalság és szépség iránti igény az egész történelmen végighúzódo emberi vágyakozás egy tárgyiasult kelepcejét reprezentálja eltorzult formában.” Featherstone: *A test a fogyasztói kultúrában*. In: *A test*. Bp., Jászöveg Műhely. 1997. 102. o.

vallott, vagy nem megfelelően öltözködött, stb., arra kegyetlenül lesújtott a keresztény egyház. A középkori világban a kialakulóban lévő személyiségek számára viszonylag egyszerűen lehetett vallás erkölcsi eszményeket és kódokat alkalmazni. Gondoljunk csak arra, hogy kb. másfélezer éven keresztül elegendő volt az eszményállítás céljából a *Tízparancsolat*ot kötelezővé tenni. Ezek a parancsolatok lehetővé tették, tíz viszonylag egyszerű gondolatba foglalva, Európa számára meghatározni az erkölcsi szocializáció irányát. Tehát a középkor embere számára viszonylag megkönnyítette az elfogadó és konform magatartásmódok felvételét, és a Tízparancsolat által kijelölt mezsgye határait semmi módon nem léphette át, hiszen azzal egyértelműen kizárta volna magát a létmegvalósítás lehetőségéből. Itt fontos megjegyezni azt is, hogy ezen egyszerű kódok betartására társadalmi méretekben állt rendelkezésre a legfontosabb alakító erő és viszonyítási pont, a *félelem*. A keresztény teológia a félelmet már az ébredő személyiségbe mélyen belepántálta, hiszen, ha átlépte az imént említett kijelölt mezsgye határát viselkedésével vagy tetteivel, akkor retteghetett attól, hogy a túlvilágra beígért jutalom, az örök élet, az örök világosság fényessége elmarad, és nem vár rá semmi más, mint a pokol gyehennája. A modernitás korára viszont a folyamatos szekularizálódás lehetőségeivel párhuzamosan erősen megkérdőjeleződött a középkorban bevált transzcendenciára irányuló jellemformálás valósága.

A középkor után Pascal, Spinoza és Kierkegaard lazították fel ezt a monolit erkölcsi bázist, amelyre Nietzsche mondta ki a végső ítéletet: *Isten halott*. Ez a mondat tekinthető a modernitás azon határvonalának, ahonnan az európai embernek már le kellett számolnia bármely transzcendensbe vetett hit támogatásáról. Természetesen a modern polgári erkölcs – jobb híján – továbbvitte a kereszténység erkölcstanát, immáron szekularizált módon, és a korábban említett négy alapvető önértéket (szépség, jóság, szentség és igazság) új tartalmakkal állította a személyiségformálás homlokterébe. Így lehetővé vált a klasszikus erkölcsi értékek napjainkig ható érvényességének látszólagos megőrzése. A változás a módszerben következett be legfőképpen, hiszen, amíg a középkorban a nevelő szándékát feltétlenül és parancs-szerűen kellett elfogadni, a késő modern korban viszont kialakult az ún. *egyezkedő nevelés*. Ez a módszer jobban kifejezte a középkorhoz képest már jóval dinamikusabb kor igényeit, mert az életvilág eseményeinek felgyorsulása, az ökonomizmus előtérbe kerülése, a feudális jellegű függelmek megszűnése egyértelműen új típusú nevelésfilozófiát kívánt. Innentől kezdve válik a nevelés folyamata *diskurzus*sá, ahol különféle narratívák kölcsönhatásai jelentik a személyiség jellemformálásának lehető-

ségeit. Le kellett mondani a korábbi totális eszköztár alkalmazásáról, s ki kellett alakítani az egyezkedő típusú nevelés új formáit. Ez lehetőséget adott egyrészt nagyfokú rugalmasságra, másrészt az elfogadás feltétel nélkülségének megkérdőjelezésére. A nevelélméleteket átszővi a célracionalitás és az erkölcsi aktusok sokféleségéből való választás lehetősége.

Egyre nagyobb teret kap a nevelési folyamat során az egyes elvek értelmezésének fontossága, ill. kiszélesült a különféle nyelvi formák szerepe. Az egyezkedő nevelés folyamatában a klasszikus elvekből legfőképpen két alapelv maradt meg: *az ember méltóságának tisztelete*, ill. az erény fogalmának *összegző jelentése*. Ezek közül az erényt MacIntyre azonban kétségbe vonja *Az erény nyomában* című könyvében, ahol azt tételezi fel, hogy az erény fogalmának érvényessége fokozatosan megszűnik a modernitás korában, és visszatér Arisztotelész erény-fogalmához, amelynek lényege az élet alapvető egysége.

Véleményem szerint, az erény fogalma nem szűnhet meg a modernitás folyamatában, hiszen az erény maga nem más, mint az *eszmény ontológiai alapfeltétele*. Tehát egyetlen kor sem nélkülözheti a megfogalmazott erényképeket, mindössze az erkölcsi relativizáció miatt eszkalálódik az erény fogalma, és mint egy eszmény napjainkban, már nem átfogó totális eszköztárral jelenik meg, hanem úgy, mint a mindennapok ezernyi szituációjának motívuma.

Ne felejtjük el, hogy az erény fogalmának tradicionális feltételezése nélkül nem jöhetne létre semmiféle erkölcsi kommunikáció. Mindehhez fontos hozzáfűzni azt, hogy az erényeket nem szabad azonosítani mereven magával az erkölccsel.

Annak ellenére, hogy az erény ugyan alapvetően erkölcsi állítás, amely vagy megjelenik, vagy nem jelenik meg a cselekvésben (pl. becsületesség vagy igazság), de ezek már napjainkra nem alkotnak olyan kódokat, mint ahogy azt annak idején Arisztotelész leírta, hanem mindössze a mindennapi cselekvés során, ha az adott személyiség jellemében neveltetése során jelen van valamely erényre való reflektálás, akkor kitüntetett szerepet kaphat az egyén szituációfüggő döntésében. De természetesen jó döntést erények nélkül is lehet hozni, hiszen a cselekvő személy számára az erényes önérték érvényesítése megjelenhet úgy is, mint az egyéni és társadalmi érintkezések bevett módon toleráns formája. Ez az elv elfogadott a különféle liberális etikák elméleteiben. Napjaink gyakorlatában az a jellemző, ha pl. fiatalokkal beszélgetünk, az erényes cselekvés eszköztárával a mindennapokban minden további nélkül képesek élni, hiszen a napi gyakorlatban mint toleranciát elsajátították, de a cselekvések motívumai mögötti háttér nem

látják. Így szükséges a megértés elvével foglalkozni annak érdekében, hogy a mindenkori cselekvésben tisztában legyenek a fiatalok azzal, hogy az adott cselekvések erkölcsi háttere milyen bázisból fakad. A megértésre való apellálás ugyanis nagyban megerősíti a jellemzőságot, mint a személyiség alapvető karakterjegyét. A megértés előfeltétele ugyanakkor a képzés, amely jelen korunkban a liberális egyezkedő, diskurzusra épített nevelés alapfeltétele. Ez a folyamat pedig a kultúraépítés problémájához vezet, hiszen a példaadás, ill. a beszélgetés során kialakított befogadói magatartások az adott személyiséget saját kulturális identitásának megértésére, vállalására vezethetik rá. Nem szabad elkövetnünk azt a hibát, hogy pusztán elvont példákkal világítjuk meg az erkölcsi eszmények követhetőségének világát, hanem mindig figyelembe kell vennünk egyrészt a tanítványunk szociális-társadalmi háttérét, ill. az adott kor vagy szituáció uralkodó jelenségeit. Ez azért fontos, mert az alkalmazás gyakorlatára vezeti rá a befogadót, hiszen elméletileg viszonylag egyszerűen elsajátíthatja a követendő elveket, ugyanakkor az életvilág bonyolultsága miatt lehet, hogy nem képes érvényesíteni a már elsajátított mintákat. Itt szükséges legfőképpen a nevelő személyiségének *meggyőző-átadó attitűdje*. Ebben a folyamatban kiemelkedően fontos szerepe van az események szelektív rendezésének, tervszerű megértésének. Ide tartozik még az is, hogy milyen módon vagyunk képesek az egyes példaként állított aktusok elhelyezésére az életvilág folyamataiban. Erre azonban nincs recept, itt mindig a nevelő felkészültsége, problémaérzékenysége, ill. a befogadó tanítvány eltökéltsége és elfogadói magatartásának komolysága számít. Mindez azért is nehéz, mert korunk világállapotának politikai, valamint szociokulturális eseménydömpingje elsősorban horizontként jelenik meg, ellentétben a középkorral, ahol a transzcendencia okozta félelem miatt a nevelő-tanítvány viszony elsősorban vertikumként jelent meg. A vertikumban való gondolkodás mindig egyszerűbb, hiszen az adott jelenvaló lét eseményeit tradicionális összefüggéseiben láttatja, míg a horizontális megjelenésmódban a ránk zúduló információdömping és az élet alapvető versenyhelyzete miatt a különböző értékű események mellérendelten jelennek meg. Tehát az imént említett szelektációs képesség kialakítása rendkívül fontos ahhoz, hogy a cselekvéseket meghatározó erkölcsi elveket fontosságuk alapján legyünk képesek tanítványainkban belsővé tenni. Ha ezt a klasszikus célt kitartóan vagyunk képesek képviselni, akkor nagy valószínűséggel reálisan csökkenthetjük a tévedés lehetőségét, s ez nem is kevés.

***„Mert ahogy a bölcsesség útja
valamiképpen az ostobaságra hasonlít,
... úgy ... az ostobaságé, valamiképpen
hasonlít a bölcsességre”***

ERÉNY ÉS KINYILATKOZTATÁS LACTANTIUSNÁL

KENDEFFY GÁBOR

ELŐADÁSOMBAN ELŐSZÖR gyors madártávlati képet adok a 4. század első felében alkotott keresztény teológus, Lactantius dualista rendszeréről, mely elsősorban főművéből, az *Institutiones Divinae*-ből (a továbbiakban: *A teológia alapjai*) bontható ki. Második pontként kiemelem a teológusnak azokat a gondolatait – egyebek között az igazságosságról adott meghatározásait –, melyek kizárják a természetes etika lehetőségét. Ezután olyan fejtegetéseit ismertetem, melyek mintha mégiscsak megengednék a pogány erények létét. A következő pontban kimutatom, hogy az ellentmondás látszólagos és Lactantius-nál tényleg nincs természetes etika, s megpróbálom feltárni e hiány fő motivációját.

*

Lactantius rendszerén végigvonul a jó és a rossz küzdelme, melyről az Isten két fia, egy jó és egy rossz lélek gondoskodik. A kozmosz alkotórészeiben is e két ellentét harca képeződik le, s az emberben is az égi eredetű lélek küzd a földies testtel. Az egész rendszer középpontjában a gondviselés gondolata áll, a gondviselésnek pedig szerves része az Istentől származó rossz, melynek az a funkciója, hogy az erényt megeddze és láthatóvá tegye.¹ Ezt a folyamatot fejti ki a zsidó-keresztény hagyományból átvett úgynevezett Két Út elmélet.² Isten a Sátán, a Rossz lélek hatalma alá

¹ A rendszerről lásd: V. Loi: *Problema del male e Dualismo negli Scritti di Lattanzio*. In: *Annali della Facolta di Lettere, Filozofia e Magisterio dell'Universita di Cagliari* 29 (1961-65), 37-96. o.; Kendeffy: *Lactantius dualista rendszere*. In: *Studia Patrum*. Bp., Szent István Társulat. 2002. 193-206. o. A lactantiusi dualizmus forrásairól: Bussell: *The Purpose of the World-process and the Problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian Writings in a Systeme of Subordinated Dualism*. In: *Studia Biblica et Ecclesiastica* 4 (1896), 132-186. o.; Wilhelmson: *Laktanz und die Kosmogonie des Spätantiken Synkretismus*. In: *Tartu XLIX* 1940; V. Loi: *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*. Zürich, 1970, 133. o.; 150 o.; 189. o.; Pizzani: *Consistenza e limiti degli influssi locali su alcuni spetti del pensiero teologico di Lattanzio*. In: *Augustinianum* 19 (1979) 87-102. o. (különösen: 93. o.).

² A „két út” gondolat történetéről a patrisztikus korról bezárólag lásd: Panofsky: *Hercules am Scheidewege, und andere Antike Bildstoffe in der neueren Kunst*. Leipzig/Berlin, 1930. 41 o.; Rohrdor: *L'éthique Judéo-chrétienne*:

rendelte a Hitványság Pokolba vezető útját, melyen elhelyezett (*posuit*) minden látszólagos, külső, időbeli, evilági jót, de egyszersmind minden morális, valóságos, örök, túlvilági rosszat,³ azzal a céllal, hogy becsapja a nem-keresztényeket. A Jó Lélek fennhatósága alá utalta az igazságosság Mennybe vezető útját, ahol elhelyezte az összes külső, látszólagos, evilági rosszat, de elválaszthatatlanul összekapcsolva a belső, valóságos, túlvilági javakkal, hogy az igazak erénye megpróbáltassék.

*

Mint azt már a Két Út tanításból sejteni lehetett, az igazságosság erényét a *Teológia alapjai* szerzője a keresztényeknek tartja fenn. Az erények e legfőbbikéről lényegében két definíciót ad. Az egyik szerint, mely *A teológia alapjai* című főműben előbb olvasható, e legfőbb erény két összetevője: az istenség (*pietas*) és az egyenlő elbánás (*aequitas*)⁴. Az istenséget Isten megismeréseként (*Dei notio, Deum cognoscere*) határozza meg, amit azonban a félreértések elkerülése érdekében így pontosít: ennek a lényege Isten tisztelete, a vallás megtartása.⁵ S valóban, Isten ismerete, szemlélete Lactantiusnál mindig kinyilatkoztatáson alapuló Isten-elfogadást jelent, ami intellektuális értelemben passzív, mert nem kell hozzá következtetés – ebben, mint azt Antonie Wlosok kimutatta klasszikus könyvében, a hermetikus gnoszticizmust követi.⁶ Ennek az istenismeretnek az intellektuális tartalma nagyjából kimerül abban, hogy Isten egy – ez a legfontosabb –, mindenség felett áll, láthatatlan, testetlen, szellemi természetű, mindenható, gondoskodó. A pogány filozófusok ennek sok elemét tanították, de az

Les deux voies. In: *Revue des Sciences Religieuses.* 60 (1972) 109-128. o.; Barnard: *Studies in the Apostolic Fathers and their Background.* Oxford, 1966. 87 o.

³ Inst. 6,4,3.: Ezen elhelyezte Isten mindazt, amit a földön jónak szokás tartani, vagyis a gazdagságot, a megbecsülést, a nyugodt életet, a gyönyört, és minden egyéb csábítást, de rögtön melléjük tette az igazságtalanságot, a kevélységet, a hitszegést, a kéjvágyat, a széthúzást, a tudatlanságot, a hazugságot, az ostbaságot és az összes többi vétket. (*In ea enim posuit Deus omnia quae pro bonis habentur in terra, opulentiam dico, honorem, quietem, voluptatem, inlecebras omnes, sed cum his pariter iniustitiam crudelitatem superbiam perfidiam libidinem cupiditatem discordiam ignorantiam mendaciam stultitiam ceteraque vitia.*) A magyar nyelvű Lactantius-idézetek saját fordításaim.

⁴ Inst. 5,14,10

⁵ ...cuius summa est, ut Deum colas (5,14,10)

⁶ A. Wlosok: *Lactanz und die Philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung.* (AHAW). Heidelberg, (n.a.) 1960. 205. o.

összeset már egyikük sem, legfeljebb Platón, aki azonban az „istenismeret” érzelmi részével, az egy Isten kizárólagos tiszteletével maradt adós. Természetes istenismeret tehát nincsen, mivel az istenismeret lényegi eleme az egy Isten emocionális-praktikus elfogadása.⁷ Az egyenlő elbánás (*aequitas*), amint azt szerzőnknek is magyaráznia kell, nem a méltányos megítélést jelenti, hanem azt, hogy egyenlőnek tekintjük magunkat a többi emberrel, semmibe vesszük az anyagi, társadalmi különbségeket. „Isten ugyanis, aki az embereket nemzette és életre lehelte, azt akarta, hogy mindenki egyenlő, vagyis egyenrangú legyen”⁸ Előtte nincs szolga és úr, nincsenek anyagi különbségek, nincs hatalmi hierarchia, nincsenek címek. Csak az erény fokozata szerinti különbségek valóságosak, s a közösségért való cselekvéssel, különösen a rászorulóknak segítségével valóban kitűnhetünk a többiek közül.⁹ Szerzőnk figyelmét nem kerülte el egy kézenfekvő ellenérv: a keresztények között is vannak gazdagok és szegények, szabadok és szolgák, hatalmasok és alacsony rangúak.¹⁰ Válasza szerint ez csak a testi, külsődleges értelemben vett egyenlőségnek mond ellent. A szellemi értelemben vett egyenlőség éppen abban áll, hogy egyenlővé tesszük magunkat az alacsonyabb helyzetűekkel¹¹, sőt, alárendeljük magunkat nekik. Vagyis a külső egyenlőtlenség éppenhogy feltétele a valódi, lelki egyenlőségnek. A vagyoni viszonyok területén Lactantius explicit módon kimondja, hogy a Platónféle vagyonszűkültség azért helytelen, mert nem ad lehetőséget olyan eredmények, mint a könyörületesség, a felebaráti szeretet gyakorlására, melyekhez éppen a magántulajdon „szolgáltató anyagot”.¹² De implicit módon hasonló logikát követ a rangbeli és hatalmi különbözőségekről szólva is: a külső egyenlőtlenség az az akadály, melynek leküzdésével a belső egyenlőség-tudathoz eljutunk. Ez a gondolat logikusan illeszkedik Lactantius dualista rendszerébe, mely szerint a rossz Istentől származik, s azt a nemes célt szolgálja, hogy az erény rajta keresztül megismerhetővé váljon, vele küzdve világosan megmutatkozzon és tökéletessé edződjön.¹³

⁷ Lásd: *Inst.* 1,5,19 o. A kérdéshez lásd: Bender: *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*. Frankfurt/M.,(n.a.) 1983, 195. o.

⁸ *Inst.* 5,14,16.

⁹ A görögök és a rómaiak azért sem ismerhették az igazságosságot, mivel külső szempontok szerint osztották kategóriákba az embereket. (5,14,19)

¹⁰ *Inst.* 5,14,20.

¹¹ Cicero ebben látta az igazi barátság egyik követelményét (*Laelius* 69.).

¹² *Inst.* 3,22,7. „*Nam rerum prorsus et vitiorum et virtutum materiam continet, communitas autem nihil aliud quam vitiorum licentiam.*”

¹³ *Opif.* (*De opificio Dei: Isten művéről*) 19. *Inst.* 2,9; 5,7; 7,5.

Az egyenlőség ezen eszméje mögött az az elképzelés húzódik meg, hogy Isten *pater familias* az emberhez képest. A római jog szerint a *familiába* a szolgák is beletartoznak, s a családfő egyfelől a gyermekkel és a feleséggel szemben is úr, gazda (*dominus*), azaz vagyonuk, sőt elvileg az életük felett is rendelkezik, másfelől bizonyos értelemben a szolgáknak is atyja (*pater*), mivel akkor is így nevezik, ha csak szolgái vannak, gyerekei nincsenek.¹⁴ Lactantiusnál ennek analógiájára Istennek kétféle hatalmat tulajdonít az emberek felett: egyrészt nemzőjük, atyjuk, s mint ilyen, dédelgeti őket (*indulgere*), kegyet gyakorol velük szemben, másrészt uruk (*dominus*), és ebben a minőségében fenyíti őket, amikor vétkeznek. Ugyanígy az ember is két státuszt tölt be Istenhez való viszonyában: részben gyermek, s ennél fogva szeretettel tartozik neki; részben pedig szolga, kövekezésképpen félelmet kell tanusítani vele szemben.¹⁵

A másik igazságosság meghatározás a legfőbb erényt vallásosságra (*religio*) és emberségre (*humanitas*), más szóval könyörületességre (*miseri-cordia*) osztja fel.¹⁶

A vallásosság, a *religio* lényegében ugyanazt jelenti, mint amit a korábbi definícióban a *pietas* jelentett, csak itt Lactantius még jobban hangsúlyozza az Istenhez mint atyánkhoz való viszonyt. A vallásosság lényege: elismerni Istent atyánknak. A *humanitas* (emberség) a korábban tárgyalt egyenlő elbánáshoz (*aequitas*) hasonlóan az emberekhez való viszonyra vonatkozik. Lényege: elismerni az embert testvérünknek.

Most nézzük meg közelebbről, mi is a *humanitas* tartalma és milyen cselekedetekben nyilvánul meg. Lactantius a sztoikus *apatheia*-elmélettel

¹⁴ Ulpianus: *Digestae*. 50, 16, 195, 2. Lásd: Wlosok: Im. 237-246. o.

¹⁵ *Inst.* 4,3,14; *Epit.* 2,2.

¹⁶ *Inst.* 6,10.1. A lactantius-i igazságosság-fogalom eredetéről megoszlanak a vélemények. Wlosok: Im. 211. o. Elsősorban a hermetikus-gnosztikus hagyománnyal val párhuzamokra hívja fel a figyelmet, egyebek között Lactantius hivatkozására utalva (*Inst.* 6,25,10.). Monat az *Institutiones Divinae* V. könyvének kiadásához írott bevezető tanulmányában (Sources Chrétienne 204/1, 60. o.), valamint Loi (*Il concetto di Iustitia e il fattori culturali dell'Etica di Lattanzio*. In: Salesianum 4 1966. 583-625, 585. o.) ennél még fontosabbnak tartja a Cicerón (pl *Partitiones oratoriae* 129.) és Senec-án (pl *Epistulae morales* 90,3.) keresztül továbbélő antik filozófiai ill. természetjogi hagyományt, mely az erkölcsi illetve a jogi szférát két nagyobb részre, az istenekkel és az emberekkel szembeni kötelességekre (*dikaion* – *hoszion*) osztja fel. Buchheit (*Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern*. In: *Vigiliae Christianae* 33 (1979) 356-374. o.) inkább a bibliai gyökerek (különösen a szeretet kettős parancsa Máté 22,35-40-ben) és a hozzájuk visszanyúló patrisztikus hagyomány szerepét hangsúlyozza.

vitakozva hangsúlyozza azt, ami nekünk talán egyértelmű, hogy az emberség *érzés*.¹⁷ A rokonság érzése (*affectio pietatis*) az emberek között, s egyben a rokonságérzéssel alapuló vágy a segítségnyújtásra és a közösségalkotásra. Szorosan hozzátartozik a reciprocitás és egyszersmind a kompenzációmentesség elve: más emberekben magunkat kell elgondolnunk, tehát azt, amit magunknak elvárunk, azt nekünk is meg kell tennünk a másiekért¹⁸, ugyanakkor nem szabad viszonzást várnunk a megsegítettektől (csak Istentől az utolsó ítéletkor). A *humanitas* a rokoni érzelmek kiterjesztése mindenkire, ezért éppen akkor lehetünk a legbiztosabbak abban, hogy valóban ez motiválja jótetteinket, amikor idegennel, ismeretlennel teszünk jót.

Jól érzékelteti a Lactantius-nál egyszerre meglévő naturalista és aszketikus tendenciákat, hogy a *humanitas* egyfelől az időleges javakat megtagadó igazságosság része, másfelől viszont nagyon praktikus célt szolgál: Isten, mint szerető (*pius*) családfő végső soron azért adta az embereknek, hogy életben maradhasson. Ugyanis testi adottságaiban messze elmaradt az állatoktól, egyetlen lehetősége az életben maradásra a közösségalkotás volt. Az emberség érzésének következménye egyfajta társadalmi szerződés (*foedus*).¹⁹ Ez a „foedus societatis humanae” nem az igazságosság belső törvényét nélkülözők közötti, pusztán praktikus célú szerződés, hanem az, amit az isteni eredetű természettörvény diktál.²⁰ Ezt a szerződést sértette meg az emberiség, amikor maga mögött hagyta a Lactantius szerint is létezett aranykort.²¹ Innentől kezdve számtalan, immár közvetlenül praktikus célú, nemzeti törvény születik, melyek más-más körülmények között az erkölcsi alaptól elszabadult sokféle helyi közhasznót (*utilitas communis*) szolgálják.²²

Másik, az előbbivel összefüggő fontos vonása a lactantiusi *humanitas*-nak, hogy részben leíró, részben normatív fogalom. Az emberség, a könnyөрületesség *természetes* érzelmek, mégis, igazán hatékony csak akkor lehet, ha az igazságosság első összetevőjéből, az igaz vallásból származik. Lactantius történetteológiája szerint már a Paradicsomból való kiűzetés után volt egy aranykor, amikor még mindenki az egy Istent tisztelte, majd miután a

¹⁷ „adfectibus constat” (*Inst.* 6,17,21.)

¹⁸ *Inst.* 6,10,10.: „In aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus.” Lactantius itt maga is hivatkozik a Máté 7:12-ben olvasható úgynevezett Aranyszabályra: „Mindazt, amit szeretnétek, hogy megtegyenek nektek az emberek, tegyétek meg ti is nekik.” Vö: *Inst.* 6,12,22.

¹⁹ *Inst.* 6,10.

²⁰ Vö: *Inst.* 5,9,10. idézete Cicero *De legibus*ából.

²¹ Lásd: *Inst.* 5,5,13.

²² *Inst.* 6,9,4.

zsidók hűtlenekké váltak Istenhez, kitört a politeizmus, és ekkor vonult száműzetésbe, ahogy a pogány költők is írták, *Iustitia*. Ezzel a humanitason alapuló társadalmi szerződés felbomlott, de, hogy az emberiség mégse pusztítsa e önmagát, létrejöttek az írott törvények melyek már nem az igazságosságra, hanem a közhaszonra (*utilitas communis*) vannak tekintettel. Tehát pogány ember nem lehet a szó igaz értelmében humánus, még ha vannak is benne humánus érzelmek.

Mint az igazságosság emberekre vonatkozó része, a *humanitas* első-sorban a következő cselekedetkben nyilvánul meg: a szegények, rászorulóknak megsegítése, árvák és özvegyek támogatása, oltalmazása, betegek ápolása, a nálunk elhunyt külföldiek eltemetése.

Most tegyük fel a kérdést, mi a különbség a két igazságosság-definíció emberi oldala, azaz az *aequitas* (egyenlőség-érzés) és a *humanitas* (*miseri-cordia*) között, vagy úgy is fogalmazhatunk: miért változtatta meg Lactantius az igazságosság-definíció emberi részét? Vincenzo Loi, az egyik legkiválóbb Lactantius-kutató szerint a teológus az idő előre haladtával a hagyományos római erkölcs egyre több elemét fogadta el, és ezért szakított az *aequitas* fogalmával, mely megkérdőjelezi a római társadalom hagyományos hierarchiáját.²³ Közvetett értelemben igazat is adnék neki, amennyiben Lactantius az igaz ember feladatának tartotta Isten mint *pater familias* utánzását. Ami azt jelenti, hogy felelősséget kell vállalnunk alárendelteinkért. A haragot például, amikor mint helyes szenvedélyt védelmezi a sztoikusokkal szemben,²⁴ így határozza meg: vágy arra, hogy alárendeltjeinket javító céllal megfenyítsük;²⁵ ebben párhuzamot von Isten s a bölcs ember között.²⁶ Tehát az *aequitas* kifejejtésének az igazságosságdefinícióból az a felismerés is oka lehetett, hogy az Istennek tetsző cselekvés olykor hierarchiát feltételez. Emellett azonban más okokra is gondolnék. Az *aequitas* alapvetően negatív – a nem erkölcsi különbségek tagadása –, ráadásul elég elvont és elméleti (Mit jelent az, hogy egyenlővé tesszük magunkat az alacsonyabbrangúval?), tehát nem mond sokat arról, mit is tesz az igazságos ember. Ezzel szemben a *humanitas* fogalma pozitív és konkrét: az emberségből meghatározott helyzetekben meghatározott dolgok meg-tétele következik, s a belőle fakadó cselekedetek sora folytatható.

²³ Lásd: „I Valori Etici e Politici delle Romanita negli scritti di Lattanzio”, *Salesianum* 27 (1965) 65-134, 91.

²⁴ Szerintük a harag az ellenünk elkövetett igazságtalanság megbosszulásának vádjja.

²⁵ *Inst.* 6,14,3.

²⁶ *Inst.* 6,19.; *ira* 18.

Több kutató felfigyelt már a lactantius-i *humanitas*-fogalom és Constantinus társadalmi eszményei közötti hasonlóságokra.²⁷ Szerzőnknel, aki a *Teológia alapjait* még a keresztényüldözések idején írta, a keresztény *humanitas* egyfajta autarkhiára törekvő szolidaritási hálózatot alkot az ellenséges társadalmon belül. Az árvák és özvegyek gondozását például arra az isteni szándéokra vezeti vissza, hogy a keresztényeket nehogy éppen a családjukért érzett keresztényhez méltó aggodalom tartsa vissza a mártíromság vállalásától.²⁸

Láttuk: ez az igazságosságfogalom mind az Istenhez, mind a másik emberhez való helyes viszonyt magában foglalja. Lactantius erősen hangsúlyozza e két összetevő közötti szoros kapcsolatot. Egyfelől a tökéletes felebaráti szeretet önmagában a legipbb istentiszteleti forma, másfelől Isten „ismerete” az élő szervezetként elképzelt igazságosság feje, míg a morális erények a tagok szerepét töltik be. Fej nélkül a tagok lehetnek bármilyen szép formájúak, mozogni nem fognak.²⁹ Ez utóbbi gondolatból pedig az következik, hogy az etika alapja a kinyilatkoztatás, természetes etika nem lehetséges, pogány erények nincsenek.³⁰

Emellett szól az is, hogy egyhelyütt még az ártatlanságot (*innocentiát*), az igazgosság legalacsonyabb fokát is elvitatja a pogányoktól, melyet, mint a következő pontban látni fogjuk, máshol meghagy nekik. A pogányok – véli – érthető módon gondolták ostobaságnak az olyan, valójában igazságos tetteket, mint például elárulni annak az árunak a hibáját, amit el akarunk adni, vesztett csata után nem lerántani a lóról bajtársunkat, hogy mi magunk el tudjunk menekülni, vagy hajótöréskor nem letaszítani sorstársunkat az egyetlen szál deszkáról. Azért érthető módon, mert nem ismerték Istent, vagyis a kinyilatkoztatást.

Egybecseng a fentiekkel, hogy mikor a Két Útról beszél, Lactantius minden erényt, beeértve a mértéktartást (*temperantia*) és a szótartást (*fides*) és a derekasságot, az erény útján helyezi el, mint csak az igazakra,

²⁷ Lásd: De Palma Digeser: *The Making of Christian Empire. Lactantius & Rome*. Ithaca-London, 2000.

²⁸ *Inst.* 6,12,22.

²⁹ *Inst.* 6,9,3.

³⁰ Így értelmezi szerzőnkét Buchheit. Vele szemben foglal állást Winger: *Personahit durch Humanität. Das ethikeshistorische Profil christlicher Handlungslehre bei Laktanz*. Frankfurt/M., 2000, 402. o.). Utóbbi egyszerűen figyelmen kívül hagyja Lactantius olyan kijelentéseit mint például azt, (*Inst.* 6,9,8.), amely szerint miszerint Kimón, az emberbaráti tevékenységéről elhíresült athéni politikus „valamennyi jócselekedete felesleges és értéktelen, s így teljesen hiábavalóan fáradozott, hogy véghez vigye őket.”

vagyis a keresztényekre jellemző tulajdonságokat,³¹ holott az említett három kiválóságról máshol, mint látni fogjuk, máshogy vélekedik.

És mindez még kevés lenne! A pogány erények nem egyszerűen tökéletlen változatai a keresztény erényeknek, hanem mint azok csalfa árnyékai, képmásai, csak közelebb viszik gyakorlóikat az út végéhez, a Pokolhoz. A pusztán a természetes értelemből és jellemből fakadó látszaterények éppúgy csalétekül szolgálnak a jóérzésű pogányok számára, mint ahogy az érzéki irányultságúakat érzéki javakkal csalogatja a Sátán a kárhozat felé. Ő ugyanis mindig a páciens jelleméhez alkalmazkodva választja ki a megrontás aktuális módszerét, ezért a nemes jellemmel születettek számára nyit egy külön, rögzös utat, mely utasait az erényes élet illúziójával tölti el.³²

*

Most nézzük meg, milyen lactantiusi kijelentések szólnak amellet, hogy a teológus esetleg mégis csak elismerte bizonyos erények létét a pogányoknál?

³¹ Inst 6, 4,3.

³² *Inst.* 6,7,2-7. „Mert ahogy a bölcsesség útja valamiképpen az ostobaságra hasonlít – ezt megmutattuk az előző könyvben – úgy ez az út is, noha teljes mértékben az ostobaságé, valamiképpen hasonlít a bölcsességre, s ez a hasonlóság vonzza magához azokat, akik a nyilvános bölcsesség mesterei. S amiképpen vannak rajta szembetűnő vétkek, úgy van rajta olyasmi is, ami az erényhez hasonlít: a nyilvánvaló bűn mellett ott van az igazságosság valamiféle látszata vagy képmása. Hisz az, aki elől halad ezen az úton, s kinek minden ereje és hatalma a megtévesztésben rejlik, hogyan tudna hatalmas tömegeket lépé csalni, ha nem valószínű dolgokat mutogatna az embereknek? Isten ugyanis, hogy az a halhatatlan titok homályban maradjon, a saját útján csupa olyasmit helyezett el, melyeket az emberek el szoktak utasítani mint rossz és gyalázatos dolgokat. Ezért aztrán efordulnak a bölcsességtől és az igazságtól, melyet vezető nélkül próbáltak keresni, s így éppen arrra a sorsra jutnak, amit el akartak kerülni. Ezért a kárhozatnak és a halálnak sokrétű útját tárta elénk, vagy azért, mert sokféle életmódot kínál, vagy mert sok isten tiszteletét. Ennek az útnak az engedetlen és fondorlatos vezetője, mintha csak itt is volna valami különbség hamis és igaz, jó és rossz között, másfelé vezet a tékozlókat, másfelé azokat, akiket takarékosnak tartanak, másfelé a tanulatlanokat, másfelé a tanultakat, másfelé a lustákat, másfelé a dolgozókat, másfelé a butákat, másfelé a filozófusokat. És még őket sem egyetlen ösvényen. Azokat ugyanis, akik nem vetik meg az érzéki gyönyört és a gazdagságot, éppen csakhogy letéríti el ettől a tömegek által taposott úttól, azokat viszont, akik vagy az erényt akarják követni vagy a gazdagság megvetését hirdetik, valamiféle sziklás árkokon viszi át. De valójában nem is külön utak mutatják a jó dolgok képmásait, hanem csak mellékutak és ösvények, melyek látszólag eltávolodnak a tömegek útjától a helyes útirány felé, ám a legvégén mindegyik ugyanabba a pusztulásba torkollik.” VÖ: 6.17. 24-27.

Az első pontból látható, hogy szerzőnkél az erény lényege a folyamatos küzdelem a rosszal és a folyamatos választás jó és rossz között. Ezért olykor enged is a csábításnak, hogy a sztoikusok okosság (*fronészis*) definícióját kölcsön véve a jó és rossz tudásaként definiálja.³³ Máskor azonban – s ilyenkor következetesebb önmagához – az erény akarati jellegét hangsúlyozza. Az aranykori igazságosság eltűntén siránkozó pogány költőkről például ezt jegyzi meg epésen: „pofon egyszerű lenne jóvá válniuk, csak akarniuk kellene³⁴. De diszkurzívabb stílusban is kifejti, hogy az erény nem azonos a tudással (*scientia*). A tudás ugyanis kívülről jön, hallás útján szerezzük meg, egyik embertől jut el a másikig, ezzel szemben az erény (*virtus*) nem kerülhet át egyik lélekből a másikba ugyanis mindenkinek a sajátja (*sua cuique est*), ez az, ami teljességgel a miénk (*tota nostra est*) Miért is? Mert a jó cselekvésére irányuló akaratban rejlik (*posita est in voluntate faciendi boni*).³⁵ De miért külső a tudás? Mert szerzőnk a gyakorlati és tudományos ismereteket mind az érzéki tapasztalatból, tehát kívülről eredezteti, a vallási ismereteket pedig – köznapiban szólva: a bölcsességet – az olvasható és hallgatható formát öltött kinyilatkoztatáshoz köti, tehát ugyancsak kívülről származtatja.”³⁶ Lactantius szerint az erénynek éppen akarati és autokhton jellegéből származik etikai megítélhetősége. A nem-tudás még mentség lehet valaminek a meg nem tételére, a nem-akaras már semmiképpen. Ezzel a voluntarizmus-sal megelőlegzi Szent Ágostont, akinek a modern akarat-fogalmat tulajdonítani szokták, amennyiben az akaratot megkülönböztette mind az intellektuális döntéstől, mind az irracionális vágytól.³⁷ A voluntarizmuson kívül egyfajta aktivizmussal is jellemezhetnénk a teológus erény-fogalmát. Beszédes a példa: „Ahogy egy út megtételénél nem sokat segít, hogy ismerjük a járását, ha nincs bennünk elég lendület és erő gyalogláshoz (*nisi*

³³ *De ira Dei. (Isten haragjáról. A továbbiakban: Ira)* 13,15.; Vö: *Inst.* 5,17,34.

³⁴ *Inst.* 6,5. „*facillimum bonos esse, si velint*” Vö: 5,19,11: „*Non est opus vi et iniuria, quia religio cogi non potest, verbis potius quam verberibus res agenda est, ut sit voluntas.*” és 5,19,24.: „*Nihil enim est tam voluntarium, quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, iam sublata, iam nulla est.*” és 5,13,15. arról, hogy a keresztény számára semmilyen kényszerűség (*necessitas*) nem létezik, mely hite elhagyására vinné.

³⁵ *Inst.* 6,5,6.

³⁶ *Inst.* III.6,2-3.

³⁷ Ehhez az ágostoni újításhoz lásd: Lásd Diehle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkely/Los Angeles, 1982, 125. o. és Kahn: *Discovering the Will: from Aristotle to Augustine*. In: Dillon, Long: *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley, (n.a.) 1988.

conatus ac vires suppetant ambulandi), ugyanolyan keveset segít a tudás, ha hibádzik a belülről fakadó erény (*si virtus propria deficiat*).” Végül egy elegáns definíció: „*az erény annyi mint jót cselekedni, rosszat nem tenni*.”³⁸ Tehát az erény valamiféle energia, mondhatnánk így is: „bírás”. Szerzőnk részben a szabad akarat már a korábbi patrisztikus hagyományban – különösen Irenaeusnál és Tertullianusnál – meglévő hagyományára épít, részben pedig folytatja a római erkölcsi gondolkodás aktivista-voluntarista vonulatát.³⁹ Ez utóbbihoz álljon itt egy mondat Senecától: „Ki kell tartanunk és törekvésünket szüntelen erőfeszítéssel meg kell újítanunk, míg a helyes akarat helyes gondolkozássá nem lesz.”⁴⁰ Az erényt Lactantius így is meghatározza: „vágj arra, hogy helyesen és szépen cselekedjünk”⁴¹

Ez pozitív állásfoglalás a szenvedélyek létjogosultságáról szóló antik vitában. Teológusunk ugyanis elutasítja mind a sztoikus apatheia-elméletet, mind a szenvedélyek mértékek közé szorításáról szóló peripatetikus tanítást (*metriopatheia, moderatio*), és kifejti hogy a szenvedélyek természetesek, melyekkel azonban helyesen kell élni, más szóval a helyes irányba kell őket terelni (*dirigere*).⁴² A sztoikusok a vágy szenvedélyét (*epithümia, cupiditas*) elvetették, és helyette az úgynevezett „helyes érzelmek” (*eupatheiai*) egyikét a döntést (*bulészisz*, Cicero Lactantius által átvett félrevezető fordításában: *voluntas*) ajánlották. Csakhogy – így Lactantius – a jó mellett nem elég dönteni, a jóra vágni kell.⁴³ A szenvedélyterelés iránytűjéül két *szuperszenvedély*, az istenfélelem (értsd: a túlvilági büntetéstől való félelem) és az istenszeretet (részben értsd: a túlvilági boldogság vágya) szolgál. Emellett a szenvedélyirányítás vonatkoztatási pontjaiként kell alkalmazni a körülményeket. Hogy miféle, milyen erősségű és mekkora szenvedély indokolt, az függ az adott helyzettől és a személytől, akivel éppen dolgunk van. Ez a gondolat az egyébként bírált arisztotelészi-peripatetikus

³⁸ *Inst.* 6,5,11.

³⁹ Vö: *Loi*: *Im.* 65-134, 110. o.

⁴⁰ *Lásd*: *Sen. Ep.* 16,1. „*Perseverandum est at adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit, quod bona voluntas est.*”

⁴¹ *Inst.* 6,5,3.

⁴² *inst.* 6,17,9.

⁴³ „*Quasi vero non multo sit proestabilis bonum cupere, quam velle*”. *Inst.* 6.15. A lactantius-i szenvedélyelmélethez lásd: Nicholson: *Doing what Comes Naturally: Lactantius on Libido*. In: *Studia Patristica* (1997) 31. 314-322. o. Ingremeau: *Lactance et la philosophie des passions*. In: Pouderon – Doré (dir.): *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris, (n.a.) 1998, 263-297. o. Kendeffy: *Lactantius és a szenvedélyek*. *Passim* III/1 (2001.) 269-286. o.

etikára megy vissza, s így Lactantius részen visszacsempészi a peripatetikusként *moderatio*-gondolatot.⁴⁴ Csak éppen nem a szenvedélyeket magukat kell moderálni – javallja a keresztény szerző – hanem azok okait.⁴⁵ Ez nem jelent mást, mint pontosan *bemérni* a körülményeket, az adott szituációt, és hozzájuk alkalmazni a szenvedély típusát, mértékét, időtartamát.

Ugyancsak a természetes etika mellett szól még néhány fejtegetés. Itt van például Lactantiusnak az a nagyvonalú kijelentése, miszerint Isten az erényből mindenkinek egyenlően osztott, akár a napfényből.⁴⁶ Idekapcsolható még a sztoikus természetjog-fogalom többszöri alkalmazása. A *humanitas*, mint láttuk Lactantius szerint az emberi lélekbe írt örök, természeti és egyben isteni törvény megnyilatkozása.⁴⁷ Ugyanebbe az irányba mutat egy másik passzus, mely szerint bizonyos erények elválaszthatók az igazságosságtól, ezek megvannak azokban is, akik nem ismerik az igazságosságot (értsd: a pogányokban). Ezek: pl. szótartás (*fides*), mértéktartás, (*temperantia*), becsületesség (*probitas*), ártatlanság (*innocentia*), feddhetetlenség (*integritas*).⁴⁸

Azután néhány olyan tulajdonság, melyre a pogányok büszkék szoktak lenni – ilyen például a takarékoság⁴⁹ – valóban erény szerzőnk szerint, de nem igazi erény, mert nem tekint a földi életen túlra. Ezt a fogyatékoságát a pogány erényeknek így is jellemzi: nincs meg bennük a mérték (*modus*).⁵⁰

*

Úgy vélem, valójában nincs ellentmondás a kijelentések e két csoportja között. Mint már említettem, Lactantius teljesen logikusnak tartja, hogy az igazságosság a pogányok szemében, akik nem ismerék vagy nem ismerik el a kinyilatkoztatott örök boldogságot, ostobaságnak látszott és látszik. A *Teológia alapjai* ötödik könyvében több megkapó példáját olvashatjuk ennek a látszólagos ostobaságnak: az igazságos ember a harctérről menekülve egy veszett csata után nem rántja le bajtársát az egyetlen használható lóról, a tenger habjai között nem löki le sorstársát az egyetlen deszkáról, hogy megmenthesse saját életét. Ezek a példák azt mutatják, hogy

44 Vö: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1106b

45 *Inst.* 6,16,3.

46 *Inst.* 5,14,17.

47 Erre alapozva tulajdonít egyfajta természetes etikát Lactantiusnak Winger, szembeállítva Szent Ágostonnal, akit kegyelemtana ellentétes irányba vitt.

48 *Inst.* 5,14,9.

49 *Inst.* 6,14,6. „*haec quidem falsa non sunt, sed ad corpus cuncta referuntur*”

50 *Inst.* 6,15-17.

adódhatnak szélsőséges helyzetek, amikor maga az ártatlanság (*innocentia*), a *nem-ártás* is hőstett. Amikor az ártatlanságot is elvitatja a pogányoktól, Lactantius ilyen szélsőséges szituációkra gondol, amilyenek szép számmal akadhattak a keresztényüldözés idején. Sőt, történelemszemlélete szerint – mely nagyrészt éppen az üldözések tapasztalatán alapult –, valójában az egész történelem nem más, mint egyetlen szélsőséges szituáció. Gondoljunk csak vissza a Két Út tanításra, mely szerint az igazak egyfolytában a vagy kínzásnak vagy csábításnak vannak kitéve. Ilyen körülmények között a végsőkig kitartani csak azzal a erős motivációval lehet, melyet a két általam *szupernek* titulált szenvedély szolgáltat: a félelem az örök büntetéstől és a vágy az örök boldogságra. A valódi erények annyiban azok, amennyiben e két szuperszenvedélyből fakadnak és ezekkel összhangban igazodnak az adott körülményekhez. Mint láttuk, Lactantius felfogása szerint a pogányok állítólagos erényeiből hiányzik a mérték (*modus*). Ez azt jelenti, hogy a pogányok érzelmei nincsenek *moderálva*, nincsenek az adott körülményekre alkalmazva, összhangban a két szuperszenvedéllyel. A szenvedélyek közötti megfelelő hierarchi hiányából következik, hogy az erkölcsös természetű pogányokat minden jámbor erőfeszítésük csak közelebb és közelebb viszi a Pokol kapujához. (Ennek fényében már azt is értjük, miért lehet az erényt egyszerre akaratnak és vágnak mondani, ha egyszer szenvedélyek, így a vágyak is természetesek⁵¹, ezzel szemben az erény, mint láttuk, akaratos. Az erény az említett szuperszenvedélyek által vezérelt és a körülményekhez igazított szenvedély, tehát az elsődleges szenvedélyekre irányuló reflexión, ámbar nem intellektuális reflexión alapszik.

Lactantius szerint az ártatlanság végsőkig következetes formája feltételezi Isten ismeretét és az ebből fakadó egyenlőséget, mert ehhez már hinni kell Istenben, mint atyában, minden embernek mint Isten gyermekének testvériségében, és az örök élet jutalmában.⁵² Mert a kinyilatkoztatás szolgáltatja a keresztény életvitelhez szükséges akarati elemet, mely a túlvilági örök élet bizonyosságából ered. A pogányok azért gondolták azonosnak a igazságosságot az ostobasággal, mert azt hitték, a lélek halhatatlan, és az igazságosságot védelmező filozófusok azért nem arattak sikert, mert önmagáért javasolták e legfőbb erény gyakorlását.⁵³ Nem tudták,

⁵¹ *Inst.* 6,15,8; 6,23,3-6.

⁵² Hogy a keresztény istenhit az egyetlen igazán megbízható erő az erények gyakorlásában, azt Winger is megemlíti, de véleményem szerint ebből nem vonja le a megfelelő következtetést.

⁵³ *Inst.* 5,17,16; 5,18,1.

hogy az igazságosság feje Isten ismerete, az erények pedig a testét alkotják. Márpedig, hogy mozoghat a test fej nélkül?

Tehát Lactantius számára valóban nem létezik igazi erény a kinyilatkoztatás elfogadása nélkül. Láttuk, az igazságosság két alkotórésze közül a vallást (*religio*), azaz az istenszeretet elsődlegesnek tekintette a *humanitashoz*, az emberszeretethez képest, még ha a tökéletes emberségben a legfőbb istentiszteleti formát látta is. Ezt a tényt jól kifejezi egy érdekes részállásfoglalás. Főműve ötödik könyvében, a felebaráthoz való helyes viszonyt tárgyalva a teológus elítél minden olyan tettet, mellyel a másiknak ártunk, beleértve a katonai szolgálatot is.⁵⁴ Arra már többen rámutattak, hogy Lactantius későn, Constantinus uralkodása idején megváltoztatja álláspontját, ám arra legjobb tudomásom szerint senki sem hívta fel a figyelmet, hogy már a *Teológia alapjai* szóbanforgó helyén elítélő véleményét az önkéntes, nem kényszer alatti katonáskodásra korlátozza. Ez azért érdekes, mert amikor a pogány isteneknek való áldozásról, vagyis a *vallásról* van szó, a kényszert nem ismeri el felmentő körülménynek, pontosabban: nem ismeri el, hogy volna kényszer – hiszen mindig ellenállhatunk, ha vállaljuk a halált. *Nihil enim est tam voluntarium, quam religio* – állítja a szerző. Vagyis Lactantius számára a legfontosabb, még a felebaráti szeretet hősiesség megnyilvánulásainál is előbbrevaló: egyértelműen és nyilvánosan beállni az igaz Isten zászlaja alá.

⁵⁴ *Inst.* 5,17,13. „*Sed omitto ista, quoniam fieri potest, ut vel invitas ad haec subuenda cogantur.*”

MÓZES: AZ ERÉNY ÉS A TÖKÉLETES ÉLET PÉLDÁJA

BOROS ISTVÁN

A PLATONIKUS GONDOLKODÁSBAN az erény Istennel való hasonulás, amelynek lényegében egy negatív és egy pozitív aspektusa van: megtisztulás, azaz menekülés, megszabadulás a testtől, valamint a lélek istenné válása. Platón a *Theaitétosz*¹ című dialógusában az istenhez való hasonulásként határozza meg az erényt, amelyet Plótinosz az *Enneas* I,2-ben kommentál. Az erény a lélekhez tartozik, és az erény útján kétféle módon válhat szellemi, azaz istenné: részesedik a szellemi valóságból, vagy a testtől megtisztult lélek istenné válik. Az előadás témája Mózes három teofániájának szemlélése (*theória*), amelyet Nüsszai Szent Gergely a *Mózes életében* fejt ki. Plótinossal ellentétben Mózes, aki végső soron az emberi lélek allegóriája, nem lesz az Egy után következő istenek egyike.

Előadásunkban egyfelől azt mutatjuk ki, hogy mi a lényeges tartalmi különbség Plótinosz és Nüsszai Szent Gergely erényfogalma – mint „az Istenhez hasonulás” – között, másfelől hogy Mózes az erény és a tökéletes élet példája Nüsszai Szent Gergely *Mózes élete* című művében. Mózes ugyanis az Istenhez való hasonulás útját járja, mivel kivált a három teofánia során, Isten megismerésével és látásával tökéletesedett az erényben, s így válik az erény és a tökéletes élet példájává.

A keresztény szerzők közül legmarkánsabban Nüsszai Szent Gergely mutatja be az emberi erényt, mint Istenhez való hasonulást Mózes személyén keresztül, mint aki az erény és a tökéletes élet példája. Az ókeresztény szerzők egyrészt a nép politikai (király és törvényhozó) és vallási (főpap) vezetőjét, másrészt Isten emberét (Isten küldöttét, legnagyobb prófétát és Krisztus előképét) látták benne.² Mózes tette és személye mind a zsidó, mind a keresztény gondolkodásban kiemelkedő helyet foglalt el, ezt tanúsítja az, hogy az ókorból két jelentős „*Mózes élete*” maradt ránk: Alexandriai Philón és Nüsszai Szent Gergely műve. Philón Mózes életének az egyes epizódjait allegorikusan értelmezi, Gergely ugyanazon módszert követve és a krisztológiai tipológia segítségével lépésről lépésre fejt ki Mózes egész életét, mint Istenhez való felemelkedés folyamatát.³

¹ Platón: *Theaitétosz*. 176a

² Lásd: Luneau: Im.

³ Philón és Gergely allegorikus értelmezéséhez lásd Mirri: Im.

Előadásunkban Philón által értelmezett teofániákat csak érintőlegesen vázoljuk, mégpedig abból a szempontból, amennyiben szűkebb témánkat érinti. Elsődleges érdeklődésünk ugyanis Nüsszai Szent Gergely *Mózes élete*⁴ című művére irányul, hogy a kappadokiai atya szerint hogyan jut előre az erényes életben Mózes három teofániájában. Témaválasztásunk és problémafelvetésünk nemcsak a jelen konferencia tematikájához illeszkedik szervesen, hanem még az elmúlt hatvan év⁵ Nüsszai Szent Gergely szellemi hagyatékának, s ezen belül a *Vita Moysis* kutatásához is, amely utóbbit H. J. Sieben meglehetősen egyoldalúnak lát. Megítélése szerint ugyanis nem a szellemi és tökéletes élet tekintetében kutatták, hanem Gergely művének „implicit metafizikáját és filozófiai állásfoglalását.”⁶ Csakhogy ettől sokkal árnyaltabb a máig nem lankadó érdeklődés Gergely *Mózes élete* iránt. A korábbi évtizedek kutatásaiból példaként hivatkozhatunk MacLeod tanulmányára,⁷ amelyben a szerző retorikai szempontból vizsgálja a mű előszavát, vagy Fergusonra,⁸ aki éppen a három teofánia alapján tárgyalja Mózes erényekben való tökéletesedését, és Junodra,⁹ aki Mózeset a tökéletes élet példajaként vizsgálja Gergely művében. De megemlíthetjük Mirri¹⁰ publikációját is, aki a két ókori gondolkodó, Philón és Gergely allegóriáit elemzi és hasonlítja össze. Talán már ebből a rövid utalásból is kitűnik, hogy nem csak élénk filozófiai, hanem teológiai és más szempontú érdeklődés is kíséri a kappadokiai atya Mózes-életrajzát.

Tehát a továbbiakban először a két szerző különböző célkitűzését és a művek címetjeit ismertetjük, majd felvázoljuk a philóni Mózes-teofániákat. Ezt követően megkíséreljük értelmezni, hogy Gergely szerint miként nyilvánul meg Isten Mózesnek, vagyis miként érheti el Mózes életcélját: a tökéletes állapotot.

Philón a zsidó vallással rokonszenvező pogányoknak mutatja be Mózeset: „elhatároztam megírom Mózes életét, aki egyesek szerint a zsidók törvény-

4 Gergely e kései művén kívül a legkorábbi *Mózes élete* az In inscriptiones Psalmorum Z-ban található. Vö: Daniélou: Im. 292.

5 Daniélou kiadásától számítva: Grégoire de Nyssa: *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Paris, SC. 1941.

6 Sieben: Im. 494. o.

7 Lásd: MacLeod: Im. Henriette M. Meissner ugyancsak retorikai érdeklődéssel közelíti meg disszertációjában a *De anima et resurrectione* dialógust (Rhetorik und Theologia. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione).

8 Ferguson: Im.

9 Junod: Im. Lásd: Bebis: Im. Dihle: Im.

10 Mirri: Im.

adója, mások szerint a szent törvény magyarázója, de minden szempontból a legnagyobb és a legtökéletesebb férfi volt, és megismertetem azokkal, akik méltók megismerésére”¹¹, mivel a görög írók nem tesznek róla említést, talán irigységből, vagy mert ellentmond városaik törvényének. Az első könyv Mózes születéséről, neveltetéséről és taníttatásáról, valamint „uralmáról” szól. Mózeset, aki a nép bölcs vezetője, királyként állítja elénk, a második könyvben a törvényhozót, a főpapot és prófétát mutatja be.¹² Az uralkodói képessége filozófiai képességgel párosul, mivel „vagy a királyok válnak filozófussá, vagy a filozófusok királlyá”.¹³ Ezenkívül még másik három képesség is egyesül benne: törvényhozói, főpapi és prófétai.¹⁴ Az első három képesség ellenére is nagyon sok emberi és isteni dolog láthatatlan maradt Mózes számára – mivel született lényként halandó –, megkapta a prófétai képességet, hogy gondolkodással megragadhatatlan dolgokat is megismerje a gondviselés segítségével.¹⁵

Nüsszai Szent Gergely késői művében,¹⁶ a *De vita Moysis*-ban viszont a keresztények elé állítja Mózeset, mint tökéletes férfit. Mózes példáján bemutatva és állítva, hogy a tökéletes élet lehetséges az ember számára annak ellenére, hogy Isten végtelen és teremtő, az ember viszont véges és teremtett. Ez a tökéletes élet: végtelen hasonulás Istenhez (*omoiósis theō*). Nem értelmetlen az embernek Istenhez törekednie, és hogy járható az erény útja, mely a tökéletességhez vezet. A Bevezetőben¹⁷ megvilágítja, hogy az

¹¹ *Mózes élete*. Bp., Atlantisz. 1994. 19. o.

¹² Philón az ószövetségi hagyományt foglalja össze: Mózes a törvényhozó Bár 2,28, főpap Zsolt 99,6 és próféta Oz 21,13.

¹³ Mózes élete, (II,2: *basileis philosophêsôn in ê oi philososophoi basileusôn*) Philón Mózesre alkalmazza Platón államférfi-eszméjét. Vö: *Állam* 473d.

¹⁴ *Vita Moysis*. II,2. „*perttou phaneitai mê monon tautas epidedegmenos tas dunameis en tautô, tèn te bagilikên kai philosophon, alla kai treis eteras, ôn ê men pragmateutai peri nomothesian, ê de peri archierôsunên, ê de teleutaia peri prophêtian*”

¹⁵ *Vita Moysis*. II,6.

¹⁶ 392 körül. Datálás problémájához Vö: Dünzl, 1990, 371-381. o. A mű két könyvből áll. Gergely az elsőt „*historia*”-nak nevezi, amelyben szabadon elbeszéli Mózes életét. Ez a rész nagy hasonlóságot mutat Philón *Mózes életével*. Daniélou úgy véli, hogy ebben a könyvben Gergely közel áll zsidó *haggadáh*hoz. A második könyv a „*theoria*”, amely Mózes egész életének topológiai és allegorikus értelmezése. A *theoria* szerint az ég csipkebokor kinyilatkoztatása: Isten a lét; az első sinai: Isten abszolút transzcendens; a második sinai: Isten igaz megismerésének, követésének véget nem érő útja. Ezek alapján állítja, hogy a *theoria*nak nem csak tipológiai és allegorikus értelme van, hanem *sensus plenior*. Vö: Daniélou, 1963, 298. o.

¹⁷ *De vita Moysis*. 17. o.

erényre törekvők elérhetik a tökéletességet, s ezzel kapcsolatban hivatkozik Isten határtalanságára. Az erényt semmísem határolja, kivéve a rosszat. Tulajdonképpeni értelemben jó az, aminek jóság a természete. Az isteni természet jó és jónak is nevezzük. Miként az erényt, az isteni természetet, mint jót, nem határolhatja ellentéte, ezért az isteni természet határtalan és meghatározhatatlan.

A második könyvben¹⁸ részletesebben kifejti és példával is illusztrálja az isteni természet megragadhatatlanságát. Abból az állításból indul ki, hogy Isten természete szerint határtalan. Ha ugyanis lenne határa, akkor valami másnak is lennie kell, ami határán kívül van, illetve ami éppen behatárolja oly módon, ahogyan az ég madarait a levegő és a tenger halait a víz. Mindkét esetben a körbehatároló nagyobb az általa behatároltnál, a levegő a madárnál, a víz a halnál. Ennek megfelelően ha Isten természete határolt lenne, akkor nagyobb lenne Istennél az, ami határolná. Isten természete ugyanis szép és rajta kívül nincs semmi, ami ellentéte és behatárolója. A fogalmi megismerés azonban behatárol.

Mózes nem szűnő vággyal és az erények lankadatlan gyakorlásával törekszik Isten felé egészen addig, hogy úgy láthassa Istent, ahogyan önmagában van. Másrészről Isten lehajlik az erényekben kiváló Mózeshez, s az ember (helyesebben a lélek) felfelé és Isten lefelé irányuló mozgásának találkozása Mózes három Isten-megtapasztalása (*theopaineia*).

ALEXANDRIAI PHILÓN

Az egyiptomi felügyelő meggyilkolása után Mózes Arábia pusztájába menekült. A pusztai magányában és kivonultságában mintegy sportolóként az erény küzdelmeit (*tous aretês athlous*) vívta. Mózes nem filozófiai művek olvasásával és tanulmányozásával készült föl az erény versenyeire, hanem a benne lakozó gondolkodás (*en eautô logismos*) tanította és edzette a szemlélődő és tevékeny életforma elsajátítására. Lelkében olvasta a filozófia tanítását, amelyekhez cselekedeteit igazította. Az erény útja, amelyre Mózes lépett, nem a látszat, hanem az igazság, s ezen a haladt a cél felé: „a természetnek megfelelő helyes tanításra” (*ena ton orthon tês phuseôs logon, os monos estin aretôn archê te kai pêgê*),¹⁹ mivel ez az erény forrása. Aszkézis és intellektuális tevékenység, miként a filozófus a Platónikus tradíció szerint, felkészül az erényes, illetve tökéletes életre.²⁰ Így a legkiválóbb

¹⁸ *De vita Moysis II.* 236-238. o. Vö: Mühlenberg, 1966, 168, Böhm, 1996, 137.

¹⁹ *Vita Moysis.* I,48

²⁰ Platón: *Hetedik levél*

pásztor lett, s Philón allegorikus értelmezésében a pásztor az eszményi király és tökéletes élet előképe²¹ Mózes pusztai magánya és a filozófiai elmélyülése nem a teofániára való felkészülése, hanem a bölcs uralkodóként a nép vezetésére. Az égő bokorban is erre kapott kinyilatkoztatást. A lángoló bokor közepéből a láng fényétől is fényesebb alak jelent meg. Ez a Létező képmása (*ekona tou ontos*), melyet Philón angyalnak nevez,²² aki hallgatásával és csodálatos jelenségével kinyilatkoztatja az eljövendőket. Az égő bokor Izrael jelképe: a bokor Izraelt jelképezi, a tűz az Izraelitákat nyomorgató egyiptomiakat, az angyal az isteni gondviselést (*o aggelos pronoias tês ek theou*).²³

A királyság és törvényhozó mellett legfőbb erény a főpapság és prófétaság, vagyis Isten félelme és tisztelete. Mózes ennek az erénynek a legmagasabb fokára a filozófia befogadása után a múlhatatlan tanok szemlélésével jutott. Igazi bölcsként a valódi létezőket szolgálta, főpapként pedig Istent. Az erény és a kinyilatkoztatás útját járó Mózes tartózkodott minden halandó természetű dologtól, hogy megtisztítsa testét és lelkét. A szemlélődő életformát választotta, amely nemesebb táplálékot biztosított számára, égből jövőt, s ez először az értelmét táplálta, majd a lelkét és egyben a testét is nemesebbé tette²⁴ Ezzel az életformával Mózes a mindenség alkotójával „magasabb rendű közösségbe” került, fölment a hegyre és belépett abba a homályba (*gnoszisz*), amelyben Isten tartózkodott. Ez a teofánia lényegében két részből áll: egyrészt a láthatatlan létezők szemlélése, másrészt a sátorra és annak berendezésére vonatkozó főpapi megbízás. Philón úgy véli, hogy a homályban Mózesnek „a létezők alak nélküli, láthatatlan és testetlen lényege”²⁵ lett kinyilatkoztatva, ami a platóni ideák világával azonos. Ez a *koszmosz noétosz*.²⁶ Mózes tehát az ideákat szemlélte, vagyis Isten kifejezett gondolatait²⁷ De nemcsak azt érdemelte ki, hogy

²¹ Dihle, 1996, 329.

²² *Vita Moysis I.* 65.

²³ *Im.* I.67.

²⁴ *Im.* II.69.

²⁵ *Im.* I.158: „*eis te ton gnophon, entha ên o theos, eselthein legetai toutestin es tèn aeidê kai aoraton kai asômaton tòn ontôn paradeigmatikê ousian, ta atheata pgusei thnêtê.*” Vö: *Im.* II.74.

²⁶ *De specialibus legibus.* I.44.

²⁷ *Vita Moysis II.* 74., 20. Vö: Dihle, 1996, 331. o.: a császárkori platonikusok (pl. Alkinoos did. 163,12) az ideákat Isten gondolataival azonosították. Philón szerint azonban az ideák nem csak Istenben vannak, hanem az ún. „kilépett” *Logoszban* is, amely a *koszmosz noétosz*, s ez már a teremtményi világba tartozik Vö: Winden, 1983. 210. o.

értelmével megragadhatta a láthatatlan világot, hanem még önmagát és életét is, amelyet példaképpül mások elé állíthatott.

Fent a hegyen Mózes beavatást nyert (*emüsztagógeito*) azzal, hogy tanítást kapott a papságról, szent sátor építéséről és annak berendezéséről.²⁸ Amikor lelkével a létezők testetlen ideáit, illetve lényegi mintáit szemlélte, egyben a szent sátor szellemi mintaképét és tervrajzát is megismerte.²⁹ Ennek másolatát kellett elkészítenie. S minthogy ezek ideák ugyanakkor a kozmosz mintái is, ennél fogva a szent sátor a kozmosz képmása, sőt az ember képmása is, mint mikrokozmosz, hiszen maga a sátor és berendezései a kozmoszt és benne az embert jelképezik. Például az előtérben álló öt oszlop az ember ötféle érzékelésének felel meg, és miként az emberi érzékelés között van, amelyik a látható világra vonatkozik, s van, amelyik a szellemi világra, éppen úgy az oszlopok is választó vonalat jelentenek a látható és a láthatatlan között: egyik felük kifelé van, a másik felük befelé, a szentek szentje felé.³⁰ A sátor függönyeinek négyféle szövete pedig azt a négy elemet jelképezi, amelyekből a teremtő a világmindenséget megalkotta: a fehér színű szövet a földet, a bíborvörös a vizet, a sötétkék a levegőt, a karmazsin a tűzet.³¹

A harmadik teofánia hiányzik Philón *Vita Moysis*-éből. Más művében viszont utal Mózes teofániájára. A *Legum allegoriae*-ban Ádám és Éva meztelenségének hármasság értelme közül a szenvedélyek levetésével kapcsolatban hivatkozik Mózes előkészületéhez, hogy Istent színről-színre lássa. Mózes kivonul a táborból és a tábortól messze sátort állít fel, amelyet bizonyosság sátrának nevez.³² Philón szerint ez nem jelent mást, mint hogy az Istent szerető lélek leveti a testet és messze kimenekül tőle, s így ezzel megszilárdul az erény tökéletességében.³³

A filozófus államférfi önmegtartoztatás és intellektuális szemlélődés révén – a Platónikus tradíció szerint – felkészül az erényes életre, a megszerzett ismerettel és erénnyel igazságosan uralkodik, illetve vezeti népet. Philón az államférfi és törvényhozó görög eszményének megtestesítőjeként mutatja be Mózeset a „görögöknek”. De ugyanakkor meg is haladja ezt az eszményt, mivel a tökéletes erényes élethez hozzá tartozik még a főpapság és a prófétaság is, s így Mózes Isten embereként a nép vezetője.

²⁸ *Vita Moysis*. II.71.

²⁹ *Im*. II.74.

³⁰ *Im*. II.81-82.

³¹ *Im*. II.88.

³² *Kiv*. 33,7

³³ *Legum allegoriae*. II.54-55.

Gergely az első részben³⁴ (az *isztoriában*) elbeszéli Mózes kivonulását Miridián pusztájába, ahol magányosan őrizte a nyáját, s ekkor jelent meg neki először Isten: napvilágnál fényesebb fény ragyogott fel. A „fény kegyelme” (*ê tou phôtos charis*) nem csak látására hatott, amely fényességével elárasztotta a látás érzékszervét, hanem a hallására is, a fény ugyanis szólt hozzá és színtiszta tanításokat adott neki. A történetben Gergely még egy fontos motívumot említ: Mózes saruját levette léphetett csak be az „isteni fény” által megvilágított területre.

A második részben³⁵ (*teória*³⁶) a kappodokiai atya sokkal nagyobb figyelmet szentel Mózes születésének és neveltetésének körülményére – amely mintegy az első teofánia előkészülete –, mint kivonulására a pusztába és pásztorodására. Mózes születését Gergely allegorikusan értelmezi, minthogy Mózeszt példaként állítja olvasója elé, már születésétől fogva utánozni kell a nagy prófétát, hogy eljusson a tökéletes erényre. Ez csakis úgy lehetséges, hogy az emberi élet változékony, jobbá és rosszabbá változhatunk, s ez a változás mintegy állandó születés.³⁷ A bűnbeesés utáni emberi természet ellenére az emberi szabadságon, illetve belső elhatározáson³⁸ múlik, hogy olyanná születünk-e, mint Mózes.³⁹ Gergely szerint az erényes élet szülői a *logizmoi* (például *sôphrônes kai pronôêtikoi logismoî*, azaz: gondolatok, belátások),⁴⁰ amelyeknek mintegy nemző funkciót tulajdonít oly módon, hogy felülkerekednek a szenvedélyeken,⁴¹ és nemzői a fiúgyermeknek. S amikor az érzéki

³⁴ *De vita Moysis*. I. 20.

³⁵ Im. II.19-25. Maga a teofánia, amelyhez előzményként szorosan kapcsolódik Mózes születése és neveltetése, II, 1-18. A zsarnok fáraó parancsa ellenére is szülő nő a zsarnok barátja és a bukott emberi természethez tartozik, de a fiúgyermek születe az erényhez tartozik, mivel szabad elhatározásból született, lázadva a zsarnok ellen. Gergely a nemek különbségét a bűnbeesés utánra teszi, az ember eredeti állapotában nem volt férfi és nő. Vö: Stead, 1976. 110. o. és Böhm, 1996. 240. o. 12. jegyzet.

³⁶ A *teória* értelmezéséhez lásd Daniélou, 1970. 1-17. o. és Mirri, 1982. 42-46. o. valamint Böhm, 1996. 137-149. o.

³⁷ *De vita Moysis*. II.2-3.

³⁸ A kegyelem és a szabad akarat problémájához Vö: Ritter, 1996.

³⁹ *De vita Moysis*. II.3-4.

⁴⁰ Im. II.4 és 7.

⁴¹ A szövegből nem derül ki, hogy itt Gergely az ember bűnbeesés előtti rendeltetéséhez, illetve az „első teremtéséhez” való visszatérésről beszélne, miként azt Böhm (1996, 239. o.) az „Istenhez való hasonulás” alapján véli. Gergely azonban se itt, se korábban (a I.7-ben is az isteni természetből való részesedés az erényre törekvés) nem említi, hogy az erényre törekvés visszatérés lenne a bűnbeesés előtti állapotba, hanem sokkal inkább bűnbeeséssel megsérült kép-más helyreállítása az Istenhez hasonulás végtelen folyamatában.

vágyakon és szenvedélyeken a *logizmosz* uralkodik, akkor Mózesrel együtt az erényes életre születünk. A folyó ugyanis, amelyre Mózeset elveszejteni kitették, a szenvedélyektől hullámozó élet, s ettől óv meg a tudományok alkotta műveltség, amelyet a vesszőkosár szimbolizál.⁴² Úgy tűnik, Gergely a *logizmoszt* a filozófia, illetve a pogány műveltség jótéteményének tulajdonítja, amely nagy haszonnal jár a lelki életre, mivel az erényre törekvő embert megvédi attól, hogy a szenvedélyek uralják. A pogány műveltségen nevelkedett Mózes elhagyja azt, mint mostohaanyját, és visszatér édesanyjához: az egyházhoz, hogy most már annak tanítása nevelje tovább a lelket. S amikor megszabadul szenvedélyeitől és a pogány filozófia „pásztorait” is elűzte, önmagában él.

Az ember felől tekintve tehát Gergely szerint négy feltétele van a mózesi teofániának, illetve annak, hogy az erény útján felemelkedve miként Mózesnek, nekünk is megnyilvánuljon Isten: az ember szabad akarata és szabad döntése, a műveltséget alkotó tudományok belátásai a meddő filozófiával szemben az „egyház anyateje” és az önmagunkban való élet.⁴³ Gergely mintegy összefoglalva a teendőket, ha fel akarunk emelkedni az igazi fény látására, képpel fejezi ki: a léleknek le kell vetnie a talpát borító bőrruhát, amelyet akkor vett fel az emberi természet, amikor nem engedelmeskedtünk az isteni parancsnak és meztelenek lettünk.⁴⁴

Mózes nem magától talált az igazságra, hanem Isten kegyelme révén vezette az égő csipkebokor fényéhez. Hiszen Isten az igazság, aki fény által vezette Mózeset.⁴⁵ Gergely *János-evangéliumra* hivatkozva krisztológiai tipológiával értelmezi az égő bokor fényét: Isten az igazság, az igazság fény,⁴⁶ Mózes az erény útján vezetve ehhez a fényhez jut el, aki a testben megjelent Isten: Krisztus.⁴⁷ Jóllehet Gergely kifejezetten nem állítja, hogy Isten Mózes Jézus Krisztus világosságára vezette az erény útján, és hogy a fény, amely az égő bokorban megjelent, Jézus Krisztus, de mégis félreérthetetlenül kétszer is erre utal. Először abban az összefüggésben, hogy a *János-evangélium* a testben megjelenő Istent (*tô dia sarkos êmin ophthenti theô*) nevezi igazságnak és fénynek.⁴⁸ A láthatatlan Isten látható fényként jelent meg nekünk a

⁴² Im. II.7.

⁴³ Im. II.18.

⁴⁴ Im. II.22. Többször hangsúlyozza Gergely a lélek megtisztítását testi vonatkozásaitól (pl. II.154. és 202.).

⁴⁵ Im. II.19.

⁴⁶ Jn 8,12: „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága.” és 14,6: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”

⁴⁷ Im. II.20.

⁴⁸ Uo.

megtestesült Igében. Másodszor pedig az emberi természetig leereszkedett-ként (*o mechri tês anthrôpinês kateisti phuseôs*) említi, aki világosságának ismeretére (*tê gnôsei tou phôtos*) vezet bennünket, ha az erény útján járunk.⁴⁹ Sőt, még egyértelműbb a krisztológiai értelme azzal, hogy Gergely szerint az égő bokor a Szűz misztériumára tanít: egyfelől miként az égő bokor által a fény bevilágítja Mózes lelkét, úgy az istenség fénye (*o tês theotêtos phôs*) általa világítja be az egész emberiséget; másfelől miként a lángoló bokor el nem ég, hasonlóképpen Szűz Mária a szülés ellenére is szűz marad.⁵⁰ Mózes első teofániája ennél fogva nem egyszerűen az Ószövetség krisztológiai előképe, hanem „adaptált vagy tipizált előkép”, mivel a *Theoriában* Mózes az erényre törekvő emberi lélek típusa.

Az erényes élet az igazság ismeretével (vagy a fény ismeretével = *tê gnôsei tou phôtos*⁵¹) érhető el. Gergely kifejezetten állítja, hogy Isten a valódi létező (*to ontôs on*), és a valódi létező noétikus megragadása az igazság ismerete.⁵² Az igazság abban különbözik a hazugságtól, hogy a hazugság a nem létezőt létezőként feltüntető fantázia.⁵³ Az igazán valódi létező nem ragadható meg se az érzékekkel, se az értelemmel, ez ugyanis mindent meghalad és mindennek az oka.⁵⁴ Belőle részesedik minden létező, és ez az, ami az emberi lélek számára egyedül kívánatos.⁵⁵ Gergely szerint az igazság nem pusztán az igazán valódi létező, vagy Isten léte önmagában,⁵⁶ hanem az is, hogy felkelti az emberi lélek vágyát azzal, hogy kívánatos számára.

Mózes első teofániájánál tehát nem az ideákat látta, hanem megtisztulva a felemelkedés első fokaként megismerte az igazságot, amely szabaddá tette, s így másokat is meg tud menteni a bűn zsornokságától.⁵⁷

Gergely az erényt és Isten megismerését összekapcsolja az isteni természetből való részesedéssel. Aki megismeri az isteni természetet, részesedik belőle, mégpedig határtalanul, mivel egyrészt a jó, vagyis Isten természete határtalan, másrészt az erényre törekvő vágya is határtalan.⁵⁸ Mózes tehát nem áll meg, hanem tovább halad felfelé.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Im. II.21.

⁵¹ Im. II.20.

⁵² Im. II.25.

⁵³ Im. II.23.

⁵⁴ Im. II.24.

⁵⁵ Im. II.25.

⁵⁶ Vagy tiszta lét, miként azt Sieben véli (1995, 205. o.)

⁵⁷ Im. II.27.

⁵⁸ Im. Proiom. 7.

Nazianzoszi Szent Gergely a 28. beszédében a Kiv 14,20 allegorikus értelmezésével szemlélteti Isten megismerésének antropológiai, teológiai és filozófiai problémáját: Isten és köztünk, emberek között a test sötétsége (*o sômatikos gnophos*) honol, miként egykor Izrael népét felhő takarta el az egyiptomiak elől.⁵⁹ Nüsszai Szent Gergelynél viszont bizonyos értelemben pozitív jelentése van az Istent eltakaró sötétségnek⁶⁰: egyfelől Mózesnek ez a második teofániája Isten szemlélésének (*theória*) magasabb foka,⁶¹ másfelől ismeretet ad, mégpedig azt az ismeretet, hogy kegyelmi állapotában Mózes a sötétségbe lépve látja Istent, vagyis az ember megismerő képessége felismeri, hogy az isteni természet láthatatlan és lényegében megismerhetetlen.⁶²

Mózes második teofániáját három részre oszthatjuk: előkészület vagy megtisztulás, Mózes belép a sötétségbe, és a mennyei sátor leírása, amelyhez szorosan kapcsolódik a földi sátor lelki értelmezése.

Az Ige tanítja lelkünket arra, milyennek kell lennünk, és hogyan kell élnünk, ha lelkünkkel fel akarunk kapaszkodni az istenismeret hegyére, hogy beléphessünk az Istent takaró felhőbe.⁶³ Testben és lélekben kell megtisztulnia annak, aki a létezők szemléléséhez közeledik.⁶⁴ A történetben erre utal a ruhák kimosása és állatok eltávolítása a hegytől.⁶⁵ A szellemi valóságok szemlélése felülmúlja az érzéki megismerést. Az állati természethez tartozik, hogy az érzékelés irányítja a gondolkodást. A látás és hallás irányítja ösztönünknek megfelelően az állatokat. De se a látás, se a hallás nem vezet Isten szemlélésére.⁶⁶ De a megtisztulás nem csak az „egyiptomi”, vagyis a testi és érzéki élettől való elszakadás, sőt nem csak a lélek értelmes részének uralma az érzéki lélek rész fölött, hanem az értelmi résznek is meg kell tisztulnia: el kell hagyni az érzéki észlelésből származó ismereteket, a véleményt és a korábbi gondolkodást. Gergely itt a lélek platóni hármas felosztására utal,⁶⁷ amely az ember teljes megtisztulását fejezi, vagyis a testi, a

⁵⁹ Or. 28,12

⁶⁰ Előadásunk keretében nem térhetünk ki a fény és sötétség/ismeret és nem-ismeret ellentétpárok tárgyalására Vö: Meredith, 1997. 48-59. o.

⁶¹ *De vita Moysis*. II.152-153.

⁶² *Cant* 6. 180-182; *De vita Moysis*. II.162. Daniélou szerint az első az érzéki észlelés, a második a filozófia, illetve a fogalmi gondolkodás. Böhm viszont úgy véli, hogy a Végtelen kettős értelemben jelenik meg sötétségként a látónak: 1. nem-ismeret a látó számára, 2. fényes sötétség az Isten felől.

⁶³ *De vita Moysis*. II.152.

⁶⁴ Im. II.154.

⁶⁵ Im. II.156.

⁶⁶ Im. II.157. Vö: 1Kor 2,9.

⁶⁷ Im. II.96-98. 123. 157. *Op. hom.* 8. Vö: Platón: *Állam.* 440e-441a; Plotinosz: *Enn* III.6,2.

vegetatív, szenzitív és racionális lélek részeinek megtisztítását. Ez egyben az ember szabadságának és istenképiségének visszanyerése is, mivel lerázza az ősbűn következményeit.

Az ily módon megtisztult Mózes, illetve lélek beléphet az Istent eltakaró felhőbe. Gergely megemlíti, hogy ez látszólag ellentétben áll az első teofánia világosságával, ahol fényben látta Istent, itt meg sötétségben.⁶⁸ Mózes minél inkább előrehalad a szemlélődésben, annál inkább felismeri, hogy az isteni természet láthatatlan és megismerhetetlen.⁶⁹ A felhőben Mózes látása nem látássá válik, s ugyanakkor ez Gergely számára azt fejezi ki, hogy Isten mindent felülmúl és mindentől elkülönül. Ezzel Gergely világos határt húz a teremtetlen, amely mindentől különbözik és minden létezőnek az oka, és a teremtmény között, amely szellemi valójában Istenhez hasonulásra törekszik. Isten maga homályban marad, csak az emberi lélek tükrében csillan fel mint annak ősképe.

Mózes ebben a felhőben meglátja a nem kézzel épített sátrat,⁷⁰ amelyet Gergely Krisztussal azonosít, aki közvetítő a teremtetlen és teremtett között. Krisztus ugyanis isteni természete szerint nem teremtmény, emberi természete viszont teremtett, ezért igazi közvetítő.⁷¹ Isten közöttünk fel ütötte sátrát, hogy a mindenséget foglalja magába az egyszerűt, a létén kívülieket a létbe vezesse.⁷² Gergely a krisztológiai értelmezés mellett kozmikus távlatba és a mennyei hierarchiába helyezi a sátor képét. Philónhoz hasonlóan négy arkhéból állónak tartja.⁷³ Szent Pálra hivatkozva (1Kor 1,16: „Benne teremtett minden, a láthatók és láthatatlanok, akár trónok, akár hatalmasságok, akár fejedelemségek, akár uraságok, akár erősségek.”) állítja, hogy a sátor berendezéseiben (oszlopok, stb.) a mennyei valóságokat szemléljük, akik az Isten akaratából fenntartják a világot.⁷⁴ A bíborszínű bőr vagy kárpit mintegy a fentiekől elkülönítve értelmezi Gergely: ez az Üdvözítőnk kinszevedését és kereszthalálát előjelzi. A vörös szín ugyanis a vért jelenti, a bőr/kárpit a halált.

Gergely a Kiv 33. fejezetét is az emberi tökéletesség szempontjából értelmezi, amely Isten követését, illetve Istenhez való közelítést jelenti. Erre irányul az ember megismerése is, amely nem pusztá ismeretszerzés vagy

⁶⁸ Im. II.162.

⁶⁹ Im. II.163.

⁷⁰ Im. II.169.

⁷¹ Im. II.174.

⁷² Im. II.175.

⁷³ Im. II.178.

⁷⁴ Im. II.179-180.

ismeret birtoklása, és ezzel rendelkezés a megismert fölött, hanem a volta-képpeni igazság megismerése, amely nem más, mint az ember tökéletes állapotának elérése. Az ember viszont Istent sohasem szemlélheti közvetlenül, hanem csak közelíthet hozzá, Isten végtelenségében ugyanis sohasem lehet az emberi megismerés tárgya.⁷⁵ Az első két teofániából világossá vált, hogy Isten végtelen/határtalan, ezért az értelmi megismerés nem ragadhatja meg, mivel az behatárol; az ember törekvése Istenhez hasonulásban ugyancsak végtelen.⁷⁶

A harmadik teofániával kapcsolatban Gergely előre bocsátja, hogy nem lehet szószerint értelmezni. Amikor Mózes a szikla hasadékába áll, hátulról látja Istent, amint elvonul előtte.⁷⁷ Ha a „hátulról” kifejezést szó szerint értelmezzük, testi formát tulajdonítanánk Istennek, ami határt jelent. Ugyanakkor összetettségre utal, amely részekből áll, s ezzel részei oszthatók. Az, ami részeire osztható, az felbomlik, s ami felbomlik, az nem romolhatatlan. Isten ezzel szemben romolhatatlan és testetlen.⁷⁸ Így a „hátulról” kifejezés Isten követését jelenti. Azt hogy a lélek „felfelé törekvő mozgása felgyorsul, és önmaga fölé emelkedik a mennyei javak vágyában (*epithümia*)”.⁷⁹ A lelket „szerelmes” (*erósz*) vágy (*epithümia*) hajtja, hogy az őskép szépségében gyönyörködjék.

Mózes a színről színre látásban úgy akarja szemlélni Istent, ahogyan önmagában van, s nem ahogyan ő Istenből részesedik Mózes vágya oly módon teljesedett be, hogy beteljesületlen maradt. Mózes mint képmás vágyakozása az őskép után ugyan beteljesedett, de újra és újra fellángol ez a vágy.⁸⁰ Az *epithümia* két lényeges tartalma: 1. Isten voltaképpeni látása a nyugalom és a mozgás azonosságából érthető meg; 2. a végtelen törekvés előfeltételezi Isten megelőző cselekvését (a megtestesülésben).⁸¹

Gergely így foglalja össze Mózes harmadik teofániáját, amely egyben nyugalom és mozgás: „Az a valódi Isten-látás, hogy a vágy sohasem elégül ki. Ami által mégis látható, az a többi utáni vágyakozás fellángolása. Az Istenhez vezető út így soha sem szakad meg, mert a jónak a végét nem lehet megtalálni, s a jó utáni vágyat semmilyen beteljesülés nem oltja ki.”⁸²

⁷⁵ Im. II.166.

⁷⁶ Im. II.239.

⁷⁷ Im. II.220.

⁷⁸ Im. II.221-222.

⁷⁹ Im. II.226.

⁸⁰ Im. II.232.

⁸¹ Böhm, 1995. 259-260. o.

⁸² *De vita Moysis*. II.239.

Mózes Istenhez vezető útja során beállt a szikla hasadékába, a szikla Krisztus (1Kor 10,5), „Krisztusról pedig hisszük, hogy ő a remélt javak, megtudtuk, hogy őbenne minden jó kincse megvan (2Kor 2,3), ezért aki bármilyen jó birtokában van, az szükségképpen Krisztusban van, aki minden jó foglalata.”⁸³

Mózes teofániáit Gergely nem *unio mysticaként* értelmezi, hanem állandóan megújuló vágyként Isten mélyebb szemléletére, illetve Krisztus követésére, amely nem más, mint állandó és végtelen hasonulás Istenhez. Az angyalok megismeréséhez hasonló mózesi szemlélődés inkább szívbeli egység. Daniélou szerint Mózes életének központi témája: sohasem enyhülő szomjúság, amelyet a lélek annál inkább érez, minél közelebb van Istenhez.⁸⁴ Mózes – azaz az emberi lélek – az erény útján, Isten igaz megismerése felé haladva eljut a fényként, testben megjelenő Istenhez.

Mózes Istenhez hasonulásban elérte az eredeti istenképiséget.⁸⁵ Gergely úgy véli, hogy Mózes Isten képévé vált, mert Isten sajátosságait, mint például végtelenség, változatlanság törekvésében elérte. Azzal, hogy Mózes már halála előtt Isten képévé vált, mintegy átugorta a feltámadást. Felemelkedése megfelel a tökéletes tisztulásnak, és azzal, hogy színről színre látta Isten, előkép lett mások számára is.⁸⁶

Nüsszai Szent Gergely az Istenhez hasonulást hangsúlyozva Mózes példáján felvázolta azt az életmintát, amely az embert, mint teremtményt a tökéletes és boldog életre vezet. A fentiek alapján megkíséreljük tételszerűen megfogalmazni azt, amiben eltér egyrészt Alexandriai Philóntól, másrészt Plótinosztól.

Nüsszai Szent Gergely ugyan a *Mózes élete* első részében, történetben Alexandriai Philónhoz hasonlóan törvényhozóként, királyként, főpapként és prófétaként értelmezi Mózeszt, de a második részben, a teoriában az Istenhez való végtelen hasonulás révén elért tökéletes élet példajaként.

A megtisztulás nem a lélek megszabadulása a testtől, hanem a testi valóságon való felülkerekedés (az anyagi világ értelmezésének különbsége).

Az ember nem válik Istenné, hanem a végtelen hasonulással, azaz az erényes étellel helyre áll a bűnbeesésben megsérült istenképiség (istenfogalom különbözősége, teremtő és teremtmény között fennálló radikális létbeli különbség).

Mózes a harmadik teofániában – Gergely krisztológiai értelmezése szerint – Krisztus közvetítésével juthat el a tökéletes életre (Krisztus nem azonosítható az Egy alatti istenek egyikével, vagy magával a plótinoszi *Nusszal*).

⁸³ Im. II.248.

⁸⁴ Daniélou, 1963. 295. o.

⁸⁵ *De vita Moysis*. II.306.

⁸⁶ Böhm, 1995. 263. o.

„HOZZÁFORDULÁS A LELEGYSZERŰBB VÉGTELEN FORMÁHOZ“ – A BÖLCSESSÉG MINT ERÉNY CUSANUS GONDOLKODÁSÁBAN

KORMOS JÓZSEF

A HOGY AZ EURÓPAI KULTÚRA más területén is, úgy az erkölcsről, az erényről kialakított felfogásoknak is jelentős hagyománya van. A filozófiai örökség összetett és sokszor ellentmondásos elemeinek (platonizmus, arisztotelianizmus, sztoicizmus, stb.) az összekapcsolására, szintézisére mindig történtek kísérletek (Cicero, Proklosz, stb.) A szintézis kísérletek megvalósítását nehezítette az erényről a bibliai, vallási alapon kialakult nézetek megjelenése. A középkori keresztény filozófusok, teológusok ilyen jellegű munkáinak nehézségét jelzi már az is, hogy a keresztény hit mint fő szempont mellett az ellentmondásosság és az összetettség miatt, már nem a teljes szintézisre törekedtek, hanem inkább valamelyik filozófiai hagyomány elsődleges figyelembe vételével értelmezték a tanítást. Erre példa Szt. Ágoston és Aquinói Szt. Tamás munkássága. Ezekben a szintézisekben a bibliai tanítás volt a mérvadó. Amennyiben a görög (profán) hatás volt az erőteljesebb, abban az esetben ez már ellenállásba ütközött az egyház részéről (lásd: Abelardus).

A középkor végének, a reneszánsz kezdetének egy jellegzetes szintézis kísérlete Cusanus munkássága. Ő is a keresztény teológia alaptanításait elfogadva próbálja felhasználni az antik szerzőket. A nagyon erős antik gondolati elem jelenléte ellenére Cusanus tanításai nem váltottak ki konkrét szankcionális lépéseket az egyház részéről. Ennek több oka lehet: az egyház is egyre több filozófiai hatással találkozva, azt beépítve már nem tud éles határvonalat húzni a filozófiai és teológiai tanok találkozási pontjainál; az egyház „figyelme” már nem a tanítások megfogalmazására, hanem más területekre összpontosult (politikai, gazdasági, társadalmi kérdések); Cusanus az írás mellett fontos és aktív egyházpolitikai tevékenységet is folytatott a pápák oldalán. Azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a feltevést sem, hogy Cusanus szintézis kísérlete olyan jellegű, kiegyensúlyozottságában, dialektikusságában, egységkeresésében, hogy a világi és az egyházi megközelítés elismerését és elfogadását is kívívta.

Nicolaus Cusanus¹ az ellentétek egybeesése (*coincidencia oppositorum*) gondolatához kapcsoltan a vallási egységről is ír több művében, még az arab, a zsidó és a keresztény vallások egységének a lehetőségét is felveti.² Igazi humanista műveltséggel rendelkezik. Jogi és teológiai tanulmányai mellett a kor szinte minden tudományával megismerkedett. Giuliano Cesarini a klasszikus műveltségbe és a politikai ismeretekbe vezette be, Paolo Toscanelli del Pozzo révén ismerte a kor orvostudományát és természettudományát. Filozófiatörténeti ismereteit főként Diogenész Laertiosz műveiből merítette. Ismerte korának a reformáció szempontjából is fontos misztikus és nominalista tanításait is.

A bölcsesség témájával többek közt és kiemelten az *Idiota de sapientia* (A laikus ember a bölcsességről) és a *De venatione sapientiae* (A bölcsesség utáni vadásatról) című írásaiban foglalkozik.

Az *Idiota de sapientia* című művében a platóni dialógusok mintájára egy tudós, tanult szónok és egy laikus, tanulatlan, egyszerű ember beszélgetését írja le. A fontos dolgokat nem a tudós, hanem a tanulatlan ember mondja ki, illetve ő vezeti rá erre a szónokot. A mű egy szókratészi alap gondolatot – tudom, hogy nem tudok semmit – hangsúlyoz és jár körbe. Ebben a műben egy platóni, újplatónikus álláspont figyelhető meg a bölcsességgel mint ideával kapcsolatban. A bölcsesség ideája az ideák világában van, de utánzata mindenhol megtalálható a földi világban.

A laikus szavaival: „Én pedig azt mondom neked, hogy a bölcsesség kintről az utcáról kiált, és azt kiáltja, hogy ő maga a legmagasabb magasságban létezik.”³

¹ Cusanus 1401-ben született német földön a Mosel folyó melletti Cusa-ban mai nevén Bernkastel-Kues-ban. A Cusanus név is innen van, az eredeti neve Nicolaus Krebs. Heidelbergben, Páduában tanult. Kánonjogból doktori fokozatot szerzett. 1426-ban pappá szentelik, 1448-ban bíboros, 1450-ben Brixen püspöke, 1451-52-ben pápai legátus. Egyházpolitikai tevékenységét az egység, az összhang keresése jellemezte. Részt vesz az egység helyreállítására törekvő 1432-es bázezi zsinaton, a római Szentszék követeként Bizáncban is jár, a keleti és a nyugati egyház egységének a helyreállítása érdekében. 1464-ben hunyt el.

² Főbb művei: *De docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1440), *Idiota de sapientia* (1450), *Idiota de mente* (1450), *De beryllo* (1457), *De principio* (1459), *Trilogus de possess* (1460), *De ludo globi* (1463), *De venatione sapientia* (1463). *Compendium* (é.n.).

³ „Ego autem tibi dico, quod sapientia foris clamat in plateis, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat in altissimus.” *Idiota de sapientia*. I.3. 13-15. In: Nikolaus von Cues: *Philosophisch-theologische Werke* 1-4. Hamburg, Felix Meiner. 2002.

A *De venatione sapientiae* című művében a platónista hatás mellett az arisztotelészi is jelen van. Az ember intellektuális igénye a szellemi táplálék keresése, az ezután folyó „vadászat”, amelyhez már arisztotelészi eszközöket használ. „A mi szellemi természetünknek ahhoz, hogy éljen, szüksége van a táplálékra. ... És ahogy ezt Arisztotelész mondja, a logika a legalkalmasabb eszköz ehhez a vadászathoz”.⁴ A Cusanus-i bölcsesség mintegy a platóni jó ideájának és az arisztotelészi formának felel meg. „A bölcsesség tehát maga a lét egyenlősége, a szó, a dolgok értelme. Ő ugyanis a végtelen szellemi forma, a dolgok létének a formája. Ezért a végtelen forma a megvalósultsága minden formálható formának, és mindezeknek a teljes egyenlősége. Amint a végtelen kör, ha lenne ilyen, minden ábrázolható figura ősképe lenne”⁵

Természetesen a bölcsesség, amely mindenhol jelen van és mindig keresett, és amely egész szellemi természetünket meghatározza, maga az Isten. Az ember annyiban bölcs, amennyiben alázatos magatartását a „*hozzáfordulás a legegyszerűbb és végtelen formához*” jellemzi.⁶ A kérdés az, hogy ez a bölcsesség, az „*érintetlenül érinteni az érinthetlent*”⁷, amely nevezhető „cselekvő nem cselekvésnek” is, profán, gyakorlati erényként vagy szakrális, misztikus erényként értendő? Ez a bölcsesség Cusanus szerint nem a könyvekből meríthető, nem ott található meg eredeti alakjában, hiszen akik először írtak ilyen könyveket, nem más könyvekből vették. A „könyvtisztelő” humanistákat is bírálja. Ez a bölcsesség Isten könyvében található, amit saját ujjával írt, vagyis a teremtett világban mindenhol. A piactéren is látható, hogy minden, ami történik, az egyre vezethető vissza. Itt Cusanus a mérés és a számolás példáját hozza fel, ahol minden mérésnek, számolásnak az egy, az egység az alapja. Az egy az, „*ami által, amiből és amiben*”⁸ mindent számolunk.

A bölcsesség az, hogy tudatára ébredünk annak, hogy ami után vágyakozunk, minden tudás felett van és nem megtudható. A bölcsesség megértése

⁴ „*Intellectualis nostra natura cum vivat, necessario pascitur. ... Est enim, ut Aristoteles dicebat, logice exastessimum instrumentum ad venationem*” *De venatione sapientiae*. I.2,3,4,16-18.

⁵ „*Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est. Est enim ut infinita intellectualis forma, forma enim dat formatum esse rei. Unde infinita forma est actualitas omnium formabilium formarum ac omnium talium praecissima aequalitas. Sicut enim infinitus circulus, si foris, omnium figurarum figurabilium verum exemplar foris*” *Idiota de sapientia*. I.23,1-8.

⁶ „*conversione ad simplicissimam et infinitam formam*” *Im*. I.27,4-5.

⁷ „*attingitur inattingibile inattingibiliter*” *Im*. I.7,18-19.

⁸ „*per quod, ex quo et in in quo*” *Im*. I.6,21-22.

egyben boldogság is, mert a szeretetet is jelenti, a bölcsesség szeretetét. Ez a szeretet akkor okoz örömet, ha a tárgya végtelen, mérhetetlen, átfoghatatlan. A bölcs ember azt „ami által, amiből és amiben” van, azt szereti és nem az értelmével felfogja. A bölcsesség egyben a szépség a szépben, a kívánatos a megkívántban. Az ilyen boldogság utáni vágyakozás nem más, mint az örök élet utáni vágyakozás. Mely örök életből már valamit mégis tudunk, hiszen ha semmit nem tudnánk róla nem vágyakoznánk utána. Cusanus példájával, ahogy egy Indiában lévő gyümölcs után sem vágyakozunk, ha fogalmunk sincs az ízéről, mivel a csecsemő is azért vágyakozik a tejjre, mert már van sejteése a tej ízéről. Azt akarjuk megérteni amit már valamilyen módon mégis ismerünk. „Minden értelmes lény törekszik a létre. Az ő léte az élete, az ő élete a megismerés, az ő megismerése az, hogy tápláléka a bölcsesség és az igazság.”⁹

A bölcsesség megszerzéséért mindent megtesz, aki egyszer megízlette, és mindent elvisel érte. Pont ez a vágyakozás a bölcsesség után jelzi az emberi szellem halhatatlanságát, hiszen ez a törekvés nem múlhat el a felbomló testtel együtt. Ugyanis a bölcsesség a legízletesebb eledel, amely kielégíti a vágyat, ugyanakkor nem csökkenti az éhséget ezen eledel után. Ez az éhség nem más, mint az ősmintához, az ősképhez való igyekvés, amely nem szűnik meg sohasem, hiszen a véges emberi szellem nem éri el a végtelen életet.

A bölcsesség a tiszta lélekben lakik, ugyanis a tiszta lélek „Az erények termőföldje, amely a bölcsesség által lesz beültetve és belőle nőnek ki a szellem gyümölcsei, amelyek az igazságosság, a béke, a bátorság, a mértékletesség, a szemérmesség, a türelem és a többi.”¹⁰ A tiszta lélek pedig alázattal fordul a legegyszerűbb végtelen formához, Istenhez. Nincs benne sem gőg, sem más gyengeség, csak a bölcsesség mint erény, amely a többi erény oka, amelyből a többi erény ered.

Milyen szintézist mutat végül is Cusanus elgondolása a bölcsességről?

Tartalmaz ellentmondásokat amelyek a cusanus-i bölcsességfelfogás kettőségéből erednek. A bölcsesség egyrészt tudás, megértés. Másrészt egyfajta vágy, vágyakozás, szeretés. Azt mondja, hogy létünk nem más, mint megismerés, megértés: a megértése annak, hogy a bölcsesség szükséges számunkra, ugyanakkor azt is mondja, hogy a bölcsesség nem más, mint

⁹ „*Omnis enim intellectus appetit esse. Suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate.*” Im. I.13,1-3.

¹⁰ „*Est enim ager virtutem, quem sapientia colit, ex quo nascuntur fructus spiritus, qui sunt iustitia, pax, fortitudo, temperantia, castitas, patientia et ceteri tales.*” Im. I.20,10-15.

szeretet, és ez a szeretet szeretni akarja tárgyát, nem pedig értelemmel felfogni. Ugyanilyen ellentmondást rejt az, hogy egyrészt a bölcsesség a nem tudás: annak a tudása, hogy nem tudunk; másrészt azt mondja, hogy csak azután vágyunk amit már megízleltünk. Tehát a bölcsesség után azért vágyunk, mert már megismertük, vagyis már tudunk róla valamit.

Cusanus-nál ezen ellentétek egybeesése (*coincidentia oppositorum*) az Isten. A valójában a platóni és az arisztotelészi erény felfogásra visszavezethető ellentmondásokat Cusanus a keresztény vallás tanításaival akarja kiegyensúlyozni. A laikus egyszerű ember zömében Platónista jellegű nézetei valójában egy misztikus keresztény ember gondolatai. A laikus szavaiból a Biblia mondatai hallhatók ki. Az „ami által, amiből és amiben” minden van, az a Biblia Istene. A laikus szerint Isten a bölcsesség, a mindent létrehozó szó, a Fiú, és a mindent összekötő, egyesítő, a Szentlélek. Az Isten a bölcsesség „És ő az Atya, akiről mondható, hogy ő az egység, a létezés És Isten az Ige, az Isten Fia, a bölcsesség, akiről ugyanígy mondható, hogy ő az egység, a létezés. ... És Isten a Szentlélek, az összekötő, aki által minden egyesül.”¹¹

A bölcsességhez kapcsolódó magatartás is bibliai ihletésű, vele kapcsolatban a szeretet, az alázat az elsődleges és érte minden rosszat, nélkülözést és szenvedést el kell viselni. Tehát az mondható, hogy a bölcsesség erénye Cusanus-nál valójában a vallásosság erénye. A bölcs ember a vallásos ember, az Istent misztikus módon szerető és utána vágyakozó ember. Itt látható, hogy Cusanus-nál a dialektikus feloldása az erénynél megtalálható ellentmondásnak egy teológiai erényt eredményeztet. A Cusanus-i bölcsesség egyfajta szakrális, misztikus erény, amely ilyen formában leginkább Dionüsziosz Areopagitésznél található meg. Hiányzik belőle a profán, gyakorlati, arisztotelészi frónészis, vagy az Aquinoi Szt. Tamásnál megtalálható vallási okosság, a *prudentia*. Cusanus-nál a bölcsesség az Isten. Így a bölcsesség szeretete az Isten szeretete.

¹¹ „*Et est deus pater, qui dici potest unitas seu entitas ... Et hic deus est verbum, sapientia seu filius patris et potest dici unitatis seu entitatis aequalitas. ... Et hoc habet a deo, qui est conexio omnia conectens, et est deus spiritus sanctus.*” Im. I.22,7-15.

TERMÉSZETES ERÉNY ÉS ISTENI KEGYELEM A 17. SZÁZADBAN

SCHMAL DÁNIEL

NEM HOGY NEM TAGADOM a gondviselést, ellenkezőleg, feltételezem, hogy Isten cselekszik mindenben mindent” – állítja Nicolas Malebranche *Értekezés a természetről és a kegyelemről* című művében.¹ E könyvecske, melynek első kiadása 1680-ban látott napvilágot, szünni nem akaró viták kiindulópontjává vált a következő évtizedekben. Az „Isten cselekszik mindenben mindent” biblikus hangzású szavai mögött ugyanis egy tisztán filozófiai kijelentés, az okkacionalizmus elve bújik meg. Malebranche e tant állítja összefüggésbe a gondviselés teológiai fogalmával, és – amint ellenfele Antoine Arnauld, a neves janzenista teológus, nem mulasztja el megjegyezni – ezt vonja be a biblikus spiritualitás mázával. A filozófiai tan a természetes világosság általános érvényű belátásaira támaszkodik. A gondviselés azonban – úgy, ahogyan Arnauld érti – a történelem egyedi, szinguláris eseményeiben válik láthatóvá. Legnyilvánvalóbb módon a kegyelmi kiválasztás aktusában, amely semmilyen belátható rendre vagy törvényszerűségre nem vezethető vissza: ellenáll az általánosnak. Ezt az ellenállást a korabeli teológia egy görög kifejezéssel adja vissza: *bathosz* (mélység).

A szó Szent Pál rómaiakhoz írt levelében olvasható: „Ó, Isten gazdagságának, bölcsességének és ismeretének mélysége!”² E szavakkal kiált fel az apostol, midőn Isten kegyelmének emberi ésszel felfoghatatlan mélységeire utal. E kifürkészhetetlen, egyedi döntés, mely ott áll az erényekről és az érdemekről szóló racionális tanok hátterében, lehetetlenné teszi, hogy az erényről szóló klasszikus filozófiai tanok akadálytalanul birtokba vegyék az erkölsi gondolkodás 17. századi terét. Arnauld, akit a kortársak alacsony természetére és roppant teológusi hírnevére utalva „Nagy”-nak neveztek, a *bathosz* egy sajátos, Cornelius Jansen *Augustinus* című művében kifejtett, nagy hatású értelmezésének szószólója a korban. Ugyanakkor a janzenizmus nem csak teológiai és spirituális, de egyszersmind társadalmi és – a 18.

¹ Malebranche: *Œuvres complètes de Malebranche*. Paris, Vrin. 1958–1967. (Továbbiakban: OC) 3:148.

² Róm 11,33

századtól kezdően egyre inkább – politikai mozgalom is, mely ellenállást képez a Napkirály és az őt követő uralkodók abszolutista kormányzatával szemben. Arnauld, aki népes rokonságával együtt maga is mélyen belebonyolódik a politikai intrikák szálaiba, 1679-től önkéntes száműzetésben él a spanyol Németalföldön, s fáradhatatlanul harcol Malebranche filozófiai rendszere ellen.

Az 'Isten cselekszik mindenben mindent' elv Malebranche filozófiájának két területén, az okkacionalizmus és az 'Istenben látás' elméletében érvényesül. Arnauld legfőbb kifogása mindkét esetben éppen e kikutathatatlan *bathosz* mellőzésével kapcsolatos. Az okkacionalizmus elvei szerint a természet törvényei nem a dolgokban ható erőket írják le, ilyenek ugyanis nincsenek. Egy kontingens világ eseményei nem elégíthetik ki az ok és az okozat között feltételezett, szükségszerű kapcsolat követelményét. A világ állapotait minden esetben közvetlenül Isten – a világban ható egyetlen valóságos ok – hozza létre az általa megállapított általános szabályokat követve. E szabályok a természettörvények. Nincsen tehát önálló természet, Isten cselekszik mindenben mindent. Amint azonban Arnauld fogalmaz: „Ebben ... semmi sincsen, ami különösebben számot tarthatna figyelmünkre. Mennyi más, végtelenül fontosabb okunk van arra, hogy hálásak legyünk neki üdvösségünkkel, kegyelmi állapotunkkal, valamint azzal a dicsóséggel kapcsolatban, amelyre Isten végtelen irgalmasságában meghív minket!”³

Az Istentől való függőség okkacionalista elmélete Arnauld szerint hamis misztikát eredményez, eltereli ugyanis figyelmünket arról az üdvtörténeti igazságról, amely a személyes kiválasztás aktusán alapul. Hasonló ellenvetést fogalmaz meg a janzenista teológus Malebranche ideatanával szemben is. Malebranche számára a racionalitás legfőbb ismérve, hogy forrása *publicum lumen* (egy „nyilvános”, minden ember számára közös fény).⁴ Ám e világosság – mondja Malebranche – nem lehet az elme belső, veleszületett tulajdona, hiszen „minden teremtmény egyedi létező, ám az Ész, amely megvilágítja az emberi elmét, egyetemes.”⁵ Forrása tehát az emberi elmen kívül, Isten egyetemes és örökkévaló ideáiban keresendő. Megértés tehát, Malebranche megközelítésében, csak az egyetemes Ésszel – Istennel – való bensőséges közösségünk révén lehetséges: 'Istenben látunk mindent'. E

³ Arnauld: *Des vraies et des fausses idées*. Paris, Fayard. 1986. (Továbbiakban: VFI) 171–172. o.

⁴ OC 8–9:921.

⁵ Malebranche: *Œuvres de Malebranche*. Paris, Gallimard. 1979. (Továbbiakban: RL) II:425. o.

közösség – hiszen mindnyájan azonos ideákat szemlélünk – Malebranche szerint egyszersmind egy minden értelmes lényre kiterjedő *société spirituelle* alapjait veti meg.⁶

Malebranche e különös felfogása vezetett ahhoz az ismeretelméleti vitához, amely az ideák természetéről folyt közte és Arnauld között. Egy korabeli folyóirat a következő szavakkal foglalja össze a vita lényegét: „Abban a híres vitában, amelyet Malebranche atya az ideák természetéről folytatott Arnauld Úrral, az előbbi mindig megkülönböztette az észleletet az ideától. Ideán azt az igazságot vagy tárgyat érti, amit a lélek gondolkodás közben észlel, észleleten pedig azt a benyomást vagy módosulást, amely az igazság észleletekor keletkezik a lélekben. Nyilvánvaló, hogy az észlelet ebben az értelemben bennünk van, hiszen a mi elménk módosulása. A kérdés csupán az, hogy az idea ... avagy az észlelt igazság is bennünk van-e. Malebranche atya azt állítja, hogy nem.”⁷ Ő ugyanis úgy véli – tehetjük hozzá –, hogy az ideák (végtelen, örök és szükségszerű jellegüknél fogva) nem lehetnek a véges elme módosulásai. Az észleletek reprezentatív jellege – az a tény tehát, hogy valamit megjelenítenek számunkra – azokból az emberi elme számára külső ideákból fakad, amelyekkel a lélek a megismerés pillanatában egyesül. Malebranche tanainak e vázlatos bemutatásából is kiviláglik: amint a mozgás okkazionalista magyarázata megszüntette a világban ható természetes erőket, s minden változást az isteni akarat beavatkozására vezetett vissza, Malebranche az ideák elméletében ugyancsak megfosztja az elmét a megismerés vele született képességétől. Az emberi elme önmagában, Isten ideái nélkül, nem a világosság hordozója, hanem zavaros és jelentés nélküli érzetek sorozata: „*modifications ... ténébreuses de l'âme*” – amint Malebranche az elme belső állapotait nevezi.⁸

Arnauld ezzel szemben úgy véli, „lelkünk észleletei lényegüknél fogva reprezentatívak”, elménk rendelkezik tehát a tárgyak megjelenítésének képességével, sőt éppen a reprezentáció képessége definiálja az elme lényegét, a gondolkodást. Isten ugyanúgy ellátta az embert a tárgyak megismerésének reális képességével, amint testünket is felruházta a cselekvés képességével. Isten – fogalmaz Arnauld – „létünkől függő mozzanatként megadja számunkra, amit létfenntartásunk megkövetel. Testünk tekintetében ez nem más, mint tagjaink mozgatásának képessége ... az elme tekintetében pedig a gondolkodás, az a képesség, hogy ... észlelni tudjuk testünket és a

⁶ RL II:426. o.

⁷ „*Compte rendu de la réponse à la Troisième lettre*” OC 7–8:1185–1186.

⁸ OC 8–9:923.

bennünket körülvevő testeket.”⁹ Arnauld azt a fogalmat védelmezi tehát, amit Leibniz *De ipsa natura* című írásában „a dolgokba helyezett, teremtett és cselekvő erőnek” nevez.¹⁰ Az elme tekintetében ez nem más, mint a megismerés természetes képessége. E reális képesség megköveteli ugyan Isten fenntartó segítségét, minthogy azonban természetes és egyetemes, nem képezheti egy különös misztika alapjait: „Miért vállalnánk ... ekkora fáradtságot, hogy arra intsük a keresztényeket, legyenek hálások Istennek azért az emberi világosságért, amelyben a filozófusoknak, s e világ más gyermekeinek (akikre Isten pusztán a természet alkotójaként hatott) szintén részüik volt – ahelyett, hogy azt néznénk, mily kevésbé számít a mennyei Jeruzsálem gyermekeinek, annak helyes ismerete, amit Isten ezen a módon cselekszik bennük, ha egyszer tudatában vannak, hogy mily nagy hálával tartoznak neki azért a valóban isteni világosságért, amellyel megvilágítja lépteiket, hogy az ő útján járjanak, s mindazért a jóért, amit szívükben lelke titokzatos működése révén visz végbe. A lélek ugyanis megtörte szívük keménységét, s a kőszíveket hússzívekké változtatta.”¹¹

Világos tehát, hogy amidőn Arnauld a természet viszonylagos autonómiája mellett kardoskodik, egyszersmind a természetfeletti a *bathoszt* is védelmezi. A józan ész közössége helyett, amely nyitva áll a „filozófusok, s e világ más gyermekei” előtt is, „a mennyei Jeruzsálem gyermekei”-ről, a „természet alkotója” helyett arról az Istenről beszél, aki „lelke titokzatos működése révén ... a kőszíveket hússzívekké változtatta”. Malebranche nem is habozik levonni a következtetést: „A hatékony kegyelem Arnauld Úr által képviselt értelme – ez az, amiért (szerinte – Sch.D.) minden lehetséges hálával tartozunk.”¹² Arnauld attól tart, hogy Malebranche a teremtett erők tagadásával felszámolja azt a határt, amely a filozófia egyetemes igazságait a gondviselés kiválasztáson alapuló igazságaitól megkülönbözteti. Amikor tehát Arnauld az önálló hatóképességgel rendelkező, autonóm természet fogalmát védelmezi, voltaképpen teológia és filozófia, kegyelem és ész szétválasztása mellett érvel.

E kritika kijelöli a teendőket Malebranche számára. Míg Arnauld azt akarja megmutatni, hogy a *publicum lumen*ből levezethetetlen az a „valóban isteni világosság”, amely a kiválasztottak „lépteit megvilágítja” (ez utóbbi ugyanis az eleve elrendelés minden racionalitást megelőző, abszolút

⁹ VFI 170–171. o.

¹⁰ Lásd a mű címét: *A természetről magáról, avagy a dolgokba helyezett erőről...*

¹¹ VFI 171–172. o.

¹² OC 6:76.

döntéséből fakad), addig ellenfele annak a meggyőződésének ad hangot, hogy ugyanaz az Ész szolgál e kegyelmi kiválasztás alapjául, amely a természet rendjében *minden* embert megvilágosít. Ez a racionális teológia első és legfontosabb premisszája. Jól kell látni azonban, hogy Malebranche nem a kiválasztásról szóló keresztény tanítást akarja tagadni. Ha azonban e tanításnak lényegi eleme az, amit úgy neveztünk, hogy az 'általánossal szembeni ellenállás', akkor Malebranche filozófiája a következő kérdésre kell, hogy választ adjon: Hogyan viszonyul az általánossal való szembenállás az egyetemes racionalitáshoz? Előállítható-e az individuális, az *itt és most* általánosíthatatlan egység az ész *semper ubique* érvényes elveiből?

Arnauld szerint ideáink saját elménk módosulásai. Malebranche ellenben – láttuk – úgy véli, az ideák közösek valamennyi szellem számára, magát Istent is beleértve. Így azután „az isteni szubsztancia szemlélete révén láthatom egy részét annak, amit Isten gondol ... De abból is felfedezhetek bizonyos dolgokat, amit Isten akar.”¹³ Ez utóbbi a lényeges tétel. Malebranche szerint azért rendelkezhetünk bizonyos *a priori* ismeretekkel a világban végbemenő események mikéntjével kapcsolatban, mert „Isten cselekvésének szabálya, áthághatatlan törvénye ... (ugyanaz – Sch.D.) az Ész, amely engem is értelmessé tesz”.¹⁴ Ezt a szabályt – az isteni cselekvést irányító racionalitást – nevezi Malebranche Rendnek. Az erény nem más, mint e Rend szeretete. Az, aki e Rendhez igazodik, „egy olyan törvényt követ, amelyet Isten megmásíthatatlanul szeret.”¹⁵ Az erényes élet tehát Isten akaratának követése: „hasonlóvá válni Istenhez.”¹⁶ Ezen a ponton azonban különös nehézségbe ütközünk. Ha – emlékezzünk vissza a természet malebranche-i felfogására – mindaz, ami megtörténik, közvetlenül Isten tette, azaz Isten akaratát tükrözi (a dolgokban ugyanis nincsen autonóm hatóerő), nos, ez esetben nem minősül-e erényes cselekedetnek minden hedonista kaland, melyben, úgymond, a 'természetnek' (Isten akaratának) engedelmessé válnak? Malebranche válasza az általunk vizsgált probléma lényegéhez vezet. „Az erény a szó tökéletes értelmében nem más, mint az az engedelmesség, amelyet a Renddel szemben tanúsítunk... Önmagunk alávetése a természetnek ... ez inkább szükségszerűség, mint erény.”¹⁷

¹³ RL II. 426. o.

¹⁴ Uo.

¹⁵ RL II. 429. o.

¹⁶ RL II. 430. o.

¹⁷ RL II. 432. o.

Mi különbség lehet azonban a Rend és az Isten cselekvéseként felfogott Természet között? Malebranche szerint „Ellenállhatunk Isten cselekvésének anélkül, hogy megszegnénk rendelkezéseit ... Igaz, hogy Isten csak a Rendet követve akar bármit, gyakran azonban valami módon a Renddel ellentétesen cselekszik.” Hogyan lehetséges ez? „midőn maga a Rend akarja, hogy Isten általános okként ... egyöntetű és konstans módon cselekedjen, a Renddel ellentétes hatásokat hoz létre.”¹⁸ Az isteni tökéletesség ugyanis azt követeli, hogy Isten ne rendszertelenül, hanem, amint az egy bölcs cselekvőhöz illik, konstans módon cselekedjen. Isten akarata a világ fenntartása során egyetemes törvényeket követ. „Ha Isten akaratának egyedi aktsaival mozgatná a testeket, bűn volna kimenekülni egy házból, amely összedőlni készül”¹⁹ Ha azonban egy esemény törvények szerint jön létre, nem feltétlenül tükrözi Isten konkrét, az adott esetre vonatkozó akaratát. Ha villám sújt egy fát, ez a természettörvények következménye, nem pedig Isten büntetése, melyet az adott fára kimér. Joggal állhatunk ellen tehát a természetnek. Jogunk van szabályozni a folyókat, amelyek futása Isten általános, természet-törvényeken keresztül megnyilvánuló akaratát, nem pedig egyedi végzését tükrözi, s éppígy, kötelességünk mederbe szorítani természetes vágvainkat.

Malebranche a magyarázat ugyanezen sémáját alkalmazza a kegyelem területén. „Isten nem azért választja ki inkább az egyik, mint a másik embert az üdvösségre (állítja Arnauld janzenista tanaival szemben – Sch.D.), mert épp csak úgy tetszik neki”²⁰ A kiválasztás alapja abban az ésszerű Rendszerben keresendő, amely az isteni cselekvés alapja. Ez a Rend pedig azt követeli, hogy Isten a kegyelem elosztása során is konstans módon, általános törvények alapján járjon el. Isten általánosságban minden egyes fa virágzását akarja. Mégsem akadályozza meg, hogy olykor egyet-egy villám sújtson, hiszen ezt csak úgy tehetné meg, ha feladná cselekvésének egyöntetű általánosságát. Ugyanígy, Isten minden ember üdvösségét akarja, mégsem akadályozza meg azok kárthatását, akik az üdvrend általános törvényei miatt nem kaptak annyi kegyelmet, amennyi bűneiket ellensúlyozta volna. Malebranche a természeti vagy a kegyelmi világ anomáliáit nem egy minden ésszerűséget megelőző isteni önkény döntésére, hanem Isten belső természetének Rendjére, mintegy az eseményeket irányító függvénykalkulus váratlan eredményeire vezeti vissza.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo.

²⁰ OC 8–9. 813. o.

Gondolatainkat a keresztény hagyomány egy lényegi elemének, az általánossal szemben tanúsított ellenállás fogalmának vizsgálatával kezdtük. Arnauld szerint ez az ellenállás megelőz minden egyetemes racionalitást, így egyszersmind a világ egy egységes észrendszerben történő megértésével szemben is ellenállást képez. Teológia és filozófia – a közös pontok sokaságának dacára is – integrálhatatlan. Malebranche ezzel szemben ugyan ezen ellenállást a racionalitás egy sajátos aspektusaként értelmezi. Azt a *bathoszt*, amely a kinyilatkoztatás alapja, amelybe nem tudunk bepillantani, s amely mégis a személyes sors végső titkait rejt, az ész belső mélységeként rögzíti. Szent Pál – Malebranche nem győzi hangsúlyozni – nem az isteni akarat kifürkészhetetlen jellegéről beszél. „*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!*” – „Ó, Isten bölcsességének és tudásának kimeríthetetlen mélysége!” – mondja.

Az emberi erény nem autonóm. Az erkölcsfilozófiai diskurzus köre nem záródhat magába – ebben mindkét szerző egyetért. Malebranche-sal a filozófia új programja veszi kezdetét: Megtalálható-e a kalkulus az egyetemessel szembenálló egyediséghez? Filozófiai reflexió tárgyává lehet-e tenni azt a különöst, amely meghaladja az észet? A történelem racionális megértésének első lépése ez.

AZ „ADIAPHORON” FOGALMÁNAK ÁTÉRTELMEZÉSE A REFORMÁCIÓBAN, AVAGY AZ ÁLLAMPOLGÁRI ERÉNYEK SAJÁTOS ÚJRAFELFEDEZÉSE

MESTER BÉLA

A Z ESZMÉK TÖRTÉNETÉNEK mindig izgalmas kérdése a hosszú ideje használt fogalmak, terminus technikusok jelentésének változása annak révén, hogy azok más szövegkörnyezetbe kerülnek, más eszmerendszerek részévé válnak és ennek során megváltozik az azokat diskurzusban tartó értelmezői közösség kommunikációjának a szerkezete is. A jelentésváltozás folyamata a legtöbbször jóhiszemű és szándékolatlan, sőt, néha még a filológia sem találhat kivetnivalót abban az értelmezésben, amely a terminus újrafelfedezése során kapcsolódik az azt tartalmazó régi szöveghez. A kifejezés értelme mégis mássá válik pusztán azért, mert az új értelmezői közösség olyan szövegekben használja – meglehet, hogy első pillantásra a régi értelemben – a régi terminust, amelyek valami egészen más kérdésre kívánnak választ adni, mint azok a szövegek, amelyekből utókoruk kibányászta a kifejezést. Az efféle jelentés- és jelentőség-eltolódás nem csupán a közbeszéd kevésbé definiált kifejezéseiben gyakori, hanem a filozófia legpontosabban meghatározott műszavaival is sűrűn előfordult már a filozófiatörténet kezdetétől fogva.

Azért, hogy megvilágítsam, milyen típusú jelentésváltozásra gondolok, idézzünk föl néhány közismert filozófiatörténeti példát. A görög filozófiában elég a preszókratika bármely későbbi értelmezésére utalnunk: Arisztotelész úgy olvassa a régiek szövegeit, hogy *arkhéikon* saját szubsztancia-fogalmát kéri számon, ő azonban legalább természetfilozófiai állításként igyekszik értelmezni azt, amit valószínűleg annak is szántak. Később az alexandriai könyvtár tudósai viszont mindenképpen életmódmintákat, etikai tartalmat kívántak találni e javarészt kozmológiai szövegekben és valamilyen formában meg is találták azokat oly módon, hogy interpretációjuknak már alig volt köze a szövegeknek ahhoz az értelméhez, amit ma fontosnak tartunk, miközben koruk legszínvonalasabb filológiájának a szabályai szerint jártak el.

A példaként felsorolt esetekben a terminus jelentésváltozásának az alapvető oka a filozófusokat érdeklő központi kérdések szerkezetének, fontossági sorrendjének a megváltozása. E példák azonban – bár a klasszika-filológusoknak és a görög filozófia történetíróinak így is nem kevés gondot okoztak

és okoznak – még viszonylag egyszerű eszmetörténeti folyamatokra vonatkoznak, hiszen a görög nyelv és a görög gondolkodás történetének többé-kevésbé megszakíthatlan folyamatában értelmezhető. Bonyolultabb a helyzet, ha a koraújkori gondolkodásban újra felfedezett görög terminusról vagy évről beszélünk, itt ugyanis a terminus útja során már két-három nyelvet – a görögöt, a latint és sok esetben valamely nemzeti nyelvet – és még több filozófiai kultúrát érint, míg eljut első előfordulásától a vizsgált szövegig, közben esetleg évszázadokra kikopik a használatból, majd váratlanul újra fölbukkan. Ezeket a körülményeket a fogalomtörténeti vizsgálatban mind tekintetbe kell venni. A jelenség egyik legjobb példája az antik szkeptikus érvelés, a szkeptikus attitűd újkori feltámadása, amelynek történetét, ókori és újkori formáinak hasonlóságát és különbségeit sokan taglalták már. Az erre vonatkozó filozófiatörténeti kutatásokból kitévünk a probléma bonyolultsága, pedig a vizsgálat alá vont folyamatok földrajzi és időtávlatainak kitágulása ellenére itt is meglehetősen tiszta esettel állunk szemben: egy régi, ismeretelméleti fókuszpontú diskurzus sajátos szemléletét és érvkészletét fedezik föl később egy hasonlóképpen ismeretelméleti fókuszú diskurzusban.

A fenti példában is megjelenő másik kérdés az *újralfedezés* problémája. A koraújkori gondolkodás sok antik eleme ugyanis a hellenizmus filozófiai iskoláiból származik, olyan korszakéból, amely a tudományos filozófiatörténet-írás kialakulásának idején nem állt a kutatás középpontjában, holott a terminusok újralfedezésének a problémáját csak akkor lehet a siker esélyével vizsgálni, ha közel egyformán ismerjük a tárgyként választott szakszó eredeti és újralfedezés utáni környezetét.

Végezetül essék szó a fogalomtörténeti kutatás utolsó nehézségéről, arról, hogy a terminusok nem tisztelik a szaktudományoknak nagyjából a tizenkilencedik század végére kialakult határvonalait: eredetileg filozófiai szakterminusok a szakmai közbeszédből kikopnak, ugyanakkor bekerülnek a teológiai vagy a politikai diskurzusba, sokszor anélkül, hogy ottani használoik tisztában lennének a terminus eredetével. A kutatónak egyszerre kell tehát a filozófiatörténet, a politikatörténet és a teológia területén tájékozottnak lennie, ha nem kívánja szakmai tájékozatlanságból szem elől téveszteni tárgyát. (Azaz, ha nem akarja olyasféle kijelentésekkel lezárni a kutatást, hogy „a terminus a filozófiai szaknyelvből ettől az időponttól kikopott, teológiai szövegekben való megjelenésével pedig nem tisztem foglalkozni”).¹

¹ A felsorolt nehézségek nem csupán az európai kultúrtörténet sajátosságai, könnyen megtalálhatjuk a párhuzamaikat például a kínai filozófia történetében is: a terminusok más filozófiai iskolákban való átértelmeződésére jó példák a *li*

Előadásom témája, az *adiaphoron* terminusának koraújkori újrafelfedezése szinte iskolapéldája a felsorolt nehézségeknek. A hellénizmus korában főként sztoikusok használta terminus jelentése “közömbös dolog”. Használatának az erkölcsileg megítélhető dolgok, jelenségek csoportjának pontos körülhatárolása volt a célja: az a kevés dolog lesz az etikai megítélés tárgya, ami nem minősül *adiaphoron*nak. A sztoikus gondolkodás individuális jellegéből adódóan az én *adiaphorám*² része lehet az olyan dolgok többsége is, amelyek más emberek számára korántsem közömbösek, így elsősorban az illetők belső világa, érzéseik, gondolataik. Fontos momentum, hogy a természet és a társadalom szabályrendszere között *ebből a nézőpontból* nincsen különbség: a sztoikusok számára az állami intézmények mind *adiaphora*, sőt, a kitioni Zénón szerint egyenesen fölöslegesek. Ebből a kiindulópontból a társadalmat lehetne vizsgálni akár ugyanolyan módszerrel, mint a természetet, a leírásban megszabadulva az etikai ítéletek megfogalmazásának a kényszerétől, az elgondolás célja azonban éppenséggel nem az objektív társadalomvizsgálat, ellenkezőleg: olyan etika lehetőségének a megteremtése, amely egyszer s mindenkorra nélkülözheti a társadalom vizsgálatát.

A keresztény gondolkodás szinte a kezdetektől a saját céljainak megfelelően átértelmezve használja ezt a terminust az olyan – elsősorban a vallási kultusszal és a mindennapi élettel kapcsolatos – emberi cselekedetekre,³ amelyekre sem kifejezett isteni tiltás, sem kifejezett isteni parancs nem vonatkozik. Az evangéliumok azon részeit, ahol Jézus a külsődleges vallási szokások, például a böjt vagy a szombat mellőzhetőségére utal, a későbbi keresztény gondolkodás e terminust címszóként használva tárgyalja,

‘szertartásosság’ terminus jelentésváltozásai az ‘égi csillaghálótól’ az ‘emberi társadalom törvényéig’; az újrafelfedezésre Meng-ce *xiao* ‘fiúi szeretet’ fogalmának középpontba állítása a középkori neokonfucianusok által; a több nyelv és a szellemi élet különböző szféráinak a bekapcsolódására pedig a szanszkrit buddhista szövegek kínaira fordítása a kínai filozófia régebbi, főként taoista terminológiájának a segítségével.

² Különösen a reformáció idején, de korábban is gyakran használták a szó többes számát, az *adiaphorát* az *adiaphoronok* összességének a megnevezésére.

³ A terminust a sztoikusok a *cselekedetekre* nem, csupán a döntéseket kiváltó külső dolgokra használták. A kifejezés keresztény használatában viszont mind a korai kereszténységben, mind a skolasztika és később a reformáció idején elválaszthatatlan e két vonatkozás egymástól: egyaránt *adiaphoron* lehet a bálványlakomáról származó hús, illetve annak keresztények általi elfogyasztása. Megjegyzendő, hogy a terminusnak – illetve latin fordításának, az *indifferens*nek – a skolasztika etikai rendszereiben még inkább fölerősödik a cselekedetekre vonatkoztatott értelme egészen addig a radikális fölvetésig, hogy az *akarattal* szemben etikai szempontból minden cselekedet *indifferens*.

jóllehet ezek a szentírási helyek nem ismerik a kifejezést. A korai kereszténységben két fontosabb, ilyen módon értelmezhető ellentét keletkezett: a pogányokból és zsidókból megtért hívek eltérő viszonya az ószövetségi étkezési szabályokhoz és a naptárhoz, illetve a pogány kultuszok áldozati lakomáihoz. A megoldást Pál a *Római levélben* igyekszik megtalálni úgy, hogy a *keresztény szabadság* értelmezésében, bár a terminust ő sem használja, valójában *közömbös dologgá* nyilvánítja a legtöbb vitatott gyakorlatot. A gnosztikusok egy része viszont, érvelésében e terminust is használva a pogány áldozatokon való *részvételt* is megengedhetőnek tartja, nem csupán az innen származó ételek fogyasztását, mondván, hogy aki a pogány isten ábrázolását szobornak, áldozati szertartását profán vacsorának tekinti, annak az üdvözülése szempontjából *közömbös dolog* az ilyesmiben való részvétel. Az *adiaphora* keresztény értelmezése kezdettől fogva olyan problémát hordoz, amelyet a hellénizmus filozófiái nem ismerhettek: a hívők célja ugyan *saját* üdvösségük és ebben a tekintetben fontos útmutató nekik az isteni törvény által meghatározott dolgok és az ezen kívül eső tartomány pontos megkülönböztetése, mégis, minden egyes döntés arról, hogy valamely dolog az *adiaphora*-ba tartozik-e vagy sem, az egész keresztény közösségre egyformán vonatkozik, vagyis az individuumonként különböző *adiaphora* lehetősége esik.⁴ A terminus keresztény értelmezésének ez az ambivalens kollektivitása magában hordja viszont annak a lehetőségét, hogy – ellentétben a sztoikus szemlélettel – a hatalommal újra etikailag értelmezhető kapcsolatba kerüljön az egyén: a keresztény ember *lelküismereti kötelessége* ugyanis engedelmessé válik a hatalomnak. (Feltéve, hogy az nem kíván tőle istentelenséget.)

A terminust a reformáció idején kezdik újra az elméleti etikai irodalomban szélesebb körben használni, ebben az időben éled föl ugyanis újra a vita az állam szerepéről a – sajátos keresztény teológiai értelemben vett – *adiaphora* szabályozásában. A reformáció célja természetesen nem a politika-filozófia újraelkötése, így az alkalmazott terminusok sem ebből a szférából

⁴ Ez az lehet az egyik oka annak, hogy a sztoikusok finom analíziseihez képest a keresztény *adiaphora*-diskurzus a mai filozófiatörténet pozíciójából sokszor érdektelennek, néhol pedig kifejezetten primitívnek tűnik. Van azonban a keresztény szemlélet e fura kollektivitásának etikai hozadéka: lehetővé válik a konvencionális erkölcsi figyelembevétel; így más emberek – esetleg hamis – vélekedései, melyek a sztoikusoknál *adiaphora*-nak számítottak, itt az etika tárgyává válhatnak. (Elég itt utalni a *Római levél* ismert érvelésére a hitben gyengébbek megbotránkoztatásának kívánatos elkerüléséről, illetve ennek későbbi teológiai interpretációira.)

származnak.⁵ A reformátorok készen kapják a hagyományból a „megkeresztelt” *adiaphorát*. A szót először nem annyira teológiájuk középponti gondolatai teszik számukra fontossá, hanem a reformáció terjedése során felbukkanó, újra és újra gyakorlati választ igénylő kérdések sorozata. A korai időkben az *adiaphora* pozitív értelemben központi fogalom, jelképpé csak Zürichben, a Zwingli Ulrich részvételével lezajlott emlékezetes kolbászütés alkalmából vált egyetlen pillanatra: a svájci reformátoron kívül kevés embernek jutott eszébe, hogy a *keresztyén⁶ ember szabadságáról* a nagybőjti kolbászévés szabadságára gondoljon.⁷

Emlékeztetni szeretnék itt arra, hogy a protestantizmus világi hatalommal kapcsolatos felfogásában leggyakrabban a *Római levél* 13.1 *exousia hyperechousájára*⁸ hivatkozik a keresztyén ember állampolgári kötelességét tárgyalván. Olyan helyre utalnak tehát a reformátorok, ahol röviddel azelőtt az eredendő bűn magyarázata szerepelt, majd a következő részben a

⁵ Ezt az evidenciát azért kívánom itt külön hangsúlyozni, mert az utókor néha különösen Kálvinra hajlamos elsősorban intézményépítőként emlékezni. Ebben talán az is közrejátszik, hogy a genfi reformátor főműve angolul *Institutions...*, majd *Institutes...* címen jelent meg, valószínűleg a korabeli francia változat hatására, így a dologban kevésbé járatos, angolul tájékozódó közönség könnyen hiheti, hogy Kálvin legfőbb műve az *egyházzervezet* kérdéseinek a tisztázása. (Filmer közelmúltban megjelent magyar fordításában is sikerült a fordítónak Filmer Kálvinra való egyik hivatkozásában Kálvin: *Intézmények* című munkájára utalni. Lásd: Sir Robert Filmer: *Patriarcha és egyéb írások*. Kolozsvár, Polis. 2003.)

⁶ A szót abban az esetben használom ebben a formában, ha kifejezetten protestáns nézetekre, vagy ilyen közösségre vonatkozik.

⁷ 1522-ben, nagybőjt idején a zürichi Froschauer nyomdász ebédre hívja barátait, ahol mindegyikük elfogyaszt egy-egy falat sültkolbászt, kivéve Zwingli, a papot, aki viszont nem ellenzi, hogy asztaltársai megtörjék a bőjtöt. Az ezt követő eljárásból kibontakozó vitában írja Zwingli első reformatori értekezését *Az ételek szabadságáról* (*Von Erkiesen und Fryheit der Spysen*). Úgy tűnik, a bőjt szimbolikus megtörése a svájci reformáció jellegzetessége: Baselban például sültmalac-vacsora indítja el az eseményeket. Kálvin már óvatosabb a szimbolikus böjtszegés megítélésében, következő megjegyzését akár Zwinglire is érthetjük: „Láthatsz manapság embereket, akik azt hiszik: csak akkor lehetnek biztosak a maguk szabadsága felől, ha pénteki húsevással is birtokba veszik azt” Kálvin János *Institutioja*. Bp., Stichting Hulp Oost Europa. 1995. 260. o.

⁸ A terminust a Vulgata *potestas sublimioris*-nak, Luther *Oberkeit*nek, Károli *felsőbb hatalmasságnak*, később Kecskeméthy *felső hatalmasságoknak*, a modern katolikus Biblia *fölöttes hatalomnak* fordítja. A modern angol szöveg a mai nemzeti nyelvű Szentírások többségétől eltérően erősen értelmező fordítást ad: *governing authority*-ként, kormányzó hatóságként adja vissza az eredetileg körvonalazatlanabb kifejezést.

hagyományban már régebben *adiaphoraként* tárgyalt, a hívő szabadságára bízott cselekedetek megítéléséről esik szó. E három fontos elem egymás mellé kerülése alkalmat ad arra, hogy az írásmagyarázatban összekapcsolódjon megromlott természetünk, amely indokolja a világi hatalom szükségességét,⁹ a hatalomnak való engedelmesség kérdése és az *adiaphorához* való viszony. A magyarázat kiindulási pontja, mivel Isten akaratává teszi a világi hatalom létét attól függetlenül, hogy annak képviselői vallási dolgokban mit vallanak és erkölcsi szempontból milyenek, áttételes módon éppen vallási parancsra teszi etikaivá a hívő számára azokat a cselekedeteket, vagy azok egy részét, amelyeket másutt *adiaphorának* nyilvánított: éppen olyan dolgokban szabad, ugyanis a miénktől eltérő vallási felfogású világi hatalomnak engedelmeskedni, amelyek a vallás sérelme nélkül másképpen is lehetnének, ezekben viszont az engedelmesség a keresztények *lelküismereti kötelessége*. Az *állampolgári kötelesség*, tehát áttételes módon éppen azáltal nyer *erkölcsi* tartalmat, hogy vallásilag *közömbös* dolgokra vonatkozik.

A terminus használatát ebben az időben leginkább a humanista műveltségű, fegyelmezett gondolkodó, Kálvin szövegeiben érdemes vizsgálni.¹⁰ Az *adiaphora* először az *Institutio* első kiadásának utolsó, a keresztény szabadságról szóló, főntebb már idézett fejezetében kerül elő a Római levélben taglalt étkezési szabályok magyarázata kapcsán, majd mindvégig meg-

⁹ A genfi reformátor kora anabaptistáival vitatkozva többször érvel úgy, hogy a világi hatalomra valóban nem lenne szükség, ha Krisztus váltságtényét úgy értelmeznék, mint ellenfelei, ezt azonban nem teheti. Az *Institutio*ban így foglalja össze álláspontját: „S megvallom, hogy mindezek a dolgok (a világi hatalom – M.B.) feleslegesek, ha Isten országa a jelen életet, aminő most, közöttünk, kioltja.” A keresztény vallás rendszere amelyet szerzője Kálvin János most először foglalt négy könyvbe s osztott föl a tárgy természete szerint fejezetekre és kibővített annyira, hogy csaknem új műnek tartható 1559. Pápa, 1909. Református főiskolai Könyvnyomda I-II. köt. ford. Ceglédi Sándor, Rábold Gusztáv, felülvizsgálták Antal Géza, Borsos István. Reprint, Bp., 1995. IV.20.2 fejezet, II. köt. 748. o. (A továbbiakban, ha másképpen nem jelzem, e kiadás fejezet- és lapszámozása szerint hivatkozom az *Institutiora*.) Később többször visszatér álláspontja gyakorlati következményeire, így a IV.20.12-ben, azt fejtegetvén, hogy Krisztus eljövételével, lévén az ő országa lelki, nem változott meg a háborúnak a földi országhoz tartozó joga.

¹⁰ Kálvin klasszikus műveltsége, leginkább alapos Seneca-olvasmányai révén tisztában volt a terminus sztoikus jelentőségével, megvoltak a közjogi ismeretei a hatalomról írottak politikai következményeinek a levonásához, ugyanakkor az *Institutio* újabb és újabb átdolgozásai állandóan szembeállították egyes kijelentései következményeivel, összefüggéseivel. Ugyanezek Lutherről nem mondhatók el.

marad a szöveg többszörös átdolgozása során, a végleges változatban is.¹¹ A mű különböző kiadásait összehasonlítván föl kell figyelniünk arra, hogy az első kiadásban még töretlen a *Római levelet* követő gondolatmenet az *adiaphorától* a keresztyén ember és a világi hatalom kapcsolatának a taglalásáig: Kálvin az első esetben a lelkiekben való szabadságot, míg a másodikban a földi ország keretei között való engedelmisséget hangsúlyozza, mint ugyanazon dolog két oldalát. Később, a mű végső változatában, ahol a szerző áttekinthető tematikus egységekre bontja és részletes fejezetbeosztással látja el az újabb kiadások során jócskán kibővített szöveget, ezek a részek ugyan mechanikusan elválnak egymástól, de tartalmuk és logikai összefüggésük megmarad.¹² Az *adiaphora* és a világi hatalom kapcsolatára külön ugyan nem tér ki a genfi reformátor, de vélhető álláspontja logikailag kikövetkeztethető abból, hogy 1. a világi hatalomnak való engedelmisséget a keresztyén ember lelkiismereti kötelességévé teszi; 2. ennek az engedelmisségnek a korlátja az isteni törvény, vagyis ami *nem* *adiaphora*; 3. a világi hatalom egyik kötelessége a hitélet külső körülményeinek a biztosítása;¹³ 4. a keresztyén szabadságnak, vagyis az *adiaphora* szabad kezelésének a korlátja felebarátaink megbotránkoztatásának tilalma; 5. a felebarátainkkal való evilági kapcsolataink a világi hatalom fennhatósága alá tartoznak. (Ne feledjük, hogy a protestáns felfogás szerint, Kálvin szerint pedig különösen

¹¹ „Harmadik része a keresztyén szabadságnak az, hogy külső és önmagukban közömbös (*adiaphoros*) vallásos parancsolatok bennünket Isten előtt meg ne kössenek abban, hogy tetszésünk szerint szabad legyen azokat gyakorolni, majd pedig mellőzni.” *Institutio* Rábold Gusztáv fordítása. III.19.7. fejezet, II. köt. 118. o. (Az eredetiben Kálvin a latin szövegben pontosításként görög betűkkel is leírja az eredeti terminust.)

¹² Úgy tűnik, hogy *Institutio* végleges változatának szerkesztésekor a szerzőt az a szándék vezette, hogy olvasója egy helyen találja a korabeli diskurzus főbb kérdéseiben kifejtett álláspontját, és ez nem mindig tesz jót a szöveg eredeti összefüggéseinek. Míg az első, 1536-os kiadás hatodik, utolsó fejezete *A keresztyén szabadságról* címszó alatt együtt tárgyalja az egyén belső, lelkiismereti és külső, politikai szabadságának összes felmerülő kérdését, a végleges, 1559-es kiadás négy könyve közül a harmadik, *Krisztus kegyelmét és annak gyümölcseit* taglaló részbe viszi át az étkezési és kultusz-szabályokról szóló részeket, míg a világi hatalomról szóló rész a *külső gyámolító eszközökről* szóló negyedik részbe kerül. A szövegek az első kiadáshoz képest nem csonkulnak, a szempontunkból fő állítások gyakorlatilag szó szerint megismétlődnek, a terjedelem azonban többszörösére bővül a beiktatott magyarázatok, példák révén.

¹³ „Ne ütközzék meg azon senki, hogy most az emberek kormányzására bízom a vallásos élet helyes elrendezésének gondozását, amelyet pedig – látszólag – fentebb minden emberi hatalmon felül emeltem.” *Institutio*, IV.20.3. fejezet, II. köt. 749. o.

kevés dolog számít olyan változtathatatlan isteni törvénynek, amibe nincsen beleszólása a világi hatalomnak. E szféra terjedelme összemérhető a sztoikusok igen szűk *erkölcsi jó* fogalmával, azonban itt az *adiaphora* is nyer egyfajta, a sztoikusok *helyességén* túlmenő erkölcsi tartalmat, amennyiben *lelkiismereti kötelességünk* nem megbotránkoztatni felebarátainkat és engedelmeskedni a világi hatalomnak.)

Mindezekből joggal levonható olyan következtetés is, hogy az *adiaphora* szférájának egésze azon világi hatalom alatt áll, amelynek parancsait minden keresztyénnek lelkiismereti kötelessége teljesíteni.¹⁴ A gyakorlatban hamar kiderül, hogy ezt a világi hatalom általában hajlamos is így értelmezni; az egyéni keresztyén szabadságnak ezért a koraujkorban valójában csak *in foro interno* van jogosultsága:¹⁵ amiről az egyház nem kíván döntenit, azt mindjárt szabályozni akarja a világi hatalom. A reformáció idején lefolytatott három jelentősebb *adiaphora*-vita jó példája ennek a helyzetnek. Mindhárom protestáns áramlatok közötti elméleti vita ugyan, kirobbanásukban és lefolyásukban azonban alapvető szerepe lesz a világi felsőbbségnek.

Az első *adiaphora*-vita 1548 és 1552 között zajlott Melanchton pártja és Flacius főként magdeburgi követői között. A vita előzménye, hogy 1548 májusában a birodalmi gyűlés a császár javaslatára elfogadja az *augzburgi interimet*, amelynek célja, hogy néhány lutheri elv elfogadása mellett a katolikus szertartásrend nagyobb részét megtartva egyesítse újra az egyházat. Móric szász herceg megbíz Melanchton vezetésével egy teológusokból álló bizottságot azzal, hogy határozzák meg, mely elvekből nem engedhetnek és miben lehetséges a megegyezés. Melanchton *adiaphora* címszó alatt föl sorolja a katolikus szertartásrend jelentős részét, mint a megigazulás szempontjából lényegtelen dolgot, és úgy ítéli meg, hogy ezeknek a világi hatalom parancsára való megtartása nem veszélyezteti a hit lényegét. Ellenfele, Flacius viszont úgy véli, hogy *in statu confessionis et scandali* semmi sem lehet *adiaphoron*. (A vita háttérében érezhető az a meggondolás is, hogy katolikus részről nyilvánvalóan nem *adiaphora*-megállapodásnak tekintik

¹⁴ A világi hatalom e koncepció szerint azért is felléphet szabályozóként, mert a hitélet külső körülményeit és az emberek hitéleten kívüli kapcsolatait is ő szabályozza. Ha például úgy ítéli meg, hogy valamely, egyébként lényegtelen szokásom megbotránkoztat másokat, azt joggal betilthatja.

¹⁵ A kifejezőmód nem véletlenül cseng össze Hobbes szavaival: az angol gondolkodónak az állam és egyház viszonyáról vallott tételei a kálvini tanok radikális, meghatározott irányban való továbbgondolásaként értelmezhetők: a *Leviatán* valóban minden *adiaphoront* jogosult ellenőrizni és gondolatainkon kívül itt minden *adiaphoron*nak is számít.

az interimet, hanem a szentségek és a püspöki hatalom kötelező visszaállításának.) 2. Az Erzsébet-kori Anglia teológiai vitáiraiban is gyakran emlegetett fogalomról John Witgift canterburyi érsek és Thomas Cartright cambridge-i puritán professzor folytatta a legnagyobb hatású disputát. Az erasziánus¹⁶ felfogást megelőlegező érsek érvelése a radikális protestantizmus toposzát veszi kölcsön és fordítja hangoztatói ellen: az egyházi hierarchia valóban nem biblikus intézmény, mert ha fontos lenne az üdvözüléshez, Krisztus részletesen előírta volna a rendjét. Ebből azonban az érsek számára az következik, hogy szentírási hagyomány híján Anglia királynője határozza meg az anglikán egyház hierarchiáját és szertartásait, így joga van miseinget, orgonát és püspöki egyházkormányzatot is előírni. Cartright ezzel szemben azt a kálvinizmusra egyre inkább jellemző álláspontot védi, amely szerint törekednünk kell arra, hogy a szertartásrendből és az egyházi hierarchiából csak annyi maradjon meg, amire egyenes szentírási rendelkezés vonatkozik. *Adiaphora* címszóval a következő évszázadban főként a miseing és az orgona használatához hasonló dolgokon vitatkoznak Angliában. E viták sorra eredménytelenül végződnek, mert kiderül, hogy ami *adiaphoron* az egyik fél számára, az a másiknak hite lényegéhez tartozó parancs. Jellegzetes példa erre az 1660-as évek Oxfordja: a Christ Church College puritánellenes professzorok által felbujtott diákjai kilopnak néhány fekete „genfi tógát” (puritán lelkész-palástot) a templomokból, majd bohóckodva leúsztatják azokat a város csatornáin.¹⁷ E diákcsíny koreográfiájából kitűnik, hogy a puritánok

¹⁶ A korai Anglia egyik meghatározó álláspontja, mely szerint az állam egyházi ügyekben is az állam felett áll. Az irányzatot Thomas Erastus zwingliánus teológusról nevezték el, aki azonban csupán az egyház kiközösítési jogát vette el és egyben a világi bíraskodás pozícióját kívánta erősíteni. Az erasziánizmus legjelentősebb teológiai képviselője Angliában Richard Hooker, de az irányzat hatása a politikafilozófiában is nagy, pl. Hobbes eszméiben. Az ellentétes irányzatot a cambridge-i bázisú latitudináriusok jelentik majd. Ezen a néven, kidolgozott gondolatrendszerrel mindkét irányzat a tizenhetedik századi Anglia jellegzetessége, az alapvető vitapozíciók azonban már az előző század gondolkodásában is érezhetők. (A puritánok megoldása a harmadik logikailag lehetséges álláspont: a világi hatalomtól független, de erős egyházfegyelem lényegtelennek tűnő dolgokban is.)

¹⁷ Ezeknek az eseményeknek a tapasztalata nagy hatással volt az ekkoriban Oxfordban tanító John Locke politikafilozófiai nézeteire. Az előadásom szövegének leadása előtti napon jelent meg először magyarul Locke ebben az időben írott két, még erasziánus szemléletű értekezése, a *Két traktátus a kormányzatról*, amelyek éppen az *adiaphorát* tárgyalják. Locke szövegeinek értelmezésébe itt nincs terem beleboacsátkozni, csak utalok rájuk annak jelzésére, hogy az előadásomban tárgyalt teológiai vita közvetlenül kapcsolódik a korai Anglia filozófia fő vonalához. (Ebben az értelemben utaltam korábban Hobbesra is.)

elvi szinten átgondolt minimalizmusa hatástalan marad a másik félre: a „tisztességes polgári öltözék”¹⁸ első ránézésre mindenki számára elfogadható közös minimumából az ellenfél egyenruhaszerű, elpusztítandó jelképe lesz a mérsékelt anglikánok szemében. Az 1689-es *Toleration Bill* fogadtatása is ezt az ellentétet tükrözi: amit a törvény megfogalmazói szimbolikus formának szántak, az a megcélzott disszidentek többsége számára korántsem tűnt *adiaphoron*nak.¹⁹

Az utolsó híresebb *adiaphora*-vita már csak helyi jelentőségű ügy. 1681-ben Hamburgban színházat kívántak építeni, amit a város pietistái hevesen elleneztek. A többségi mérsékelt lutheránusok *adiaphoron*nak tekintették a színház intézményét, amelynek építésébe az egyháznak nincs joga beleszólni, így ez természetesen a világi hatalom, ez esetben a városi magisztrátus hatáskörébe tartozik, amely hozzájárult a színházépítéshez.

Láthatjuk, hogy – talán a reformátorok szándékával némiképpen ellentétesen – minden múltbeli *adiaphora*-vita kimondatlan előfeltevése: a vitatott dolgot vagy az egyháznak, vagy az államnak kell szabályoznia, de nem maradhat szabályozatlanul. Csak ezzel a háttérrel érthető meg teljes egészében a radikális reformáció vitapozíciója: a reformáció lényegi része a *keresztyén szabadság* újraértelmezése, vagyis a lelkiismeret felszabadítása a „pápista babonaságtól”, azaz a külsődleges kultuszoktól. Ehhez *elég lenne*

A koraújkor politikafilozófia és a reformáció világi hatalommal kapcsolatos teológiája közötti szövevényes kapcsolatok feltárása itt nem lehetett célom. Az említett Locke-szövegek magyar kiadásának adatai: *Első traktátus a kormányzatról; Második traktátus a kormányzatról* In: John Locke: A vallási türelemről. Bp., Stencil Kulturális Alapítvány. 2003. 56-124. o.; 125-157. o. (A szövegek Locke életében kéziratban maradtak, más nyelveken is csak a közelmúltban váltak hozzáférhetővé.)

¹⁸ A svájci reformációban a katolikus miseruhák eltörlése után kezdetben ismeretlen volt a sajátos lelkési ruha, a lelkészek az akkori idők polgári ünneplő öltözetében prédikáltak. Sokáig ez volt szokásban más protestáns területeken is, így a Zürichet követő debreceniek is ezt tették mintává a magyar reformátusok között. Később kialakul a ma használatos, előírt formájú papi palást.

¹⁹ Az *adiaphora*-viták során néhány nemzeti nyelvben elterjedt a terminus fordítása – a német *Mitteldinge*, illetve az angol *indifferent things* –, ezzel párhuzamosan azonban a görög terminus is a választékos nemzeti nyelvhasználat részévé vált, egészen máig. A kifejezés származékait többnyire „közömbös”, „jelentéktelen” és hasonló értelemben használják a modern nyelvek, ami az újjörög esetében magától értetődő: itt az eredeti görög közsavaknak a protestáns viták és a sztoikus használat előtti értelme maradt fenn. Ugyanezen szavaknak – *adiaphoria*, *adiaphorous* – mai angol használatába viszont látens értékítéletet is beleláthatunk: az ilyesmivel való bibelődés jelentéktelen szórszálhasogatás. A 19. század felvilágosult brit közvéleményében valóban ilyen kép élt eleik vallási vitáiról.

tudnia a keresztyén hívőnek, hogy a pénteki böjt, a templomi orgona vagy a miseing nem szükséges kellékei a megigazulásnak, de nem kellene feltétlenül minden pénteken húst ennie, ugyanakkor kidobnia a templomból az orgonát és a miseinget. Azonban, ha e lényegtelen, mellékes dolgoktól (*adiaphorától*) nem tiltja el határozottan híveit a reformált egyház, mindig fennáll a veszélye annak, hogy a szóban forgó dolgokat a világi hatalom egymás után *kötelezővé* teszi, egészen az egyház visszakatolizálásáig.²⁰

Az egyéni szabadság hiánya azonban valószínűleg csak a mi korunkból visszanezve tűnik föl. A kortársak számára inkább az számított érdekfeszítő problémának, hogy *milyen világi hatalom rendelkezzen az adiaphora fölött*. Főntebb már utaltam röviden a *Római levél exousia hyperechousa* terminusának különböző fordításaira. A görög és a latin forma nagy általánosságban bár, de közjogi kifejezéssel, a legitim hivatalok, tisztségviselők címével él. Később, a fordításokban és értelmezésekben a szavak konkrét jelentése láthatóan elhalványul. A legjellemzőbb példa Luther terminusa, az egészen általános és kevésbé jogias *Oberkeit*. Nem a wittenbergi doktor nyelvérzéke a hibás a jelentés elcsúszásában, hanem az akkori német viszonyok és az azokat kifejező korabeli német nyelv: Pál és a római hívek, valamint Jeromos ugyanis pontosan, jogi nyelven meg tudták még fogalmazni, hogy mi a világi hatalom és nekik mi a viszonyuk hozzá, a tizenhatodik századi Németországban azonban legföljebb egy hivatásos jogász tudott volna erre a kérdésre pontosan felelni, ő is jórészt jogi fikciókkal.²¹ A

²⁰ Az említett opció nagy vonalakban a kálvini tradíciót követő, különböző országokban élő puritánok álláspontja. Luthernek élete során többször változott a véleménye a kérdésben. Az első időkben még megengedő: amikor egyik főúri híve esztétikai okokból meg szeretné tartani a körmenet szokását, némi gúnnyal megjegyzi, hogy felőle az illető akár ugrálhat és táncolhat is a körmenetben, mint Dávid király, hiszen nem ez a hit lényege. Később viszont ő is nagy energiákat szán az istentisztelet rendjének egységesítésére. Egészen más a viszonyuk a kérdéshez az unitáriusoknak, közülük is különösen a társadalmi nézeteiben nem, teológiájában viszont annál radikálisabb gondolkodónak, Iacobus Palaeologusnak. A kolozsvári iskolamester szerint a szertartások és az addig szentségnek gondolt dolgok túlnyomó része pusztán az üdvösség szempontjából mellékes emberi intézmény – tulajdonképpen *adiaphoron* –, de főlöleges dolog lenne ezek mindegyikét purista módon megszüntetni. Így például a keresztyén szülőktől származó gyermekek megkeresztelése szerinte teljesen fölöleges, azonban elég a hozzá kapcsolódó téves hiedelmekről felvilágosítani a hívőket, nem szükséges erővel e szokás megszüntetésére törekedni.

²¹ Jellemző példa Luther életéből a schmalkaldeni szövetség megalapításának hivatalos közjogi indoklása: a reformátor számára is meglepő módon “kiderül”, hogy Németország tulajdonképpen nem is monarchia, hanem arisztokratikus köztársaság – élén a *választott* uralkodóval – így a felsőbbségnek való engedelmesség nem feltétlenül az uralkodót illeti meg.

modern angol fordítás számára viszont már a göröghöz képest is túlértelmezett *governing authority* a természetes, mert a fordító valószínűleg nem is tudott olyan politikai körülményeket elképzelni, ahol nem világos mindenki számára, hogy ki kormányoz. Kálvin a szentírási szövegbe modern államot belelátó mai értelmezés és Luther zseniális lebegtetése között áll. Jogi képzettsége, nemesi neveltetése és antik olvasmányai, valamint az Európa többi részéhez képest jól működő francia állam ismerete lehetővé teszi, hogy árnyaltabban lássa a világi hatalom kérdését, mint reformátortársai. Ugyanakkor azt is érzékeli, hogy Pál *általában* a világi hatalomról kíván beszélni, ezért nem alkalmaz konkrétabb kifejezést. Kálvin írásmagyarázatában éppen azt emeli ki, hogy Pál *minden* világi hatalomról beszél, nem pedig valamely konkrét intézményről.²² A bármiféle világi hatalomnak való engedelmesség hirdetését, beleértve ebbe a rossz hatalmat is, a genfi reformátor hangsúlyos helyeken viszi át az *Institutio* mindegyik kiadásába, ahol viszont tovább fejtegeti a hatalom többféle voltának a gondolatát. Az engedelmesség követelménye megmarad – engedelmeskedni kell a rossz hatalomnak is, természetesen kivéve azt az esetet, ha a világi hatalom isteni parancs megszegésére szólít fel – bízni lehet azonban abban, hogy az Úr majd *bírákat, szabadítókat* küld.²³ E reménynél fontosabb azonban, hogy Kálvin két tételével lehetőséget teremt arra, hogy a keresztyén hívő jó lelkiismerettel fellépjen a közéletben. 1. Az ember megromlott természetén belül fönntartja a *iustitia civilis* képességét. A bűnesetnek abból az ágostoni magyarázatából kiindulva, hogy az Úr természetfeletti ajándékai az emberben megsemmisültek, míg a természetiek csupán megromlottak, arra következtet, hogy a tudományban, a művészetekben és a közéletben, bár bizonytalanul és sokszor tévedve, de képesek vagyunk az előrehaladásra.²⁴

²² „*Felső hatalmasságoknak* nem csak a legfelsőket nevezi, amelyek a legfőbb hatalomnak vannak birtokában, hanem általában azokat, amelyek a többi emberek felett kiemelkednek. Tehát az alattvalókra tekintettel nevezi így a hatóságokat, nem pedig a különböző hatóságok egymás közt való összehasonlítása alapján. S szerintem az apostol ezzel a szóval valóban az emberek ízetlen kíváncsiszkodásának akarta elejét venni, akik gyakran szokták kutatni, hogy milyen joron jutottak a hatalomhoz a hatalmon levők; nekünk pedig meg kell elégednünk azzal, hogy uralmon vannak. Mert nem a maguk erejéből jutottak erre a magas polcra, hanem az Úr helyezte oda őket.” In: Kálvin János: *A Római levél magyarázata*. Bp., MRE Kálvin Kiadója. 1992. 271. o.

²³ *Institutio* IV. 20. 30. Kálvin ugyanakkor óva int mindenkit attól, hogy az első adandó alkalommal önmagát tekintse bírának.

²⁴ „mivel az ember természettől fogva társas lény, a társas élet ápolására és fenntartására természetes ösztönénél fogva is hajlandó s ezért látjuk, hogy minden ember lelkében megvannak bizonyos polgári tisztességre és rendre

Kálvinnak ez a kitétele, amely a későbbiekben komoly ellentétekhez vezetett a lutheránusokkal, nem mond ellent Pál szellemének, hiszen ő is beszél például erényes pogányokról, ugyanakkor szükséges annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy miként lehetséges több, egymástól különböző, de egyformán jó törvény, politikai berendezkedés. Ha ezt a szférát is közvetlenül az isteni törvény irányítaná, csak egyféle jó berendezkedés létezhetne, a megromlott természetű, de gondolkodni képes és az igazságra törekvő ember által alkotott intézmények közül viszont egyik sem lesz tökéletes, de lehet közöttük többfajta jó berendezkedés.

Második tételében Kálvin felhasználja mind a *iustitia civilis* megletéről, mind a többfajta hatalom egyidejű fennállásáról eddig mondottakat, mind pedig a protestáns hivatás-etika elemeit, összevegyítve mindezt a rá néha jellemző arisztokratikus szemlélettel. Kálvin fönntartja, sőt megerősíti, hogy a *közemberek* kötelesek engedelmessé válni még a rossz hatalomnak is, ez viszont nem vonatkozik azokra, akiket az Úr a *nép alkotmányos védelmezőinek* a hivatalába állított.²⁵ A *népből alakított felsőbbtség* (*populares magistratus*) dolga éppen a királyi hatalom korlátozása az alárendeltek érdekében, az Úrtól kapott *hivatását* azonban, a *szabadítókkal vagy bírálókkal* ellentétben, a fennálló emberi törvényeket alkalmazva gyakorolhatja, hiszen ő maga is része a felsőbbségnek, és a dolgok megítéléséhez rendelkezik

irányuló általános benyomások. Ezért van, hogy oly embert nem találhatunk, aki meg ne értené, hogy bármely emberi társaságot törvényekkel kell összetartani s nem találunk olyanokat sem, akiknek lelkében meg ne volnának a törvények alapelvei.” *Institutio* II.02.13. I. köt. 254. o. Ez a világi hatalomhoz való viszony szempontjából újabb fontos hely az *Institutionak* immár egy harmadik, a bűnesettel foglalkozó részében bukkan föl, még inkább erősítve azt a benyomást, hogy Kálvin főműve végleges kiadásában teológiai címszavak szerint mechanikusan szétdarabolja a világi hatalommal kapcsolatos, eredetileg jóval összefüggőbb gondolatait, szövegeit.

- 25 „semmi más parancsolat nem adatott, minthogy engedelmessé válnunk és tőrjünk. Mindig a magánemberekről beszélek. Mert ha vannak most a néptől szervezve bizonyos felsőbbségek, amelyek a királyok önkényének korlátozására vannak felállítva (aminők hajdan a lacedaemoniaknál a királyok ellenőrzésére rendelt eforusok voltak, vagy az athéniek senatusával szemben a demarchusok és aminő hatalommal talán a mostani viszonyok közt működik egyes országokban a három rend, mikor országgyűlést tartanak): annyira nem vagyok az ellen, hogy ezek kötelességszerűleg közbelépjenek a királyok dühöngő önkényével szemben, hogy inkább, ha ők az erőszakosan önkénykedő és a föld népet sanyargató királyokkal szemben gyáván meghunyászkodnak, hallgatásukat, képmutatásukat elvetemült hitetlenségnek állítom, mivel álnokul elárulják a nép szabadságát, noha tudják, hogy Isten rendelte őket ennek védőül.” *Institutio*, IV. 20. 31. II. köt. 777-778. o.

iustitia civilisszel.²⁶ Kálvin e szavainak jelentőségét aláhúzza a szöveg hely kiemelt pozíciója a műben: minden kiadásnak a végén, szinte konklúzióként vagy ellenállási záradékként szerepelnek az erre vonatkozó bekezdések.

Kálvin gondolatrendszere olyan, sajátos játékerét hozza létre a keresztyén ember politikai szerepvállalásának, amelyet a különböző identitások és lojalitások ambivalens, de racionálisan kalkulálható viszonyrendszereként jellemezhetünk. Kálvin egyéne számára a politikum határa a lelkiismereti szabadság, ezen kívül, a racionálisan, a *iustitia civilis*-nek megfelelően megítélhető dolgok szférájában van a politikai lojalitás és cselekvés világa, amellyel jól bánni hivatásaitai parancs. Elképzelhetővé válik, hogy protestánsként jó lelkiismerettel legyen engedelmes alattvalója katolikus királyának, de az is, hogy országgyűlési követként a vele egyvallású uralkodóval szemben lépjen föl, vagy pedig a különféle felsőbbbségek, az uralkodó, a tartományi gyűlés és a városi magisztrátus, esetleg az országgyűlés viszályában józan mérlegelés alapján, lelkiismerete szerint döntsön, hogy melyik felsőbbbségnek való engedelmisség a kötelessége.

A következő évszázadok európai történelme éppen ennek a többrétű, ugyanakkor racionálisan rendezhető politikai identitásnak a története, amelynek viszonyaiban egyre kevésbé nyújt támaszt valamely materiális etika. A magyar protestantizmusnak az iszlám és a katolicizmus közötti helyzetében bőven van alkalmá az idegen vallást pártoló világi hatalom iránti köteles engedelmisség kérdéseivel foglalkozni, ezért jó példátarat nyújt a korai protestantizmus ezzel kapcsolatos elméleti reflexióinak a vizsgálatához. A más vallású felsőbbbséghez való viszonyt két Európa-szerte sokat idézett, egymással azonban szöges ellentétben álló elemzése Tolna városának két lelkészétől, Eszéki Imrétől és Thúri Farkas Páltól származik.²⁷ Eszéki dilemmája, hogy Budán, az egykori keresztyén királyi

²⁶ Kálvin maga sem volt rest használni ezt az emberi képességét: az *Institutio* IV. 20.8-ban például megvallja antik szerzőkön iskolázott republikánus nézeteit, miközben nem felejt el figyelmeztetni monarchiákban élő olvasóit, hogy nem az ő dolguk az államforma megváltoztatásán törni a fejüket. A fejezet érdekességét aláhúzza, hogy Genf éppen Kálvin idejében csatlakozik a svájci államszövetséghez. Kálvin valószínűleg gyakorlati okokból nem hozza föl példaként ezt az eseményt, pedig az eset a keresztyén ember felsőbbbség iránt való engedelmissége szempontjából igen fontos, hiszen elvben ellentétbe kerülhet a városi magisztrátus és a korábbi király iránti köteles engedelmisség.

²⁷ Eszéki Imre 1549-es levelét az első német *adiaphora*-vita kapcsán már említett Flaciushoz Bucsay Imre fordításában és kommentárjával Lásd: Bartha Tibor (szerk.): *Tanulmányok és szövegek a magyarországi református egyház XVI. századi történetéből*. Bp., MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. 1973. 905-910. o. (Flacius egyébként Eszéki levelét felhasználja a német *adiaphora*-

székhelyen a pogány törökök ülnek, ami önmagában nem örvendetes, de ha ott ismét keresztény fejedelem – azaz Habsburg király – uralkodnék, akkor nem lehetne ott szabadon hirdetni az evangéliumot, most viszont lehet.²⁸ Thúri Farkas Pálnak ezzel szemben egy jó szava sincs a törökről, szenvedéstörténete a gátlástalan megszállók alatti hősiesség kitaratást hirdeti. Hasonló szellemben, azonban elméleti igényrel nyilatkozik meg a magyar reformáció első jelentősebb kálvini irányú gondolkodója, Szegedi Kis István.²⁹ Szegedi inkább Luther szellemében beszél a világi hatalom iránti köteles és föltétlen engedelmességről, a nép kálvini „alkotmányos védelmezőinek” említése nélkül; azonban – valószínűleg Melancthon hatására – a *iustitia civilis*t ő is meghagyja a bűneset utáni emberiség képességeként. A következő nemzedék legnagyobb képviselőjének, Melius Péternek a gondolkodásából úgy marad ki a világi hatalom kérdése, hogy annak a helyét egyedülálló keresztyén humanista közösségkép foglalja el: az egyetemes papság református és az ember méltóságának reneszánsz gondolatára alapozva a magyar nyelvű szentírással, énekeskönyvvel és egyházi szabállyal rendelkező családfők pusztá összességét működőképes közösségnek gondol-

vitában, például állítva a császárral elvtelenül egyezkedő németek elé a török alatt is híven kitartó magyarokat.) Thúri Farkas Pál *Idea christianorum Hungarorum in et sub Turcismo* című, a szerző tolnai rektorsága idején, 1556 és 1558 között keletkezett írását Bocatius János adta ki Kassán, 1613-ban. Magyarul ld. szintén Bucsay Mihály fordításában és kommentárjával, Eszéki említett levelével egy kötetben, 913-920. o.

28 Tudjuk, hogy Buda „felszabadítása” után kitiltották a városból és Pestről is a protestánsokat, vagyis az akkori lakosság zömét, egészen a türelmi rendeletig, mint ahogyan ez több más hódoltsági városban, így például Pécsen is megtörtént. A vár ostromát ábrázoló festményeken gyakran ábrázolt magyar hajdúk sohasem telepedhettek volna le Budán és Pesten.

29 Szegedi, mint felvett neve is mutatja, Szeged város szülőtte, a városba beköltöző, az akkori ‘kun utcát’ lakó városiasodott, módos kun származású réteg fia. Szegedi Wittenbergben szerezte teológiai műveltségét Luther és Melancthon tanítványaként. A kálvini tanításból részint saját meggondolásai alapján, részint Melancthon hatására a genfi reformátor úrvacsoratanát veszi át, azonban egyébként széles szellemi horizontjáról Kálvin első kézből való ismerete hiányzik. Alaposabb Kálvin-recepció a magyar reformációban majd csak a kálvini irányt Szegedi hatására elfogadó Melius Péterrel bontakozik ki, azonban egészen a hollandiai egyetemjárásig fennmarad a kettős orientáció: a hazai reformáció eliteje a wittenbergi magyar bursában szerzi teológiai műveltségét, miközben hitvallásában egyre határozottabban a kálvini irányt fogadja el. Szegedi főműve a csak halála után, 1585-ben Baselban megjelenő *Stephani Szegedini Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine* című kézikönyv, amely itthon már kéziratként, a protestáns Európában pedig kinyomtatása után hosszú ideig a lelkesképzés kedvelt és elterjedt segédlete.

ja.³⁰ Meliusnak ezen a gondolatán egyaránt nyomot hagyott az a tartós hatalmi úr, amiben városa, Debrecen elhelyezkedett, ugyanakkor a nézeteire általában jellemző optimista antropológia is, mellyel a megromlott természetű emberben is meglévő *iustitia civilis* tanítása tökéletes harmóniában van. A legvilágosabban azonban két hivatalos dokumentum fogalmazza meg, hogy miként lehet gondolkodni a felsőbbéségről és az engedelmességről a lelkiismeret alapján a főntebb vázolt kálvini gondolat körben. Az első a tordai országgyűlés ismert határozata, amelyet itt a hatalom sajátos értelmezése okán idézünk. E törvény kevésbé szól az egyéni vallásszabadságról és a hitvallás ügyét voltaképpen a világi hatalom alá rendeli, ezzel együtt azonban azt helyi hatalomként, *magistratusok* összességéként értelmezi. A vallás szabadsága tehát a helyi hatalomnak, főként a városoknak és privilegizált területeknek a fejedelmi hatalomtól való szabadságaként értelmeződik a törvény logikája szerint. Gyakorlati példával: ha egy százsz polgár Szebenben református prédikátort akarna hallgatni, holott a város evangélikus lelkészt fogadott, ezt a szabadságot a törvény annak ellenére nem adja meg neki, hogy a helvét hitvallás nem tiltott, sőt, maga a fejedelem is ezt követi. Megadja viszont Szeben városának azt a szabadságot, hogy más hitvalláshoz csatlakozzék, mint a mindenkori főhatalom. A nagyobb politikai közösségre vonatkozó következtetést furcsa módon nem törvény, hanem felekezeti irat, a *debrecen-egervölgyi hitvallás* vonja le 1562-ben. Az eredetileg apologetikus célból készült szöveg, amely később hosszú időre a magyar reformátusok meghatározó dokumentumává vált, sok teológiai tétel között elvi szinten vet föl egy politikai kérdést is: *Lehet-e a törökkel együtt, keresztények ellen harcolni?* A gyakorlatban a kérdés már azelőtt régen megoldódott: közismert volt, hogy – többségükben katolikus – keresztény államok sora kötött addig is szövetséget a törökkel.³¹ E szövetségek azonban gyakoriságuk ellenére rendhagyónak, szegénytelennek, voltaképpen bűnösnek számítottak, és föl sem merült velük kapcsolatban az elméleti, esetleg az erkölcsi reflexió lehetősége. Az akkori magyar református gondolkodás azonban úgy válaszolja meg a kérdést, hogy ritkán ugyan, de lehet olyan helyzet, amikor *jó lelkiismerettel* választ magának a politikai közösség inkább muszlim, mint katolikus szövetségést.³²

³⁰ Gyakorlati egyházszervezőként ugyanakkor Melius a szigorú zürichi mintát követte.

³¹ A magyar reformátusok számára ezek közül a legirritálóbb a velenceiek törökbarátsága lehetett, ami a privilegizált katolikus velencei kereskedőknek a magyar hódoltságban való megjelenésében, esetenként itteni, a török hatóságoknál való protestánsellenes intrikáikban nyilvánult meg.

³² A tétel megfogalmazásának teoretikus tisztaságát persze rontja, hogy mindig csak „két pogány közül” lehetett szövetségést választani a másik ellen, hiszen a református erdélyi fejedelmek nem jöttek szóba ellenségként.

Ezt a két dokumentumot, a *hatalom pluralitásának* és *varázstalanításának*, ha tetszik, szekularizációjának a hazai dokumentumait minden fenntartás nélkül tekinthetjük a *modern magyar politikafilozófia*, avagy a *modernitás magyar politikafilozófiája* kezdetének.

Áttekintettük az *adiaphoron*-fogalom hosszú történetének egyik fontos szakaszát, a reformáció *adiaphora*-vitáit és azok tágabb szöveggörnyezetét, a politikum világára gyakorolt hatásukat és azt találtuk, hogy a fogalom a teológiai beszédmódban furcsa pördületet kap: elindultunk a filozófiatörténet egyik legkövetkezetesebben individualista etikai rendszerétől, a sztoikusoktól, észrevettük, hogy a fogalom vallási használata egyre inkább kollektívá válik annak révén, hogy elkezdjük tekintetbe venni más embereknek a miénktől különböző vélekedéseit, lelkiismereti meggondolásait; végül megmutattuk, hogy a politikum, melyet a sztoikusok kizártak a tárgyalásból, szükségszerűen kapcsolódik a fogalom vallási értelmezéséhez. Végül eljutottunk azokhoz a kálvini fejtegetésekhez, amelyeknek továbbgondolása a politikafilozófia újkori újjászületéséhez vezetett és amelyek hosszú idő óta először tette lehetővé a politikum világának a *lelkiismeret szerint való*, azaz etikai végiggondolását úgy, hogy közben szekularizálta is azt. Az elméleti szövegek vizsgálata és néhány ismert nyugati és más, politikafilozófiai szempontból eddig kevésbé elemzett magyar példa alapján megmutattuk, hogy a reformáció világi hatalommal kapcsolatos teológiája nyomán felsejlő politikai világ természete szerint kollektívumokból épül föl, amelyek azonban egymáshoz és az egyének hozzájuk sokrétűen és racionálisan megítélhető módon kapcsolódnak. Ez a bonyolult, de átlátható és szekuláris szféra kollektivitása ellenére alkalmasnak bizonyult arra és egyben szükségessé is tette, hogy a következő évszázadtól kezdve kibontakozzon belőle a politikum új, individuumokra épülő világa, hiszen alapvető mozzanatát, az *állampolgári kötelezettség* csíráját, a keresztyén embernek a világi hatalom iránti, lelkiismereti kötelességeként felfogott engedelmisségét mindig is individuálisan fogta föl.

AZ ERÉNY FOLYTONOSSÁGA

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

JELEN ÍRÁS CÉLJA az erényetika morális jelentőségének a körvonalazása, mégpedig azáltal, hogy megpróbáljuk megállapítani az erényetikai megfontolások helyét és szerepét a filozófia és az erkölcsi gyakorlatok történetében. Feltevésünk az, hogy a filozófia történetében korszakmeghatározónak számító etikai elméletek (erényetika, kötelességetika, haszonelvű etika, felelőségetika stb.) az erkölcsös életvezetésnek egy adott közösségi-történelmi tapasztalat-világát összegzik és problematizálják¹. A társadalmi erkölcsi tapasztalatok módszeresen kidolgozott elméleti rekonstrukciói, alapvető jelentőségűek az erkölcsi jelenségek megértése szempontjából, bár forrásaik megszüntethetetlen heterogenitása és elméleti előfeltevések különbözősége miatt sose foglalhatók össze egyetlen átfogó elméletté. Az etikai alapkategóriák és alapelvek leírásának heterogén összetevőkből kell építkeznie, ez azonban nem jelenti azt, hogy nem válhatnak ugyanazon erkölcsi cselekvő ugyancsak heterogén elemekre támaszkodó identitás értelmezéseinek és identitáskifejező aktusainak támpontjává, amelyek között a személy eleven lelkiismerete („morális öntudata”), gyakorlati bölcsessége, közvetít a morális követelmények benne élő fogalmának és kontextuális aktualizálásuk feltételeinek megfelelően.

Feltevésünk tehát, hogy az erényetika szemlélete nem pusztán egyike a tetszőleges erkölcsfilozófiai gondolkodásmódoknak, hanem bizonyos határok között az erkölcsi gondolkodás és szocializáció állandósult, bár változó jelentőségű formájának tekinthető, akár az erkölcsfilozófia történetét, akár az egyéni morális tudat kialakítását tartjuk szem előtt.

1. AZ ERÉNYETIKA ÉS AZ ETIKAI GONDOLKODÁS ASPEKTUSAI

A filozófiában az arisztotelészi etika alapkategóriájaként meghonosodott *erény*-fogalom legfontosabb jellemvonása, amely megkülönbözteti minden későbbi leegyszerűsítő szemlélettől, hogy az erény kérdését *nem korlátozta*

¹ MacIntyre *Az erény nyomában* második kiadásához írt utószavában és Heller Ágnes erkölcsfilozófiai trilógiájának mindhárom kötetében azt az álláspontot képviseli, hogy az erkölcsfilozófiákat történelmi háttérrel együtt kell értelmeznünk.

valamiféle szerzett emberi jellemvonásra, hanem összetett módon, három különálló nézőpontból veszi szemügyre ugyanazt a jelenséget, feltárva univerzális, antropológiai és közösségi aspektusait². Arisztotelész erényelmélete és egyszersmind az általa megalapított erényetikai gondolkodás jellege is csak e három dimenzió együttes jelenlétének, kölcsönhatásának a figyelembevételével értelmezhető. Az erkölcs, illetve valamely adott erkölcsi probléma értelmezése is azáltal lesz átfogó értelemben etikai, ha képesek vagyunk rámutatni létbeli, emberi és közösségi jellegzetességeire.

Az erény egyetemes (metafizikai) szemszögből, azaz lényege és mibenléte szerint a cél, funkció, lélek, potencia és aktus kategóriáihoz kapcsolódik. E mozzanat értelmezésének középpontjában minden létező általános minősége az *ergon* (funkció, mű) fogalma áll. Az arisztotelészi metafizika szerint minden létező létezésének az a célja, hogy betöltse funkcióját vagy létrehozza művét. Más szóval kiválósága (*areté*) az *ergon*ban nyilvánul meg³. Ha pedig az ember, mint ember *ergonja* az ő *differentia specificajában* található – ez pedig Arisztotelésznél (még) egyaránt jelenti az értelmes lelket, a tagolt beszédre való képességet és a közösségben élést –, akkor a sajátosan emberi kiválóság az, ha az értelmes lélek és ily módon a beszélő-közösségalkotó ember kiválóan tölti be funkcióját. Ez nemcsak azt jelenti, hogy helyes viszony van az értelmes és a vágyakozó lélekrész, az intellektuális és az erkölcsi erények között, amennyiben az okosság (*fronészisz*) a vágyakozó lélekrész erényeinek vezetője, hanem azt is, hogy a személyre sajátosan jellemző kiválóság *képessége* nemcsak *potencia*-ként él benne, hanem megfelelő helyzetek „*hívása*”-ra mindig aktualizálható/aktualizálódó, mégpedig úgy, ahogy azt a *megfontolás* és a *helyes belátás* által irányított *elhatározás* megköveteli. Csakis így válhat a léleknek a legjobb és legtökéletesebb erény szerinti tevékenysége egész életen át pozitív erkölcsi cselekvések sorozatává és érheti el az ember „az ember számára való” legfőbb jót, a *boldogságot*.

Az erény, bár az egyetemes célszerűség feltételezésével minden létezőről állítható, erkölcsi értelemben kétségtelenül emberi képesség, azaz a konkrét testi-lelki adottságokkal rendelkező embernek az *önmagával való viszonyából* származó és célszerű magatartásában kifejeződő sajátosság. Lelki képességként szemlélve az erény nem természetadta, mint az érzelmek átélésének a képessége, hanem szerzett, azaz „értelemmel párosult”, szoktatáson alapuló *habitus*. Képesség arra, hogy az érzelmekkel szemben helyesen, azaz szélsőségeiknek nem engedve viselkedjünk. A *habitusban* „a szoktatás

² Vö: Steiger Kornél: *Polisz, egyén, erény*. In: Világosság. 1979/június.

³ Im. 370. o.

(*ethosz*) erkölccsé (*éthosz*) alakul”, aminek következtében az ember fegyelmezetten éli meg érzelmeit, vagyis az arra való helyzetekben „akkor, amiatt, azokkal szemben, abból a célból és úgy fog viselkedni, ahogyan kell”⁴. Erre a képességre senki sem tehet szert csakis egy olyan közösség tagjaként, amelyben a jó törvényhozást és helyes vezetést, valamint a derék embereknek önmagukkal és másokkal szemben gyakorolt erényeit, mint személyes példamutatást láthatja maga előtt. Tehát az embernek önmagával való viszonyában kialakított és gyakorolt erények elválaszthatatlanok az erény másokkal szembeni gyakorlását meghatározó feltételrendszerétől. Erre mutat rá az arisztotelési erény-koncepció közösségi aspektusa.

Az erény közösségi szempontból elsősorban az erkölcsös életvezetésnek a másik embert és a közösséget érintő *eredménye*, azok a sajátosságok, amelyek az egyéni kiválóságnak a közélettel és a törvényes renddel fennálló kapcsolatait emelik ki. Ezeknek a sajátosságoknak a jellegzetes gyűjtőfogalma az *igazságosság*, a *dikaioszüné*, ami különféle jelentéseiben, igazságosságként, jogszerűségként, törvényességként jelentkezik, és felöleli mindazokat a problémákat, amelyek a politikai vezetés és engedelmesség területére tartoznak. Az *igazságosság* a *barátsággal* együtt az ún. „tökéletes” („teljes”) erények *teleia areté* csoportjába tartozik, ugyanis ezek az arisztotelési értelmezés szerint magukba foglalják a *részleges erények* összességét. E két erény egymást kiegészítő és egyirányba mutató viszonyát Steiger Kornél éppen a városállam közösségi rendjének biztosításában határozta meg: „Míg az igazságosság a polisz intézményes funkcióit az individuumok között szétosztva állampolgárokat produkál, a barátság fordított irányban hat: a szeretetteljes individuális interakciók összességeként közösséget hoz létre.”⁵

Az Arisztotelész által kidolgozott erényetika a szerző minden kiemelkedő felismerése ellenére, alapvonásaiban őt megelőzően is létezett és utána is hosszú ideig fennmaradt, bár a későbbi korok és azok szellemiségének megjelenítői lényegesen átalakították saját tapasztalataik és szemléletmódjuk jellegzetességei szerint. Így például MacIntyre ötféle erényfelfogást különböztet meg: Homérosz partikuláris társadalmi szerepekhez kötött, *agonális* erényszemléletét, Arisztotelész egyetemes emberi *teloszra* támaszkodó erényfelfogását, a kereszténységnek a természetfelettire és az ember „mennyei céljára” orientált erényértelmezését, de ide sorolja Franklin hasznosság jegyében fogant erény-fogalmát és Jane Austen regényeinek keresztény állhatatosságra és jóakaratra épülő erény-koncepcióját. MacIntyrenél tehát az erény-

⁴ Im. 371. o.

⁵ Im. 372. o.

szemlélet tudatosan történeti szemlélet, sőt szemléleti tradíció, bár a szerző nem reflektál következetesen saját felfogásának történetiségére is. A MacIntyre-i historicista szemlélet paradox ahistorizmusa éppen abból adódik, hogy különböző korszakok erényfelfogásának „közös magvát”, „fogalmi egységét” szeretné megalkotni. Az erényelmélet történetiségére való rákérdezés együtt járt az arisztotelianus erkölcsfilozófia folytathatóságára való rákérdezéssel: „Ha Arisztotelész erényekről adott elemzésének jelentős része az antik városállam rég letűnt társadalmi kontextusát előfeltételezi, hogyan lehet az arisztotelizmust erkölcsi vonatkozásban élőként újrafogalmazni egy olyan világban, amelyben nincsenek városállamok?”⁶

2. AZ ERÉNYETIKAI KÉRDÉSFELVETÉS ÚJJÁSZÜLETÉSE

Az erényetikai gondolkodás újjászületésére a kortárs erkölcsi gondolkodás és gyakorlat alapvető problematikusságának feltételei közepette került sor. Az erkölcsi és etikai válságtünetek és kihívások mind a morálfilozófusok, pl. Alasdair MacIntyre, Axel Honeth, Heller Ágnes, mind pedig a posztindusztriális társadalom jelenségeinek kutatói, pl. Gilles Lipovetsky számára gyakori hivatkozási pontot jelentenek. E szerzők egyrészt rámutattak az etikai gondolkodás alapfogalmainak belső átalakulására és teljesítőképességük kérdésessé válására, másrészt pedig feltárták a társadalmak erkölcsi átalakulásának újszerű jelenségeit. Eszerint MacIntyre az *After Virtue*-ben úgy vélte, hogy a felvilágosodás projektuma a moralitás igazolására szükségszerűen kudarcot vallott, mert olyan alapokra helyezte az erkölcsi gondolkodást, amelyek minden racionális vitát kizárnak. Axel Honeth az emberi szubjektivitás klasszikus fogalmának átalakulására figyelmeztet, miszerint: a tudatosság freudnietschei kritikája és a wittgensteini-saussure-i nyelvfilozófiai kritika által feltárt elvi korlátok következtében a személyes autonómia már nem jelentheti az egyén saját szükségleteihez, élete egészéhez és társadalmi világához fűződő egyetemes racionális elvek szerinti viszonyát. Az említett álláspontok következtetéseit részben kiegészíti, de ugyanakkor alapvetően alá is támasztja Heller Ágnes, amikor *Általános etikájában* az erkölcs „univerzalizációja, pluralizációja és individualizációjának”⁷ párhuzamos folyamatairól beszél. Ez végső soron annak az általános tendenciának az erkölcsfilozófiai megfogalmazása, hogy részben megszűnt, részben pedig kontextualizálódott,

⁶ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Bp., Osiris. 1999. 221. o.

⁷ Heller Ágnes: *Általános etika*. Bp., Cserépfalvi. 1994. 20. o.

fellazult a közösen követett erkölcsi cselekvésminták és etikai értékek konszenzusa, és egyre nagyobb felelősség hárul az egyén választására.

Lipovetstky korunk morális diagnózisának összképét kétségtelenül sommasan és némileg sarkítva fogalmazza meg, de bizonyára helyesen érzékel számos erkölcsi tendenciát, amikor az erkölcs-szemlélet problematikussá válását állítja elemzései középpontjába: „Társadalmaink felszámoltak minden, az áldozathoz kötődő értéket, amelyeket a túlvilági élet vagy az evilági célok követeltek, a mindennapi kultúrát nem a kötelesség túlzó imperatívuszai, hanem a jólét és a szubjektív jogok dinamikája hatja át; már nem ismerjük el kötelességünknek, hogy egyébhez is kötődjünk, mint önmagunkhoz. Eddig az erkölcsnek a vallással szembeni autonómiája elvé lépett elő, csakhogy valóságos működésében némiképpen „tagadva” (ezt) a kötelesség abszolút és kérlelhetetlen jellege által. E hasadás véget ért: a főként a kötelesség-formán kívül szerveződő etika mostantól fogva a maga teljes radikalizmusában befejezte a „vallásból való kilépés” korszakát (Marcel Gauchet). A demokráciák átbillentek a kötelességen túlra; nem a „sem isten-sem haza” (*sans foi ni loi*) elve szerint szerveződnek, hanem egy gyenge és minimális etika szerint, „kényszer és szankciók nélkül”; a modern történelem menete egy sosemlátott társadalmi alakulat-típust hozott felszínre: a *posztmoralista* társadalmakat.”⁸

Az erényetika újjálesztésére irányuló tendenciák azért is keltettek rendkívüli visszhangot, mert jellegük szerint az új helyzetben éppenséggel nem az individualizálódott erkölcsi minimálfeltételek, hanem éppen ellenkezőleg, a közösség és a hagyományok oldaláról, az „alapokhoz” visszatérve vállalkoztak az etika posztmodern rekonstrukciójára. Ez a rekonstrukció viszonylag hosszú idő alatt, az utóbbi tizenöt év során több önálló filozófiai kezdeményezése formájában ment végbe mindenekelőtt Martha Nussbaum, Charles Taylor, Bernard Williams és Alasdair MacIntyre filozófiájában.⁹ Martha Nussbaumnak éppen azáltal sikerül új tartalmat adni az etikai gondolkodásnak, hogy az analitikus és utilitariánus tendenciákkal szembe fordulva elutasította a metaetika elsődlegességét és a morális kalkulus központi szerepét, és helyettük az *erkölcsi tapasztalat* gondos leírásához való visszatérés választotta. Charles Taylor olyan *kommunitariánus etikát* dolgozott ki, amely a közjót az egyéni jogok elé helyezi, amennyiben azok a

⁸ Gilles Lipovetsky: *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*. București, Babel. 1996. 20-21. o.

⁹ Philip Cafaro: *Virtue Ethics (Not Too) Simplified*. www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthCafa.htm

közjével összeütközésbe kerülnek. Bernard Williams megkérdőjelezte a kötelességelvű erkölcsi követelmények célját és jelentőségét, míg Alasdair MacIntyre kidolgozta a maga historicista és az egyetemesség gondolatával szembehelyezkedő erényetikai szintézisét. Munkásságuk nyomán a filozófiai etikában ismét döntő jelentőségűvé vált az arisztotelészi kérdés: *mi a jó élet, és hogyan érhető el az ember számára?* A fordulat jellege leginkább MacIntyre-nél ragadható meg, s ezért érdemes röviden összefoglalni művének alpgondolatait.

Az erkölcsfilozófia válságának alapjait MacIntyre négy alapvető történelmi, illetve filozófiai problémában látja: 1. a modern erkölcsiségben az emberi cselekvés istentől és a vallástól függetlenül, a jogi és az esztétikai szféra mellett önállóan keresi a maga racionális megalapozását; 2. az emberek számára való „jó élet” általánosan elfogadott fogalma nélkül, a teleologikus emberkép és az ésszerűen megismerhető objektív értékek hiányában az erkölcsfilozófia összeegyeztethetetlen és rivális értékfelfogások kialakulásának kedvezett; 3. az emotivizmusnak az erkölcsi ítéletek értelmezésére gyakorolt hatásából következően az erkölcsiség az egyéni döntések és azok alapelveinek a kérdésévé vált, amelyen belül a tény és érték szembeállítására lehetetlenné tette az erkölcsi ítélet történelmi, társadalmi és kulturális alapjainak a felismerését; 4. a felvilágosodás liberális emberjogi diskurzusa keretében a korábbi alapvetően közösség-szemponútú teleologikus erényetikát felváltotta az erkölcsiség egyéni jogok és szabadságok mentén történő racionális megalapozására való törekvés, ami atomizálta a társadalmat, társadalmi kötelekeitől eloldotta az „én”-eket és elidegenítette egymástól a személyeket.

MacIntyre természetszerűleg nem vállalkozhatott az arisztotelészi erényfogalom mindhárom aspektusának (a metafizikainak, az antropológiainak és a közösséginek) változatlan, vagy akárcsak aktualizált formában való felelevenítésére. Mindazonáltal társadalmi-teleologikus erényértelmezése, a „gyakorlatok”-ról és a nekik megfelelő belső és külső jók fogalmáról, csakúgy mint a „narratív én”-ről és „az élet narratív egysége”-ről kialakított felfogása vagy az erkölcsiségnek „tradíció által létrehozott” és „tradícióteremtő” racionalitásként való koncepciója rendkívüli hatást gyakorolt az erkölcsi gondolkodásra.¹⁰ *Az erény nyomában* éppen azáltal tudta meggyőzően tematizálni az arisztotelészi problémát, hogy belátta, a jelenlegi társadalom feltételeinek megfelelően kell újraértelmeznie azt. Ilyen modernizáló „fordulat” nála az erényeknek nem egy eleve adott *teloszra*, hanem egyes

¹⁰ Gregory J. Walters: *The Tensive Relation Between Teleological and Deontological Ethics*. www.gwalters.org/id24.html

gyakorlatokhoz fűződő belső jókra, illetve a jó keresésére való vonatkoztatása. „Ennélfogva az erényeket azokként a diszpozíciókként kell értenünk, amelyek nemcsak fenntartják a gyakorlatokat, és lehetővé teszik számunkra, hogy elérjük a gyakorlatokhoz tartozó belső jókat, hanem, mint amelyek megtartanak bennünket a jó megfelelő módon való keresésében azáltal, hogy képessé tesznek bennünket az utunkba kerülő bajok, veszélyek, kísértések és zaklatott állapotok legyőzésére, s mint amelyek gyarapodó önismerettel és a jóra vonatkozó növekvő tudással látnak el bennünket.”¹¹ Hasonlóképpen messzemenően eredeti az a mód, ahogyan MacIntyre erényfelfogása sajátos hagyomány-értelmezéséhez és a narratív identitás gondolatához kapcsolódik. Ennek megfelelően az ember eleve „beleszületik” valamely család, társadalom, illetve kultúra viszonyrendszerébe, és körülményeikhez már egy adott társadalmi identitás hordozójaként viszonyul. Az ember nemcsak múltját és vagyontárgyait, hanem közösségeivel együtt követeléseket és kötelességeket is örököl, amelyek erkölcsi kiindulópontját képezik, melyek meghatározzák élete erkölcsi sajátosságait.

A tradíciónak a modernitás során megváltozott jellegzetességére összpontosítva MacIntyre rugalmasan viszonyul a tradícióhoz, mikor elismeri, hogy abból a tényből, hogy az ének azáltal kell megtalálnia erkölcsi identitását, hogy bizonyos közösségekhez (a szomszédsághoz, a városhoz és a törzshöz) tartozik, még nem következik az, hogy e közösségi formákra jellemző erkölcsi korlátozásokat is el kell fogadnia; azok pusztán kiindulópontot, de egyszersmind meghaladhatatlanul partikuláris kiindulópontot jelentenek. Ilyen szemléleti alapon az élő tradíció is egy történelmileg hoszan tartó, társadalmilag manifesztálódó vita „részben éppen a hagyományt alkotó jókról”.

Az erény történeti aspektusa nem csupán a közösségek, hanem az egyén élettörténetében betöltött szerepéhez is kapcsolódik. Ennek a megragadását a narratív énfogalom kidolgozása tette lehetővé. Eszerint az ember egy történet része, élete egysége egy életre keltett szerep egységét jelenti. Megnyilatkozásai azáltal válnak érthetőkké, hogy megtalálják helyüket egy elbeszélésben. Az ember történetet mondó élőlény. Elbeszélések segítségével értelmezi önmaga és mások cselekedeteit. Az elbeszélések részei és részeseként az emberek egymás által kölcsönösen beszámoltathatók az életet alkotó cselekedetekről és tapasztalatokról. A narratívák tehát nemcsak a társadalmak és az egyének emlékezetének a szerepét töltik be, hanem egyszersmind az erkölcsi tapasztalatok átadására, erkölcsi nevelésre is szolgálnak.

¹¹ fordította Bíróiné Kaszás Éva, Bp., Osiris. 1999.

3. AZ ERÉNYETIKA KORTÁRS KRITIKÁJA

3.1 AZ ALAPSZEMLELET KRITIKÁJA

3.1.1 JELLEM-TELEOLÓGIA VAGY DEONTOLÓGIA? A kortárs erényetikának jelentős sikerei ellenére számos kihívással kellett szembenéznie, ugyanis a kortárs filozófusok egy része kimutatta az erény-szemlélet belső korlátait és pozitív alternatívaként állította e felfogás mellé a szabály-központú, deontologikus illetve a cselekedet-központú erkölcsértelmezést. Ezek közé tartozik Jerome B. Schneewind, aki a *The Misfortunes of Virtue* (1990) című művében elutasítja Arisztotelész erényetikáját a deontologikus (normatív) erkölcsértelmezés javára. Kifogásai között szerepel, hogy az erény középhatárként való megfogalmazása nem képes számot adni az igazmondás vagy az igazságosság erényéről, nem számol a cselekvő motívumaival, a phronesisben megfogalmazódó különleges erkölcsi érzékenység képzeténél pedig szerinte sokkal használhatóbb az erkölcsiség természetből adott törvényekben rögzített fogalma, amely bármely ésszerű megközelítés számára elérhető. Hasonlóképpen az erény-elmélet és a normatív erkölcsstan képviselői között széles körű vita bontakozott ki arról, hogy egyáltalán meglehet-e az erényetika szabályok nélkül a cselekvés konkrét feltételei közepette, amikor szükség van magának a szándéknak vagy a cselekedetnek a megítélésére, anélkül hogy a cselekvő jellemrajza előzetesen rendelkezésünkre állna. A jellemvonások, állítják a normativisták, legfennebb csak a várható cselekedetek jellegét jelzik, de azt semmiképpen, hogy ténylegesen el is követik őket. Sokszor hibás vagy egyenesen igazságtalan a megítélés súlypontját az egyén előzetesen ismert jellemébe helyezni, és ezáltal figyelmen kívül hagyni magát a cselekedetet.

Az erényetika másik jelentős kritikusa Robert Louden *On Some Vices of Virtue Ethics* (1984) című írásában maga is a „cselekvő” helyett a „cselekvés”-t állítja középpontba. Legsúlyosabb érvei között szerepelnek a következők: a cselekvéscentrikus erkölcsstan a kötelesség meghatározásának eljárásaira összpontosít, míg az erényetika a cselekvés hosszútávú mintáit tartja szem előtt; az erényetika képtelen helyesen felvetni az alkalmazott etikában felmerülő reális dilemmákat, nem ítélni meg helyesen az erényes emberek által véletlenszerűen elkövetett tragikus cselekedeteket, képtelen megadni a különösen tűrhetetlen cselekedetek listáját. Másrészt a komplex társadalmak értékeinek változatossága is a cselekedetek szabályorientált megítélését támogatja, ugyanis e sokféleség nem redukálható az erényes jellemvonások hangsúlyozásával.

3.1.2 MACINTYRE FORDULATA ÉS A MODERNITÁS TÖRTÉNETE: Az erényetikát bírálók másik csoportja nem e szemléletmód alapjait vagy jellegzetességeit, hanem képviselőinek a modernitás tapasztalataival szembeni elzárkózását kifogásolja. Ezek sorában különösen jelentősek a MacIntyre felfogását ért kritikák. MacIntyre erényetikai fordulata, bár hangsúlyozza, hogy tudatában van az arisztotelészi erényfelfogás és a későmodern viszonyok lényegi inkongruenciájának, és kész újraértelmezni, modern viszonyokra alkalmazni az erényetika néhány aspektusát, mégsem hajlandó összeegyeztetni ezt a szemléletet a modernitás olyan alapvető tanulságaival, mint például a vallásháborúk tapasztalatai, az emberi jogok diskurzusának elismerése, a különféle vallási tradíciók és az eltérő társadalmi-nemi identitások egyenlő méltósága stb. Gregory Walters *The Tensive Relation Between Teleological and Deontological Ethics*¹², című tanulmányában felleltározta a MacIntyre felfogásával szembenálló legfontosabb filozófiai eredményeket, mint amilyenek a keresztény emberjogi szemlélet kidolgozása (David Hollenbach és Max Stackhouse), a vallási hagyományok versengő erény-táblázatainak és békés egymás mellett élésük minimális feltételeinek elfogadása (Jeffrey Stout), a protestantizmus kritikai tartalékainak számbavétele (Cornel West) és a nemek hagyományos társadalmi-közösségi besorolásának különbözőségével való elégedetlenség (Marilyn Friedman és Susan Moller Okin).

3.2 ERÉNYELMÉLET ÉS KERESZTÉNY EMBERJOGI DISKURZUS

MacIntyrenek az emberjogi problematikát elutasító alapállása komoly kihívást jelent mindazon keresztény egyházak számára, akik magukévá tették és a zsolttár konstitutív dimenziójának ismerték el az emberi jogok gondolkörét. A második vatikáni zsinat közvetlen kapcsolatot állapított meg a az emberi jogok és a keresztény hit között, kinyilvánítva az emberi személyek elidegeníthetetlen jogait. A keresztény etikusok, mint amilyen David Hollenbach és Max Stackhouse, a katolicizmus társadalmi tanításának, valamint a teremtés és bűn protestáns értelmezésének kiterjesztéseként rendszeres összefüggést állapítottak meg az emberi jogok eszméje és a keresztény tanítás között. David Hollenbach *Az emberi jogok kommunikatív rekonstrukciója: a katolikus tradíció hozzájárulása* című esszéjében úgy vélte, hogy a *Gaudium et Spes* enciklika valamint a pápának az amerikai püspökökhöz írott 1986-os főpásztori levele, a gazdasági igazságosság

¹² Gregory J. Walters: *The Tensive Relation Between Teleological and Deontological Ethics*. www.gwalters.org/id24.html

kérdéseiről tartalmazza az emberi jogok kulcsfontosságú meghatározását, mint „a közösségbeli élet minimális feltételeit”. Eszerint az emberi jogoknak társadalmi és viszony- jelentésük van és megfogalmazzák azokat a minimális standardokat, amelyek elengedhetetlenek ahhoz, hogy az embereket egy, a „részvételi igazságosság” fogalmával jellemezhető közösség tagjaiként kezelhessük¹³.

Max Stackhouse azt kifogásolja MacIntyre-nél, hogy egyrészt hiányzik gondolatmenetéből a bibliai hitre és a megítélés prófétai standardjaira való hivatkozás, másrészt pedig, hogy megfélekedezik arról, hogy az emberi jogoknak az angol és amerikai puritanizmusban megfogalmazódott gondolatai, majd később a kontinentális Európában is elterjedt, legutóbb pedig az ENSZ-dokumentumokban és a világ mintegy 157 államának alkotmányában kinyilvánított alapelvek a történelem egyik legrámaibb morális fejlődésének dokumentumai. Egyszóval – állítja Stackhouse – MacIntyre erényetikájától idegen a nyugati bibliai és morális törvénybe vetett egyetemes normatív hit, amely a modern emberi jogokat megalapozta. Az itt felmerülő kérdés a MacIntyre-kritikában később más összefüggésben is visszatér: kinek a narratívája és közössége számít döntő módon az emberi jogok fejlődésében. Úgy tűnik, hogy MacIntyre képtelen volt meglátni a keresztény hit-közösségeknek és narratíváiknak a modern emberjogi diskurzus kialakulásában és fejlődésében játszott objektív szerepét.

3.3 A VALLÁSHÁBORÚK ÖRÖKSÉGE ÉS A DEMOKRÁCIA

Gregory Walters számára, aki az erényelmélet és az emberi jogok elméletének összekapcsolására törekszik, a korábbiaknál még inkább relevánsnak tűnik a macintyre-i felfogás Jeffrey Stout által megfogalmazott kritikája¹⁴, miszerint *Az erény nyomában* szerzője elhanyagolja a különféle vallási hagyományokat. Stout a reformáció és ellenreformáció vitáit és háborúskodásait a „jó” két vagy több teljesen kialakult koncepciója közötti versengésnek tekinti, amelyek természetszerűleg az erények versengő

¹³ Uo.

¹⁴ Gregory J. Walters: *Engaging Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics: Four Critiques*. Stout számos idevágó írását felsorolja: Jeffrey Stout: *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press. 1981. és *Virtue Among the Ruins: An Essay on MacIntyre*. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984) 256-273. o. továbbá *Ethics after Babel*. Boston, Beacon. 1988. és *Homeward Bound: MacIntyre on Liberal Society and the History of Ethics*. *Journal of Religion* 69 (1989). 220-232. o.

sémáit eredményezik. A teológia – írja Stout – nem nyújthat olyan funkcionális szótárat, amelynek segítségével megvitathatók és eldönthetők a „közkerős” és „közjó” kérdései, anélkül, hogy erőszakhoz folyamodnánk. E szempontokat figyelmen kívül hagyva MacIntyre rendszeresen elhanyagolta az egyik legfontosabb okot, amely magyarázattal szolgálhatott volna arra, hogy a koramodern európaiaknak miért kellett elhagyni minden arisztotelianus vagy teológiai morális szótárt. Arról van ugyanis szó, hogy ezek nyilvános használata előreláthatólag a metafizikai vagy a jó élet teljeskörű elméleteiben való nagyfokú egyetértést feltételeznek. Olyankor pedig, amikor az ilyenfajta egyetértés ésszerű érvekkel nem volt elérhető, nem maradt más eszköz, mint a kényszer alkalmazása, vagy olyan nyilvános erkölcsi szótár használata, amely a vallási meggyőződésből adódó nézetkülönbségek következményeit minimálisra csökkenthette. Minekutána a korabeli Európában mindkét eszközt ismételtelen kipróbálták, az első eszközzel járó vérengzések, zavargások és szellemi nyomor a másodikat egyre vonzóbbá tette. Egyszóval MacIntyre nem képes megérteni a vallási konfliktusok szerepét az általa elutasított modern liberalizmus létrejöttében: az „emberi jogok”, a „hasznosság” és „a személy tiszteleté”-nek szótárai olyan szótárok, amelyek éppen azáltal váltak kitüntetett jelentőségűekké, mert szükségesek voltak a vallási konfliktusok elkerülése és a vallásháborúk terrorjának minimálisra csökkentése szempontjából.

A MacIntyre-kritika említett változatát rendkívül találóan fogalmazza meg Stout, amikor azt írja, hogy az emberi jogok és a személyek iránti tisztelet fogalmait, amelyek „kiválóan alkalmasak arra, hogy pusztán fikciónak tűnjenek, amikor felvilágosodás-korabeli interpretációikat egy MacIntyre leleplezi”, sokkal inkább olyan történelmi körülmények nyomására létrejött intézmények és pragmatikusan igazolt kompromisszumok kifejezéseinek kellene tartanunk, amelyek közepette a „jó”-nak egy viszonylag szűk koncepciója a legtöbb, ami biztosíthatja az emberek közötti ésszerű megegyezést.

3.4 A PROTESTANTIZMUS KRITIKAI TARTALÉKA

Cornel West ellenvetése szerint az, ahogyan MacIntyre a közösséget látja, éppen azokat a liberalizmus által biztosított szabadságokat és védelmi garanciákat feltételezi, amelyeket írásaiban kifejezetten elvet. MacIntyre a gyakorlatban liberális marad, és erényetikája ténylegesen pont a liberalizmust feltételezi és nyilvánítja ki, amikor elutasítja Arisztotelésznek a kizárólagos és rögzített társadalmi szerepekbe vetett hitét. MacIntyre nem

képes visszafordítani az idő kerekét és elutasítani a felvilágosodás kritikai historicista és univerzalista tudatát. A mi modern alternatívánk West szerint nem az Arisztotelész vagy Nietzsche közötti választás; ehelyett a modern polgári liberalizmusra kell építenünk, és meg kell azt haladnunk. De míg Stout a kritikai liberalizmusban és a nyugati liberális narratíva pozitív dimenzióinak kihasználásában találta meg az ehhez szükséges erőforrásokat, West a protestáns keresztény hagyományban talál rá a liberalizmuson túlmutató tartalékokra és gazdagságokra, különösen abban, ahogy ezt a hagyomány Jonathan Edwards, William James, Reinhold Niebuhr és Martin Luther King Jr. munkáiban jelentkezik.

West különösen három ilyen tartalékot emel ki: „1. Az emberi lények elengedhetetlen, noha elégtelen problémamegoldó képességének az elismerését, mint a kritikai tudatot támogató antidogmatikus protestáns hit alapját. 2. a krisztusi örömhírt, ami megerősíti és isten országának az eljövételéhez kapcsolja az emberi képességeket, azokat a szellemi erőforrásokat, amelyek ahhoz szükségesek, hogy megbirkózzon a reménytelenséggel, az iszonyattal, a kiábrándulással és magával a halállal. 3. És végül annak az erkölcsi kötelességnek az elfogadása és hangsúlyozása, hogy minden embert egyenlőnek tekintsen, mindenkinek ugyanolyan méltóságot, tiszteletet és szeretetet biztosítson, különösen azoknak, akitől egyének, családok, csoportok, társadalmi struktúrák és politikai rezsimek megtagadják az ilyen méltóságot, tiszteletet és szeretetet, mégpedig az eltaposottakkal és kizsákmányoltakkal és elnyomottakkal való keresztény azonosulás és szolidaritás folytán”¹⁵ A protestantizmusnak MacIntyre általi negatív értelmezésével ellentétben West magát az észet is isteni ajándéknak tekinti, de olyan ajándéknak, amelynek ellentmondásai mindazon sokféle formákban, stílusokban és használati módokban nyilvánvalóak, amelyekre az emberi észet használják. Az ész határait és lehetőségeire irányuló dialektikus reflexió a protestantizmus egyik fő belátása, a protestáns princípium egyik aspektusa.

3.5 A VÁLSZTHATÓ KÖZÖSSÉGEK PROBLÉMÁJA

A MacIntyre-féle kommunitariánus elmélettel szembeni ellenvetések másik jellegzetes csoportja, amelyet Marilyn Friedman és Susan Moller Okin képvisel, e felfogást azért bírálja, mert az erkölcsi gondolkodás és

¹⁵ Cornel West: *Alasdair MacIntyre, Liberalism, and Socialism: A Christian Perspective*. In: *Prophetic Fragments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) 124-136. o.

megítélés szempontjainak kidolgozásában az figyelmen kívül hagyja a társadalmi nemek közötti hagyományos különbségeket és egyenlőtlenségeket. Marilyn Friedman alapvetően három problémát emel ki. Egyrészt azt kifogásolja, hogy a társadalmi én-felfogás komunitáriánus metafizikája nem támogatja az individualista személyiség feminista kritikáját. Az autonóm, független és elkülönült társadalmi én kritikája tartalmatlan anélkül, hogy normatív értelmezést nyújtana arra vonatkozólag, hogy mi is a baj ezekkel a tulajdonságokkal, amikor szembeállítják azzal, amit a feministák a kölcsönösségen, bizalmon, a szükségletek iránti felelősségen és gondoskodáson alapuló emberi kapcsolatoknak tulajdonítanak, egyszóval a tápláló, viszonyban levő társadalmi én fogalmával.¹⁶ Másrészt a közösségi normák viszonyrendszerébe ágyazott egyénnel szembeni morális követeléseknek mint erkölcsi kiindulópontnak a legitímálása nem kérdez rá arra, hogy milyen mértékben kötik az egyént az ilyen elvárások, és milyen módon keresztelik azok a közösségeken belüli és a közösségek közötti vonalakat, a hatalom, az uralom és az elnyomás struktúráit. Továbbá Marilyn Friedman elutasítja a személy kötődéseiben és identitásában „felfedezett” ún. „résztvételi közösség” és az „együtt-működésre” épülő „társulási közösség” komunitárius szembeállítását (Sandel), kiemelve a választható közösségek jelentőségét, amelyek mégsem helyettesítik teljesen a felfedezett közösségeket és kötődéseket.

A feminista kritika szempontjait képviselő Susan Moller Okin mindenekelőtt MacIntyre nyelvezetének hamis mindent átfogó jellegét, társadalmi-nem-semlegességét és a kritikátlan hagyomány-értelmezését kifogásolja. Az ily módon használt nyelv elfedi a kiküszöbölhetetlen biológiai sajátosságokat, hatalmi különbségeket és az egyes társadalmi szerepeket alátámasztó ideológiákat, ezáltal is elfogadva a nők alávetett szerepét a hagyományos társadalmakban és a hagyományokban. Különösen kirívóan érvényesül ez a negatív következmény a történetek erkölcsi szerep-megalapozó, közvetítő jellegében, „az embernek” „történetmondó élőlény”-ként való felfogásában. Susan Moller Okin felidézti, hogy MacIntyre szerint milyen történetekből is tanulják meg a gyerekek a maguk társadalmi szerepeit és erényeit, mint amilyenek: „a gonosz mostohákról, az elveszett gyerekekről, a jó, de félrevezetett királyokról, az ikreket szoptató farkasokról, az örökségben nem részesülő legkisebb fiúról” szóló történetek. Alapvető kifogása éppen az, hogy MacIntyre elmulasztja megjegyezni, hogy a szerepek döntő többsége férfi-szerep és mindössze a gonosz mostoha és az ikreket szoptató farkas

¹⁶ Walters: Im. (Marilyn Friedman álláspontjáról.)

kimondottan női szerep, ami a lányokat az elé a szorongató helyzet elé állítja, hogy az emberi, de gonosz vagy a tápláló, de állatiasított lény szerepe közül válasszanak.¹⁷

Következésképpen az erényetikának évezredes sikerei és jelenkori újjászületése ellenére is szembe kell néznie néhány lényegi hiányossággal, amelyek védtelenné teszik más elméletekkel, pl a normatív, kötelességközpontú, és a cselekedet-központú erkölcsértelmezéssel szemben. Ugyanakkor az erényelmélet értékét és belső tartalékait elismerve sem fogadhatjuk el kizárólagos érvényességét, ugyanis az emberi jogok alapvetően keresztény ihletésű elmélete, a vallásháborúk tanulságaival és a protestantizmus kritikai hagyományával együtt a történelem egyik legdrámaibb morális fejlődésének hordozóivá váltak. Az egységes és tagolatlan közösségi hagyomány eszméjével szemben a modern társadalom fejlődése során felszínre tört és polgárjogot nyert a jó élet különböző felfogásainak, a nemek és társadalmi kategóriák eltérő erkölcsi érzékenységének és morális szemléletének a gondolata, miközben lelepleződött a hatalom és az elnyomás rendszerében játszott eltérő szerepük is. Mindezek a felismerések kiemelték a közösségek és az egyén erkölcsi életének alapvetően heterogén jellegét, és a különböző etikai felfogásoknak az erkölcsi jelenségek értelmezésében és az egyéni életvezetés alakításában játszott komplementer viszonyát.

4. ETIKAI FELFOGÁSOK KOMPLEMENTER VISZONYA

4.1 A KÜLÖNBÖZŐ TRADÍCIÓK ÖSSZEKAPCSOLÁSÁNAK IGÉNYE

A kortárs etikában számos sarkalatosan megfogalmazott és meggyőződéssel védelt (többé-kevésbé hagyományosnak tekinthető) irányzat és a nekik megfelelő álláspontok mellett egyre gyakrabban találkozunk a különféle irányzatok közötti évszázados viták áthidalására tett erőfeszítésekkel. Említett tanulmányában Gregory Walters rámutatott, hogy a kortárs etikát a teleologikus és a deontologikus álláspont és megalapozás radikális szétválasztása jellemezte, amikor is a deontologikus etika a kötelezettséget, illetve kötelesség vállalást és a cselekvés helyességét hangsúlyozva szembehelyezkedett a cselekedetet következményei alapján megítélő teleologikus szemlélettel. Ám az etikai gondolkodás nyugati hagyományában, írja Walters, a teleologikus megközelítésnek olyan szemléletével is találko-

¹⁷ Susan Moller Okin: *Justice, Gender, and the Family*. New York, Basic Books. 1989. idézi: Walters: Im.

hatunk, mint Arisztotelész erényetikája, míg a deontologikus állásponton belül Kant példászerű kötelességetikája mellett megtalálható a szabály-utillarizmus és az isteni parancs keresztény etikai elmélete is. Így tehát a „jó” és a „helyes” közötti szokásos választás mellett a helyes cselekvés olyan elmélete is elgondolható (és Walters ilyen elméletnek tartja Ricoeur cselekvéseméletét), amely a teleologikus és a deontologikus szemléletet egyazon cselekvés irányát meghatározó két különböző szakasznak tekinti, s ezáltal a kétféle szemléletmód komplementer viszonyát feltételezi. Ehelyett úgy tekintette, hogy a kötelességek és elvek erkölce, valamint az erények vagy jellemvonások erkölce kölcsönösen kiegészítik egymást, ugyanis „az elvek jellemvonások nélkül tehetetlenek és a jellemvonások elvek nélkül vakok.”¹⁸

Az említett komplementer viszonyhoz hasonló viszonyt állapít meg kötelességetika és felelősségetika között Tengelyi László *Élettörténet és sorsesemény*¹⁹ című művében, amelynek egyik lényeges célkitűzése éppen az erényetika és a kötelességetika két alapvető paradigmáján túl egy fenomenológiai etika („elementár-etika”) lehetőségének a kidolgozása.²⁰ Tengelyi a mű alapintenciói sorában kiemelt jelentőségűnek tekintette a „vadfelelőség” és a *törvény* érvényességi területének elhatárolását., amelyhez Lévinasban és a Lévinashoz kapcsolódó Bernhard Waldenfels „reszponzív etiká”-jában találta meg a kiindulópontot. Waldenfels a legegységibb etikai kötöttséget abból származtatta, hogy a másik emberrel való találkozás során *elháríthatatlan feleletigény* támad velünk szemben. Olyan feleletkényszer ez, amelynek elháríthatatlansága más alapokból fakad, mint a kanti morális törvény kötelességszerkezete. Waldenfels itt Lévinas nyomán abban látta a feleletkényszer alapját, hogy „van a másikkal való közömböség hiányának egy olyan mozzanata, amely nem enged meg etikamentes semlegességet”.²¹

Tengelyi akadémiai doktori értekezésként is előterjesztett művének tartalmát tézisekben összefoglalva, a következőképpen értelmezte a kanti paradigmán túl elhelyezkedő etikai követelmény jellegét és művének viszonyát ehhez az új paradigmához: „Kötelesség helyett itt, Lévinas-szal, olyan felelőségről beszélhetünk, amelyet nem szabályoz törvény. Az ilyen felelős-

¹⁸ Gregory J. Walters: *The Tensive Relation Between Teleological and Deontological Ethics*. www.gwalters.org/id24.html

¹⁹ Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Bp., Atlantisz. 1998.

²⁰ Im. 217–219. o.

²¹ Im. 242. o.

séget nevezhetjük vadfelelősségnek.” Az értekezés azáltal haladja meg Lévinas és Waldenfels kezdeményezéseit, hogy megkísérli meghatározni vadfelelősség és törvény kapcsolatát. A fő állítás azt mondja ki, hogy *itt két, egymásra visszavezethetetlen etikai tényezőről van szó, amelyek csak differenciális összefüggésükben értelmezhetők.* Azt a „diakritikai szituációt”, amelyben ez a differenciális összefüggés föltárul, az értekezés ott véli fölfedezni, ahol „a törvény iránti tisztelet” *feleletmegtagadáshoz vezet.* Ilyen elemi feleletmegtagadás példáját látja Tengelyi Benjamin Constant közismert Kant elleni példájában, az olyan ember cselekedetében, aki, mivel nem hajlandó megszegni a „Ne hazudj!” törvényét, elárulja barátja hollétét gyilkos üldözőjének. A példa etikai tanulsága Tengelyi értelmezésében kiválóan megvilágítja a kétféle etika viszonyát: „a törvény-etika értelmét veszti egy olyan elementár-etika nélkül, amely a *feleletkényszer* és a *vadfelelősség* fogalomkörében mozog.”²²

4.2 A MORÁLIS SZOCIALIZÁCIÓ ASPEKTUSAI ÉS AZ ETIKAI GONDOLKODÁS

A különböző etikai tradíciók összekapcsolásának igénye, amelynek további példái is megtalálhatók a jelenkori etikai irodalomban, megfelelnek a jelenkori erkölcsi személy sokrétű kötéldéseinek és a cselekvési szituációk összetettségének. A modern ember élete kezdettől fogva összefonódott azzal a tehertétellel, hogy több mint egy általánosan elfogadott követelményrendszernek kell megfelelnie. A sokrétű elkötelezettségek és követelményrendszerek feltételei között élés, a közöttük való közvetítés képességének az elsajátítása úgy, hogy az összeegyeztethető legyen feltétlen autoritásuk korlátozásával és viszonylagos érvényességük megőrzésével, a modern morális szocializáció egyik döntő fontosságú jellemvonása. Az itt jelzett igény egyaránt tükröződik a kortárs erkölcs-, társadalom- és politikai filozófiában, illetve a személyiségfejlődés és erkölcsi szocializáció pszichológiai, szociálpszichológiai és szociológiai elméleteiben. Igyekszünk tehát rámutatni ezekre az összetevőkre, mégpedig abból a célból, hogy feltárjuk közöttük az erényetika jelenlétét, szükségességét alátámasztó illetve azt korlátozó, kiegészítő feltételeket.

A társadalom erkölcsi életének összetettsége, heterogenitása és ennek megfelelően az erkölcsi élet különböző formáinak az egymás mellett létezése

²² Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény.* (Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte) MFSZ, 1999/4-5. Az értekezés tézisei, Heller Ágnes, Kocziszky Éva és Vajda Mihály opponensi véleménye, valamint a szerző válasza az opponensi véleményekre.

és keveredése Michael Oakeshott konzervatív filozófus *A bábeli torony* című írásának egyik alapvető felismerése. Az említett formák tiszta típusai szerinte egyrészt az *érzelem és a magatartás habitusát* az emberi együttélés mozzanataként közvetítő *szokásszerű erkölcsiség*, másrészt pedig az *erkölcsi eszmények reflektív követése* és az erkölcsi szabályok megfontolt betartása.²³ A társadalom valóságos erkölcsi élete az említett „eszmei végletek” különféle módozatokban való keveredése és ezért nemcsak összeütközéseik vagy korlátoltságaik hátrányát kell elviselnie, hanem lehetőségeiket is éppúgy kihasználhatja. Oakeshott eszmei alapállásához híven a habituális magatartáson alapuló erkölcsiség meghatározó szerepét hangsúlyozza, ám a különféle tendenciák együttes jelenlétének tényével implicite a reflektív erkölcsiség értékét is kénytelen elismerni.

Minél inkább közelítjük vizsgálódásunkat a társadalomtudományok kutatási tapasztalataihoz, annál több konkrét adatot találunk a társadalmi erkölcsi képzetek sokfélesége és heterogenitása mellett. Így például az erkölcsi szocializáció kutatásának „társadalmi szféra”-elmélete (*social domain theory*), az utóbbi időben felváltotta a korábbi „strukturális- fejlődéstani” elméleteket, mint amilyenek például a Piaget, Mead és Kohlberg nevéhez kapcsolódnak, akik a személyiség-fejlődés, szocializálódás szakaszait összekapcsolták az erkölcsi személyiségnek a kritikátlanul elfogadott konvencióknak és tekintélyeknek való alárendelődéstől az egyéni autonómia és az általános elvek szerinti cselekvés felé való fejlődésével, lebecsülve ezáltal a család és egyszersmind túlértékelve az egyenrangúak és a társadalmi intézmények erkölcsi formatív szerepét. Ezt a korábbi felfogást lényegesen módosítva és hierarchizáló tendenciáit elvetve az erkölcsi szocializáció kutatásának „társadalmi szféra”-elmélete (Larry Nucci, Judith G. Smetana, E. Turiel) úgy véli, hogy a gyerekek a felnőttekkel (szülők, tanárok és más felnőttek), az egyenrangúakkal és testvéreikkel való tapasztalataikon keresztül különböző társadalmi ismeret-formákat konstruálnak, beleértve az erkölcsiséget éppúgy, mint a társadalmi ismeretek egyéb típusait. A társadalmi szféra-elmélet szerint a társadalmi világ nem egységes. A gyerekeknek minőségileg különböző társadalmi interakcióik vannak, amelyek különböző társadalmi tudás-szférák megalkotásához vezetnek. Ily módon a gyerekeknek a társadalmi világban való gondolkodására és cselekvésére a

²³ Michael Oakeshott: *A bábeli torony*. In: *Politikai racionalizmus*. Bp., Új Mandátum. 2001. 474. o.

heterogenitás és a különféle szociális orientációk, motivációk és célok együttes jelenléte jellemző.²⁴

A tapasztalat tehát azt mutatja, hogy a korábbi elméleti szembeállítások mind a filozófiában, mind pedig a társadalomtudományokban mára már teljesen elvesztették hitelüket. Az új, rugalmasabb szemlélet pedig megállapította, hogy erkölcsi életünkben éppúgy jelen vannak a szokásszerűen elsajátított habitusok, mint a magatartásunkat és gondolkodásunkat a „helyes mérték” határain belül megtartó szabályok és „regulatív eszmék”. Az erkölcsi élet e heterogén összetételének az elismerése MacIntyre erényértelmezésében is jelen van, mikor az erényeket olyan szerzett emberi tulajdonságoknak tekinti, amelyek birtoklása és gyakorlása általában képessé tesz bennünket a gyakorlatokhoz tartozó belső jók elérésére,²⁵ ugyanakkor viszont egyaránt a gyakorlat részeként tartotta számon a kiválóság mércéit, a szabályoknak való engedelmességet, valamint a jók megvalósítását.²⁶ Eszerint nála már nem is az a kérdés, hogy szabályoknak vagy pusztán a szemünk előtt zajló gyakorlatokban élénk kerülő életmintáknak kell-e engedelmességnünk, hiszen az erények egy része, mint például az igazságosság, már Arisztotelésznél is a törvénynek való engedelmességet feltételezte; sokkal inkább az a kérdés, hogy csak reflektált, külsődleges szabályoknak való megfelelés, a kötelesség szigorú feltételeinek teljesítése révén küzdjük ki időről-időre erényeinket, vagy a szocializáció összetett feltételei közepette tudatos és öntudatlan alkalmazkodás révén elsajátított erényeink „már mindig is velünk vannak”, s ez teszi életünket egy narratíva egységében értelmezhetővé.

Nyilvánvalónak látszik, hogy az, ami az életet a „*számunkra való jó élet*” fogalmához közelítő formákba rendezi nem valamiféle változatlan eszménynek való alárendelődés vagy pusztán bizonyos egyetemes alapelvek melletti következetes kitartás, noha idővel mindkettő saját jellemünk mozzanatává válhat, hanem erényes készségeink habitualizálódása, erényeink folytonossága. Ennélfogva az erényfogalom és az erényetikai gondolkodás nélkülözhetetlen az erkölcsi magatartás genézisének, mélyrétegeinek és lehetséges keretének az értelmezésében, de egymagában nem elegendő az embert egész élete során érő heterogén természetű erkölcsi kihívások értelmezésére és az erkölcsös magatartásformák meghatározására. Erre, amint az éppen

²⁴ Judith G. Smetana: *The Role of Parents in Moral Development: A Social Domain Analysis*. tigger.uic.edu/~lnucci/MoralEd/articles/smetana.html

²⁵ MacIntyre: Im. 257. o.

²⁶ Im. 256. o.

Tengelyi László gondolatmenetéből kiderül, önmagában sem az erényetika, sem pedig a kötelességetika nem képes, de még a felelősség-etika is csupán egy interszubjektív kiindulópont, egy újfajta érzékenység megnyitása, ahhoz, hogy „a célok és kötelességek két nagy erkölcsi rendje mögé hatoljunk”.

***„az erkölcsiség nem más, mint az
egyének lényegének abszolút szellemi
egysége”***

AZ ERÉNY ÉS A VILÁG FOLYÁSA

SIMON FERENC

„Az egyének joga a különösségükhöz éppúgy benne foglaltatik az erkölcsi szubsztancialitás-ban, mert a különösség az a külső megjelenési mód, amelyben az erkölcsi egzisztál.”

AZ „ERÉNY” FOGALMA – ahogy egyáltalában bármelyik etikai fenomen – a hegeli lételegondoláson belül nem kitüntetett kategória – más, alapvetőbb léttartalmak és létértelmek kategoriális mozzanatai kapcsolódnak benne egymáshoz: a szubjektivitás viszonya az objektivitáshoz, forma és tartalom, a szubjektív akarat és az objektív értéktartalmak viszonya, a formalitás és a közvetítetlenség viszonya, stb.

A *Glauben und Wissen*-ben: „A tiszta kötelességérzet üressége és a tartalom állandóan keresztezik egymást. És mivel a moralitás – azért, hogy tiszta legyen – annak a tudatnak az üres formájában akar tétéleződni, hogy tudom, hogy kötelességszerűen cselekszem, ezért aztán az erkölcsiségnek, amely egyébként magáértvalóan tiszta, tettének tartalmát önnön magasabb, valóban erkölcsi természetéből kell megteremtenie ... Ha azonban nincs igazi erkölcsiség előfeltételezve, akkor nem lehet eldönteni, hogy a moralitás abban a formában létezik-e, hogy a morális véletlenszerűségek a fogalom formájába emelkednek-e, és hogy nem az erkölcstelenségnek adnak-e igazolást és tiszta lelkiismeretet.”¹

Az *Enciklopédiában*: „...a külső közvetlenségre, egy sorsra nézve az erény: magatartás a lét mint nem negatív iránt, s ezáltal nyugalmas nyugvás önmagán; a szubsztanciális objektivitásra, az erkölcsi valóság egészére nézve az erény: bizalom, szándékos működés e valóságért és az érte való önfeláldozás képessége; a másokhoz való viszonyok esetlegességére nézve az erény: először igazságosság, azután jóakaró hajlam.”²

A *Jogfilozófiában*: „Az erényről való beszéd azonban könnyen az üres deklamációval határos, mert ezzel csak egy elvontról és határozatlanról

¹ G. W. F. Hegel: *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie, Glauben und Wissen*. In: Werke. Bd. 2, Surkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1970. 426-427. o.

² G. W. F. Hegel: *A filozófia tudományok enciklopédiájának alapvonalai. III. A szellem filozófiája*. Bp., Akadémiai K. Bp. 1981. 307. o. (516. §.)

beszélnek, mint ahogy az ilyen beszéd az érveivel és példázataival az egyénhez mint önkényhez és szubjektív tetszéshez fordul. Egy létező erkölcsi állapotban, amelyben viszonyai teljesen kifejeettek és megvalósultak, a tulajdonképpeni erénynek csak rendkívüli körülmények és ama viszonyok összeütközése között van helye és valósága.”³

Jelentés-instanciája épp ezért inkább *ontológiai*, mintsem etikai vagy morálfilozófiai.

A címben szereplő problémát Hegel a *Fenomenológia* „Az eszes öntudat megvalósulása önmaga által” c. fejezetében tárgyalja. A vizsgálódás a *társadalmiság* színterén zajlik, abban a létjellegben, ahol a létezés mint olyan önmagában *egység*: idealitásnak és realitásnak a közvetített egysége, s a fenomenológiai ész tevékenysége éppen arra irányul, hogy a társadalmi lét-meghatározottságokban bennerejlő létértelmet általánosságok, lényegiségek, jelentések, értékek formájában kifejezésre juttassa, s a két mozzanat egységformáit fogalmi formában kimondja.

A *társadalmiság* a szellemi lét tulajdonképpeni létjellege, melyben létszerű-valóságosan jelenik meg idealitásnak és tárgyi-realitásnak az egysége, mégpedig nembeli értékjellegét hordozó egyének viszonyrendszeré-
ként, értéktartalmakat hordozó tárgyiasság-rendszerek összességé-
ként. A társadalmiság létjellegét, az értéktartalmakat hordozó tárgyiasság-rendszerek egységformáját nevezi Hegel *erkölcsiségnek* (*Sittlichkeit*), az ezt hordozó viszonyok egységformáját pedig az erkölcsiség birodalmának nevezi.⁴

Az *erkölcsiség* fogalmát Hegel a jénai írásoktól kezdődően egészen a berlini előadásokig nem a szűkebb, morálfilozófiai, hanem a tágabb, társadalomontológiai értelemben használja: realitásnak és idealitásnak a léteységét írja körül vele, ahol is – ahogy ez a *Természetjog-tanulmány* ismert *Tragödie*-allegóriájában, elvont-általánosan, egyfajta magasztos világtalánítás formájában, egyértelműen kiderül – az idealitást (az értékeket, a lét általánosságát, teljesség-jellegét) a tárgyi-reális létezés *hordozza*, mely utóbbi – ha értékbelileg alárendelt is az idealitás-világ szubsztanciális meg-

³ G. W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata. Akadémiai K. Bp. 1971. 181. o.

⁴ Az „erkölcsiség rendszere” illetve a „gyakorlati filozófia” terminus arra a léterületre vonatkozik, amit Hegel az 1817-es *Enciklopédiától* kezdődően „objektív szellemnek” nevez. Az átmenetet az 1811/12-es *Propädeutik* mutatja, ahol a szellem megvalósulásának szféráját Hegel „gyakorlati szellemnek” nevezi. Az 1817-es *Enciklopédiában* a „gyakorlati” szellem már a szubjektív szellemnek az egyik alkotórésze: a pszichológiának az akarat-tana.

határozottságaival szemben – létszerűen ugyanúgy szükségszerű, mint amaz.⁵

A *Fenomenológia* az ember létjellegének fogalmi kibontása, az emberiség valóságelsajátító tevékenysége történeti (kultúrtörténeti) útjának fenomenológiai bemutatásán keresztül.

A *Fenomenológia* fogalmi rendszerén belül az *erkölcsiség*, vagyis a társadalmi létezés léterülete, nem más, mint a „létezéssé érlelődött szubsztancialitás”, az öntudatos szellem idealitás-meghatározásainak kibomló egysége, élő totalitása. Ha realitásában vesszük ezt a fogalmat, vagyis ha „kiemeljük ezt a még belső szellemet mint a már létezésévé érlelődött szubsztanciát, akkor ebben a fogalomban az *erkölcsiség birodalma* tárul fel”.⁶ Mert az *erkölcsiség* nem más – folytatja –, mint „az egyének lényegének abszolút szellemi *egysége* önálló valóságukban; egy magánvalósága szerint általános öntudat, amely egy másik tudatban olyan valóságos a maga számára, hogy ennek teljes önállósága van, vagyis dolog a számára.”⁷

Individualitás és általános létjelleg *társadalmi* dialektikája áll itt előttünk. Mind az individualitás, mind a társadalom általánossága igazi szellem-alak: totalitások a másik totalitás mozzanataként, melyek csak egymás által és egymásban léteznek és hatnak. Az egyének „feláldozzák” egységüket, az „elkülönülés”, az „önállóság”, az „elkülönülő egy-lét” értelmében vett *magáértvalóságukat*, de az a biztos tudatuk lehet, hogy csak ezáltal, ennek révén élhetik meg általános érték-létüket, nembeli szabadságukat, – magáértvalóságukat az „önelvűség”, az „autonómia”, az „önérvényűség”, az „önértékűség” értelmében.

Hegel a *Fenomenológiában* tehát a valóság lételeinek és értelmi meghatározásainak *ontológiai intenciójú kivonatolását* végzi. Mindennek talán legfontosabb konzekvenciája, hogy az etikai fenomének vizsgálatának a *Fenomenológiában* végső soron ontológiai relevanciája van.

⁵ „Ez nem egyéb, az előadása az erkölcsi szférában lejátszódó tragédiának, amelyet az abszolútum játszik örökkön önmagával, úgy, hogy *önmagát örökkön objektivitásra* szüli, s ilyképp eme alakjában átadja magát a szenvedésnek és a halálnak, s hamvaiban megdicsőül. ... Ez az egyesülés belevetíti fényét a természetbe, és ennek – a szellemben létrejött – ideális egy-létnek a révén *saját kibékített eleven testévé teszi*.” (Kiemelés a szerzőtől – szerk.) Hegel: *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz*. In: Hegel: Ifjúkori írások. Bp., Gondolat. 1982. 274. o.

⁶ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Bp., Akadémiai. 1973. (A továbbiakban: *Fenomenológia*) 182. o.

⁷ Uo.

A *Fenomenológiában* – ahogy minden más társadalomontológiai ihletésű művében is – Hegel azt a meggyőződését kívánja kifejezésre juttatni, hogy a létidealitás (az erény értékessége) és a létrealitás nem „külön világok”, amelyeket csak a *kötelesség* morális követelménye, egy elvont *legyen* kapcsolhat össze. E „két világ” közti közvetítődés magában a társadalmi-történeti létben, az egvén valóságelsajátító tevékenységében alapozódik és valósul meg.

Az *eszes öntudat önmaga általi megvalósulását* Hegel egy olyan fenomenológiai folyamatban mutatja be, amelynek során az *erkölcsiség*, vagyis az „egyének lényegének önálló valóságában megjelenő abszolút szellemi *egysége*” különböző létalakokban (szellem-alakokban) realizálódik. A kultúrtörténeti folyamat lételveit és a történeti létformák általános létértelmét mutatja be Hegel; a társadalmi-történeti lét lényegi meghatározottságainak azon közvetítődési folyamatát tehát, melyben a „két világ” alappozanatai közvetítődnek: az egyéniség az általános nembeliséggel, az egvén realitásléte a nembeli lét idealitás-jellegével, a (természeti létjelleg) szükségszerűsége a (társadalmi-történeti lét) szabadságával, a mindennapok életének esetlegessége, eltűnő lényegtelensége a szellem (vagyis az emberiség) világtörténelmi folyamatának kiteljesülő szubsztancialitásával.

Az önmagát megvalósítani igyekvő fenomenológiai tudat – vagyis társadalmi szabadsága, önmaga megvalósítása lehetőségeire ráébredő polgári egvén – számára az *idealitás-lét* – illetve a létidealitás viszonylag zárt értékrendszerei: az erkölcs, a vallás, az igazságosság bázisán álló jogi igazság – a modern világ kiképződése hajnalán egyelőre még nem *valóságként*, hanem csupán egy *legyen* ideális követelményeként jelenik meg. A *Fenomenológia* itt tárgyalt fejezeteinek lapjain egyfajta „erkölcsi világtapasztalásra”, valóságos *szabadságának „keresésére* küldi ki a világba” a szellem az egyéniséget, – abból a célból tehát, hogy a szabad magabizonyosság és az objektív erkölcsiség egységét – az erény valóságát tehát – *saját tetteként* önmaga hozza létre a világban.⁸

Ennek az „erkölcsi világtapasztalásnak” a stációit tárgyalja Hegel a „gyönyör és a szükségszerűség”, „a szív törvénye és az önhittség örülete” és „az erény és a világ folyása” szellemalakjaiban és allegorikus értékformáiban.

A *szív törvénye* allegória egyedinek és általánosságnak azt a viszonyát járja körül, ahol az egyedi a nembeli *értékáltalánosság közvetlen megjele-*

⁸ Hegel az „énmegvalósításnak” ezt a kísérletét „erkölcsi világtapasztalásnak” is nevezi. „Ha tehát ennek az eszes öntudatnak igazsága számunkra az erkölcsi szubsztancia, akkor emez öntudat számára itt van erkölcsi világtapasztalásnak kezdete.” Im. 185. o.

nítésére tart igényt, ahol az egyéniség azt követeli, hogy az értékesség formálódjon bele a *tárgyi valóságba*. A szív és annak törvénye tehát a hegeli *Fenomenológiában* nem más, mint az általános értékesség megvalósításának *követelménye* – erkölcsi intenció tehát: az értékvilág megvalósításának a célja, melyet minden egyénnek cselekvési „maximájába” fel kell vennie, de melyre nem csupán *törekedni* kell, hanem a gyakorlati viszonyokban valóságossá is kell tenni. Nem csupán *parancs*, hanem *törvény* is, melynek a követelés-jellegén túl magánvaló szubsztancialitása, megmaradó magánvalósága van. Egy (még nem valóságos) *értékrend* követelménye, mely a másik (a fennálló) értékrenddel szemben fellép. A szív-egyéniesség és a világ ellenséges viszonyának allegóriájában – annak mintegy a margóján – Hegel a társadalmi *elidegenülés* ontológiai szerkezetét tárja elénk.

A *valóság*, amellyel szemben az egyéniség fellép, a szív követelménye – vagyis az értéklét – tekintetében elidegenült, ellenséges világ: a „megvalósítandónak az ellenkezője”: – *világként* megszervezett ellenséges hatalom: a szembenállásnak, az elnyomásnak, az egyéni szabadságtörekvések elfojtásának a „rendje”: – a „polgári társadalom” *elidegenülésként* ható *léttjele*ge a maga általános törvényszerűség-mivoltában.

A *szív törvényében* az az erkölcsi intenció rejlik – mondja Hegel –, hogy az egyéniség „megszüntesse ezt a szív törvényének ellentmondó szükségszerűséget, valamint az általa létrehozott szenvedést.”⁹ E törekvésében a szív-egyéniiséget a kielégülő magabizonyosság, a jótett átértzett boldog örömeinek „komolysága” hatja át – szemben az egyediségnek csupán érzéki igazolást kereső gretcheni magatartás „könnyelmű” és talmi gyönyörével (melyet a „Gyönyör és a szükségszerűség”-fejezet tárgyalt); nem az egyes gyönyört akarja, hanem magasrendű cél vezet: *önmaga értéktermészetének* megmutatása és az *emberiség javának* (*Wohl der Menschheit – Menschenwohl*) létrehozása. Az „*emberiség java*” – melyet Hegel fenomenológiai kulcsfogalomként állít előtérbe – minden kétséget kizáróan a „már nem pusztá *homme*, de még nem *bourgeois*” valóság-alakjának a moralizáló világnézetéből kerül elő – a két történeti korszak határán *morális önvizsgálatot* tartó egyéniség gondolatvilágának legfőbb bázisizméje ez, azé az emberé, aki a létvalóság magánbűneit ezzel az elvont értéktani eszmével kívánja megregularálni. Az *emberiség java* – elvont elv, aminek nincs különös tartalma: a létet elvontan tagadó *legyen*, amely az erkölcs értékvilágát ugyanúgy, ahogy a közjogi-államjogi szükségszerűséget is – az új világrend létrejöttét – még

⁹ Im. 191. o.

csupán morális igény formájában mondja ki. De a fennálló rend és a szív-egyénség igénybejelentése között – mondja Hegel – teljes az *elválasztottság*.

Mindez azonban azzal a következménnyel jár, hogy a szív törvényének az elvárása az egyes egyénség számára *ugyanolyan külső-idegen* formában jelenik meg, az egyénnel szemben ugyanolyan ellenséges módon hat, mint a szívtől eredetileg független „isteni és emberi rend”; a szív-egyénségek, akiknek létértelmezését és értékelését saját partikuláris világuk határolja körül, éppen ezért nem ismernek a törvényben önmagukra, nem találják benne saját szívüket, s „éppúgy fordulnak ama valóság ellen, amely felállította a törvényt, mint ahogyan ez az ő valóságuk ellen fordult.”¹⁰

Az elidegenültség érzése a szív-egyénség számára a bukás érzülete, melynek elviselésére, illetve kompenzálására – egyfajta menekülésként – ezt a meghasonlottságot, ezt a belső felfordítottságot „valami másnak igyekszik tekinteni és kimondani”, mint ami valójában, igyekszik azt *másra*, valami „*idegen és esetleges* egyénségre” háritani: „Kimondja tehát, hogy az általános rend a szív és boldogsága törvényének felfordítása, amelyet vakbuzgó papok, dőzsölő despoták és megaláztatásukért lefelé mások megalázásával és elnyomásával magukat kárpótoló szolgáik találtak ki a megcsalt emberiség kimondhatatlan nyomorára.”¹¹ De az „őrült önhittség” eme önámító „tombolása” következtében – hiszen épp Hegeltől tudjuk, hogy a menekülő nem lehet szabad, mert menekülésében függ attól, ami elől menekül – éppen hogy a felszabadulás lehetőségétől fosztja meg magát; szabadulása az lehetne, ha felismerné, hogy benne magában van az ellentmondás: hogy „*a tudatnak közvetlenül általánosságra igényt tartó egyedisége* maga ez a megőrzítő és felfordított”.¹²

Mindazonáltal bebizonyosodik – és ez Hegel ontológiai alapintenciójának kifejeződése –, hogy maga a törvény is „felfordított”, mivel a sok egyedi szívnek mint „felfordítottnak” a „felfordítottja” (*Verkehrte und Verkehrende*). A *fennálló általánosság*, az a „hatalommal rendelkező isteni és emberi rend”, mellyel kapcsolatban az egyénségek azt hangoztatják, hogy „ellenkezik az ő belső törvényükkel”, valójában mégis valamiféle autenticitást hordoz: szükségszerű és pótolhatatlan, elengedhetetlen valami. A fennálló törvények ugyanis – mondja Hegel – „nem tudattalan, üres és holt szükségszerűséget, hanem szellemi általánosságot és szubsztanciát alkotnak”, – hiszen ez az általánosság (még ha elidegenült formában is) az egyénség

¹⁰ Im. 192. o.

¹¹ Im. 194. o.

¹² Uo.

„saját lényege és műve”.¹³ Kiderül tehát, hogy – ha elidegenült formában is, – ez az általános *valóságos* általánosság, melyben az egyének különös lét-meghatározottságai, érdekei, törekvései, céljai szervesen integrálódnak, – *valóságos*, csak nem *igazi* általánosság, hiszen nem az emberi lét szabad értéktermészete jelenik meg benne, hanem az egyéni létezés különös lét-jellege. Ezt a nem *igazi*, de *valóságos* általánosságot nevezi Hegel a *világ folyásának (Weltlauf)*.

A „*világfolyás*” a hegeli terminológiában a társadalmi létezés állandóan mozgó, alakuló, önreprodukáló létjellege (a *Történelemfilozófia* „res gestée-je”). Ez a *világfolyás* „az éber, magabiztos tudat, amely nem közelíthető meg hátulról, hanem mindenütt szemközt fogadja az ellenfelet; mert valója az, hogy minden *az ő számára* van, minden *ő előtte* áll.”¹⁴ Ez a *világfolyás* jól láthatóan nem más, mint a „polgári társadalom” önelvű, önlétrehozó világa, mely minden „felfordítottsága” vagyis elidegenültsége mellett és ellenére az emberi-társadalmi értékáltalánosság létrejöttének és elsajátításának eminens és differens világa.

Hegel a *Fenomenológiában* annak *felismerését* nevezi erénynek, amely a *világ folyása* álláspontjával, vagyis azzal az állásponttal szembe fordulva, hogy ez a „valóságos” létezés lenne az *igazi* nembeli élet, belátja, hogy az egyediséget egy „magánvalóan igaz és jó törvény” általánossága oltárán „fel kell áldoznia” – általános értéktartalmát tekintve –, melyet Hegel az *Enciklopédiában* és a *Jogfilozófiában* ad meg: „bizalom, szándékos működés az erkölcsi valóságért és az érte való önfeláldozás képessége”, egyfajta „jóakaró hajlam”.

Az „erény” elvont idealitásmeghatározása és a „világ folyása” viszonyában az ontológiai súlypont a „világ folyása” realitásfogalmára esik. Ezért hangsúlyozza Hegel, hogy a *világ folyásán* való „erényes” *felülemelkedés* csupán látszólagos, vélt, vagy farizeus önámítás, vagy félreértésen alapuló valami lehet. Azok az „adottságok és képességek”, melyekre apellálva próbálja ez az egyéniség önmagát megvalósítani, nem mások, mint egyfajta *egyéniség nélküli általánosság, lét-meghatározottságok nélküli létértelem, konkrétum nélküli elv* – a jó értékének mint az ember elvének az elvont általánossága.

Az erény-egyéniség célja – mint láttuk – az, hogy „megfordítsa ismét a felfordított világfolyást és létrehozza igazi lényegét”.¹⁵ Ez azonban elő-

¹³ Vö: Uo.

¹⁴ Uo.

¹⁵ „den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren” Szemere Samu az elkülönülő szövegekkel (*megfordítsa ismét a felfordított világfolyást*) juttatja kifejezésre,

feltételezi azt, hogy az egyéniség felszámolja a „felfordítás elvét”, s a felfordításnak mint olyannak az ontológiai motorját, önmagát mint „felfordítót”: önmaga magánegyén-jellegét. A felszámolás törekvése ellentmondásos harc alakját ölti: az egyéniség meghaladhatatlan, szükségszerű *tényezője* a *világfolyásnak*, mely *ellen* most harcot hirdet. Le akarja győzni a világfolyás *valóságát*, s ebben a célban ölt testet önmaga létének *igazi* lényege: „a jónak ezáltal előidézett egzisztenciája *így tevékenységének*, vagyis az egyéniség *tudatának* megszűnése.”¹⁶

Valóság és *igazság* létértelme létszerű elválasztottságának és szükségszerű történelmi egymásra-vonatkozásának ellentmondása – a *Fenomenológia* középponti ontológiai-hermeneutikai problémája – jut kifejeződésre ebben a küzdelemben. Az *általánosság* (az ember nembeli értéktermészete) jelenti az önnön lényegét önmaga produkciója által megvalósítani törekvő egyéniség számára az *igazat*, de ez az *igaz* az egyéniség hívó tudatában csupán *cél*, melynek nincs *valósága*; az *erény* csak *akarja* megvalósítani ezt a jót, s maga még „nem mondja azt valóságosnak”. Az általánosság, vagyis a nembeli értéktermészet, a világ folyásában is jelen van mint *belső* elv: hatalom, mely mozgatja azt, de mivel *egzisztenciája* – mondja Hegel – „csak az általános felfordítás”, ezért az általánosság a világ folyásán belül csak rejtőzködő elv lehet, melyet a világ folyásának egzisztencialitása éppen hogy lényegével ellentétesen fejez ki: eltakar illetve elfojt, s melyet ezért csak az egyéniség képes világ-szerűvé tenni.

E képességek és erők *elvont közösségének* a következménye lesz az a *szemfényvesztés*, ami az *erény lovagjának* (*Ritter der Tugend*) mint az erény fenomenológiai szubjektum-formájának a ténykedésében megnyilvánul. Az a *hite* van, hogy az, aminek „megőrzéséért és magvalósításáért harcol”, aminek „elhasználását és megsérülését kockáztatja”, az maga a *jó*, s küzdeni lehet közvetlen megvalósításáért. De amit az ellenség ellen fordít, az saját maga ellen fordul: „aminek elhasználását és megsérülését kockáztatja mind önmagával, mind ellenségével kapcsolatban, (az) nem maga a jó ... hanem csupán a közömbös adottságokat és képességeket kockáztatja” – mondja Hegel.

hogy a *megfordítottság* és az *elidegenültség* jelentésükben nem esnek egybe. A *megfordítottság* – mint láttuk – létértelmek egymásba való *átfordulása*, önmaguk elvének *igazolása* a *másikban*; az elidegenültség ezzel szemben éppen önmaga elvének *elvéstése* a *dologi másikban*. Ezért indokolt az elidegenültség-jelentésű *Verkehrung*-ot „felfordítottságnak” fordítani.

¹⁶ *Fenomenológia*. 197. o.

De ugyanígy próbál eljárni a *közjó apostola* is, akinek létermeszetét a „szív törvénye” metaforából már ismerjük. A *világ folyásában* benne rejő ama elvont általánosság és törvényiség, melyet az erény a világfolyás legyőzésével kíván érvényre juttatni, nem más, mint ama *public virtues*, mely a (társadalmiasult) ember (politikai) értéktermészeteként, tehát *igaz* lényegeként, már eleve előfeltételezett, s amelynek mint *közjónak* (az *emberiség javának*) a jelentéstartalmait Hobbes és Mandeville, Shaftesbury és Rousseau ahistorikus életképeiből már régóta ismerjük. Az erény lovagja által felmutatott közjó-értékességek – a maguk elvont általánosságával és világatlan tartalmatlanságával – azonban csupán frázisok: „fellengző beszédek az emberiség javáról és elnyomásáról”, „üres szavak, amelyek felemelik a szívet és üresen hagyják az ész”.¹⁷ Szinte Mandeville-t halljuk, aki – a *public virtues*-t a *private vices*-ből levezetve – Shaftesbury erény-elvei kapcsán cinikusan azt mondja: ez „a hajsza a *pulchrum et honestum* után nem sokkal jobb, mint a vadkacsavadászat”.¹⁸

A világ folyását mint szükségszerű valóságot felszámolni ezen a fenomenológiai szinten azonban valóságosan nem lehet, csak a *hit* áldozatteljes *reményében*, vagy a *morális* törekvés *jóakaratóban* – mind a hit, mind pedig az erény csak *akarja* a megszüntetést, bennük csak *kifejeződik* a megszüntetés instanciája, de nem jelentenek valóságos oppozíciót a lét keménységével, kérlelhetetlen valóságával szemben.

„A korlátozott életet mint hatalmat a jobb élet csak akkor támadhatja meg hatalommal, ha maga is hatalommá vált” – mondta Hegel a *Németország alkotmánya* c. politika-filozófiai pamfletjében 1802-ben, s fogalmazta meg ezáltal mindenféle *valóság-viszonyulás* alapvető lételvét.¹⁹ A hit és az erény lovagjának, s a politikai közjó apostolának a győzelmi esélyei is attól függenek, hogy alkalmazott fegyvereiknek milyen *valóság*-erejük van, s hogy mennyiben juttatják kifejezésre használóik *létermeszetét*, hiszen – ahogy Hegel itt fogalmaz – „a fegyverek nem egyebek, mint maguknak a harcosoknak *lényege*, amely csak kettejük számára tűnik fel kölcsönösen. Fegyverek tehát már abból adódtak, ami magánvalósága szerint van adva ebben a harcban.”²⁰

A „harc”, melyet az erény hirdetett a világfolyás ellen, eleve eldőltnek látszik; az erényt legyőzi a világfolyás, mert az erény lét-szerűtlen és valóság nélküli, mert célja a *nem-valóságos* lényeg, s mert vele ellentétben a *világ*-

¹⁷ Vö: *Fenomenológia*. 200. o.

¹⁸ B. Mandeville: *A méhek meséje*. Bp., Magyar Helikon. 1969. 211. o.

¹⁹ Vö: Hegel: *Németország alkotmánya*. In: Hegel: Ifjúkori írások. 194-195. o.

²⁰ *Fenomenológia*. 197. o.

folyás prózai világa valóságos és szükségszerű. A magánvalónak ugyanis – mondja Hegel – *meg kell valósulnia*: egy „olyan *magánvaló* jó képzetét, amelynek még nincs valósága, a tudat leveti mint üres köpenyt.”²¹ A világfolyás győz afölött – és ez a viszonylag hosszán idézett szöveg a reálon-tológia hegeli szellemének szépséges szó-orgiája – „ami vele ellentétben az erény; győz az erény felett, amelynek a lényeg nélküli absztrakció a lényege. De nem valami reális felett győz, hanem olyan különbségek teremtése felett, amelyek nem különbségek, e fellengző beszédek felett az emberiség javáról és elnyomásáról, a jóért való feláldozásról és az adottságokkal való visszaélésről – efféle eszményi lényegek és célok összeomlanak mint üres szavak, amelyek felemelik a szívet és üresen hagyják az észet, épületesen hatnak, de nem építenek fel semmit; szavalások, amelyek csak azt a tartalmat fejezik ki határozottan, hogy az egyén, amely állítólag ilyen nemes célokból cselekszik s ilyen kiváló szólamokat hangoztat, kiváló lénynek tartja magát. Olyan pöffeszkedés, amely nagyvá teszi a maga és mások fejét, de nagyvá üres felfuvalkodottságból.”²²

A valóságos létközvetítések (a társadalom valóságos mozgása) következtében mindazonáltal az eddig elvont magánvalóságukban szembenálló ellentétes létaspektusok egy eleven ellentmondás mozzanatainak bizonyulnak. A *világ folyásáról* kiderül, hogy „nem is olyan rossz, amilyennek látszott” – hangsúlyozza Hegel –, mert létvalósága nem a csak egyedinek, esetlegesnek, rész-szerűnek a világa, hanem ugyanígy az „általánosnak a valósága”; s a másik oldalról – ontológiai elv formájában kimondva – „a jó elválaszthatatlanul bele van szöve a világfolyás minden jelenségébe mint *magánvalósága a világfolyásnak*, s létezése is van ennek valóságában”. A világfolyás egyénisége vélheti ugyan, hogy csak *magáért*, vagyis *önzően* cselekszik; de jobb, mint véli; cselekvése egyúttal *magánvaló, általános* cselekvés. *Emberi képességek és erők* képezik mindkét itt tárgyalt léterület értékvilágának tartalmát – s éppen ez a *közösség* a realitás-lét és idealitás-lét közvetítettségének imént említett „elvont alapja”. Mind az anyagi élet reprodukciós világának (a világ folyásának), mind pedig a szellem *kat’ exokhén* területének, a kultúra-formák világának az értékesség-jellege – emberi képességeken és erőkön alapul. Az *idealitás* (legyen az a közjó, vagy a szabadság, egy erkölcsi érték, vagy magának az embernek az elve) a *létrealitásba* ágyazódik, s nem más, mint *szubsztanciája* a valóságos létezés szubsztrátumformáinak. Az egyéniség tehát éppen a „magánvalónak a

²¹ Im. 201. o.

²² Im. 200. o.

megvalósulása”, s „az egyéniség mozgása az általánosnak realitása.”²³ Éppen ezért feleslegessé válik az a törekvés, hogy „az egyéniség feláldozásával hozzuk létre a jót”.

Kiderül tehát, hogy – mivel a valóság *elválaszthatatlan egységben* van az általánossal – „a világfolyás *magáért-való-léte* csakúgy, ahogyan az erény *magánvalósága, nézet* csupán (*Ansicht*)”, egyrészt *irodalmi nézet*: létfel-fogások elméleti elképzelései, amilyenek például a természetjog metafizikai, vagy az erénytanok moralizáló konstrukciói; másrészt a „polgári társadalom” egyéneinek elképzelései önmaguk léthelyzetéről és létezésük létértelméről. De ez utóbbiak már a *szellem* létmegítélésének kompetenciája alá tartoznak, s a történelmi folyamatnak az „ész csele” törvény-formulájában megragadható sajátosságát fejezik ki.

„Az egyéniség ténykedése tehát önmagában való cél; az erők használata, megnyilvánulásaik játéka ad nekik életet, különben a holt magánvaló volnának, a magánvaló nem egy meg nem valósított, egzisztencia nélküli és elvont általános, hanem maga közvetlenül az egyéniség folyamatának jelene és valósága.”²⁴

²³ Uo.

²⁴ Im. 201. o.

RENÉ DESCARTES ÉS AZ IGAZI ERÉNY(EK) DÍCSÉRETE

DÉKÁNY ANDRÁS

Ha valamiért, akkor főként azért érdekes ma számunkra, hogy Descartes az 1644-ben latinul, majd 1647-ben franciául is megjelentetett *Filozófiai alapelveit* Erzsébet hercegnő öfenségének (Frigyes Csehország királya, Pfalz grófja és a császárság választófejedelemé) ajánlotta, mert minden más általunk ismert szövegnél tömörebben és világosabban fejt ki benne az erények osztályozására vonatkozó elképzeléseit.

Descartes fontosnak tartja leszögezni, hogy első megközelítésben az erények két csoportba oszthatók, melyek közül az egyikbe az igaziak, míg a másikba az ún. látszólagosak tartoznak. Szerinte ugyanis vannak erények, amelyek igazi lényegüket tekintve nem erények, hanem sajátosságos bűnök. Sajátosságuk abban áll, hogy bizonyos bűnököt az emberek, mivel „nem lévén oly gyakoriak, mint más, velük ellentétes vétkek, jobban szoktak becsülni az abban a középben álló erényeknél, amelynek ezek az egymással ellentétben álló vétkek a szélsőségei.”¹ Ennek alapján könnyen úgy tűnhet, mintha az erény Descartes szerint is valamiféle két szélsőség közötti – mindkét szélsőségtől egyforma távolságot tartó – közép lenne, ami felfogását első látásra az arisztotelészi nézettel rokonítja.

Rögtön ezután néhány példát is látunk Descartes-nál arra vonatkozóan, hogy hogyan is jönnek létre szerinte a pusztán látszólagos erények. Mivel többen félnek a veszélyektől, írja ugyancsak az ajánlásban, mint ahányan nem félnek, ezért „gyakran tekintjük erénynek a vakmerőséget és alkalmasint sokkal feltűnőbb, mint az igazi bátorság”. És ugyanez a helyzet ismétlődik néhány további általa említett bűn-erény viszony esetében is, vagyis: „feltűnőbb” a tékozlás (bűn), mint a bőkezűség (erény), vagy éppen a babonában gyökerező képmutatás is „feltűnőbb”, mint a tényleges jámborság.

Ily módon tehát egy főként „mennyei” kategóriákon (elsősorban a bűnök előfordulási gyakoriságán) alapuló erényfelfogás körvonalai bontakoznak ki előttünk, amely azonban csak egy jellegzetes tévedési lehetőséget

¹ A szövegben található néhány Descartes-idézet az alábbi magyar kiadásokból származik: René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Bp., Osiris Kiadó. 1996. 21-22. o., René Descartes: *A lélek szenvedélyei* Szeged, Ictus. 1994.

fejez ki az erkölcsi jelenségek terén. Alapvető hibája e nézetnek a felületesség, aminek következtében olyan bűnöket (vakmerőség, tékozlás stb.) kényszerül – látszólag – erényeknek tekinteni, melyek legfeljebb csak a ritkaságuk miatt keltenek bizonyos feltűnést. További fogyatékoságot jelent e pusztán „mennyei” szemléletnél (nem tudjuk ugyanis másként minősíteni a bátorság esetében látott, alábbi meghatározásokkal történő operálást: mivel *többen* félnek a veszélyektől, ezért *gyakran* tekintik erénynek a vakmerőséget, ami *feltűnőbb* mint a bátorság, stb.), hogy nem teszi lehetővé az igazi erény felismerését és meghatározását (arisztotelészi terminológiával szólva: a valódi közép megtalálását).

Vagyis egy ilyen szemlélet alapján Descartes sem a szélsőségeknek tekintett bűnöket, sem a középen álló erényeket nem képes (sem külön-külön, sem pedig egymásra vonatkoztatva) tartalmi módon meghatározni. Módszer-tanilag ugyanis a fokozatosság elve még semmi esetre sem tűnik kellően kifinomult vagy hatékony eszköznek, hogy segítségével az erények és bűnök keletkezésének problémáját az egymással fenntartott bonyolult viszonyaiból magyarázzuk. Így azután nem véletlen, ha Descartes súlyos bizonytalanságban hagy bennünket olyan kézenfekvő kérdéseket illetően, mint pl. hol húzódik a határ, amelyen túl a gyávaság bátorsággá, ez utóbbi pedig vakmerőséggé válik. (Természetesen ugyanígy magyarázat nélkül marad a fukarság „fokozatos” átmenete is a bőkezűségbe és a tékozlásba.)

Összegezve tehát az eddigieket: mivel Descartes kizárni látszik annak lehetőségét, hogy az erények általa adott osztályozásában a látszólagos erényektől egyenes úton emelkedhessünk fel az igazi erények csoportjához, ezért az igazi erények valódi belső „mértékét” nem annyira a látszólagosakhoz fűződő pusztán külsődleges viszonyaiban, mint inkább önmagukon belül kell keresnünk és elmélyítenünk (még ha ez a mérték emiatt nem is lesz annyira „feltűnő”).

Ez az igazi erényeket jellemző, belső lényegi sajátosságok felkutatására törekvés arra a döntő megállapításra ösztönzi Descartes-ot, hogy közülük sem „mind származik igaz megismerésből”. Mivel tehát vannak olyanok, amelyek „néha a fogyatékoságból vagy a tévedésből jönnek létre”, ezért úgy tűnik, az igazi erény többféle, s „a nevük is különböző”. Érdemes azonban megfigyelnünk, hogy az igazi erények eme első csoportjánál a többes szám főként a kiváltó okokra vonatkozik, így tehát maga az erények pluralitása is csak afféle következménynek látszik. Ilyen értelemben jelenti ki Descartes, hogy „az együgyűség gyakran oka a jóságnak, a félelem jámborságot szül, a kétségbeesés pedig bátorságot”. Jól látjuk e rövid felsorolás alapján, hogy, noha az itt szereplő erények egyáltalán nem csupán látszólagos, hanem

igazi erények, mégis, egy náluk kevésbé tökéletes (ha tehát úgy tetszik: nem igazi) okból erednek. Ez viszont oly módon hat vissza az említett erények ontológiai mibenlétére, hogy, mivel Descartes metafizikája szerint az ok nem lehet kevésbé tökéletes, mint az okozata, ezért az abszolút igazi (tökéletes) erény esetében feltétlenül találnunk kell olyan okot, amely nem csupán az általa előidézett okozatnál, hanem minden más oknál is tökéletesebb. És erről az okról mondja Descartes, hogy az nem lehet más, mint a jó ismerete.

Vagyis az igazi erények osztályán belül már beszélhetünk Descartes szerint egyfajta átmenetről a kétféle (tökéletlen ill. tökéletes okból származó) erény között, aminek során, mint majd látni fogjuk, főként az erények számának egyszerűsödése következik be. Hiszen a jó ismeretéből származó igazi erények valójában már nem pluralisztikusak, hanem „mind azonos természetűek”, és „összefoglalhatók a bölcsesség egyetlen neve alatt”. A jónak ez az ismerete azonban mint bölcsesség, nem egyszerűen csak az igazi erényeket „azonos természetűvé” tévő, egységesítő ismeretelméleti fogalom, hanem egyúttal az a legfontosabb gyakorlati erkölcsi kategória is az egész descartes-i rendszerben, melynek kialakítása az egyik legfőbb kötelessége kell hogy legyen minden embernek. Ilyen értelemben határozza meg Descartes a bölcs életvitelt mint személyes életfeladatot, és a sikeres megvalósítás lehetőségéről a következőket mondja: „mindenki, aki szilárdan és állhatatosan mindig a legjobban akar élni az eszével, amennyire ez hatalmában áll, és minden cselekedetében azt akarja tenni, amit a legjobbnak ítél, az valóban bölcs, már amennyire a természete engedi”.

Végeredményben tehát a jó ismerete mint bölcsesség egyszerre áll itt úgy, mint az egyetlen igazi erény tulajdonképpeni oka, s ugyanakkor, mint maga ez az erény. Rögtön hozzáfűzhetjük azonban, hogy Descartes szerint az ismeretelméleti és etikai szempontok e békés ötvöződésének (sőt: egybeolvadásának) terepe nem képzelhető el másutt, mint az egyén „lelkében”. Legalábbis ezt látszanak alátámasztani azok a további szöveghelyek, ahol Descartes ugyancsak az erény fogalmának meghatározásával foglalkozik. *A lélek szenvedélyei* 148. cikkelyében pl. szinte csaknem szó szerint megismétli az *Alapelvek* ajánlásának iménti meghatározását, amikor kifejti: „Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítél (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan megelégedésben részesült, mely annyira boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalmát megzavarják”.

A descartes-i filozófia előfeltevései alapján szinte csaknem teljes bizonyossággal kizárhatjuk a lehetőséget, mely szerint a lélek meglegedettsége és nyugalma a jelzett értelmi és akarati folyamatok pusztá érzelmi kísérő-jelensége lenne. Sokkal inkább az egyéni erkölcsi beteljesedés jellemző formáját kell látnunk bennük, mint ahogyan a lélek erejét taglaló 49. cikkely is rávilágít erre. Itt ugyanis Descartes kijelenti: „nagy különbség van a hamis vélekedésből származó elhatározások és azok között, amelyek ... az igazság ismeretére támaszkodnak”, majd a különbséget így határozza meg: „ha ez utóbbiakat követjük, akkor biztosak lehetünk abban, hogy soha nem érzünk sajnálkozást, sem megbánást miattuk, míg ha az előbbieket követtük, mindig ezt érezzük, amikor felfedezzük a tévedést bennük”. Végül még a nemeslelkűség fogalmát is felhozhatjuk annak illusztrálására, hogy mennyire döntő szerepet játszik az igazság és a tévedés e gyakorlati aspektusa a descartes-i erényfelfogásban. Hiszen a 153. cikkelyben Descartes ugyancsak kiemeli, hogy a nemeslelkű ember is „szilárd és állandó elhatározást érez magában arra”, hogy jól éljen a szabad akaratával, azaz, hogy „soha ne mulassza el akarni mindazoknak a dolgoknak a vállalását és végrehajtását, amelyeket a legjobbaknak ítél”. Ez pedig nem más, szögezi le újból Descartes, mint „az erény tökéletes követése”.

E rövid kis kitérő után azzal folytathatjuk az ajánlás vizsgálatunk tárgyát képező szövegének elemzését, hogy, mivel Descartes szerint a jó ismerete (amely, mint láttuk, bizonyos körülmények között bölcsességgént, nagylelkűségként stb. is értelmezhető, sőt mi több: értelmezendő) a legtökéletesebb ok szerepét is betölti, ezért a belőle származó erényeknek, mint szintén legtökéletesebbeknek, különbözniük kell a kevésbé tökéletes okokból fakadó erényektől. Márpedig a leginkább szembevetendő különbséget az jelenti, hogy ezen ok fennállása esetén valamennyi tökéletes (igazi) erénynek egyszerre kell felbukkannia. Vagyis az az ember, aki Descartes szerint minden helyzetben következetesen csak az eszére hallgat, és „minden cselekedetében azt akarja tenni, amit a legjobbnak ítél”, az nem csupán bölcs, hanem „már csak ezáltal is igazságos, bátor, szerény s rendelkezik valamennyi többi erénnyel is”. Ha ez a tétel fordítva is igaz, akkor azokra, akik több különböző erénnyel rendelkeznek, azt az ítéletet kell kimondanunk, hogy nem egészen tökéletesek. Mert a karteziánus ismeretelmélet szellemében az erények elsajátítása is csak akkor mondható tökéletesnek, ha ez az elsajátítás az első alapelvükre (ami lényegében az egyetlen igazi okuk) vonatkoztatva történik. Ekkor azonban az erények „olyannyira össze vannak egymással kapcsolva, hogy egy sincs közülük, amely kiemelkedne a többiek közül”.

Az erények eme totalitás-jellege csak abban az esetben nem zárja ki korlátlan birtokbavételük lehetőségét, ha valamennyiük ugyanazzal az okkal (a jó ismeretével, mint bölcsességgel) függ össze. Az igazi erényeknek ez az egymással és az okukkal történő egybeolvadása viszont azzal az etikai következménnyel jár, hogy, jóllehet Descartes szerint „sokkal tökéletesebbek, mint azok, amelyeket a valamilyen tökéletlenséggel való keveredés föltűnővé tesz, mégis, mivelhogy az átlagember kevéssé veszi őket észre, nem szokás őket annyira dicsérni”. Így áll elő azután az a sajátos helyzet, hogy a második csoportba tartozó, abszolút igazi erény(ek) dicsérete eleinte nem annyira az átlagemberre, mint inkább a filozófusra, mindenekelőtt pedig magára Descartes-ra tartozik.

Descartes mindenesetre meglehetősen sajátos formában fog hozzá e feladat megoldásához. Mivel az igazi erények tökéletes voltát egyrészt az egymással való összefüggésükben, másrészt az egységesen a jó helyes megismeréséből történő levezettségükben látja, ezért az egész okfejtés fő tanulságát is úgy lehetne talán a leginkább összefoglalni, hogy az egyes embertől függetlenül létező külső körülmények Descartes szerint nem képeznek olyan végső akadályt, amelyen az egyéni emberi-etikai törekvések szükségszerűen megfeneklenének. Jóllehet az erkölcsi beteljesedésként értelmezett lelki nyugalom lehetőségének kereteit mindig az – egyén szemszögéből nézve megváltoztathatatlanul – adott társadalom jelöli ki, az emberi élet sikeressége mégis egyedül csak magától az egyes egyéntől függ. Van azonban egy fontos megszorítás, amelyet Descartes nem mulaszt el megtenni. Azt mondja ugyanis, hogy az általa leírt bölcsességhez „megkövetelt két dolog közül, tudniillik, hogy az értelem ismerjen mindent, ami jó, s hogy az akarat álljon mindig készen ennek követésére, csakis az akaratilag állhat egyformán minden ember rendelkezésére”.

Ebben a megkülönböztetésben, hogy az értelem és az akarat közül csak az utóbbi „állhat egyformán minden ember rendelkezésére”, „mivelhogy némelyek értelme nem annyira átfogó, mint a többieké”, véleményem szerint egy rendkívül jellegzetes descartes-i gondolat jut kifejezésre, nevezetesen, hogy nem a társadalmi életben közvetlenül osztályrészül jutó közös sors, hanem a szellemi képességek terén megnyilvánuló sajátos egyenlőtlenség az emberi élet igazi értelme. Ezt a fajta egyenlőtlenséget soha nem lehet végérvényesen kiküszöbölni, de nem is kell, hogy valaha is társadalmi célkitűzés tárgya legyen. Hiszen strukturális alapja mégiscsak valamiféle egyenlőségben, vagyis a valóságról szerzett ismeretek és az akarat mindenki számára elérhető (tehát a szellemi kiválóságtól független) összhangjában áll. Ezért mondja Descartes, hogy még azok is, „akiknek szelleme nem a legkiválóbb,

éppoly tökéletesen bölcsek lehetnek, amennyire természetük engedi, s igen kellemissé tehetik magukat Isten előtt erényükkel, ha csak mindig szilárd elhatározással teszik mindazt a jót, amire képesek, és nem mulasztanak el semmit, hogy megtanulják azt, amit nem tudnak”. Így azután csak a legvégén jut Descartes ahhoz a következtetéshez, hogy igazából mégiscsak azok remélhetik joggal valódi emberi beteljesülésüket, „akik amellet, hogy állhatatos akarattal igyekeznek a jót tenni és különös gonddal művelik magukat, még igen kiváló szellemmel is rendelkeznek”. Ők ugyanis „kétségkívül magasabb fokára jutnak el a bölcsességnek, mint a többiek”.

Ezzel tehát újból megerősítést nyer az a korábban már érintett descartes-i gondolat, mely szerint a lelkünknek nem egyedül a társadalom szabályozott és jó működésére van csupán szüksége meglegedettségének vagy nyugalomnak elérése érdekében. Szükség van még ehhez a helyes személyes tevékenységre, vagyis az erényre, s az erénynek, mint láttuk, szellemi kiválóság az előfeltétele. Mivel azonban azt már nem mutatja meg nekünk Descartes ilyen egyértelműséggel, hogy létezik-e egyáltalán valamiféle társadalmi mechanizmusa a szellemi kiválóság létrejöttének, így azután óhatatlanul az a benyomásunk támad, hogy a lelke mélyén talán ő maga is csak véletlennek tekintette, ha születnek a társadalom kritikájára valamilyen módon képes (vagyis erényes) emberek.

MORÁL ÉS GENEALÓGIA

GEDŐ ÉVA – SCHWENDTNER TIBOR

A GENEALÓGIA FOGALMÁT, mely a 17. századtól a családi, származási kapcsolatokat vizsgáló történeti segédtudomány megnevezésére szolgált, Nietzsche emelte be a filozófiai gondolkodásba; *A morál genealógiájához* című művében „a morál mint következmény, tünet, maszk, tartufféria, betegség, félreértés” (KSA 5 253. o., magyarul: 5. o.¹) került vizsgálatra, Nietzsche a morált annak *eredete* vonatkozásában értelmezte. Az eredet kérdése persze már réges-régen foglalkoztatta a filozófusokat, ám a századforduló évtizedeiben korábban soha nem látott módszertani tudatossággal került előtérbe e problematika. A genealógia kifejezés felbukkanását azon tematikus vizsgálatok előjelének tekinthetjük, melyeket néhány évtizeddel később az úgynevezett *fenomenológiai mozgalom* képviselői végeztek el. Ezek a módszertanilag kifinomult fenomenológiai vizsgálódások arra is alkalmat adhatnak, hogy Nietzsche kísérletét azáltal újragondoljuk, hogy az eredetkutatás kidolgozott dimenzióit kapcsolatba hozzuk Nietzsche gondolatmeneteivel. Pontosítva, előadásunk vezető kérdése az lesz, hogy vajon Nietzsche által elmesélt történetet a morálról tekinthetjük-e transzcendentális történetnek, s ha igen, akkor milyen értelemben?

¹ Husserl írásai (*Husserliana*): Hu 6.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag, Nijhoff. 1954. Hu 15.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. Haag, Nijhoff. 1973. Hu 29.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie Ergänzungsband Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*. Dordrecht/Boston/ London, Kluwer. 1993. Husserl magyarul: *Az európai tudományok válsága I-II*. Bp., Atlantisz. 1998. Nietzsche művei (*Kritische Studienausgabe*) KSA 1.: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen*. München, de Gruyter. 1999. KSA 4.: *Also sprach Zarathustra*. München, de Gruyter. 1999. KSA 5.: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. München, de Gruyter. 1999. KSA 6.: *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. München, de Gruyter. 1999. KSA 11.: *Nachlaß 1884-1885*. München, de Gruyter. 1999. Nietzsche magyarul: *A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. In: Jegyzetek és szövegek Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez. Bp., Ikon. 1995. 32-36. o. *Így szólott Zarathustra*. Bp., Osiris/Gond. 2000. *A morál genealógiájához*. Veszprém, Comitatus. 1998. *Ecce homo*. In: MFSZ 1989/6, 707-784. o.

A „*transzendente Geschichte*” (Hu 15 392. o., Hu 29 87. o.), illetve a „*transzendente Historizität*” (Hu 29 80.) kifejezés a késői Husserl fogalmiságához tartozik;² Husserl egyik alapvető célja e fogalom megalkotásával az, hogy az egyedi történeti események esetlegességét és a – történetileg létrejött – érvényes tudás *a priori*-ját összeegyeztesse, egységes elméletben tárgyalhassa. Husserl azokat az eredeti értelem-alapításokat próbálja megtalálni és leírni, melyek valamely hagyomány *kezdetét* jelentik. Szerinte ezeket az eredeti értelem-alapításokat *nem egyszerűen az emberi találékony-ság hozza létre*, hanem a mindig is az emberi létezésben rejlő transzcendentális dimenzió *felfedezéséről és felszínre hozásáról* van szó. A létrejött és megalapított értelem áthagyományozódva egy tradíció konstituens elemévé, előfeltevéssé válik. Az értelmeknek így tulajdonképpen két életük van, először is egyszeri, esetleges eseményként megalapításra kerülnek, ez a megalapítás mintegy köldökszinórként köti össze őket a transzcendentális szférával; a továbbiakban pedig ezek az értelmek megszokás és áthagyományozódás útján *leülednek, tradícióvá válnak*. A transzcendentális történet ezek szerint azoknak az eredeti alapításoknak az összefüggése, melyek minden hagyomány mélyén ott rejlenek. Ezek ugyan egyedi események, ám a transzcendentális szubjektivitás megnyilvánulásaiként az ebben rejlő *a priori* összefüggéseket juttatják érvényre az emberi történelemben.

A transzcendentális történet e fogalma természetesen szorosan kötődik Husserl előfeltevéseihez: a végső megalapozás programjához, a transzcendentális ego önálló létezésének, s valamiféle történeti teleológia lehetőségének a feltételezéséhez. Ám – Husserltől elszakadva – megalkothatjuk a transzcendentális történet tágabb fogalmát is, amelyen *azon konkrét történések sorát értjük, amelyek a további egzisztálás lehetőségfeltételeivé válnak*. Ennyiben tehát minden egyes embernek megvan a maga transzcendentális története, ám valamely szaktudomány, vagy hagyomány szintén rendelkezik ilyen történettel. Kérdéses azonban, hogy e tágabb fogalom elgondolható-e anélkül, hogy ne feltételezzünk valamiféle eleve adott formális struktúrát, az emberi létezés olyan *a priori* szerkezetét, amely játéktérül szolgál a lehetőségfeltételek kialakulásának. Nietzsche genealógiájának most következő analízise esettanulmányként szolgál e kérdéskörhöz.

Nietzsche *A morál genealógiájához* írt előszavában a következőképpen fogalmazza meg könyvének fő célját: „a morális értékek értékét magát kell

² Husserl még a „belső történelem” kifejezést (*innere Historie*) is használja. (Hu 6 386. o., magyarul: II. köt. 70. o.) E fogalmakkal kapcsolatban lásd Derrida izgalmas kommentárját.

már egyszer kérdéssé tennünk. ... Ezen 'értékek' értékét általában adottnak, ténylegesnek vették, amely túl van minden megkérdőjelezésen; mindmáig senki a legkevésbé sem kételkedett abban, hogy a 'jó' értékesebb a 'gonosznál', értékesebb az emberi fejlődés, hasznosság, kiteljesedés szempontjából (az ember jövőjének tekintetében is). Hogyan? Ám mi lenne akkor, ha az ellenkezője lenne az igaz?" (KSA 5 253. o., magyarul: 5. o.)

A vizsgálat tétje tehát a morál értéke maga, ám úgy tűnik, hogy itt nem csak arról van szó, hogy a genealógiai kutatás feltárja a morál eredetét, hanem arról is, hogy a genealógiai vizsgálat *feltétele*, hogy előzetesen *megszabaduljunk attól a mélyen belénk ivódott előfeltételezéstől, amely szerint a morál mint olyan jó dolog*. A küzdelem tehát egyértelműen az *előfeltételezés szintjén* zajlik, Nietzsche nem egyszerűen feltárni, értelmezni akar, hanem az emberi élet morális előfeltevéseit kívánja radikálisan átforgatni. Ő maga úgy lép fel, mint aki megszabadult az emberiséget eddig uraló morális előfeltevésektől – jellemzően magát gyakran valamiféle bolygóközi pozícióba helyezi, s mintegy kívülről tekint a Földre, „A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról” című írás kezdő mondatai például így szólnak: „A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést” (KSA 1 875. o., magyarul: 32. o.). A Nietzsche által előadott történetek a morálról úgy akarják ezt a morális előítéletektől való megszabadulást elősegíteni, hogy megmutatják, milyen módon *alakultak ki morális meggyőződéseink*.

Nietzsche több egymással összefüggő történetet is előad, a legfontosabb ezek közül kétségtelenül a szőke bestia és az aszketikus pap küzdelme a hatalomért. Ebben a történetben különösen az a mozzanat a figyelemre méltó, hogy a szőke bestia a közvetlenséget, míg az aszketikus pap a közvetettséget képviseli. A szőke bestia, azaz a nemes, előkelő harcos nem iktat be különbséget a felmerülő vágyai, törekvései és tette közé, egyenesen és egyszerűen elveszi azt, amire szükséglete támad, s becsületesen, minden nehezítés nélkül ontja ki ellenségei belét. Az általa kifejlesztett morális értékelési rend is megfelel ennek a magatartásmódnak. Ezen értékelés pozitív jellemvonásait a nemeslelkűség, a bátorság, a derekasság, a becsületesség jelentik, míg a másik oldalon a hitványosság, a félresikerültség, a közönységesség, méltatlanság állnak. Ez az értékelési mód a pozitív önigenlés kifejeződése, az értékelő egész egyszerűen önmagát teszi meg mércének.

Az aszketikus pap viszont éppen azt a tehetetlenségből fakadó bosszúvágyat és rosszérzést szervezi meg, amelyet a szőke bestia önigenlő kegyetlensége vált ki. A hitványak és gyávák képtelenek egyenesen szembeállni az

erősekkel, ám meghunyászkodásuk, beletörődésük nem múlik el nyomtalanul: tehetetlenségük mint féreg rág bennük, kialakítva a ressentiment érzületét. A tehetetlenség és bosszúvágy érzését szervezi új értékelési móddá az aszketikus pap. Ezen értékelési mód egyik elsődleges célja az, hogy belülről aknázza alá a szőke bestiát, a másik pedig az, hogy fölmagasztosítsa a gyávát és a tehetetlent. Ennek megfelelően itt a pozitív értékek az alázatosság, a megbocsátás, önmegtagadás, a negatívak pedig a gonoszság, az érzékiség, erőszakosság.

Az aszketikus értékelési rend kialakulása azonban Nietzsche szerint többet jelent mint egyszerű értékcsere; egyfelől az emberi létezés elmélyülését, új dimenziókkal való gazdagodását jelenti, másfelől azonban az ember végzetes megbetegedését is magával hozza. Az elmélyülés részben a közvetítettség kialakulásával függ össze. A szőke bestia típusa, mint láttuk, *nem* iktat be különbséget a megkívánás és a tett közé. „Az erősségtől azt követelni, hogy *ne* erősségként mutakozzék ... értelmetlen lenne. A ... népi morál úgy különbözteti meg az erősséget az erősség megnyilvánulásaitól, mintha az erősség mögött egy indifferens szubsztrátum állna, amelynek *szabadságában állna*, hogy erőt fejtsen-e ki avagy sem.” (KSA 5 279. o., magyarul: 18. o.) Ezzel szemben az aszketikus értékrend hívei, akik gyávák és gyengék a cselekvéshez, azt mondják, legyünk jók, s tegyünk különbséget vágyaink és cselekedeteink között. „Az efféle embernek az önfenntartás, az önigenlés ösztönéből adódóan *szüksége* van az indifferens, választani képes 'szubjektum'-ba vetett hitére, amelyben minden hazugság szentesíti magát. ... A szubjektum ... ezért volt mindmáig a legjobb hittétel a Földön, mert lehetővé tette a halandók többségének ... azt a szublimált önbecsapást, hogy a gyengeséget magát szabadságként ... értelmezze. (KSA 5 280. o., magyarul: 19. o.)

Nietzsche e könyvében a bensőségesség és szabadságtudat kialakulásának másik történetét is elmeséli, e történet sokkal régebbre nyúlik vissza, mint az előző, a történelem előtti (*vorhistorisch*) időkben játszódtott le. E történet egyfelől a felelősség, az ígérni tudás és a szuverenitás, másfelől pedig a rossz lelkiismeret kialakulásának a története.³ A történet első felvonása az az évezredekben keresztül folytatott szörnyűséges mnemotechnikai nevelés, amellyel megtanították az embereket emlékezni. Nietzsche érzékletesen idézi fel a korabeli kínzási módszerek sokféleségét, melyekben

³ „A második értekezés a lelkiismeret lélektanát mutatja be: a lelkiismeret *nem* Isten hangja az emberben, mint általában hiszik, hanem a kegyetlenség ösztöne, befelé fordul, miután nem tud kitörni és kirobbanni.” (KSA 6 352. o. és 766. o.)

a „mnemonika legerőteljesebb segédeszközét” látja. (KSA 5 295. o., magyarul: 27. o.) A büntetés legfőbb alapelvét azonban a hitelező – adós viszonyból vezeti le, eszerint ebben a korai időszakban „egyáltalán *nem* azért büntettek, mert a gonosztevőt a tettéért felelősnek tartották”, hanem azon elv szerint, hogy „minden kárnak megvan valahol az ekvivalense, és ténylegesen vissza lehet fizetni, akár a kártevő *fájdalma* révén is.” (KSA 5 298. o., magyarul: 28. o.)

A legnagyobb hatást azonban nem azokra gyakorolta a büntetés, akik azt elszenvetdék, hanem azokra, akik félték a büntetéstől, s emiatt elnyomták magukban azokat a törekvéseket, melyek esetleg büntetéshez vezethettek volna. „Mindazon ösztönök, amelyek a környezet felé nem találnak levezetést, *befelé fordulnak* – ez az, amit az ember *belsővé válásának* (*Verinnerlichung*) hívok ... Az egész belső világ, amely eredetileg olyan vékony, mintha két bőrréteg között feszülne, olyan mértékben vált szét és nyílt meg, nyert mélységet, szélességet, magasságot, ahogy az ösztönök külső levezetése *gátoltta* vált.” (KSA 5 322. o., magyarul: 40. o.) Nietzsche erőteljes megfogalmazással azt írja le, hogy miként válik az emberi egzisztálás mélységét tekintve többdimenzióssá, miként válik e rétegzett struktúra az ember számára *előfeltevéssé*.

Nietzsche két története olvasatunk szerint bizonyos, a modern európai ember egzisztenciális strukturáját meghatározó előfeltevések kialakulását írja le, olyan előfeltevésekét, melyek nem csak az uralkodó morál értékelési módját határozzák meg, ám a moralitás, a bensőségesség, az önmagukhoz való viszony mikéntjét, belső összefüggéseit is rögzítik. E történetek elmesélésének terápiás célja van, e kialakult előfeltevésekből szeretné Nietzsche *kigyógyítani* az európai emberiséget, illetve új előfeltevéseket szeretne kialakítani a jövő emberisége számára. Ha a fent bevezetett fogalmunkat, a 'transzcendentális történet' fogalmát Nietzsche genealógiájára alkalmazzuk, a következőkre juthatunk:

Nietzsche által elmesélt történetek transzcendentálisak abban az értelemben, hogy az emberi létezés olyan szerkezetváltásait írják le, mely szerkezetek az emberi viszonyulások *lehetőségeit szabályozzák*. Ráadásul Nietzsche olyan dimenziók *kialakulásáról* beszél, melyek egészen új tevékenységek kibontakozását *teszik lehetővé*. Külön figyelmet érdemel, hogy itt bizonyos az emberi cselekvést és szenvedést szabályozó lehetőségfeltételek *létrejöttéről* van szó. A terápiás kísérlet maga is arra utal, hogy az előfeltevések szintjén bekövetkező változások igenis *lehetségesnek tűnnek*. Nietzsche szerint ezek a mélységi dimenziók ténylegesen létrejönnek, a történelem ennyiben az emberi létet szabályozó előfeltételek kialakulásának

a története. Ám e történetek mélyén mégis egységes és átfogó *a priori* elvet tételez Nietzsche, amely nem más, mint a hatalom akarása. Ez az *a priori* elv az összes, fent vizsgált átalakulás alapjául szolgál: a szöke bestiát éppúgy ez az elv irányítja, mint a *ressentiment* indulatait értékelési móddá szervező aszketikus papét.

A hatalom akarása⁴ Nietzsche elképzelése szerint az ember, s minden élőlény azon legbelső törekvése, hogy erőit, lehetőségeit, képességeit gazdagítsa, növelje, erősítse.⁵ A lehetőségek gazdagítása, illetve ezekkel a kiterjesztett lehetőségek tényleges kibontakoztatása mint formális alapelv, a fent elemzett történetek végső hajtóerejét adja. Az egyik oldalon tehát új értékelési módoknak, az emberi létezés új előfeltevéseinek kialakulását látjuk, a másikon pedig egy olyan eleve adott, átfogó törekvést, amely a lehetőségek megsokszorozását, kiteljesítését célozza. Ennyiben a hatalom akarását olyan formális transzcendentális elvként értelmezhetjük, amely új értékelési módok, új *a priorik kialakulásának alapjaként és motorjaként hat az emberi történelemben*. „A hatalom akarására leltem mindenütt, ahol csak előre akadtam ... e titkot pedig maga az élet árulta nékem: 'Íme – mondotta –, az vagyok én, aminek mindig fölül kell múlnia önmagát.’” – írja Nietzsche a *Zarathustrában*. (KSA 4 148., magyarul: 142.o.) Az önmeghaladás (*Selbst-Ueberwindung*) pedig nem más mint önmagunkon való túllépés, azaz transzcendencia.⁶

A hatalom akarását eszerint az önmeghaladás, azaz a transzcendencia elvéként értelmezhetjük, mely elv ott bábáskodik minden új értékétételező

⁴ E kulcsfogalomhoz lásd Jaspers 1981 299-309. o., Deleuze 1999 84-89. o., Ottmann 2000 351-355. o., Gerhardt 135-142. o., Heidegger 1961 II. köt. 263-272. o.

⁵ „Az 'erő' győztes fogalma, amellyel fizikusaink megteremtették Istent és a világot, még egy kiegészítésre szorul: egy belső világot kell elismerni a számára, amelyet 'a hatalom akarásának' nevezek, vagyis a hatalom kinyilvánítására irányuló kielégíthetetlen vágyat; avagy a hatalom használatát, gyakorlását, mint alkotó ösztönt, stb. A fizikusok éppúgy nem tudják kiiktatni elveik közül a 'távolba hatást': mint a taszító (vagy vonzó) erőt. Mit sem segít ez: minden mozgást, minden 'jelenséget', minden 'törvényt' csak egy belső történés (innerliches Geschehen) tüneteként lehet megragadni és az ember analógiáját a végsőig kiaknázni. Az állatnál lehetséges az, hogy minden ösztönét a hatalom akarásából vezessük le: a szerves élet minden megnyilvánulását úgyszintén egyedül ebből a forrásból.” (KSA 11, 563. o.)

⁶ „Ha Nietzsche azt mondja, az élet lényege az élet fokozása (Lebenssteigerung), akkor az a kérdés merül fel, hogy mi tartozik egy ilyen fokozás lényegéhez. Fokozás, és főképp az olyan, amely a fokozottban és ő maga által lesz végrehajtva, nem más mint *önmagán túl nyúlás* (*Über-sich-hinaus*).” (Heidegger 1961 I. köt. 489. o., v.ö. még II. köt. 264. sk. o.)

aktusnál. Az új értékelési módok, melyek egyedi történeti események következtében jönnek létre, idővel az emberi egzisztálás előfeltevéseivé válnak. Nietzsche tehát – bevezetett szóhasználatunkkal – a morál transzcendentális történetét mesélte el, mégpedig úgy, hogy nem csak az előfeltevésekben bekövetkező szerkezetváltásokat írta le, hanem azt a formális *a priori* elvet is megnevezte, mely ezeket a szerkezetváltásokat átfogó elvként meghatározza.

AZ ERÉNY FOGALMÁNAK REHABILITÁCIÓJA MAX SCHELERNÉL

KISS ENDRE

A FILOZÓFIAI KIJELENTÉS, a filozófiai igazság lényege egy megfogalmazás, a hozzá vezető módszertanilag kidolgozott gondolati úttal együtt. Mint ismeretes, mindezt Hegel mondta ki, mindennek valódi tartalma azonban már nemcsak a hegeli, de minden filozófia specifikuma. A „hozzá vezető út” metaforája minősíti ugyanis nemcsak az egyes filozófiai megközelítéseket egyenként, de a filozófiai megközelítést is más kiindulópontokkal összehasonlítva.

Az igazsághoz vezető út scheleri változatát termékeny, sőt a maga kidolgozottsági szintjén egyenesen szinguláris módszertani pluralizmus jellemzi. E termékeny módszertani pluralizmus mögött korszakos filozófiai cél húzódik meg, amely „alaklélektanilag” ugyan érzékelhető, annál nehezebben határozható azonban meg egzakt módon.

A scheleri út egyik meghatározó vonása a filozófiai analízis néhol kísértetiesen komplex mivolta, egy további ugyancsak sajátos eleme a problémátörténet teljességének felvonultatása ugyanebben az elemzésben. A problémátörténet aktualizálása ritkán önállóan szemügyre vett eleme a nagy filozófiának, jöllehet Kant, Hegel, Nietzsche vagy Marx egyként tanulmányos változatait valósítják meg a problémátörténet kezelésének az új filozófiai koncepciók kidolgozásánál. Magánál Schelernél is megkülönböztethetők problémátörténetileg teljesen megalapozott és ily módon csak részlegesen kidolgozott változatok. A *szolidaritás* problémájának elemzésekor például elég széles problémátörténeti horizont rajzolódik ki, miközben Scheler erre vonatkozó korábbi kutatásai szerényebb nagyságrendűek, miközben éppen az *erény* elemzésénél Scheler intenzíven érzékeli a problémátörténet alapvető releváns hiányosságát, és fogalmaz meg egy fogalmi alapokat tisztázó fundamentális tanulmányt.¹

A szélsőségesen komplex analitika és az abban igen jelentős szerepet játszó kivételes problémátörténeti teljesség alapzatán az igazsághoz vezető

¹ E vonatkozásban egyébként rendkívül lényeges összehasonlítást lehetséges és szükséges is majd tenni Scheler és Nietzsche, illetve Scheler és Kant között. Az e tekintetben kirajzolódó eredmények minden valószínűség szerint kiemelkedő fontosságúak lesznek a scheler-i filozófia végső értékelésekor is.

scheleri út lényege a fenomenológiai lényeglátás és a kritიცista pozitívizmus specifikus és sokrétű módszertani összefonódása Scheler gondolkodási arzenáljában. A „pozitívizmus” terminust Scheler szinte feltűnően ritkán használja, a fenti definíciókban szereplő „kritიცista pozitívizmus” holisztikus vagy részleges felidézésére előszeretettel él a „természettudomány” vagy a „természettudományos” kijelentéssel.²

A két irányzat, a *fenomenológiai lényeglátás és kritიცista pozitívizmus*, sajátos rendben jelennek meg a scheleri argumentációban. Ez a rend feltehetően nem teszi boldoggá a filozófus ideológiai elkötelezettséggel közeledő értelmezőit. A két egymással erőteljesen rivalizáló irányzat ugyanis nem mutat fel erőviszonyokat megjelenítő hierarchiát, az egyik nincs felismerhető módon a másik alá rendelve. Szűkebb-tágabb összefüggésekben természetesen meg lehet állapítani, le lehet mérni, hogy éppen egyik vagy másik irányzat alkalmazása-e a mérvadó, de teljes bizonyossággal kiderül, hogy Scheler filozófiai alaptörekvése egyáltalán nem az, hogy egyik vagy másik törekvés látható túlsúlyba kerüljön és ezzel helyreálljon a filozófiai iskolák közötti valahonnan tekintve kívánt vertikális hierarchia. Ha ezek után mindenképpen meg kellene határozni a két irányzat viszonyát, azt kellene mondanunk, hogy állandó versenyben vannak, még pedig az egyes problémák aktuális elemzésének, feltárásának összefüggésében. Az állandó verseny irányzata kettős. Egyrészt mindenkor az adott témával folytatott konkrét küzdelem terepén folyik, másrészt egymással néhol közvetlenül is összemérik egymást.³ Miközben tehát Scheler igen ritkán használja a pozitívizmus terminust – egy kiemelkedő filozófiatörténet, egy részletes enciklopédia és egy körültekintő filozófiai tipológia szintjén ismeri az irányzat összes árnyalatát és kérdésfeltevését.

Az analitikus szférának a pozitívizmus összevetésében is felmerülő lendülete és sokfélesége érzékletesen mutatja fel minden Scheler-elemzés elkerülhetetlennek látszó kritikus dilemmáját is. Az egyik nehézség a scheleri komplex és problémátörténetileg teljes gondolatmenet önmagában arányos és kiegyensúlyozott követéséből következik. Ekkor általában az a látszat keletkezik, hogy az elemzés nem több mint pusztá visszaadása az eredeti gondolatmenetnek. A második számú nehézség az ellenkező eljárás

² Scheler és a pozitívizmus viszonyáról lásd: Kiss Endre: *Über die Dialektik des Positivismus*. In: Achtung vor Anthropologie. Interdisziplinäre Studien zum philosophischen Empirismus und zur transzendentalen Anthropologie. Michael Benedikt zum 70. Geburtstag. Wien, (n. a.) 1998. 391-399. o.

³ Ha a magyar nyelv ezt lehetővé tenné, ezt a viszonyt „*diagonales Aneinander-Abarbeiten*”-nek kellene neveznünk.

során születik, egy-egy lényeges elemi kiemelésekor és középpontba állításakor. Mivel ezen eljárás folyamán szükségszerűen el kell tekinteni egy sor más mozzanattól, itt az a hamis látszat keletkezhet, hogy az elemzés önkényes és megalapozatlan. Időnként rendkívül tanulságos saját módszertani reflexiók fedezhetünk fel Schelernél önmagánál, ezekben az esetekben kiderül, hogy a gondolatmenet narrációjának felépítésekor ő is erőteljesen tudatában van az e narráció elemzésekor fellépő, épp az eddigiekben jelzett dilemmának.⁴

E szinte kísértetiesen nehéz analitika, a problémátörténet excesszív teljessége és a kettős módszertan miatt Scheler kivételesen nehéz filozófus. Mindezekon túl azonban Scheler kockázat is. Az előző okokon túlmenően amiatt is az, ahogy a filozófiát értelmezi. Az ő értelmezésében a filozófus mindig túlmegy az addig elért végső eredményeken és kijelentéseken, filozófiai kijelentést tenni ezért egyszerűen azt jelenti, hogy *új kijelentést* kimondani, mindezt *mind abszolút, mind relatív* értelemben. A fenomenológiai lényeglátás és a criticista pozitívizmus kettőssége is ilyen határokon túllépő karakterű, azaz sem a criticizmussal nem akarja lerombolni a fenomenológiai lényeglátás metafizikai vagy kvázi-metafizikai dimenzióit, sem pedig a fenomenológiai lényeglátás metafizikai vagy kvázi-metafizikai dimenzióit nem abban az irányban instrumentalizálja, hogy azzal kihúzza a talajt a criticista pozitívizmus anti-metafizikus karakterének állandó megvalósulása alól.⁵ Mint minden lényeges filozófusnál, Schelernél is megtalálható az a vonás, hogy a filozófián keresztül felelősen kíván beavatkozni a világ dolgaiba. Feltűnik valami Schelerben is a nietzschei univerzális felelősségből. A scheleri univerzális felelősség nem eszközként használja a filozófiát, ahogy ez néha Nietzsche-nél történik, de a filozófiai médiumot mint problémátörténetet fogja fel a gyakorlati cselekvésnek legalább a megalapozására.

A scheleri kettős módszertan mérvadó eleme éppen a *pozitivist* komponens. Ez ugyanis az a kivételes eset, amikor elsődlegesen nem abból kell kiindulnunk, hogy a criticista pozitívizmus és a fenomenológia között kizárólag csak a kíméletlen harc viszonya lehet jellemző. Ez a pozitivist

⁴ Egy fontos példa: Max Scheler: *Vom Umsturz der Werte*. Bern, (n.a.) 1955. 245. o. S ha már a filozófiai önreflexiónál tartunk, érdemes megemlíteni a *problématörténeti teljesség* eszményével összefüggő ritka, de markáns önreflexiók létét is (egy példa: Im. 229. o.) – amelyben szinte maga hívja fel a figyelmet saját kiemelkedő szerepére a problémátörténeti összefüggések gazdagságnak kezelésében.

⁵ Mindebből általánosságban is felépíthető Scheler rendkívül komplex viszonya is a metafizikához.

komponens továbbá a scheleri filozofálás nagy specifikus vonása, még akkor is, ha karakterét számos módon lehet értelmezni.

A scheleri filozofálás imént kirajzolt alapvonásai viszonylagos teljességgel jelennek meg az *erény* problémájának scheleri elemzés-sorozatában is. Az erény affektusokat elkerülő feldolgozásának transzcendens-vallási, illetve az affektusok elemzésével összekapcsolt értelmezésének evilági karaktere elégséges kiindulási alapot teremt e kategóriai kezdetben fenomenológiai, a későbbiekben pedig kriticista analízise számára. Ezen alapösszefüggésre tekintettel erőteljes meglepetést kell, hogy okozzon, hogy miközben Schelert kitüntetett hely illeti meg mind az erény, mind az affektusok önmagában vett problémátörténetében, tematikus műveiben ugyanó már nem vetíti egymásra az erényt és az affektust. Miközben e tény magyarázatára gondolatmenetünk egy későbbi helyén még visszatérünk, jelezniük kell, hogy erény és affektus nem csupán szisztematikusan tartoznak össze, de összefüggésük nem is csak a modern problémátörténet kezdete, de már az antik etikák meghatározó szemléleti és tárgyi hordozója is.

Scheler egyike azon nagyon keveseknek, akik az erényt közvetlenül vetették a modern szisztematikus filozófiai vizsgálódás munkálatai alá.⁶ Újabb nagyszerű Scheler-tematizáció ez, amelynek láttán a következő, szinte menetrendszerűen felmerülő veszéllyel kell eredményesen szembenéznünk. Igen gyakori a szisztematikus filozófiai tematizációk történetében ugyanis az, hogy az első klasszikus tematizáció olyan osztatlan és egyértelmű sikert arat (elsősorban azért, mert széles körben és egyértelműen csodálatot vált ki egy addig még nem tematizált probléma rendszeres tárgyalásának megalapozása), hogy ama első tematizációt már csak ebből a csodálatból kifolyólag is érdemleges kritika nélkül szemlélik. Azért tehát, mert ez a leírás, ez a fenomenológia ilyen jó, nem szabad azt nyomban hiánytalannak és tökéletesnek is tekinteni. Ez az általános jelenség Scheler nem egy megalapozó tanulmányának utóéletében vált kimutathatóvá – esetleges negatív kihatásaira e jelenség ismeretében különösen is figyelniük kell.

Scheler tanulmánya, ha megvalósítandó programként is, de az *erény rehabilitálását* tűzi céljául. Ennek kiinduló állapota egyértelmű, az erény ellenszenves kifejezéssé vált, a jelen (amit később nehézségek nélkül leszünk képesek azonosítani a Max Weberi modernnel) nem tud mit kezdeni vele. Nem minden célzatosság nélkül való lépés ennek fényében, hogy Scheler az erény tizennyolcadik századi tanát veszi elő, amely a maga polgári eredetében sem képes már tartalmakat adni a jelennek. Korunk a

⁶ Scheler: *Zur Rehabilitierung der Tugend*. In: *Vom Umsturz der Werte*. 15-32. o.
264

munka és a siker százada a mi korunk, a „*Tüchtigkeit*” kora, amely az egyik megfogalmazás szerint nem tud mit kezdeni az eredeti erénnyel, a másik szerint transzformálja azt. Az erények leválnak az emberről, akik az üzlet és a vállalkozás szolgálói lettek. Az erény új fogalmai kerülnek forgalomba, miközben az ízléssel rendelkező emberek az ilyen erényt legjobban esetben is értéktelennek tekintik.

A valódi erényt hamleti némaság sújtja a mohó modernség korában. Scheler e gondolatát Hermann Broch használja fel a legnagyobb heurisztikus erővel, amikor azt a tizenkilencedik századi mentalitás és művészet középponti fordulataként azonosítja.⁷ Broch a tragikum és az azzal kapcsolatos művészfomák vizsgálatakor kénytelen szembesülni ezzel a hatalmas átalakulással, amelynek eleve már méretei és nagyságrendjei is megakadályozzák azt, hogy egy szaktudomány keretei közé maradéktalanul elhelyezhetővé váljék. A tragikumot, s ezzel az erény megfelelően aktuális oldalait is a *siker* vagy az annak megfelelő *karrier* váltja le.

Ennek a hatalmas változásnak a talán legáltalánosabb érvényű közkeletű megfogalmazása az lehet, hogy a társadalmi siker az egyén és a közösség elé helyezett végső orientációs érték, amely ebben a kiemelt helyzetében magában egyesíti az összes addigi értékorientációs centrumot, beleértve akár még az erény 18. századi problémáját is. Ha sikeres az erény, mint erényről nem kell beszélni róla, ha pedig sikertelen, érdektelenné válik. A siker-erény e nagy váltása része annak a nagy modernizációs folyamatnak, amit leginkább Max Weber terminológiájával írhatunk le, és amelynek mind Weber-i, mind más változata(i) már csak a pozitivisták komponens kiemelkedő jelentősége miatt is teljesen világos volt Max Scheler előtt.

Részletesebb kutatások nélkül is világos ugyanis, hogy a modern racionalitás weberi előretörése értékeli fel a széles értelemben vett sikert, ahogyan az is igen következetes fejlemény, hogy Scheler az erény sorsát, beleértve annak rehabilitációját is, több szálon is összekapcsolja a weberi értelemben vett modernség kritikájával.

Az erény e nagy jelentésváltozása vezet az eredeti fogalom szuggesztív schelerei kibontásához. Egykor a személyes erő kifejtéséből levezetett erény helyett az erény fényéről, csillogásáról beszéltek, az erényről, mint ékszeréről, díszről és a legnemesebb gyémántokkal hasonlították össze azt. Igen fontos, részleteiben még nem elemzett kapcsolat mutatkozik az ily módon mindenekelőtt személyiségértékként felfogott erény-fogalom és a Mannheim

⁷ Lásd: Kiss Endre: *A negatív univerzalizmus filozófiája és irodalma*. Bp./ Veszprém, Veszprémi Humán Tudományok Alapítvány. 1999. 127-138. o.

Károly-i konzervativizmus-elemzés között, amelyben a hagyományos tradícionista-konzervatív magatartás (amelyek között e helyütt nem érdemes különbséget tennünk) nemcsak az egyes tulajdonságokat és értékeket, de még a személyt övező lényeges személyi viszonyokat is a konkrét személyhez kötötte. Az erény szépsége és jósága e felfogásban nem a teljesítményben, még csak nem is a mások érdekében végzett teljesítményben áll, de a lélek finoman fejlett differenciált éppíglétében. Scheler e finom és nagy erudícióról árulkodó *történeti-fenomenológiai* leírását váratlan *filozófiai-teológiai* összefüggésbe is beépíti: az ily módon értelmezett erény, amit a személy hordoz, eszerint az üdvtörténet keresztény szimbólumából táplálkozik. Az üdv árad ki spontán módon, azaz az akarati elemek elkerülésével, az egyénből, ami létrehozza az erény jóságát és szépségét és láncolja azt a valamilyen módon kiválasztott egyénhez (miközben Scheler ezt a privilegiáltságot már nem tematizálja⁸).

Scheler nem elégszik meg azonban az erény eddigi két fontos meghatározásával – (üdvtan manifesztációja, személyiségi érték). Az erény hamletien sanyarú sorsa, a régi értelemben vett erényes ember értetlen panasza amiatt, hogy a világ megnemértése és az erényt megalázása miatt a *nietzschei filozófia hatalomakarásnak* fogalmához fordítja érdeklődését, amelyet a maga szélsőségesen differenciált antimodernista álláspontja ellenére is kiválóan értelmez. Az erény konkrét összefüggésébe helyezve arra az álláspontra jut, hogy *már nem az erényt éljük meg hatalomakarásnak*, ami a modern diktálta alapvető szemléleti és viselkedési hibája a mai (modern) embernek. Ahelyett hogy így élnénk meg (mint *Könnens- und Machtbewusstseint*), ismeretlen és homályos elvárásoknak való eleget tevésékként fogjuk azt fel, amivel nyomban azt is bizonyítjuk, hogy elveszítettük természetes kapcsolódásunkat az erényhez.

Akkor is ragyogó az erény jelenének fenomenológiai leírása, ha magával a magyarázó kerettel nem értünk egyet, klasszikus példáját szolgáltatva Scheler filozófiai érdekességének a legkülönbélebb filozófiai irányzatok számára.

Ehhez a virtuóz leíráshoz tartozik annak észrevétele, hogy miközben az erény hiánya nehezé teszi a jót, az erény megléte ugyanakkor könnyed és komolytalan dolog, egy kedves madár szabadon áramló vidámságát kölcsönzi mindennek. Ez a Nietzsche-re épített alapleírás első pillanatban talán meglepő lehet, az is nyilvánvaló azonban, hogy az egyben a nietzschei hatalomakarási *útértékelése* is. Scheler visszaveszi azt a moderntől, illetve a

⁸ Nem sokat tévedünk, ha ennek okát abban pillantjuk meg, hogy Scheler felismeri az ezzel kapcsolatos megalapozási nehézségeket.

teljesítménytől azzal, hogy a személyiség belső, spontán energiaáradataként értelmezi. Éppen azért, mivel ezt nem érezzük, azért válik az erény mind belülről, mind kívülről amorffá. A valamihez szükséges, valamire való készségek és pozitív cselekmények helyett az erény a *személy minősége*, amit viselője szabad ékének, a belső nemesség mértékének kell tekintenünk.

Az erény e pozitív fogalmának kifejtése már önmagában *látens politikai és történetfilozófiai* dimenziót kap. Akik az erényt teljesítménnyé változtatták, lerombolták a természetes nemességet, akár akarták, akár nem és akárhogy is határozzuk meg azt. A modern ezen a nyomvonalon a természetes nemesség, az előkelő viselkedés és a civilizációs differencia ellenfele. Ez önmagában is rejt átmenetet az ideológiához, mely úton azonban Scheler érdemileg a modern politika ideológiájának értelmében egyáltalán nem indul el. Az erény elemzése mögött a nemesség és a polgárság kettősége van, ám Scheler sohasem lép ki a tudásszociológiai keretből, azaz nem lesz politikus. A scheleri filozófiai gyakorlat váratlanul látszó fordulatával ebből a helyzetből a *felelősség* helyes fogalmának helyreállítása, vagy ahogy az egész tanulmány címe mutatja, az erény rehabilitációja nem hagyományos politikai ideológiához, de a felelősség fogalmának új értelmezéséhez vezet. Mindez természetesen elsősorban stratégiailag érdemel figyelmet, az erény rehabilitálása nem ideológiai-szellemi defenzíva, de *offenzíva*, eredeti kezdeményezés. Az összes lehetőség értelmezés érvénye mellett is *világos*, hogy a nagy lehetőség itt a jelenhez való visszakötés, *azaz a modernség kritikájának a modernség új jelenségeihez való pozitív eljutása*. Mind az eredeti erény-fogalom, mind a rehabilitált erény-felfogás ad lehetőséget a felelősség fogalmának kiépítésére, s ez nem is lehet kétséges. Más kérdés az erre építhető társadalmi aktivitás nagyságrendjének kérdése, *azaz a Scheler által tételesen is megkövetelt gyakorlat*.

Nem kétséges, rövid tanulmányával Scheler az erény újkori problémájának egyik alapművét alkotta meg. Leírását akár helyesnek is lehetne mondani. Mielőtt azonban e kritikát tartalmilag értékelnénk, ki kell emelnünk a perspektíva olyan alapvető gyengeségét, amelyet eddig nem említhettünk, hiszen az csak az erény scheleri rehabilitációjára épített praxis meghirdetése után válik láthatóvá. Miközben a modernet, konkrétan annak polgári, tizenyolcadik századi és kanti formájában az erény funkció-változ(tat)ásával vádolja, nem néz egy pillanatra sem szembe azzal, hogy az ő ki nem fejtett, de elégséges tartalmakkal bejelentett ellentétes ajánlása miként realizálódhat egyáltalán a polgári modernségnek *ugyanabban* a világában, amelyben ez a funkcióváltozás végbement. Más szóval, Scheler az alternatívát nem veti ugyanazon kritériumok alá, mint amelyek alatt a bírált erényfogalom

olyanná vált, hogy azt keményen bírálnia kellett. S ez az a pont, amikor már azt is megértjük, miért szakítja el Scheler egymástól az erényt és az affektust. Ha ugyanis nem szakította volna el azokat egymástól, egyáltalán nem beszélhetne az erény történetének kisiklásáról és egy közelebről egyébként nem jelzett konkrét rehabilitációjáról. *Az affektusok viszonylagos állandósága lehetetlenné tette volna ezt.*

MEGALAPOZHATÓ-E AZ ERKÖLCS?

KRÉMER SÁNDOR

MEGGYŐZŐDÉSEM SZERINT az etika legfőbb kérdése előtt állunk. „Megalapozható-e az erkölcs?”, avagy másként fogalmazva: „Miért legyünk erényesek?” Ha ugyanis mindennemű alap hiányzik, akkor valóban nincs általános erkölcs; akkor valóban csak egyéni, szubjektív értékekről, elvekről beszélhetünk; akkor valóban nem marad más érv az erény mellett, kizárólag a pusztá „csak”. De erkölcsinek nevezhetők-e ezek az értékek és elvek, ha csupán szubjektívek? Lehetnek-e egyáltalán kizárólag szubjektívek az erkölcsi értékek? Elegendő-e a „csak”? Meggyőződésem szerint nem.

Nyilvánvalóan anakronisztikus feladat lenne erkölcsi kódex alkotására vállalkozni, hiszen e téren elvileg lehetetlen örökérvényű művet teremteni. Istennek kellene ugyanis lenni ahhoz, hogy egy történelem feletti, isteni álláspontból „jogalapunk” és lehetőségünk adódjon egyszer és mindenkorra meghatározni a konkrét erkölcsi értékek és elvek végleges körét. Nehezen cáfolható azonban ennek az ellenkezője! Emberként, azaz véges és történelmi lényként élünk a társadalomban, ami sohasem változatlan, zárt rendszer. Ráadásul a feudalizmus megszűntével, vagyis a polgári forradalmak korától, a modernitás kezdete óta olyan dinamikus társadalomban élünk, ami az erényeket, az erkölcsi értékeket sem hagyja változatlanul. Ennek alapján úgy gondolom, ha erkölcsi kódexet nem is, de etikai alapvetést lehet és érdemes is papírra vetni.

Mindennapi erkölcsi tapasztalatunk ugyanis tagadhatatlanul igazolja, hogy az erkölcs létezik. Ha normái nem is érvényesülnek minden esetben, létrejöttük pillanatától fogva fennáll érvényességi igényük. Az erkölcsi norma általában íratlan magatartásszabály, ami nélkül nincs se felelősség, se kötelesség, és mindenkor közösségi értéktartalommal bír. (Egyéni érték önmagában soha nem képezheti erkölcsi norma alapját.) A norma tehát, értékidealitásánál fogva, *Sollen* (legyen) jellegű, azaz spontán, közösségi megalkotásától és elfogadásától fennáll érvényességi igénye.

Az erkölcs ily módon, történelmi születésétől kezdve, ha változó társadalmi-történelmi körülmények között is, de létezik. Ezért, valamint az erkölcs tudati mozzanata miatt, úgy gondolom, az etikának, mint az erkölcsről szóló elméletnek létjogosultsága van. Az erkölcsöt, mint társadalmi jelenséget éppúgy érdemes bemutatni, elemezni, ahogy például a művé-

szetet, a tudományt, a vallást. Akkor is, ha egyes filozófusok, elsősorban az „ontológusok” (pl. Hegel, Marx, Heidegger), bár eltérő okból, de nem tartották szükségesnek, hogy külön etikai művet alkossanak. Akkor is, ha tudjuk: végleges elmélet, leírás soha nem adható az erkölcsről, a megértő és a megértendő – Heidegger és Gadamer megfogalmazta – történetisége miatt.

Az erkölcs létezik – hogyan lehetséges? Ez a kantianus kérdés szabja meg feladatunkat. Az erkölcsi gyakorlat lehetőségének feltételeit kutatjuk, az etika alapfogalmainak egy lehetséges interpretációja érdekében. Minden különös etikát megelőző feladat ez, amelynek centrumában egyértelműen az erkölcs teoretikus megalapozhatóságának kérdése áll.

Gondolatmenetem három részre tagolódik. Az *idola fori* elkerülése érdekében mindenekelőtt némi fogalmi tisztázásra keríték sort. Ezt követően az erkölcs megalapozhatóságának horizontját vázolom fel. Végezetül egy javaslatot fogalmazok meg.

TERMINOLÓGIAI MEGFONTOLÁSOK

Ha célunk legitimációja után körültekintünk, akkor „kompozíciónak” egyáltalán nem nevezhető fogalmi sokszínűséget látunk az „erkölcs”, „erkölcsi-ség” kifejezéseknél. Már a magyar értelmezések igen eltérőek. Nyíri Tamás *erkölcsiségen* „valaminek vagy valakinek erkölcsi vonatkozását, jellegét” érti, míg a morál „az *erkölcs* szinonimájának tekinthető, tehát azoknak a cselekvési mintáknak az összessége, amelyeket az emberek bizonyos közösségében elismertek, s általában véve kötelező érvényűek”.¹ Lényegében azonos nézetet találunk Hársing Lászlónál. Szerinte, amikor *erkölcsről* beszélünk, „akkor olyan cselekedetekre gondolunk, amelyekben önmagukban vagy járulékosan megnyilvánul, hol tartunk az emberség (az emberi értékek) megvalósulásának útján”. Az „*erkölcsiségen* (moralitáson) pedig az egyének erkölcsét” érti.² Heller Ágnes viszont ellentétes álláspontot foglal el. „A parancsoló és a megengedő szabályokban, a parancsolatok, erények és a jóság s a helyesség összes többi normájában testesülnek meg adott világ erkölcsi szokásai, amelyeket, Hegel nyomán *erkölcsiségnek* (Sittlichkeit) fogok nevezni”.³ Ezzel összefüggésben Heller szerint az *erkölcs* úgy írható le, „mint az erkölcsiséghez való egyéni viszony, ahol az »egyéni viszony« jelenti a *moralitást*, míg az *erkölcsiség* a konkrét és elvont normák és a

¹ Nyíri Tamás: *Alapvető etika*. Bp., Szent István Társulat. 1994. 13. o.

² Hársing László: *Bevezetés az etikába*. Miskolc, Bíbor Kiadó. 1999. 16. o.

³ Heller Ágnes: *Általános etika*. Bp., Cserépfalvi, 1994. 50. o.

konkrét és elvont értékek (az elvont normák és értékek az univerzális normákat és értékeket is magukban foglalják) azonosságának és nem azonosságának azonosságát jelenti”.⁴

Csak fokozódik a fogalmi zavar, ha a hegeli tradícióhoz kapcsolódó helleri felfogás után, az angolszász interpretációra is vetünk egy pillantást. Eltekintve most az erkölcsi ítéletek (*moral judgements*) elemzésére koncentráló analitikus megközelítéstől, az amerikaiak az elméleti reflexió jelölésére többnyire az *ethics*, illetve a *moral philosophy* kifejezéseket használják: „*The branch of philosophy concerned with principles that allow us to make decisions about what is right and wrong is called ethics or moral philosophy*”.⁵ A leggyakrabban alkalmazott *morality* fogalmában pedig gyakran összeolvad erkölcs és erkölcsiség: „*Morality is, at the very least, the effort to guide one’s conduct by reason – that is, to do what there are the best reasons for doing – while giving equal weight to the interest of each individual who will be affected by one’s conduct.*”⁶

Nem törekedhetünk itt arra, hogy gadameri módon, alapos szó- és fogalomtörténeti elemzésekbe, avagy a tudás foucault-i archeológiájába bonyolódjunk, de a megértés érdekében terminológiai konszenzusra kell jutni, amit azután következetesen érvényesíthetek jelen írásban. Az alapvető fogalmakat ezért – Nyíri Tamás és Hársing László álláspontját lényegében elfogadva – a következő értelemben használom az alábbiakban.

Az *erkölcsöt* a *morál* szinonimájaként értem, mint azoknak a cselekvési mintáknak az összességét, amelyeket az emberek bizonyos közösségében elismertek, s általában véve kötelező érvényűek.

Az *erkölcsiség*, avagy *moralitás* viszont azoknak az erkölcsi normáknak az összessége, amelyek szerint valaki valóságosan cselekszik, függetlenül attól, milyen normákat hangoztat. Ezáltal a moralitás természetszerűen – negatív vagy pozitív formában történő – viszonyulás is valamely közösség erkölcséhez.

⁴ Im. 64. o.

⁵ R. Munson: *Intervention and Reflection. Basic Issues in Medical Ethics*. (n.a.), Wadsworth Publishing Company. 1996. 1. o. „A filozófiának azt az ágát, amely a jóról és a rosszról való döntéshozatal elveivel foglalkozik, *etikának* vagy *morálfilozófiának* nevezzük.”

⁶ J. Rachels: *The Elements of Moral Philosophy*. (n.a.), McGraw-Hill Companies. 1999. 19. o. „A moralitás, végső soron az a törekvés, hogy az ész által irányítsuk valakinek a magatartását. Vagyis arra irányuló törekvés, hogy azt tegyük, amire a legjobb okok indítanak, miközben egyenlő súlyt biztosítunk mindazon individuumból érdekeinek, akik érintve vannak az adott személy magatartása által.” A „*morality*” fogalmában azért olvad itt össze „erkölcs” és „erkölcsiség”, mert a magatartás ész általi irányításánál, az „irányítón” érthetjük mind a lelkiismeretet, mind az erkölcsi normát.

Az *etika* pedig – mint tudjuk – a görög *ethosz* szóból származik, és legalább Arisztoteléstől fogva az erkölcsre vonatkozó elméletet, elméleti reflektálást, erkölctant jelent, amit azonos értelműnek tekintek az erkölcsfilozófiával.

Az *ethosz* eredetileg „az állatok legelőjét jelentette, majd átvitt értelemben az ember szokásos lakóhelyét, továbbá a közös lakással és lakóhellyel összefüggő dolgokat: szokást, hagyományt, illemt. Aki neveltetése következtében megszokta, hogy úgy cselekedjék, amint a görög városállamban szokás és illendő, az etikusan cselekszik, mert megtartja és tiszteli az általánosan elismert erkölcsi kódex szabályait és normáit. Szűkebb vagy tulajdonképpen értelemben azonban csak az cselekszik etikusan, aki nem követi vakon az áhagyományozott viselkedési szabályokat, magatartásmintákat és mértékeket, hanem hozzászokik, hogy saját belátása és megfontolása nyomán tegye az éppen megkívánt mindenkori jót. Az ilyen magatartás az erkölcsi viselkedés, már nem *ethosz*, hanem *éthosz*: karakter, jellemzilárdság, maradandó készség a jóra, azaz erény. ... A latin *mos* – ebből ered a *morál* – alapjelentése „akarat”. Mégpedig elsősorban az objektív értelemben vett akarat, ami szokásban, erkölcsben, törvényben nyilvánul meg. Távollabbi értelemben a *mos* jelentheti az egyén akaratát is, szemléletét és lelkületét, de mindig vonatkoztatva a szokásra, erkölcsre és törvényre.”⁷ Utóbbi már nyilvánvalóan a *moralitás* jelentését takarja.

AZ ERKÖLCS MEGALAPOZHATÓSÁGÁNAK HORIZONTJA

Logikailag, és a tradíciókat tekintve is nyilvánvalóan két szélsőséges álláspontról (és a kettő közötti számos átmenetről) beszélhetünk az erkölcs megalapozhatóságát illetően: 1. egyrészt a tökéletes megalapozhatóság igényéről; 2. másrészt a megalapozhatóság teljes elvetéséről. Mindkettőre érdemes néhány példát említeni.

A klasszikus eljárás az erkölcs abszolút, metafizikai megalapozása. A nagybetűs, azaz a transzcendens, objektív Jó valamilyen formájának tételezése, amiből egyértelműen levezethető az immanens jó, és ezen belül az erkölcsi jó. Ez tehát – képviselői szerint – abszolút, metafizikai alapot biztosít az erkölcsnek.

Klasszikus példája a keresztény Isten, akinek morális szerepét többek között Szent Tamás fogalmazta meg, a katolicizmuson belül máig ható érvénnyel. „Mivel az ember örök boldogságra rendeltetett, melynek elérése

⁷ Nyíri Tamás: Im. 12. o.

meghaladja a pusztán természetes emberi képességeket, szükségesnek látszott, hogy a természetes erkölcsi törvényen és emberi törvényen túl, Isten, az általa adott erkölcsi törvény segítségével, irányítsa az embert végső célja felé.” (Summa Theologica I-IIae 91,4.) A természetes erkölcsi törvénynek az isteni örök törvényre, a *lex aeternára* alapozása egyértelműen az etikának a metafizikában való megalapozottságát fejezi ki. Megjegyzendő azonban, hogy az arisztotelészi eudaimonisztikus etikára építő Tamásnál a természeti törvény nem mechanikusan érvényesül, hanem az emberi választásokon keresztül. A természeti törvény ugyanis az elméleti észről megkülönböztetett gyakorlati ész belső struktúrája. Ez a *synderesis*nek nevezett belső elv, világosan elkülöníthető Tamás szerint a lelkiismeret apriori struktúráját alkotó másik két összetevőtől, a *sapientiatól* és a *scientiatól*.

A másik póluson nyilvánvalóan azok a filozófiai elgondolások találhatók, amelyek nem csupán megalapozhatatlannak tartják az erkölcsöt, hanem az etikát is szükségtelennek tekintik valamilyen indoklással. Természetesen itt említendő Sartre 1946-os álláspontja, akinél a cogito, az emberi ész kitüntetett szerepet játszik ugyan, de nem az erkölcs megalapozhatóságában! Szerinte az egyes embernél az egzisztencia mindig megelőzi az esszenciát, ami csak egzisztenciális választásainkban konstituálódik. Ezért az egyes ember csak azzá válik, amivé önmagát teszi, mert nem létezik általános morál, mert szabadságra ítéltetett.

De ide tartoznak a már említett „ontológusok” is (Hegel, Marx, Heidegger), akik valójában az ontológia melletti, külön etika megalkotását utasították el. Tették ezt arra utalva, hogy egy eredendő ontológia már etikai tartalmakat involvál. Szükségtelen ezek explicit kifejtése, hiszen az ilyen etika már mindig is elkészült, nemcsak az ontológiához, hanem különösen a gyakorlathoz képest. Legvilágosabban Heidegger fogalmazta ezt meg az 1946-os *Humanizmus levélben*: „Ha az *ethos* szó alapjelentésének megfelelően az etika megnevezés a következőket mondja: az etika az ember tartózkodását veszi fontolóra, akkor az a gondolkodás, amely a lét igazságát mint az ekszisztáló ember kezdeti közegét gondolja el, már önmagában az eredendő etika.”⁸ Heidegger szerint tehát, mint J. Grondin fogalmaz, „az ontológia nem az etika alternatívája, hanem éppen az etika legradikálisabb végbemenési módja”.⁹

Természetesen világos elvi különbségek állnak fenn e három ontológia között, de szerzőiknek az *emberi ész* szerepét leértékelő mentalitása nagyon

⁸ Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. In: M. Heidegger: „...költőien lakozik az ember...”. Bp./Szeged, T-Twins/Pompeji. 1994. 161. o. (*Kiemelés a szerzőtől – szerk.*)

⁹ Grondin: *Ifjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában*. In: Utak és tévutak. Előadások Heideggerről. Bp., Atlantisz. 1991. 213. o.

is hasonlóknak tűnik. Valószínűleg ebből a hozzáállásból is következik számukra mindenféle, ontológiát kiegészítő, külön etika elkésettsege, illetve szükségtelensége.

Végül, de nem utolsó sorban, itt kell utalni a dekonstrukció képviselőire. Különösen J. D. Caputo, aki 1993-as *Against Ethics* c. könyvében Derrida dekonstrukciója alapján elutasította az etika minden formáját, még az „eredendő etikának” nevezett heideggeri egzisztenciális ontológiát is. Abból kiindulva, hogy az egyedüli dolog, ami reális, az individuum (*sola individua existunt*), az individuális viszont kimondhatatlan (*individuum ineffabile est*), Caputo szerint nemcsak az etika felesleges, hanem az általános erkölcs is lehetetlen. Ha ugyanis nincs általános, akkor az erkölcs terén is csak az individuum létezik. Ha nincs általános, akkor nincs semmiféle emberi létmód, és semmiféle erkölcsi norma.¹⁰

Derridával és Caputoval ellentétben úgy gondolom, az általános az emberi létmódhoz tartozik. Teremtjük az általánost, mert teremtenünk kell! Nem tehetünk másként. Gyakorlati tevékenységünk struktúrájából következően és a pusztulás terhe mellett megragadjuk, alkotjuk az általánost. Sőt, már a megszólalás pillanatában, illetve már a gondolkodásban általánost teremtünk, hiszen minden fogalmunk általános. Még a vallási stádiumban az egyest az általános fölé helyező Kierkegaard is világosan látja ezt a *Félelem és reszketés*-ben: „Mihelyt beszélek, az általánost fejezem ki, és ha ezt nem teszem, senki nem ért meg”.¹¹

AZ ERKÖLCS RELATÍV, TÁRSADALMI MEGALAPOZÁSA

Ha ezek után, az előbbi horizonton belül, most már kizárólag az erkölcs megalapozhatóságára koncentrálunk, akkor az etikátörténet tanulmányozása meggyőzhet minket arról, hogy lényegében kétféle alap lehetséges: transzcendens vagy immanens. Azaz végső soron vagy metafizikailag, vagy az emberi észre építve alapozhatjuk meg az erkölcsöt.

Szándékosan hagytam tehát ki Kant etikáját, mely máig ható érvényét, úgy gondolom, többek között annak is köszönheti, hogy bátran támaszkodni merészelt az emberi észre. Az „összes erkölcsi fogalom teljesen *a priori* az észben lakozik s belőle ered, és ez éppúgy vonatkozik a legközönségesebb,

¹⁰ Vö: Caputo: *Against Ethics*. Bloomington/Indianapolis, Indiana UP. 1993. 73. o. és ugyanó: *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*. Bloomington/Indianapolis, Indiana UP. 2000. 4. o.

¹¹ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Bp., Európa. 1986. 102. o.

mint a legspekulatívabb emberi észre.”¹² Azért, mert „az erkölcsi törvényeknek általában minden eszes lényre érvényeseknek kell lenniük, ezeket általában az eszes lény általános fogalmából kell levezetni, és ily módon kell előadni minden morált.”¹³ Etikájának az emberi észre, a szabadság apriori eszméjére alapozása teszi lehetővé, hogy Kant, elkerülve a heteronómiát, autonóm etikát alkothasson. Így nála nem a vallásból következik az erkölcs, hanem az etikát következetesen végiggondolva jut el Isten posztulátumához.¹⁴

A történeti lehetőségek közül, számomra természetesen e kantói álláspont a legszimpatikusabb, ha nem is azonosulok vele teljesen. Látható ugyanis, hogy Kant szintén az erkölcs tökéletes megalapozására törekedett, amikor bármiféle transzcendencia helyett, az emberi megismerő képesség abszolút-ként tételezett aprioritásában horgonyozta le az erkölcsöt. Márpedig meggyőződésem szerint itt az ideje feladni az abszolút alapra vonatkozó igényünket!

Tegyük fel újra az alapvető kérdést: „*Miért kell erkölcsösnek, erényesnek lenni?*” Radikálisabban fogalmazva: „*Erényesnek kell-e lenni egyáltalán?*” A válasz lényege nem lehet kétséges. Különösen itt Európában, a holokausztnak árnyékában nem. De gondolhatunk más élményekre is: például a 2001. szeptember 11-i terrortámadás¹⁵ erkölcsi tapasztalataira, vagy a lelki-furdalás bármely esetére, ami szintén az igenlő választ támasztja alá.

József Attila a következőképpen ragadta meg a problémát, és adta meg saját válaszát:

„*Mért legyek én tisztességes? Kiterítenek ügyis!*
Mért ne legyek tisztességes! Kiterítenek ügyis.”
(József Attila: *Két hexameter*)

Ez a költő privát, lelkiismereti döntése, aminek – mint bármelyikünknek! – természetesen akármilyen bázisa lehet: kezdve a vallásostól, a morálison át, egészen a pusztán „csak”-ig. Mindez elegendő egyénileg, a moralitás szintjén, de az erkölcs elméleti megalapozásához ez kevés! Ha nem találunk általános alapot, ami nem azonos a metafizikailag szükségszerű általános alappal, akkor valóban csak privát, individuális döntések maradnak. Ez viszont egyenlő az erkölcs megszűnésével.

¹² Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Bp., Gondolat. 1991. 41. o.

¹³ *Im.* 42. o. Vö: 64., 88., 96–98. o.

¹⁴ Vö: Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Bp., Gondolat. 1991. 252., 264. o.

¹⁵ 2001. szeptember 11. kapcsán nem a terrorista moralitásának kérdésére gondolok itt, hanem a *sensus communis* azon megnyilvánulására, amikor a new yorki lakosok önként élelmiszert és tiszta ruhát vittek az erejükkel végsőként megfeszítő, életüket kockáztató tűzoltóknak.

Mi lehet az erkölcs nem metafizikai alapja? Elvileg lehetetlennek tartom az abszolút, metafizikai alap, logikailag ellentmondásmentes megadását, és éppígy a teljes megalapozhatatlanság abszolút igazolását is. Előbbit a történelem feletti nézőpont hiánya, vagyis az abszolút transzcendencia, Isten létének bizonyíthatatlansága, utóbbit pedig emberi létmódunkból következő, kiküszöbölhetetlen általánosítási igényünk miatt.

Át kell tehát értékelnünk, újra kell tehát értelmeznünk az „alap” fogalmát! Be kell látnunk, hogy a metafizikai alap hiányából nem következik mindenféle alap hiánya. *Tertium non datur* helyett *tertium datur*! Ha elfogadjuk Gadamer nehezen cáfolható nézetét, miszerint mindannyian a hagyományok szövedékeként értelmezhető hatástörténeti folyamat szereplői és – részleges – alakítói, véges és történelmi lények vagyunk, akkor mindebből nyilvánvaló, hogy csak relatív, társadalmi alap jöhet szóba.

Mi lehet az erkölcs e relatív, társadalmi alapja? Ezen alap létét, az erkölcs, vagyis az erkölcsi normák, értékek, elvek és igények, több mint kétezer éves fennállása igazolja, és *lényege éppen az erkölcs saját társadalmi funkciója. Ez pedig nem más, mint a közösség fenntartása, és optimális működésének biztosítása.* E közösségi funkció nélkül az erkölcs már éppúgy régen megszűnt volna létezni, és eltűnt volna a történelem süllyesztőjében, akár azok a társadalmi jelenségek és intézmények, amelyek elveszítették társadalmi funkciójukat: pl. a rabszolgaság és az inkvizíció a modern társadalmakban.

Némi átalakítással megtartva tehát a kanti etika alapelvét¹⁶ és demokratizmusát, úgy fogalmazhatunk, hogy az erkölcs e társadalmi funkciója minden eszes lény által belátható. Ezért, ha nem is metafizikai szükség-szerűséggel, hanem csak a belátás mértékében funkcionáló, de mégis olyan *elméleti alapot* kaptunk, ami morális gyakorlatunkhoz elégséges.

Abszolút alap tehát nincs, de relatív alap van. Véges és történeti létünk miatt, úgy tűnik, reálisan csak erre nyílik lehetőségünk.

Vissza tehát a szókratészi tradícióhoz! (Természetesen a horizont-összeolvadás¹⁷ okozta némi módosítással!) A legfőbb erény legyen a tudás! De nem pusztán a steril elmélet, hanem elsősorban az erkölcs gyakorlati tudása, a belátással¹⁸ is igazolható *fronészis*.¹⁹

¹⁶ A kanti abszolút aprioritás elhagyása az átalakítás lényege.

¹⁷ Vö: Gadamer: *Igazság és módszer*. Bp., Gondolat. 1984. 213-217., 259-264. o.

¹⁸ A „belátás” mindig fogalmi, de a *fronészis* soha!

¹⁹ A fogalmi tudás csak igazolásra képes, a *fronészis* gyakorlati alapjává nem válhat, hiszen a *fronészis*: érzék, ami csak a morális gyakorlatban sajátítható el.

A TUDOMÁNYOS ERKÖLCSRŐL

CSÁK LÁSZLÓ

MINDENEKELŐTT ÉRDEMESNEK TŰNIK tisztázni, hogy ez a több szerző-nél is alkalmazott fogalom, melynek most egyetlen patočkai szövegben való használatával, egészen pontosan egyetlen mondat környezetében való megjelenésével foglalkozunk, valójában helytelen fordítás eredménye. *A jelenkor értelme* című kötet megfelelő fejezetének¹ címében a fordító helyesen jár el, mivel ott a „tudós erkölcsé” kifejezéssel él, ugyanakkor néhány oldallal később, a fogalom mintegy definíciószerű meghatározásakor már helytelenül „tudományos erkölcsről beszél”. Márpedig a szövegre mindig jobban figyelünk, mint a címre, ezért talán érdemesnek tűnik a továbbiakban elgondolkodunk azon, hogy a jelen előadás címében megadott fogalom valójában tudományos-e, a tudósé-e avagy másképp áll a helyzet és a tudomány erkölcséről van szó valójában?

S mivel ezek a legfontosabb kérdések talán, amelyek egy erkölcsi jellegű kérdéskör vizsgálata során felmerülhetnek, azaz: megalapozott-e, kire, kikre is tartozik, létezik-e, avagy megvalósulása várat magára, nos, azt gondolom, kielégítően indokolható a fenti három kérdéssel, miért is tűnhet érdemesnek e patočkai gondolat vizsgálata.

Idézzük fel tehát, hogyan is határozza meg Patočka az említett szövegben a fogalmat: „*A tudományos erkölcs arról szól, mit jelent jól művelni a tudományt.*” Ha tehát valóban arról volna szó, amit a fordítás szóhasználat sugall, akkor a tudományos módon létrehozott morálfilozófiai értekezések, s az ezekben megfogalmazott értékfilozófiai elvek mind arra hivatottak, hogy a tudományt magát jól műveljük. Nos, ez természetesen hamis értelmezés, hiszen szerzőnk nem holmi futóbolond, aki értelmesnek tűnő mondatokat vet a papírra, hanem Husserl egyik jelentős tanítványa, a cseh filozófiai talán legjelentősebb alkotója.

Hogyan is értsük tehát a fenti kijelentést? Elsőként az juthat eszünkbe, hogy a mondatot valahogy így kellene olvasnunk, értelmeznünk magunk számára: *a tudós erkölcsének tárgya a tudomány helyes művelése. Azaz lévén, hogy a tudomány valamiféle racionalizált, módszeres beavatkozási*

¹ Patočka: *Az általános erkölcs és a tudós erkölcsé*. In: *A jelenkor értelme*. Kalligram, Pozsony. 1999. 37-58. o.

kísérlet a természeti rend működésébe – már ha csak a természettudományokat tekintjük –, akkor ez egy erősen karteziánus ihletésű állításnak tűnhet: a természet *mestere és birtokosa* lehet tehát a tudós. Azonban Patočkától a karteziánizmus igen távol állt – bár korántsem olyan távol, mint azt ő maga gondolta, hiszen a fenomenológia révén mégis ezer szállal kötődik Descartes tanításaihoz².

De visszatérve az első olvasatra, azt mondhatjuk, hogy a tudomány *helyes* művelése mintha kimerülne pl. az egzakt matematikai képletek és egyéb modellek, formalizált leírások valósághoz közelítő megalkotásában és ezek hibátlan alkalmazásában. Ez egyfajta leegyszerűsített helyesség-értelmezés, ám könnyen kiegészíthető a hasznosság elvével: a tudós akkor jár el helyesen, ha nem csupán modellez és modellt alkalmaz, de azt a társadalom, a közösség hasznára is műveli. És itt jelentkeznek csak a valódi problémák!

Mert elsőként megjegyezhetjük, hogy az első olvasat is olyan könnyen kiterjeszhető volt egy erősen korlátozott, de már erkölcsfilozófiai szempontból is értékelhető állítássá, hogy azt mondhatjuk, az ott említett *helyes* tudományos tevékenység valójában *jót* jelent – ha csak a hasznossággal definiált *jó* korlátozott jelentésében is. Azaz, második olvasatban *a tudós erkölcsének tárgya a tudomány jó művelése*. De adja magát a kérdés, mit is jelent ebben az összefüggésben a *jó*? Most nincs itt az ideje, hogy a *jó* metafizikai értelmezésébe vessük bele magunkat, vagy a *jó* fogalmának filozófiatörténeti jelentőségét firtassuk – lévén, hogy azért közelítőleg ezzel tisztában vagyunk. Annál érdekesebbnek tűnik, hogy a *jó* egyébként morálfilozófiai fogalma hogyan kerül ebbe a tudományfilozófiai mondatba. Hogyan lehet *jó* a tudományos működés, ha túl kívánunk lépni a pusztá hasznosság-elvű értelmezésen? Mondjuk ha istent szolgálja és dicsóítja? Vagy ha a fennálló politikai rendszer örült ötleteinek megvalósításán fáradozik, legyen az csillagháborús rémálmom vagy óriás méretű vasipari kemen-ce? Nos, az utóbbi egyértelműen egy partikuláris érdek szolgálata csupán, s így a *jó* általános érvényű fogalmával nem eshet egybe. Az első eset is csak egy adott és már rég elmúlt korban jelentett abszolút *jót*, de ennek partikuláris volta éppoly egyértelmű, hiszen mindig az adott korban érvényes teológiai álláspontot képviselők határozták meg, mi is felel meg az abszolútum számára, azaz mi a *jó* a feltétlen szemszögéből, s így a feltétlen szemszöge rendszeresen váltakozó jelleget mutat, megkérdőjelezve saját feltétlenségét, mozdíthatatlanságát, stb.

² Csák László: *Hogyan használjuk mások fogalmait?*
www.o-p-o.net/pragueessaylist.html

S ha már időbeli váltakozásokról esett szó, érzésünk szerint a sokszor közhelyszerűen ismételt Galilei-példa helyett valójában érdekesebb a jó fogalma szempontjából a materialista világnézetek, vagy másképp fogalmazva, az isten nélküli erkölcsanak filozófiai alapállásának kérdése. Ugyanis utóbbiakat megvizsgálva arra jutunk, hogy az ideológiai, eszmei kijelentés a kinyilatkoztatás helyébe lép, s pl. a genetika számukra imperialista cselvetéssé válik, az öröklődés tanát a metafizikai öröklét felmelegítésének tartják, s a metróépítésre alkalmatlan talaj ellenforradalmivá lesz. Azaz a kommunista ideológia mércéje is abszolút és így minden önmagával összeegyeztethetlent kizáró jellegű, s ebből adódóan valamiféle gyanús, 19. sz-i, vagy még korábbi tudományképet tükröző módon viszonyul a természet-tudományos működés jó voltának kérdéséhez – s ehhez a viszonyuláshoz képest már csak finom kiegészítés, hogy a tudóstól ideológiai hűséget is elvárt a szocialista rendszer.

Ugyanakkor ha már beláttuk, hogy amennyiben nem helyezkedünk a szocialista gondolkodás eszmei alapjaira s nem fogadjuk el feltétlenül tanait, abban az esetben a tudós erkölcsét meghatározó jó szempontjából megállapíthatjuk, hogy bár még nem tudjuk, mi is a jó ebben az összefüggésben, és azt is csak sejtjük, Patočka milyen nehézségekkel szembesült ezen kérdés kapcsán, mégis kijelenthetjük, hogy a tudomány első olvasatban vizsgált, tehát *helyes* működésével az ideológiai befolyásolás összeegyeztethetetlen, s ily módon a második olvasatban szereplő, a *helyes* egyfajta kiterjesztéseként bevezetett jóval sem férhet össze.

De akkor miféle jó származik a tudomány műveléséből? Elképzelhető, hogy hagyományos értelemben vett jóról volna itt szó, s nem teológiai vagy ideológiai jóságról? Bizonyos szempontból aligha, ugyanakkor pedig mindenképp. Aligha, mivel a hagyományos filozófiai jó-fogalom ugyanúgy egyfajta kizárólagos értelmezést biztosít, s így akár oda is juthatunk, amit Descartes fizikája testesít meg leginkább, azaz, hogy metafizikailag hibátlan... Ha pedig nem kizárólagos ez a jó, akkor többféle, s ebben az esetben semmire sem jutunk, mert a mondat annyit jelent: a tudós akkor dolgozik jól, ha valaki/valakik szerint az jó. S ez bizony üres fecsegés volna. Hogy mégis miért van itt tényleg a jó eredeti filozófiai fogalmáról szó, arról érdemes kicsit bővebben szólni.

Ha a 20. századi filozófia történetéről sokan elmondták már, hogy hagyományos értelemben vett nagy etikai tanok már nem alakultak ki. Mint ahogy Sartre, Heidegger vagy a filozófus Lukács tanításai sem tartalmazzák explicit módon a szerzők erkölcsi álláspontját, még ha számos esetben, az életrajztól teljesen függetlenül, mintha valamiféle ki-nem-mondott erkölcsi

tanítás állna gondolataik háttérben. A filozófia nagy témáiból nem vezet már semmiféle út a morál birodalmába, azaz a metafizikai gondolkodás által biztosított átjárás a két szféra közt megszűnt.

Patočka mégis egyértelműen a *jóról* beszél, s a legfontosabb kérdés az, hogy milyen értelemben. Miféle *jóról* van itt szó? „az általános erkölcs tudománnyal szembeni követelményei: ... a tudomány ne legyen ellentmondásban az ember alapvető céljaival, ne legyen embertelen, ne szolgálja az embertelenséget stb. Ide tartozik a tudomány felelőssége az emberiség sorsáért egy olyan korban, amikor a tudomány egyszerre jelent pusztító fegyvert és termelőerőt.”³

A fenti idézet nagy segítségünkre lehet az eredeti kijelentés harmadik olvasatának elkészítéséhez. Mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy itt valójában nem az adott és egyes tudóshoz szól az erkölcsi parancs: „Műveld jól a tudományt!”, hanem egyenesen a tudományhoz. De mivel a tudomány olyan, amilyenné a tudósok társadalma teszi, így valójában a tudósok erkölcséről lehet szó ebben az összefüggésben. Visszaulva a korábbi megállapításokra, melyek szerint a tudománnyal egészen összeegyeztethetetlen a szocialista rendszerek ideológiai elnyomása, mivel saját elvét vetíti ki a tudományra is, s nem hagyja, hogy az sajátos működési elvének engedjen, azaz a gondolat, a racionalitás szabad játéknak nyisson teret, ugyanígy tudományellenes az a demokratikus modell is, ahol a tudományos kutatás támogatásait, az eszközöket és a forrásokat a mindenkori politikai elithez való közelség vagy távolság alapján adják meg a kutatóknak, a kutatói közösségnek. Nem kétséges, hogy kutatói közösség tagjainak fizikai megsemmisítése nagyban különbözik az egyes kutatói csoportok rotációs elven működő ellehetetlenítése és elősegítése között, ám a témánkká tett jó szemszögéből mindegy, hiszen itt egyedül a gondolat szabad játéka és az ebből adódó eredmény lehetne a támogatottság kivánalma. Azaz ebben az összefüggésben a tudósok társadalmával szemben az az elvárás kell hogy megfogalmazódjon, hogy segítse elő a tudomány szabad működését. Ez már valóban része kell legyen a vizsgált mondatban szereplő *jó* fogalmának.

Azonban felmerül a kérdés, hogy ha nem az egyes tudósra vonatkozik a parancs, hanem az egész közösségre, akkor a közösség tagjának tekinthető-e az a tudománnyal foglalkozó személy, aki nem segíti elő a tudomány szabad működését, hanem felveszi az ideológiai maszkot, vagy elfogadja a demokratikus kormányok kis kedvezéseit, esetleg csak szemet huny e tudományellenes tettek fölött. Patočka válasza egyértelmű nem. Az a tudós, aki

³ Patočka: Im. 52. o.

megérti a tudomány jó művelésére felszólító parancsot és ezzel együtt a szabad működésért felelő szavát, akár magányosan, akár – a tömeggé vált értelmiségi múlt századi esetét tekintve – közösségbe szerveződve teszi ezt, értelmiséginek, a szellem emberének tekintendő, aki pedig nem tesz így, az csupán tudományos bürokrata.

A felszólításban foglalt jó tehát egyfajta szolidaritást feltételez a tudósok között, a tudósok közösségei közt. Ez egy meglehetősen érdekes eredmény, s egészen távolra is vezetett minket látszólag az első két olvasattól. Ugyanakkor könnyen belátható, hogy a tudományhoz való klientúra-típusú vagy diktatórikus viszonyulás valójában a tudomány helyes művelése ellen hat, s ily módon, lévén, hogy tudományellenes, a jó, azaz legalábbis helyes vagy hasznos tudományos működéshez nemcsak a szabad tudós, a szabad gondolati tevékenység elengedhetetlen, de a más tudósokkal való szolidaritás vállalása is. Azonban szerzőnk továbbmegy, s mitután megállapítja, hogy az irodalom és a képzőművészet szabadsága is nagyon hasonló célokat szolgál, hát azok szabadságáért is fel kell lépni, az írókkal és a képzőművészekkel is szolidárisnak kell lenni, s viszont. Itt persze meg kell jegyeznünk, hogy ez már talán túlmutat a tudomány jóságának kritériumrendszerén, s valamiféle utópikus állapotot kíván, ahol minden szellemi ember szabad, a források és az eszközök elosztása igazságos és nem politikai szempontok szerinti. A jelen előadás témájául választott mondat ebből adódóan magába foglalja mindazon érveket is, melyeket majd egy évtizeddel később, a Charta '77 aláírói és maga Patočka is képviselt.

De honnan kerülnek elő a már idézett követelmények, melyeket az *általános erkölcsre* hivatkozva sorol fel szerzőnk? „*Ne legyen ellentétben az ember alapvető céljaival.*” Mik is az ember alapvető céljai? Ebben az esetben nagyon távolról kezdhetünk hozzá a kérdés megválaszolásához. Egy előadásában⁴ Patočka így fogalmaz Szókratész *areté* fogalma kapcsán: a lét az élet egyetlen lényeges feladatra való összpontosítása, s ez az összpontosítás célt és értelmet ad. Nem más ez, mint a *fronézisz*, s ez, mint az egyedüli alapvető feladat felfogása, maga az *areté*, azaz a tökéletességben való lét, egzisztencia, a szó igazi értelmében. Ugyanitt megállapítja, hogy a görög fogalom egyáltalán nem helyettesíthető az erény szóval, egészen mást jelent. Így egyebek mellett teljességgel hiányzik belőle az askzétikus jelleg, ami a hagyományos erény-fogalom elválaszthatatlan része a kereszténység hatására.

Ennek alapján arra következtethetünk, hogy mint annyi más helyen, Patočka itt is segítségül hívja a platóni filozófiát, hiszen ebben az általunk

⁴ Patočka: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha, Státní pedagogické nakladatelství. 1990. 126. o.

vizsgált kijelentésében valójában az *erényes tudós* képét igyekszik megrajzolni előttünk. Az erényes tudóst, aki igyekszik egy, az emberiség céljaival összeegyeztethető cél megvalósításán dolgozni, s akinek célja az is, hogy a szellem szabad legyen minden megjelenési formájában, továbbá értelmesen teszi a megvalósuló célokat és értelmezi az oda vezető utat is.

Ezzel tehát közelebb jutottunk a kijelentés harmadik olvasatához. Azt tudjuk, mit jelent a tudomány szabad működése, mit jelent a szolidaritás, miért tudományellenes már ezek hiánya is. De nem egészen értjük még, mit jelenthet az emberiség célja, s különösen nehéz ezen a ponton megválaszolni, mit is jelent az a bizonyos általános erkölcs, aminek nevében mindezen céloknak való megfelelést szerzőnk elvárja az erényes tudóstól, avagy *értelmiségitől*. Továbbá kérdés az is, miként is volna elvárható a természettudománnyal foglalkozó tudósoktól, hogy értelmezzék saját kutatási eredményeiket, azaz túllépjenek saját, amúgy sem szűk kompetenciájukon. Patočka szerint a filozófiára van szükség, hogy a tudós érveket találjon erényes fellépése mellett. S mivel a tudós alapvetően nem rendelkezik ehhez megfelelő eszközökkel, szerzőnk itt a *nyitott filozófia* szükségességét hangoztatja, melynek a következők a leglényegesebb mozzanatai: hangsúlyozza a módszer fontosságát, felülbírálja a módszer elveit, felkutatja a tudomány korlátait, tudatossá teszi a tudós számára szellemi kiterjedtségét.

Ennek alapján már jobban érthetővé válik, hogyan is jut önértéséhez a természettudomány, de ugyanakkor az is egy új szempontból megvilágításra került, honnan eredeztethető a képzőművészetek, az irodalom és a tudomány alapvető egysége, milyen alapon közös az érdekük. Ám még mindig nem értjük, hogyan állapítható meg, mi is az emberiség célja, melyet a tudomány elérni segít. Meg kell jegyeznünk, hogy az, hogy a tudomány a II. Világháborút követően egyértelműen a legjelentősebb termelőerővé vált, ténykérdés; ezzel szoros összefüggésben a legjelentősebb termelőerő részei, azaz a tudományos munkát végzők, valódi értelemben is dolgozókká váltak. Így a tudomány műve mindenképp összefügg az emberiséggel és céljaival, s ezért harmadik olvasatunkhoz azt a kiegészítést is hozzá kell még csatolnunk, hogy a tudósokra vonatkozó erkölcsi köteleesség valójában negatív meghatározás: a tudós ugyanis mindenképp előmozdít vagy létrehoz valamit, s így elegendő arra felszólítani, hogy az ne legyen ellentétes az emberiség céljaival. Nem lehet tehát az erényes tudós műve olyan valami, ami embertelen célokat idézhet elő, s ezért a tudós felelősséggel tartozik.

A vizsgált mondat környezetét adó szövegben azonban választ kapunk arra, mit is jelent Patočka számára a már említett általános erkölcs: az *általános erkölcs* forrása, hogy az ember szellemi létező is, nem csupán a

létező kétféleségét, azaz a megvalósultat és a lehetségest képes felfedni, hanem betekintést nyerhet a létező morális dimenziójába is. Ez a belátás pedig az ember öntörvényadó készségéből fakad, azaz abból, hogy saját maga szabja meg céljait, követelményeit. Az így tételezett erkölcsi szféra nem rögzíthető tényként, azonban önmagát feltételezi és önmagán alapszik, s ebben az értelemben abszolút és feltétlen. Azaz összefoglalva: az általános erkölcs, melyre Patočka itt hivatkozik, attól feltétlen, hogy emberi, s így mindenhol fellép, ahol emberi célok tételeződnek, mivel a céltételezés mindig az adott állapot meghaladását jelenti.

Ezzel azonban jobban értjük az óvatosságot, melyet a negatív megfogalmazásban érzékelhetünk: az emberiség céljai ellen nem tehet a tudós, amennyiben erényes kíván lenni. A tudósnak a szabad racionalitás játékát kell elősegítenie tetteivel és szolidaritásával. Az emberiség és a tudós-értelmiségi céljai gyakorlatilag egybeesnek. A nem erényes tudós pedig nemcsak nem értelmiségi, de nem is tudós. S ugyanez áll valószínűleg minden szellemi emberre is, legyen bár író vagy képzőművész.

A tudósok kiemelt szerephez jutnak mégis, hisz mint azt már jeleztük, a legfontosabb, sőt, valójában az egyetlen termelőerővé váltak. Ebből adódóan bár alapvetően a szellemi szférában tevékenykednek, a társadalom, azaz a kor széles munkásrétegeinek érdekeit is képviselik, mivel érdekeik teljességgel azonosként tételeződnek. A társadalmi célok így válnak az általános erkölcs patočkai értelmezése alapján az emberiség céljaivá, s jutnak abszolút és feltétlen érvényességhez.

Ez a feltétlen érvényesség azonban meglehetősen gyenge lábakon áll, mint azt szerzőnk is sejteti, mondván, hogy az erkölcs feltétlenül parancsolja a célok kijelölését és a kijelölt cél követését, de a célok közti választást már az adott személyre hagyja. Az emberi tehát mindössze a célok kijelölése, a köztük való választás és a kiválasztott cél követése. Ha szerzőnk nem vonná be a játékba a társadalmi érdek meglehetősen képlékeny, s sok szempontból az erkölcsről alkotott fogalmainktól távol eső fogalmát, bizony azt mondhatnánk, hogy kiüresedik a negatív felszólítás: ne tégy olyat, ami az emberiség céljai ellen való, azaz: ne tégy olyat, ami olyan cél ellen való, aminek kijelölésében magad is részt vehettél!

A tudományos dolgozók erkölcsével kapcsolatos patočkai érvelés értelmezésének nehézségét egyebek mellett az is okozhatja, hogy túl sok mindent állít egyetlen mondatával, s a mondat implicite tartalmazza az egész patočkai erény-felfogást, beleértve a platóni örök szerepét átértelmező értelmiségi-fogalomtól kezdve egészen az emberiségre hivatkozó, szabadságjogok egyetemességét és feltétlenségét hirdető és követelő Charta '77-

körüli állásfoglalásokig. Az az érzésünk támad tehát, hogy ez a felszólítás valójában egy általános erkölcsanból levezetett, attól lényegileg semmiben sem eltérő tétel, amit bővebben így fejthetünk ki: *ha egyéni életedben azt a célt választod, hogy tudós leszel, úgy lehetsz csak erényes, ha azt értelmiségiként vállalod.* Ez az utolsó olvasat, amit mondatunkhoz fűzhetünk, s látható, hogy valójában minden egyes tudósra vonatkozik. A mondat érdekessége, hogy mint azt kimutattuk, csak abban az esetben értelmes, ha létezik a tudományos dolgozók közössége, azaz a szolidaritás érzése és igénye bizonyos mértéket meghaladóan jellemzi a tudós közösséget: ha nincs közösség, akkor nincs lehetősége a szolidaritásnak sem, s így a magányos, partikuláris tudós sosem válhat erényessé, értelmiségivé.

Egyúttal fel kell hívnunk a figyelmet arra is, hogy az utolsó olvasat valójában kevesebbet állít, mint ami a vizsgált mondatban, saját összefüggésében benne foglaltatik: nem esik itt ugyanis szó az erkölcsi alapon tételezett célok és a munkásosztály kapcsolatáról, amit korábban mint az általános erkölccsel összefüggő érdek- és céltételezés alapjaként említettünk – bár az értelmiségi fogalmának megfelelő értelmezésével, azaz az adott korszak körülményeihez és eszméihez való igazításával könnyedén belevihető volna. De ezen a ponton megállapítható, hogy ha a szöveget nem csupán önmagában vizsgáltuk volna, hogy valójában csak részben filozófiai igényű: hiszen Patočka más szövegeiben ilyen szocialisztikus, már-már marxista jellegű, baloldali gondolatokról szó sincs. Azaz jelen szövege bár impliciten tartalmazza a más szövegekben⁵ részletesen kifejtett filozófiai nézeteit, sőt, ezekkel való összefüggésén kívül aligha értelmezhető, valójában mozgósító jellegű, értelmiségi tárcának tekinthető, s egyben a közben megfogalmazott *nyitott filozófia* egyik első megjelenési formája.

Pontosabban: Patočka felmérte a kor realitását, azaz a baloldaliság térnyerését, a marxista/szocialista rendszerek előretörését, s ennek alapján, lévén, hogy úgy tartotta, a filozófiának érveket kell szolgáltatnia ahhoz, hogy ebben az amúgy aktuálisan embertelen korban az értelmiségiek úgy cselekedhessenek, hogy az a szabadság felé, azaz az emberibb világ felé mozdítsa el a társadalmat, ezért olyan érveket adott itt nyitott filozófiai szövegében az olvasó értelmiségi kezébe, mely éppenséggel értelmezhető a kor baloldali diskurzusa szempontjából is, de csak az érvek szintjén – az elvek szintjén itt a *poliszért* aggódó, erényes létét felvállaló filozófus szólal meg, ám még mintha álarcban tenné ezt, a lehető legkevesebb kockázatot vállalva.

⁵ Különösen gondolok itt az *Eretnek esszé*kre, és az azonos (történelem-filozófiai) morálfilozófiai témában a hetvenes években íródott késői szövegeire.

A FELELŐSSÉG ÉS A JÓ IDEÁJA PATOČKÁNÁL

ULLMANN TAMÁS

AMORÁL DILEMMÁJÁT a következőképpen foglalhatnánk össze: vagy van abszolút alapja a morális cselekvéseknek és ítéleteknek (pl. valamilyen vallási hagyomány vagy az ész), vagy minden morális ítélet viszonylagos, helyzet- és kontextusfüggő, relatív a történeti korra, a kulturális háttérre vagy éppen a cselekvő biológiai és pszichés érdekeire nézve. Patočka elutasítja mindkét lehetőséget. Azt állítja, hogy sem a vallás, sem a transzcendentális szféra végső struktúrái nem szolgáltatnak megfelelő alapot a morális ítéletek számára, a moralitás problémáját ugyanakkor nem lehet feloldani semmiféle szkepticizmusban. Patočka a felelősség fogalmának fenomenológiai megalapozásával tett kísérletet arra, hogy kiutat találjon a dilemmából. Három nagy téma köré csoportosíthatók azok az elemzések, amelyek előkészítik a felelősség fogalmának kidolgozását: a természetes világ fenomenológiája, az aszubjektív fenomenológia és a negatív platonizmus.

A FELELŐSSÉG FENOMENOLÓGIAI HORIZONTJA

A világ fogalmának fenomenológiai elemzésében Patočka – Husserl kései gondolkodását követve – a természetes világ fogalmához igyekszik visszatérni. Egyetért Husserl *Válság*-könyvének diagnózisával, vagyis avval, hogy a kulturális válság oka a tudományosság elfordulása az életproblémáktól és a tudományok technikaivá válása. Ugyanakkor elutasítja a husserli megoldást, vagyis a kommunikatív életvilág problémájának visszavezetését egy „életvilág *a priorira*”, aminek alapja egyértelműen a transzcendentális tudat konstitutív tevékenysége. *A természetes világ és a fenomenológia* (1967) című tanulmányban a következő két szempont alapján közelíti meg a természetes világ problémáját: „1. A világ elsődlegesen nem dolgok összességeként adott, nem is tudatként, amelyben az egyediségek és összességeik mint elgondoltak adóttak. Sokkal inkább az összességek és a legátfogóbb, sőt a mindent átfogó összesség eredendőbb tudata – a világtudat – egzisztál. ... 2. A természetes világ észlelése és tartalmának originális adottsága mindig a testi étellel kapcsolatos. A természetes világban az élet testi élet (a testiséget itt fenomenális és nem objektív, fizikai értelemben kell venni).”¹ A természetes világ mint

¹ Patočka: *A természetes világ és a fenomenológia*. In: Gond 13–14. 1997. 59. o.

a lehetséges adottságok teljes horizontja tehát egy előzetes, nem érzéki adottság. Miként lehet erről gondolkodni? Először is láthatóvá kell tenni, vagyis le kell bontanunk a rárakódott rétegeket. Ez a metafizika kritikája.

Metafizika–kritikájának alapgondolata, hogy a metafizika nem más, mint az értelem eleve adottságának és meghatározottságának a feltevése. „Metafizikához folyamodni mindig azt jelenti, hogy az értelmet késznek és adottnak vesszük, s lemondunk a (nem időbeli–empirikus, hanem strukturális–filozófiai) genezisért firtató kérdéstről.”² Evvel szorosan összefügg az a Nietzsche-től eredő motívum, hogy a metafizika mindig a világ megkettőzésében gondolkodik, vagyis mindig megkülönböztet egy hozzáférhető, közvetlenül adódó, de fontosság nélküli világot és egy lényegi, de hozzáférhetetlen, magasabb valóságot. Ez a megkettőző mozgás pedig nem csak a platóni és a keresztény hagyományra jellemző, hanem érdekes módon újkori tudományos objektivizmusra is, amely ugyan önmagát metafizikától mentesnek, sőt minden homályos metafizikai gondolkodás legnagyobb ellenségének tartja, valójában azonban maga is mélyen metafizikai abban az értelemben, hogy a mindennapi tapasztalat elmosódó világától élesen elválasztja az ész szigorú pontosságával megragadható igazi világot.

Az a természetes világ, amit egy ilyen metafizikától mentesített tekintet tesz láthatóvá immár nem a rögzíthető és szilárd dolgok világa, hanem egy olyan történeti, testi, kommunikatív életvilág, ami állandó eleven alakulásban van. Ezért határozza meg Patočka az emberi egzisztenciát mozgásként. Nem csupán az emberi élet, hanem a világ és a világban található strukturális összefüggések is mozgásként léteznek. Nem térbeli helyváltoztatásról van szó, hanem időbeli–történeti átalakulások sorozatáról. Olyan folyamatokról, amelyek összefüggésében nincs rögzíthető elem. Az emberi egzisztencia három alapmozgással jellemezhető, mivel a mozgás végső horizontja az idő és az időnek is három eksztázisa van. Mindhárom alapvető mozgáshoz hozzátartozik a lehetőségek egy bizonyos csoportja, és e lehetőségek megvalósításában illetve a megvalósítás felé tett lépésekben realizálódik az egzisztencia és a világ kapcsolata. Vagyis a természetes világról nem beszélhetünk önmagában, csakis úgy mint ami egy-egy egzisztencialehetőség korrelátuma. A múltnak megfelelő mozgás a lehorgonyzás mozgása, a jelennek az önmeghosszabbítás mozgása, a jövőnek pedig a szabadság ill. az igazságba való áttörés mozgása felel meg. „Az első mozgásban ahhoz viszonyulunk, ami már jelen van, ami a világban nélkülünk is létezik és készen áll számunkra:

² Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. In: Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony, Kalligram. 1996. 297. o.

ennek a mozgásnak egész tartalma az elfogadás, a magunk előtt talált világ biztonságában folyó élet. A második mozgásban elhagyjuk ezt a szférát és kitesszük magunkat a dolgokkal és a magukat a dolgokkal felcserélő többi emberrel való konfrontációnak: annak az emberi törekvésnek a bizonytalanságában élünk, amely a testi egzisztencia megőrzésére és meghosszabbítására irányul. ... A tulajdonképpeni egzisztencia mozgása csak az előző kettőre következhet. ... Ennek a mozgásnak ugyanis semmi, ami már létező, nem tárgya, hanem csakis az, ami lényegileg különbözik a létezőtől, ami minden találkozást lehetővé tesz. A *par excellence* lehetőség: a világ, a lét mint értelemösszefüggés és mint minden megértés kulcsa.”³

A mozgásnak ezeken az általános egzisztenciális struktúráin kívül azonban semmilyen invariáns elem, semmilyen eredeti és változatlan adottság nem fedezhető fel a természetes világban és a természetes világban létben. Röviden: sem a világ, sem a tapasztalás oldalán nem lelhető fel semmilyen végső, állandó elem, amiből kiindulva megszerkeszthető lenne egy általánosan érvényes teória.⁴ A világban lét ugyan a tapasztalásra épül, aminek alapzata a testiség, ám a testi létezés sem biztosít semmilyen végső és változatlan alapot egy metafizikai teória számára, hiszen a biológiai test már egy készen kapott tapasztalati kontextusban találja magát: „még az észlelésünk is más, mint a régi görögöké volt, noha fiziológiailag ugyanolyan érzékszervekkel rendelkezünk.”⁵

Nézzük meg tehát a második lépésben, hogy vajon a fenomenológiát művelő én oldalán nem található-e valamilyen végső alap, vagy összetevő. Az a módszer, amit aszsubjektív fenomenológiának nevez, valószínűleg Patočka legrejtélyesebb, egyszersmind azonban legérdekesebb kísérlete is arra, hogy megújítsa a fenomenológiai kutatást. Gondolatmenetének kiindulópontja a következő: a transzcendentális fordulattal Husserl visszaesett egy olyan karteziánus gondolkodásba, amelyet éppen a fenomenológiai módszer kidolgozásával, vagyis a konkrét fenomének felmutatásával ő maga haladott meg. Lehetséges-e karteziánizmus nélkül is művelni a fenomenológiát? A transzcendentális *ego* feltevése Patočka szerint nem más, mint egy metafizikai előfeltevés, amely által Husserl a saját fenomenológiai módszerét árulta el. Az *ego-cogito-cogitatum* kapcsolatból Husserl az *egora* koncentrált, és nem törődött a *summal*, vagyis az *ego* létezmódjával. Husserl kartezia-

³ Patočka: *Mi az egzisztencia?* In: Gond 13–14. 1997. 99–100. o.

⁴ „Arra a kérdésre, vajon ... a konstruktivista világfelfogások rétegei *alatt* ismét fellelhető lesz-e az elsődleges eredeti mint invariáns, azt kell mondanunk, mindinkább úgy látszik, hogy nem létezik ilyen invariáns.” Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 262. o.

⁵ Uo.

nizmusában az *ego* úgyszólván maga alá temeti a korreláció többi tagját: „A szubjektivitás, ez az adottsági módok megkettőzése által létrejött fantom, elnyelte, eltüntette a megjelenésnek mint olyannak a problémáját.”⁶ Ha viszont megvizsgáljuk ezt a *sum*ot, akkor azt találjuk, hogy létezése visszavazethetetlen egy konstituáló *egora*. Sőt, épp ellenkezőleg, világossá válik, hogy maga az *ego*, vagyis a tudat, ami Husserl feltevése szerint kielégítő módon hozzáférhető a reflexióban, maga *ez az ego* is egy fogalmi konstrukció, egy kivetítés eredménye, vagyis a végső eredet pusztá illúziója. Azt természetesen Patočka sem tagadja, hogy a fenomenális mezőnek mindig van egy központi perspektívája, a megjelenések egy bizonyos pólusa. Ám ezt a perspektíva–forrást nem szabad összekeverni egy „tudat–dologgal”.

A *sum* tehát alapvetőbbnek bizonyul mint az *ego*. Ez a gondolat önmagában még nem túl eredeti, megtalálható már Heideggernél, Sartre-nál vagy más formában Merleau–Pontynál és Ricoeur-nél. Egyvalami azonban mégis megkülönbözteti Patočka aszubjektívizmusát ezeknek a szerzőknek az *egotól* való elfordulásától. Az aszubjektív fenomenológia semmiféle rejtett struktúrát vagy invariáns alapzatot nem feltételez az emberi egzisztenciában, vagyis az *ego* alatti *sumban*. „Az énelges létező nem rendelkezik semmilyen megállapítható tulajdonsággal, ami ugyanakkor nem jelenti, hogy semmi vagy valami meghatározatlan lenne; meghatározottsága helyzetében és tetteiben van.”⁷ Az *ego* tehát nem egy metafizikailag rögzíthető centruma az értelemadásnak, hanem a természetes világ fenomenalitásának sajátos centráltsága, ami mögött azonban nincs semmiféle szubsztanciálisan azonos lét. Ennek az aszubjektív fenomenális pólusnak a meghatározottságai ugyanazok, mint a természetes világ jellemzői: időbeliség, mozgás, történetiség.

Egy kérdés azonban ezen a ponton nyugtalanító élességgel merül fel: láttuk, hogy Patočka következetesen megpróbál a metafizikai konstrukciók mögé pillantani és megpróbálja felszabadítani a tekintetünket. Az eredmény azonban az, hogy látszólag semmi nem marad az elemzésesei végén, amire támaszkodhatnánk. Sem a megjelenő világban, sem a világot tapasztaló tudatban nem találunk semmit, ami állandó és változatlan volna. Úgy tűnik, minden mozog, minden változik, minden egy Hérakleitoszi áramlás része. Nem vezet akkor ez az egész felfogás szélsőséges szkepticizmushoz? Nem fizet vajon túl magas árat a metafizikától való megszabadulásért Patočka? Mi marad itt végül a filozófiai gondolkodás számára a kérdésesen kívüli?

⁶ Patočka: *A husserli fenomenológia szubjektívizmus és egy 'aszubjektív' fenomenológia lehetősége*. In: Gond 13–14. 1997. 110. o.

⁷ Im. 112. o.

Többek között ezekre a kérdésekre is választ próbál adni egy nagyon fontos tanulmányában, amely a *Negatív platonizmus* (1953) címet viseli. Patočka egyetlen rendkívül jelentős változást lát a filozófia görög kezdeteiben, aminek minden későbbi esemény csak a következménye. Ez pedig a szókratészi attitűd átalakulása a platóni idealizmusba. Patočka szerint ennek a látszólag csekély változásnak hatalmas befolyása volt nem csupán a filozófia alakulására, hanem az egész európai történelemre. Ha még manapság is kulturális válságban élünk, akkor azért van, mert a metafizika még a jelenlegi világgépünket is meghatározza, az a metafizika, ami Platón ideaelméletével vette kezdetét. A metafizika mindig transzcendáló mozgást jelent,⁸ ennek a transzcenzusnak az ideáltípusos esete Platón ideája, amennyiben az ideát abszolút tárgynak vesszük. Ennek viszont súlyos következményei vannak. „Platón ideája abszolút tárgyként felhívás az emberhez, hogy állítsa magát az univerzum középpontjába, és hajtsa uralma alá, ahogy tulajdonképpen azzal, hogy osztozik az ideák univerzumában, a tudás ideájának segítségével uralja az egész intelligibilis és szenzibilis kozmoszt.”⁹ Ez a tendencia érdekes módon éppen az újkorban érvényesült, addig ugyanis a mitikus és teológiai beállítódás még megakadályozta az ember uralomvágyát. A válság gyökere tehát egészen a platóni filozófiáig nyúlik vissza. Patočka viszont feltételezi, hogy lehetséges az ideának egy olyan értelmezést adni, ami elkerüli az abszolút tárgyként való posztulálás csapdáját, az idea igazi értelmét azonban mégis megőrzi.

Az idea fogalmának ebben az új értelmezésében – a *Negatív platonizmusban* – Patočka meglehetősen közel kerül a kanti séma-fogalomhoz, anélkül, hogy a kanti transzcendentális idealizmus kontextusát felidézne. Úgy tűnik, három gondolat köré csoportosítja az idea „negatív” értelmezését. 1. Az idea valami olyasmi, ami nem abszolút tárgy, vagyis nem látható, a tapasztalat számára nem hozzáférhető, viszont minden láthatóságot és érthetőséget lehetővé tesz. Nem tárgyi módon azonosítható létezés, mégsem semmi. „Az Idea, ahogyan azt Platón leírta, ... kétségtelenül abszolút tárgy, magánvaló Forma; de alapvetőbb annál, ami mint alak és forma látható; maga az, ami lehetővé teszi a látást, szemlélést.”¹⁰ 2. Az idea sem a szubjektív, sem az objektív oldalhoz nem tartozik, hiszen nem a szubjektum adottsága és nem is tárgyi létező. Az idea tehát megelőzi a szubjektum–objektum szétválasztást. „Az Idea olyan meghatározás, melynek sajátossága, hogy ... a szubjektív és

⁸ „A metafizika természeténél fogva transzcenzust tételez föl minden világi létezőn túlra: ez a transzcenzus emeli fel egy új, 'igazi' létezőhöz.” Patočka: *Negatív Platonizmus*. In: Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony, Kalligram. 1996. 52. o.

⁹ Im. 72. o.

¹⁰ Im. 65. o.

objektív létező fölött áll.”¹¹ 3. Az ideának ugyanakkor nem csupán kognitív funkciói vannak, vagyis nem csak a tapasztalat lehetőség-feltételeit jelenti. Van egy másik szerepe is, ami viszont az emberi élet egészének a szempontjából jelentőssé teszi a helyes megértését. Az idea ebben az értelmezésben ugyanis nem csupán az, ami lehetővé teszi a látást és a tárgyiasítást, hanem az is, aminek köszönhetően mindig túl is tudunk lépni a konkrét, partikuláris tárgyon. Az idea tehát a szabadság mozgásának az alapja, ami túllendít az egyedi dolgokhoz való letapadásra és megnyit egy tágabb perspektívát. Az idea a tárgytól való elszabadulás, a distancia képessége is, anélkül hogy valamiféle rögzíthető általánost feltételeznénk, vagyis abszolút tárgynak tartanánk. „Persze az így értelmezett Idea sohasem szemlélhető önmagában, távol van attól, hogy magánvaló Tárgy legyen, csupán minden emberi tárgyiasítás eredete és forrása, de csak azért, mert mindenek előtt és alapvetően a realitás szorításából kiszabadító erő ... amely nélkül e valóság abszolút, megfordíthatatlan és meghaladhatatlan törvényként nehezedne ránk.”¹²

Patočka szerint e világ minden egyedi létezője és fenoménje relatív, de nem a tapasztaló szubjektumra, hanem az egészre mint olyanra nézve. A negatív platonizmus negativitása éppen azt jelenti, hogy elutasítja ennek az egésznek pozitív, ideális, intelligibilis, második valóságként való meghatározását. Ugyanakkor platonizmusról van szó abban a tágabb értelemben, hogy megpróbálja megőrizni azt a feltevést, hogy az idea valamilyen általános, túl a partikuláris eseteken. A negatív platonizmus morális aspektusa a Jó ideájának átértelmezésében jelenik meg. A Jó ideája nem transzcendens realitás, nem azonos valamely egyedi létezővel, de nem is morális törvény. És mégis általános jelentése van az emberi egzisztencia számára. A Jó ideája valami olyasmiről, ami az egyedi eseményeken és konfliktusokon túlmutat, ami kijelöl egy irányt anélkül, hogy tárgyiasítaná ezt metafizikai módon. Azt mutatja, hogy a lehetőségeink mindig többet tartalmaznak az egyedi tárgyakhoz és problémákhoz való lerögzülésnél. Az Idea ebben az értelemben túl van a tudat és a világ kettéválasztásán, vagyis túl van az egyedi létezőkön és szorosan kötődik a szabadság fogalmához. A szabadság Patočka szerint nem indeterminizmus, nem is a belevettség felismerése, hanem az a lehetőségünk, hogy transzcendáljuk az egyedi tapasztalatokat és feladatokat. A szabadságnak csakis a természetes világban élő ember lehetőségeinek kontextusában van értelme. Ennek a szabad mozgásnak az irányát pedig felfoghatjuk mint egyfajta ideát, nem mint platóni abszolút létezőt, hanem

¹¹ Im. 67. o.

¹² Im. 66. o.

mint a lehetőségeink sémáját. A negatív platonizmusban meghatározott Jó ideája Patočkánál a felelősség fogalmán keresztül nyeri el az értelmét.

A FELELŐSSÉG ASPEKTUSAI

Ahogy már szó volt róla, Patočka szerint az ember létezését a természetes világban három alapmozgás mentén érthetjük meg. Az első az a mozgás, ahogy gyökeret eresztünk és megtaláljuk a helyünket a világban, ahogy a gyermeket elfogadja a közössége, ő pedig beletanul a közösség életébe és szokásaiba. A második az önfenntartás és önmeghosszabítás mozgása, vagyis a munka, a társadalmi élet, a konfliktusok, a küzdelem világa. A harmadik pedig az önmeghaladás, a transzcendencia mozgása, amiben az ember meghaladja az előző szintek kötöttségeit. Ez utóbbi mozgás nem csupán a filozófia, hanem a történelem és az etikai felelősség forrása is. A tekintet megszabadulása az egyedihez való tapadástól: „az, amit azelőtt nem láttunk, most láthatóvá válik.”¹³

Életünk java része azonban a második mozgásban zajlik, a jelenhez és a jelen érdekeihez kötve. Enélkül a mozgás nélkül az emberi élet nem is lenne lehetséges. Ez az a szféra, amiben eredetileg élünk, a szociális élet, a szenvedés, a munka szférája. „Ez az átlag, az anonimitás, a szociális szerepek birodalma, amiben az emberek nem önmaguk, nem egzisztenciák a szó teljes értelmében, hanem a szerepeikre redukálódnak.”¹⁴ Ezért egyáltalán nem olyan meglepő, hogy a metafizikai tendenciák olyan jelentős szerepet játszhattak a történelemben. Azoknak az embereknek, akiknek az életét meghatározza a szenvedés és a munka, szükségük van támaszra, szükségük van arra, hogy megkönnyebbüljenek. A metafizika az ember világban létezésének inautentikus formája, ami a fedezék iránti szükségletéből adódik, a fedezéket nem csupán fizikai, hanem pszichológiai és szellemi értelmében is véve. A metafizika egy olyan szellemi fedezék, ami biztonságot nyújt. A metafizika azonban nem megoldás a problémákra és erre csak a harmadik mozgásban ébredünk rá, amit Patočka az Igazságba való betörésnek nevez, s aminek a kulcsszava: a felelősség. A következőkben megpróbálom Patočka felelősség fogalmát illetve ennek a fogalomnak a különböző aspektusait rekonstruálni.

A felelősség értelme elsősorban is negatív: minden olyan inautentikus létformával szembeni küzdelmet jelent, ami elfedi előlünk az „igazság” és a legsajátabb lehetőségeink felismerését. „Ebben (az igazi – U.T.) értelemben

¹³ Patočka: *Body, Community, Language, World*. Chicago, Open Court. 1998. 151. o.

¹⁴ *Im*. 151. o.

a harc elsősorban azt jelenti, hogy legyőzzük az önkábítást, önmagunk szétszórását az elidegenedett jelen ismételt pillanataiba.”¹⁵ A felelősség tehát nem más ebben az értelemben mint megpróbálni visszatérni önmagunkhoz a kábultságból, a mindennapos tevékenység dolgok és elfoglaltságok közötti szétszóródásából. A felelősség egy új látás szabadsága: „a szabadság nem liberum arbitrium, nem a kötelességtől való szabadság, hanem minde- nek előtt olyan szabadság, mely a létezőt nem torzítja el, hanem meghagyja annak, ami.”¹⁶ A felelősségnek tehát nem csak praktikus értelme van, a praxist a mindennapos tevékenység értelmében véve, hanem általános vagy elméleti értelme is. Ekkor pedig a kábultság és önáltatás elleni küzdelem a metafizika elleni küzdelmet jelenti. A metafizika kettős értelemben csalja meg a tekintetünket: egyrészt elhíteti velünk, hogy létezik egy másik, jobb, tökéletesebb világ, aminek nincs köze a konkrét, természetes világunkhoz, másrészt pedig elhíteti, hogy lehetséges a dolgok és problémák végérvényes, változatlan magyarázata. A filozófia felelőssége ezzel szemben abban áll, hogy a vélt bizonyosságokat újra és újra kérdésessé tegye. „A filozófiának elsősorban azon kell fáradoznia, hogy az általános, állítólagos bizonyosságok felszíne alatt kinyomozza a valódi kérdéseket. ... Ez azt is jelenti, hogy a magától értetődő problematizálásával szabadabbá tesszük pillantásunkat és kiteszük magunkat a mélyebb igazságnak, amelyet ez a metafizika eltakar előlünk.”¹⁷ A felelősség tehát ebben az első, negatív meghatározásban kettős küzdelmet jelent, egyfelől a mindennapi élet kábultsága, a megszokásba és a megkönnyebbülésbe való menekülés ellen, másfelől pedig a metafizika egész életünket átható vélt bizonyosságai ellen.

A felelősség pozitív értelmét már nehezebb meghatározni. Utolsó befejezett írásában, *Az értelem kérdése a nihilizmus korában* című 1977-es tanulmányban, Patočka az emberi élet elidegenedésének formáiról beszél Dosztojevszkij odúlakójának figuráját elemezve, és azt írja, hogy a mindennapi életet élő ember önmagától, a másiktól és a léttől való elidegenedésben él.¹⁸ Ez a hármas felosztás, úgy tűnik, kijelöli azt a hármas értelmet is, amelyben a felelősségről beszélhetünk: felelősség önmagamért, felelősség a másikkért és felelősség a létért.

¹⁵ Patočka: *A természetes világ és a fenomenológia*. 75-76. o.

¹⁶ Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 292. o.

¹⁷ Patočka: *A természetes világ és a fenomenológia*. 54. o.

¹⁸ Patočka: *Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus*. In: *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert*. Stuttgart/München, Anstalt. 2002. 245. o.

Az önmagamért viselt felelősség a köznapiság meghaladását jelenti az individualitás bármilyen (pl. orgiasztikus) elvesztése nélkül.¹⁹ A modern értelemben vett Én nem valami eleve adott, a tudatos tevékenységek valamilyen szubsztanciális alapzata. Patočka szemében a történelem kezdete, a modern individuális szubjektum felbukkanása és a szabad felelősség megjelenése ugyanannak a mozgásnak három aspektusa. „Úgy véljük, hogy az én ebben az értelemben a történelem hajnalán bukkan fel, és abban áll, hogy nem veszünk el a szakrálisban ... hanem kérdések felelősségteljes feltevésével éljük meg.”²⁰ A kérdésessé tétel és az önmagamért viselt felelősség pedig ahhoz a szókratészi–platóni gondolathoz vezet vissza, amit a „lélek gondozása” fejez ki. A lélek gondozása pontosan a felelősség vállalását, a tekintet szabaddá tételét és a Jó ideája, vagyis az igazabb létezés felé való mozgást jelenti.

A szubjektivitás problémája szorosan kötődik a szókratészi attitűdhez, amely nem akar megmaradni a különösben való feloldódásban, hanem megpróbál az egész felé előrehatolni, anélkül, hogy egy metafizikai „másik világot” posztulálna: a felelősség önmagamért így szorosan kötődik az egészszel, a Léttel szembeni felelősséghez. Mindazonáltal kissé furcsán hangozhat, hogy Patočka szerint felelősek vagyunk az egészért. Vajon nem az egész az, ami életet ad nekünk és lehetővé teszi, hogy fennmaradjunk? Mit jelent akkor ez a felelősség? Pontosítsuk Patočka gondolatát: a kérdező mozgásban az egészet természetesen nem mint a létező totalitását keressük, arról van szó, hogy az értelem forrását kutatjuk, ami több mint a különös értelmek aggregátuma. Az egészért vagy a Létért viselt felelősség tehát nyitottságot jelent. Csak e nyitottság által történhet meg az igazságba való áttörés, vagyis az egzisztencia harmadik mozgása. A nyitottság pedig a Lét és a létező közötti különbség felismerése. Itt félreismerhetetlen a heideggeri hatás.

A felelősség fogalmának bemutatása során ezen a ponton azonban két problematikus elemhez jutunk. Egyfelől nem világos, hogy mi a felelősség és a másik viszonya, vagyis az, hogy mit jelent a felelősség a másikért, másfelől pedig ugyancsak kérdéses, hogy a metafizikai öncsalás elleni harc, valamint a lélek gondozása és a nyitottság a Léttel szemben vajon nem valamilyen önmagának elégséges szubjektumot feltételez-e, aki egy akarati aktus révén, pusztán saját erejéből törne át az autentikus életbe?

1. LÁSSUK ELŐSZÖR AZ ELSŐ PROBLÉMÁT: Patočka leírásaiból úgy tűnik, hogy az interszubjektív viszonyok csak a harmadik mozgásban nyerik el a fon-

¹⁹ „meghaladjuk a köznapiságot anélkül, hogy magunkról megfélemlítve belezuhannánk a sötétség bármilyen csábító szakadékába.” Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 335. o.

²⁰ Uo.

tosságukat. Hangsúlyozza ugyan, hogy a világot minden pillanatban megosztjuk másokkal (anya–gyermek viszony, szexualitás, családi kötelékek az első szinten, szociális–politikai viszonyok a másodikon), a másikkal való viszony azonban csak a harmadik szinten nyeri el igazi értelmét: miután a szubjektumban magában megtörtént az átfordulás. A felelősség a másikért tehát inkább csak a tágabb felelősség, vagyis a felelősség a Létért alelete. A másikért viselt felelősség problémája a heideggeri létgondolat hatására alárendeltté válik. A legfontosabb kétségtelenül a Léttel szembeni nyitottság megszerzése. A felelősséget Patočka még a szeretet fogalmával is összekapcsolja, ám a szeretet itt sem emberek közötti viszonyt, hanem a létre való orientáltságot jelent. „A szeretet ... a halhatatlan Lét oldalához tartozik. A lét nem az, amit szeretünk, hanem az, *ami által* szeretünk, ami a szeretetet *adja*, aminek az alapján lenni hagyjuk a dolgokat annak, amik.”²¹ Ez a szeretet tehát nyitottság a világon belüli létezők és a világ iránt. S mint ilyen inkább nevezhetnénk esztétikai, mint etikai szeretetnek. Patočka a következő árulkodó hasonlattal jellemzi: olyan, mint a művész szeretete, ami „hagyja a dolgokat önmagukból kibontakozni”²², vagyis ami a lét és létező közötti különbségben a valódi fenomenéhez próbál előrehatolni egy meditatív pillanatban. Nem pedig olyan mint az emberi szeretet, ami másikhoz vezet.

2. A SZABAD FELELŐSSÉG, ami a legmagasabb emberi lehetőséget fejezi ki, valamiként mégis az emberi akarathoz és aktivitáshoz kapcsolódik. Ez pedig ellentmondani látszik a Patočka által kidolgozott fenomenológia aszubjektivizmusának. Kérdés, hogy a felelősség mozgásának nincsenek-e olyan motívumai, amelyek valamiképp megelőznék a szubjektum aktivitását? Patočka a felelősség fogalmának felébredésével kapcsolatban gyakran beszél egy olyan élményről, ami nem köthető semmiféle aktív elhatározáshoz, hanem mélyen az emberi létezés passzivitásában zajlik. Ezt az „értelemvesztés tapasztalatának”, „a naív bizonyosság megrendülésének” és az „elfogadott értelem megrendülésének” nevezi. A megrendülésnek (*Erschütterung*) ez a tapasztalata azonban mindig „kívülről” érkezik, meglepi az embert, aki az értelem birtokában hiszi magát, a megrendülés ezen élményének tehát semmi köze a tudatos gondolkodásból fakadó akarathoz.

Patočka szerint azonban a megrendülés nem csupán az egyike a lehetséges emberi tapasztalatoknak, hanem ennél többet jelent: az értelem megrendülése az az alapvető lehetőség, hogy a különös létezőtől elforduljunk, és az elidegenedésből, önámításból, önfelejtésből betörjünk az igazság mozgásába. Noha Patočka nem beszél a passzív és aktív motívumok viszonyáról

²¹ Patočka: *Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus*. 249. o.

²² *Im*. 250. o.

a szabad felelősség mozgásának kialakulásánál, mégis úgy tűnik a leírásai-
ból, hogy a szabad, autentikus létet meg kell hogy előzze valamilyen ese-
mény, ami az embert mélységes passzivitásában éri.²³ A passzív motívum és
a szabadság tudatos akarása között azonban paradox viszony áll fenn:
valamilyen passzív értelemvesztés nélkül nem kezdődhetne el az öncsalás
elleni tudatos harc, másfelől, egy pusztán elszenvedett eseménynek aktív és
tudatos akarat nélkül, ami a szabadság mozgásába elvezetne, semmi érte-
lme nem lenne. Egy ilyen élmény csupán néma és formátlan szenvedést
jelentene. Csak akkor beszélhetünk tehát megrendülésről, ha a megrendítő
esemény a kérdések és problémák új mezejét nyitja meg. A megrendülés
nem értelmetlenséghez vezet, hanem az értelem forrásához, a kérdések
megfogalmazásához és a tekintet megtisztításához.

Nem a Lét az, ahonnan a megrendülés az emberhez elérkezik, a Lét
megpillantását ez csupán lehetővé teszi. A megrendítő Patočka szerint – és
felelősség fogalma itt válik el világosan pl. Lévinas felelősség értelmezésétől
– elsősorban a történelem. A történelem az a transzcendencia, ami újra és
újra megrendít, nyitottá tesz és lehetővé teszi a szabad felelősséget. A törté-
nelem maga is a felelősséggel kezdődik²⁴, másrészt az értelem megrendíté-
sével újra és újra elindítja a felelősség felé tartó mozgást.

A felelősség fogalma Patočka elemzéseiben legalább három értelemben
kapcsolódik a transzcendencia fogalmához, a transzcendencia kifejezést itt
nem vallásos, vagy metafizikai, hanem fenomenológiai értelemben véve,
vagyis olyan mozgásként, ami az egyeditől az értelem horizontja felé, majd
az adott horizonttól a végső horizont felé vezet. 1. Az egyedi létezőktől való
elfordulás és az egészhez, vagyis a végső horizonthoz való odafordulás
mozgása jelenti az emberi világbanlét harmadik egzisztencialehetőségét. Az
igazság mozgása transzcendáló mozgás, a megszokott értelem elhagyása. 2.
A felelősség mozgása küzdelem a mindennapi és a metafizikai öncsalás
ellen, vagyis túlemelkedés az adott és elfogadott értelem horizontján. A
felelősség mint a lélek gondozása és mint nyitottság a Létre tehát ennek a
transzcendáló mozgásnak a tudatos fenntartása. 3. Hogy a patočkai felelős-
ség fogalom, az autenticitás heideggeri nyomaival együtt mégis miért nem

²³ Ez a kérdés egyértelmű párhuzamot mutat avval a problémával, hogy a fenomeno-
lógiai redukciónak vajon vannak-e passzív motívumai, vagy pusztán az
intellektuális belátástól és az akarattól függ.

²⁴ „annak a metszésvonalnak, melyet mint a történelem előtti kor és a tulajdon-
képpen történelem választóvonalát próbáltunk meghatározni, voltaképpen
lényege talán éppen abban van, hogy megrendül az emberiség életét egészen
addig hatalmában tartó értelem naív bizonyossága, és ez a megrendülés az
élet sajátos átalakulásához, a politika és a filozófia ... létrejöttéhez vezet.”
Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 301. o.

szubjektívizmus vagy antropológiai gondolat, arra a felelősség és a transzcendencia harmadik összefüggése ad magyarázatot: a felelősség mozgása az értelem megrendülésével veszi kezdetét, ez a megrendülés azonban nem a szubjektum elhatározásából fakad, hanem passzív élményként adódik. A megrendülés kívülről érkezik, egy olyan horizont felől, ami még láthatatlan a tudat számára. Patočka szerint ez a történelem értelme: a történelem nem elsősorban események összefüggő, elmesélhető rendje, hanem tágabb horizont, a visszafordíthatatlan és megrendítő változások közege is. Az, ami újra és újra felborítja a szerény, de biztos értelemhorizontot, az egyfajta transzcendencia, amennyiben kívülről, megjósolhatatlanul és kivédhetetlenül tör be az élet megszokott és elfogadott menetébe. Patočka ezt hívja történelemnek: „a történelemben nem arról van szó, ami megcáfolható vagy megrendíthető, hanem a megrendítő iránti nyitottságról.”²⁵

A negatív Platonizmus értelmében vett Jó ideája tehát nem valamiféle korokon és kultúrákon túli ideális állandó, hanem a felelősség mozgása, ami csakis transzcendáló mozgásként, a vélt bizonyosságok szakadatlan megkérdőjelezéseként érthető. Az emberi egzisztencia három mozgását talán megfeleltethetjük a moralitás három formájának és így világosabbá válik a fenomenológiai alapon nyugvó felelősség fogalmának morális értelme.

A moralitás mint az erkölcsi viselkedés valamilyen előzetesen adott kódja megfelelne az első mozgásnak: ez a vallásos és tradicionális moralitások esete. Azért teszek valamit, mert szeretnék megfelelni az isteni törvényeknek, vagy közösségem elvárásainak. A második mozgásnak ezzel szemben a racionális cselekvők moralitása felel meg. Ezen a szinten a moralitás a szociális élethez, a racionalitáshoz, a politikához és a törvényhozáshoz kötődik. Az erkölcsiség nem vallásos, racionális megalapozása a felvilágosodástól kezdve a modern kor törekvése. Ez azonban nem csupán metafizikai kísérletnek, hanem sikertelen kísérletnek is bizonyult, mivel úgy tűnik, a morális viták nem eldönthetőek és a morális ítéleteknek nincs egyetemes alapzatuk. Patočka szerint a moralitás csak a harmadik mozgás, a transzcendencia mozgása felől nyeri el az értelmét. Ekkor azonban az erkölcsiség értelme, a Jó ideája és az autonóm szabadság immár nem kapcsolható valamilyen racionális fundamentumhoz. Nincs is konkrét tartalma, értelme sokkal inkább a tekintet szabadabb tételében és az igazság iránti nyitottságban van. Patočka tehát a felelősség fogalmával nem a moralitás szilárd alapzatát akarta feltárni, hanem azt a horizontot igyekezett megmutatni, amibe minden morális ítélet valamilyen módon illeszkedik és amiből minden morális cselekvés az értelmét nyeri.

²⁵ Patočka: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. 288. o.

HIÁNYZÓ ERKÖLCSI ALAPOK – SZÉLJEGYZETEK EGY VITA MARGÓJÁRA

PATÓ ATTILA

„**H**IÁNYZÓ NORMATÍV ALAPOK”: egész pontosan erről beszél Sheyla Benhabib a Hannah Arendt életművének szentelt, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*¹ című monográfiájában. Az alábbi rövid eszmefuttatás voltaképpen nem tűz maga elé magasabb célt, mint hogy vázlatosan bemutasson egy vitát Arendt életművének két olyan szakértője között, akik monografikus munkákkal járultak hozzá a 20. század különös szerzőjének, Hannah Arendt politikai gondolkodásának megértéséhez. Az említett Benhabib mellett tehát meg kell említeni Dana R. Villa nevét, aki az *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*² munkájával Arendt politikáról kialakított gondolkodásának filozófiai értelmezéséhez járult hozzá. A vita természetesen komolyabb előzményekre tekint vissza, és több résztvevő nevét is említeni lehet. A legélesebb – és talán legizgalmasabb - vita az említett két szerző között azért érdemel figyelmet, mert amellett, hogy támaszkodnak az Arendt-kutatás újabb eredményeire, arra a kritikus pontra figyelnek, hogy vajon milyen választ ad Arendt a politika és a morál viszonyának dilemmájára a metafizika válságának tapasztalatával.

A vita morális perspektívában elválaszthatatlan a 20. század politikai tapasztalatától, a totalitarizmustól és arra az ominózus kötetre nyúlik vissza, amely a náci háborús bűnös, Adolf Eichmann peréről nyújt sajátos tudósítást³. A tudósításkötet legsajátosabb jegyét alcímében viseli, mely közismert és vitatott módon a gonosz banalitására utal. Arendt ezzel sokak szerint megtagadta azt a tételt, amelyet éppen ő állított fel a totalitarizmus gyökereit elemző munkájában, ahol kifejezetten egy újfajta, precedens nélküli gonosz megjelenéséről beszél, amely gonosz éppen Kant radikális gonosz meghatározásával hozható összefüggésbe. A vita roppant szerteágazó és –

¹ Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 1996. A továbbiakban *Benhabib (1996)* megjelöléssel.

² Villa: *Arendt and Heidegger*. Princeton, Princeton UP. 1996. A továbbiakban *Villa (1996)* megjelöléssel.

³ Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben, Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Bp., Osiris. 2001.

mint Arendt életrajzírója, Elisabeth Young-Breuhl is tudósít róla⁴ – nem csupán a publikálásra került levelekben és tanulmányokban csapódott le. Arendt kritikusaik bizonyára sok tekintetben igazuk van. Arendt számára a vita bosszantó volt és voltaképpen csak egy komolyabb tanulmány megírására készítette. Ez a tanulmány a *Múlt és jövő között* című esszékötetben is lefordított *Igazság és politika* címet viseli, és közvetve kapcsolódik a vitához. Érdemesebb talán megfigyelnünk azt, hogy vajon miután mindent félretéve jelentkezett egy lapnál, hogy az Eichmann-perről tudósítson, mi készítette Arendtet arra, hogy megváltoztassa a véleményét a gonosz minőségét illetően. S ha már szert tett erre a kifejezésre, a gonosz banalitására, milyen következményekkel járt ez a 'felfedezés' a politikai gondolkodására vonatkozóan?

Mint tudjuk, a kifejezés megosztotta Arendt híveinek táborát. Korábbi méltatói és sorstársai, mint Gershom Scholem vagy Isaiah Berlin elfordultak tőle. Mások, ha kritikusan is, de barátai maradtak. A személyes vonatkozások erejének csillapodásával, a kutatás úgy tűnik igazán az 1989-es fordulat után elevenedik ismét meg. Szerepe van ebben a hidegháború utáni korszak szellemi átrendeződésének is. A totalitarizmus értelmezése új dimenziót kapott a „történelem vége”, a posztmodern és a komunitárius diskurzusok megjelenésével – és hát természetesen a globális politikai átrendeződés nyomán. Mint említettük a filozófiai vonatkozások értékelése megerősödött Arendt életművének értelmezése körül. Így más perspektívában jelentkezik az a kérdés is, amellyel Arendt is szembesült és igen komolyan vett a per folyamán, s amely új területek felé mozdította érdeklődését. Az a kérdés, hogy milyen alapon lehet Eichmann-t elítélni, másfelől a per lefolyásának, illetve az ítélethozatalnak a tapasztalata egyszerre hívta ki a morál, a jog és a politika területének számtalan további kérdését. A totalitarizmus elméleti feldolgozása után, másfél évtizeddel a második világháború után Arendt meglepve konstatálhatta, hogy a politikai történetírás, a jogalkotás és a morális szemlélet még mindig nem dolgozta fel a történeteket, s nehezen mozog, mintegy paralízis-állapotban van, amikor a történetek megítélése merül fel. Talán némelyek meglepetésére, mindenestre 1989 után nem következett be a történelem vége. A háborús bűnök jogi és morális vetülete, mindezek mögött az ítélőerő politikai és filozófiai vonatkozásai ismét azokra a kérdésekre irányíthatják figyelmünket, amelyek Arendt politikai gondolkodásában, illetve az életműve körül folytatott vitában is megjelennek.

⁴ Young-Breuhl: *For Love of the World*. New Haven/Londres, Yale UP. 1982.

Sheyla Benhabib szerint Arendt érdeme, hogy előtérbe állította az interszubbjektivitás vonatkozásait. Ezt elsősorban a *The Human Condition*⁵ című munkában megfogalmazott emberi meghatározottságokra alapozza. Azzal, hogy Arendt a pluralitást az egyik alapvető emberi meghatározottságként nevezte meg, lehetővé tette a politikai gondolkodás megújítását a modernitás megőrzése mellett. Arendt a kommunikativitás, a beszéd cselekvésértékének elismerése révén őrzi meg a pluralitást, Benhabib értékelése szerint ezzel utat nyitva az interszubbjektivitás érvényesülésének. Éppen ezért ő antropológiai univerzalizmusként⁶ határozza meg Arendt politikai gondolkodását. Ennek két mozzanatát emeli ki. Az egyik a *Human Condition* című munkában található pluralitás meghatározás, azaz hogy az ember nem mint az Ember lakja a földet, hanem azt az emberek népesítik be. Benhabib értékelése szerint ennek a közösségnek születése folytán minden ember egyformán és egyenlő jogú tagja. Ez másfelől azzal jár, hogy az emberek függő lények, soha nem független individuumok. Egyrészt függenek a természettel folytatott metabolizmustól, ezért a másik emberi meghatározottságnak, a biológiai életnek a munka tevékenysége felel meg. Másfelől kölcsönös függés áll fenn közöttük, a cselekvés (és ezen belül megkülönböztetett jelentőséggel a beszéd-aktusok) formái felelnek meg az ember pluralitásának, mint meghatározottságnak. (Megjegyzendő a rend kedvéért, hogy az ember harmadik meghatározottságának, a világiságnak az előállítás tevékenysége felel meg – ez azonban már nem egyértelműen kapcsolódik a pluralitáshoz). A kommunikáció az ember legsajátabb jegye, a pluralitás pedig a különbözőségeken belüli egyenlőség feltétele. Érdemes megemlíteni, hogy ezt a körülményt a szerző különösen a Heideggerrel vitázó Arendt javára írja, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy igazolja Heidegger tanítványának szándékát és eredményét, miszerint éppen az interszubbjektivitás és a pluralitás érvényesítésével úgymond 'haladta meg' Arendt a heideggeri metafizika-kritikát⁷. Benhabib voltaképpen Habermast követi, aki Arendt politikai gondolkodása kapcsán az „emberi pluralitás” tényéből indul ki, azzal a megállapítással, hogy „a kommunikatív cselekvés az a közeg, amelyben az interszubbjektív módon megosztott élet-világ formát nyer”⁸.

⁵ Arendt: *The Human Condition*. Chicago, UP of Chicago. 1958. A továbbiakban HC megjelöléssel.

⁶ Benhabib (1996), 195. o.

⁷ Benhabib: *A világ fogalma Martin Heidegger Lét és idő című művében*. In: Kellék, 1999/13.

⁸ Habermas: *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*. In: Hannah Arendt. *Critical Essays*. Albany, Suny. 1993. 215. o.

Benhabib – Habermas nyomán – megerősíti, hogy a cselekvés, mint kommunikatív cselekvés nem lehet pusztán öncél, és szintúgy bírálja Arendtet, hogy nem hajlandó morálisan is megalapozni azt, amit politikai gondolkodásában magasztal. Az antropológiai univerzalizmust morális tekintetben is ki kell terjeszteni, szerinte semmi sem olyan feltűnő Arendt műveiben, mint éppen a normatív lacuna, egy vakfolt, ami olyannyira zavart keltő az egész életműben⁹. Ez teremt feszültséget a *public space*, a nyilvános tér arendti értelmezésének kettősségében. Ugyanis a megjelenés terének értelmezésében egyfelől az agonisztikus vagy kompetitív, másfelől a diszkurzív értelmezést láthatjuk hangsúlyosnak. Az agonisztikus értelmezés szerint a nyilvános térben mutatkozhat meg a kiválóság, e térben folyik a küzdelem az elismerésért, a hírnévért, tehát mindazért, amiért az antik ember a halandóságának meghaladásáért tett. Diszkurzív szemléletben ez a tér a kommunikáció tere, a felelősség, és az 'act in concert', az együttes cselekvés valódi politikai mozzanatáé. Ez a feszültség Benhabib szerint feloldatlan marad, és komolyan megterheli Arendt politikai gondolkodását. Végso soron ezért nevezhető vonakodónak az egyébként sok tekintetben modern politikai gondolat¹⁰.

Másfelől Dana R. Villa éppen azt a pontot ragadja meg, ahol Arendt radikálisan fordul szembe a hagyományban rögzült teleológiai elvvel. A Habermas és Benhabib által hangsúlyozott diszkurzivitás őrzi a teleológia elvét, tehát felszámolja Arendt vívmányát, azaz éppen a cselekvés önértékűségének, szabadságának tiszta politikai vonását. Elismeri az interszubjektivitás jelentőségét, de korlátozott értelemben: ez ugyanis csak az első lépés lehet „a politikum radikális újragondolása” irányába. A tiszta politika ebben az értelemben az instrumentális motívum teljes kiiktatását jelenti. A cselekvés szabadságát nem lehet megőrizni, ha a cselekvés nem maga a cél, nem önmagát tartalmazza – ha a motiváció, érdek stb terheli. Villa e tekintetben a francia Nietzsche- és Arendt-interpretációkra, elsősorban Philippe Lacoue-Labarthe és Jean-Luc Nancy munkáira¹¹ támaszkodva párhuzamot von Nietzsche és Arendt törekvései között. A cselekvés esztétizálását óhajtja kimutatni e párhuzamban. Először a virtuozitás, az agonizmus és a performativitás motívumait emeli ki, mint amelyek a cselekvés öncélúságát

⁹ Benhabib (1996), 194. o.

¹⁰ Benhabib: *Hannah Arendt and the Redemptive power of Narrative*. In: Hinchman, 1993. 129. o.

¹¹ Vö: Lacoue-Labarthe: *Rejouer le Politique*. Paris, Galilée. 1981., *Le Retrait du politique*. Paris, Galilée. 1983. Lásd: Frazer: *The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?* In: *New German Critique* 33 (1984): 127-154. o.

szilárdítják meg. Arendt e tekintetben az arisztotelészi hagyománnyal is szembefordul, de ami Nietzschével még inkább összeköti az a szókratikus és platónikus hagyománnyal való radikális szakítás. A platónikus hagyomány és ilyen értelemben a metafizika megtagadja az ember világiságát, a kontingenciát és a szabad kezdeményező embert. Arendt és Nietzsche az ember világiságával a jelentést helyezi szembe az igazsággal. A megjelenés világán kívül helyezett igazság megvonja a jelentést a jelenvalóságtól. A kontingencia felfüggesztése a bizonyosságot, politikai értelemben a biztonságot hivatott szavatolni. A kezdeményezés fölötti uralom platóni igénye befagyaszítja a kezdetet. Az igazság akarásának nyelve, a bizonyosság szintaxisa a cselekvés szabadságának ellensége: Nietzsche nyelvén a rabszolgamorális szülőhelye. Arendt azon a ponton áll a legközelebb Nietzschéhez, ahol a nihilizmussal szemben a jelentés jogát kívánják visszavívni, és a cselekvés jogát az alkalmazkodó viselkedéssel, a behaviorizmussal szemben. E tekintetben Arendt és Nietzsche – mondja Villa – ugyanarra a történelmi jelenségre adnak párhuzamos választ: a hagyomány és a tekintély összeomlásának tapasztalatára válaszolnak. Ebben az értelemben mindketten jón és rosszon túl tudják magukat¹².

Azonban a válaszok iránya már különböző. A perspektivizmus Nietzschénél a művészeti szabadság kiteljesedése felé irányul. Arendt azonban, azon túl, hogy „tisztában van a deformításokkal, amelyek a német filozófiai hagyományban a politikát esztétizáló vonulatára jellemzőek”¹³, számolnia kell a 20. század tapasztalataival – amelyeket oly sokan éppen Nietzsche korlátlan agonizmusával is összefüggésbe hoztak. Arendt nem mehet a tiszta esztétizálás, a morál feloldása irányába. Azonban nem is állhat ki a hagyományos metafizikai talapzat mellett sem. E tekintetben Arendt egyáltalán nem tekinthető a metafizika ellenségének: a metafizika válsága a tekintély és a hagyomány összeomlása miatt következett be, amit megerősített az a körülmény, hogy a filozófusok is a metafizika válságát jelentették be. Arendt a helyzettel való szembenézést javasolja, a kontinuitás megtörésének tudomásul vételét, s mint ilyen paradox helyzetet foglal el a ’múlt és jövő között’ húzódó szakadékban – amelynek talán egyetlen, de mindenesetre komoly előnye éppen az a felszabadulás, hogy újraértelmezhetjük a hagyományt, és általában az ember újraértelmezheti önmagát. Ez a

¹² Villa: *Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Action*. In: *Political Theory*, Vol. 20 No. 2, May 1992., 274-308. o. A továbbiakban *Villa (1992)* megjelöléssel.

¹³ Villa (1992), 277. o.

szabadság hordozza magában a meghatározatlant: az 'abyss' mozzanatát, az alaptalanságot, a kimondhatatlanságot.¹⁴

Ez a szakadék egyben a jelen paradoxona, - amint Arendt Kafkára hivatkozva többször említi, illetve a *Thinking* című kötetben kifejti - a *nunc stans*, a gondolkodás születésének ideje. És ezen a ponton problémák és megoldási javaslatok kínálkoznak szinte számlálhatatlanul – elegendő felidézni, hogy a *Gondolkodás a Szellem élete* című trilógia nyitó kötete, melyet az *Akarat* követ, s a megíratlan, de főműnek szánt „*Ítéloerő*” zárt volna le. Ám most nekünk mindebből annyi elég, hogy a gondolkodás felé fordul a figyelmünk – s ezzel visszatérünk az eredeti kérdésünkhöz: Eichmannhoz és a gonosz banalitásához. Idézzük fel a gonosz banalitását, ahogyan a *Thinking and moral considerations* című előadásban látjuk:

„Néhány évvel ezelőtt Eichmann jeruzsálemi peréről tudósítottam, s a tudósításban a „gonosz banalitása” kifejezést használtam. Ezzel nem egy elméletet, nem dogmát kívántam kifejteni, hanem kifejezést találni valami egészen tényszerűre, a gigantikus méretekben elkövetett gonosz tettek jelenségére, amelyet nem lehet az elkövető semmilyen sajtáságos gonoszságára vagy patológiájára, sem pedig meggyőződéses ideológiájára visszavezetni: aki mindössze egyetlen személyes tulajdonsággal rendelkezett, a meglehet rendkívüli sekélyességgel. Bármennyire is szörnyűségesek voltak a tettek, az elkövető nem volt sem szörnyűséges, sem démonikus. S ha a múltjában, illetve az előzetes rendőrségi kihallgatás nyomán fel lehetett fedezni benne valami sajtáságos karakterisztikumot, akkor az csak valami teljes mértékben negatív volt: nem éppen az ostobaság, hanem a gondolkodásra való autentikus képtelenség.”¹⁵

Úgy tűnik, a pert követően Arendt figyelme egyre inkább a gondolkodás természetére, s ezen belül hangsúlyosan az ítéloerő felé fordul. Ennek a munkálatnak lett volna a betetőzése a trilógia harmadik kötete. Arendt tehát a *vita activa* kritikájától a *vita contemplativa* analíziséhez lát, noha megmarad a politika, az ember világisága kitüntetett szerepe. A gondolkodás, az ítéloerő és a gyakorlat viszonyának megértésében talán a legfontosabb vezérfonala Kant filozófiája lesz. A rövidség kedvéért most csak annyit szögezzünk le, hogy Arendt meglepetésszerűen Kant harmadik kritikájában fedezi fel a politikai filozófia megalapozásának lehetőségét! Ó

¹⁴ Lásd: Glenn: *The Abyss of Freedom*. In: Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's. 1979. 225-244. o.

¹⁵ Arendt: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture* In: *Social Research*, Vol. 38, 1971. 417-446. o. A továbbiakban *Arendt (1971)* megjelöléssel.

maga is tisztában van a kísérlet merészségével. Hogyan lehet az ízlésre, a legpartikulárisabb érzékre bármilyen szilárd politikai konstrukciót felépíteni? Miért nem a gyakorlati ész kritikájára támaszkodik?

Arendt az esztétikai ítélet elemzése során a Kant által megfogalmazott kiterjesztett gondolkodásra utal. Ennek az a lényege, nagyon egyszerűsítve, hogy az ítéletalkotás során mások helyébe gondoljuk magunkat, más nézőpontokból is megfontoljuk a vizsgálat tárgyát. Ez a képzelőerő mozgósítását igényli, így biztosíthatja az ítélet „minél általánosabb érvényét”. Dana Villa szerint az ízlésítélet a következő okok miatt felel meg Arendt számára: 1. az ítéletalkotó az egyediről alkot ítéletet anélkül, hogy valami általánosból kellene levezetni 2. a közlés által erősíti meg önmagát, az interszubbjektivitásban tarthat számot az általános érvényességre és 3. mivel a *sensus communis*-ra támaszkodik, ezért megőrizheti a közös világot. Villa¹⁶ azt az álláspontot akarja igazolni, hogy Arendt az *agon* megszelídítésére vállalkozik, amikor Nietzsche perspektivizmusát ellensúlyozza Kant harmadik kritikájának sajátos interpretációjával. Az ízlésítélet az a tevékenység, amelynek révén a közös világ megjelentetheti önmagát, anélkül hogy a jelenségek világa bármilyen metafizikai alapzatra támaszkodna, ugyanakkor nincs szükség az argumentatív racionalitás egyetemesen érvényes kritériumára sem.

Itt mintha Villa elismerné a vitapartner igazságát az interszubbjektivitásra vonatkozóan Benhabib szerint és a David Ingram¹⁷ által is a modernhez sorolt Arendt megcsonkítását jelenti, ha pusztán mint „Nietzsche árnyéka alá rendelt” politikai gondolkodót elemezzük. Ugyanakkor Benhabib szerint¹⁸ az interszubbjektivitás a kiterjesztett gondolkodással járó fogalmak a tisztelet, egyenlőség és az emberi jogok, amelyek a politikai gondolkodás morális megalapozását igénylik. Véleménye szerint Arendt pusztán személyes tapasztalatai hatására nem tette ezt meg: egy szkeptikus melankólia hatja át a gondolkodását, amely nem bíz abban, hogy a morális elvek valaha is megszoríthatják vagy ellenőrzésük alá tarthatják a politikát.

Villa szerint kétséges ez a megállapítás, mindazonáltal Arendt politikai gondolkodása talán valóban jellemezhető bizonyos melankóliával. Ennek forrása azonban nem az a belátás, hogy Eichmann képtelen volt a gondolkodásra, nevezetesen a kiterjesztett gondolkodásra – noha Eichmann betéve tudta a kanti kategorikus imperatívuszot, s az utolsó pillanatig csodál-

¹⁶ Villa (1992), 290-292. o.

¹⁷ Ingram: *The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*. In: Judging Lyotard. New York, Routledge. 1992.

¹⁸ Benhabib (1996), 193. o.

kozott, hogy a bíróság miért nem méltányolja, hogy ő a személyes motívumait félretéve teljesítette a kötelességét, és mindent megtett azért, hogy országa törvénye az utolsó betűig beteljesedjék, ám az akasztófa alatt sem volt képes egy saját maga által gondolt gondolatot elmondani, csak abszurdításba fulladó közhelyekre futotta. Még csak nem is azért tölthette el melankólia, mert rájöhett, hogy az ő személyes sorsa és Eichmann sorsa – mint menekültek, hontalanok – tehát törvényen kívül kerültek – sok tekintetben rokonságot mutatnak. Talán nem is amiatt, mert a 'gonosz banalitása' nyújthatott választ egy adott esetre, s ezzel még korántsem találtunk választ „a bűn természetére”, a „gonoszságra általában”. Hanem talán azért, mert Eichmann mégsem volt teljesen ostoba. Pontosabban, hogy lehetett sekélyes, de a gondolkodás – mint kiterjesztett gondolkodás – hiánya nem csak az ostobák sajátossága, hanem éppenséggel független az intellektustól, vagy személyes motivációktól és érdekektől. Ezért kerülhet a totalitarizmus kiszolgálói közé egy Eichmann-szerű kreatúra – és akár egy filozófus is. Vagy akár több filozófus is.

Lábjegyzet: és akkor még nem beszéltünk az erény taníthatóságáról.

UTÓPIÁN TÚLI ERÉNYEK

FARKAS ZOLTÁN

„Szégyenkezem, tehát vagyok.”

V. Szolovjov

ÉTIKA ÉS TÖRTÉNELEM

VLAGYIMIR SZOLOVJOV etikai tanait és erényfogalmát a legrendszerettebben *A jó igazolása (Opravdanije dobra, 1897)* című művében fejteti ki. Az erkölcs megalapozásának igénye azonban már jóval korábban, az 1870-es évek végén megmutatkozik. Ez azzal magyarázható, hogy Szolovjov a rendszeralkotás igényével lép fel, ami igen csak ritka jelenség az orosz filozófia történetében. Bölcelete a lineáris történet szemlélet és a teokratikus gondolat találkozási pontján mentén formálódott, s korának az a – felvilágosodástól örökölt – optimista hite vezérelte, mely szerint a tökéletes és igazságos társadalom már a földön is megvalósítható. Ettől a felfogástól a vallásfilozófia más képviselői (pl. Kirejevskij, Dosztojevszkij, Fjodorov) sem mentesülhettek¹, s maga Szolovjov is az emberiség egységének és a teljes élet vallásos eszméjének jegyében egy teokratikus utópiát dolgozott ki.

Első alkotói korszakában (1873-1882) az empirikus, a racionális és misztikus ismeret szintéziséből adódó „teljes tudás” megteremtését tűzte ki célul. 1873-ban így összegezte az előtte álló feladatot: „A feladat az, hogy a kereszténység örök tartalmát a neki megfelelő, vagyis feltétlen értelmi keretek közé foglaljuk”², tehát az, hogy az atyák hitét racionális érveléssel igazolja.

Ehhez mindenekelőtt azt tartotta szükségesnek, hogy számot vessen a történelemben eddig felmerült, többnyire egyoldalúnak mutató filozófiai nézetekkel. Ezeket minden fogyatékoságuk mellett sem tartotta elvetendőnek, ugyanis egy egységes történetfilozófiai folyamat egyes állomásainak tekintette azokat. Erre a következtetésre jutott a pogányság mitológia vizsgálatakor (1873) (a világfolyamat nem más, mint egymásra következő teofániák sorozata), s ezt mutatta ki *A nyugati filozófia válsága* c. magisztrá-

¹ Gajdenko: *Cselovek i cselovecesztvo v ucenyii Vl. Szolovjova*. In: *Voproszi filozofii*, 1994 /6.

² 1873. aug. 2-án E. K. Szelevinának írt levél. *Piszma*, SzPb, 1911.

tusi dolgozatában (1874) is. Ebben a művében – erőteljes szlavofil hatásra³ – a kezdetektől a pozitívizmusig bezárólag elemezte a nyugati filozófiát, s arra a végkövetkezésre jutott, hogy az egyén és társadalom, az elmélet és a gyakorlat szétválasztásával a Nyugat kimerítette saját erőit. *Három erő* című előadásában (1877) pedig már a Keletet sem tartotta megfelelő alapnak, ugyanis az *embertelen isten szemlélete* semmivel sem jobb, mint a Nyugati civilizáció *istentelen ember* koncepciója. Megoldásként egy harmadik erőt tételezett⁴, mely képes az isteni elvet magában hordozni. Ezen a ponton a történetfilozófiai vizsgálódások antropológiai és (szabad) teozófiai elemmel egészülnek ki: a történelem értelme az istenemberi egység megteremtésének szabad folyamata (vö. *Előadások az Istenemberségről*). Csak ezen univerzális esemény során válhat az ember teljessé, mert míg a kozmikus fejlődés eredménye a természeti ember, addig a rákövetkező történelmi fejlődésnek a szellemi ember megjelenésével kell zárulnia. Csak a szellemi ember lehet képes arra, hogy a három fejlődési szintet, az állatit, a sajátosan emberit és az istenit egyszerre képviselje.

A szolovjovi rendszert szemlélve felvetődik az az alapvető kérdés, hogy a történelmet beteljesíteni hivatott ember rendelkezik-e a szabad választás lehetőségével, s ezzel összefüggésben erkölcsi alternatívákkal? Ezekkel a problémákkal mélyrehatóbban először *Az elvont elvek kritikája* című doktori disszertációjában foglalkozott, mely a korábbi írásokban kifejtett gondolatok összegzése, újragondolása.

AZ ELVONT ELVEK KRITIKÁJA ÉS A TEOKRATIKUS ÁLOM

A fenti kérdésre a cím értelmezése adhatja meg a választ. Elvont elveken olyan az emberi tudatban meggyökeresedő, s az életet befolyásoló egyoldalú nézeteket ért, melyek csak vetületei a teljes igazságnak, vagyis az Abszolútumnak. Ezeknek az eszméknek a hamis volta abban rejlik, hogy kizárólagosnak tételezik magukat. Csakhogy az egymástól elkülönülő elvek egymás viszonylatában már nem léphetnek fel a feltétlenség igényével⁵. Ezekről az

³ Főként I. Kirejevskij: *Obozrenyje szovremennogo szosztjonyija literaturi* című műve hatott rá.

⁴ Szolovjov: *Tri szilü*. In: *Novij mir*. 1989/1.

⁵ Trubeckoj kimutatta, hogy a műben szereplő másik meghatározás – miszerint elvontnak, illetve negatívnak azok az elvek tekinthetők, melyekhez kizárólag spekulatív úton jutottak el, s ezáltal ellentétesek a hit által felfogható pozitív vagy szubsztanciális elvekkel – Szolovjov korábbi (szlavofil jellegű) felfogását tükrözi. Ezért az előszóban említett (de később keletkezett) értelmezés a

elvekről csak akkor tudjuk kimutatni, hogy hamisak, ha képesek vagyunk egy feltétlen kritériumként szolgáló eszmével szembesíteni azokat. Ez az eszme a pozitív mindenegység⁶ eszméje, mely egyszerre képes az elvont elvekben rejlő igazságokat feltárni, és azokat egységbe szintetizálni. Szolovjov a mindenegységet az élet, a tudás és az alkotás szerves egységeként értelmezi, s első feladatnak az emberi tudatot fogva tartó elvek leleplezését, az igazság feltárását tartja. Ám ahhoz, hogy a helyes viselkedés kritériumait meghatározhassuk, először is a metafizikai alapot kell körvonaloznunk, amihez az ismeretelméleten keresztül vezet az út. E tekintetben a szolovjovi etika a gnoszeológia–metafizika–etika hármasságában képzelhető csak el.

Innen nézve következtelenségnek hat, hogy a szerző *Az elvont elvek kritikájában* az eredeti elképzelések szerint az etika, a gnoszeológia és az esztétika kifejtésére kíván csak kísérletet tenni (*teurgia*), s ami még ennél is meglepőbb – ilyen sorrendben. Kevésbé volt megszokott a filozófia történetében, hogy a gyakorlati filozófia megelőzze az elméleti elvek kifejtését. A kilencvenes évek végére ugyan erkölcstana gyökeresen megváltozik, de még ekkor is az etika kerül az első helyre. (Igaz itt már autonóm etikáról van szó.) Az etika prioritását Szolovjov azzal magyarázza, hogy a gyakorlati élet lényege (s egyúttal a filozófia feladata is) a legfőbb cél (a jó) követése (az abszolútummal való kapcsolat megteremtése), melyhez a legfőbb erkölcsi elv juttathat csak el. A mindenegység, vagyis az abszolútum által befolyásolt erkölcsi elemek a kötelesség–etika elvárásai szerint rendeződnek.

SZUBJEKTÍV ETIKA

A legfőbb cél feltérképezése céljából Szolovjov sorra veszi a Nyugat etikai irányzatait. Elsőként az empirizmus erkölcstanát bírálja, s kimutatja a hedonizmus, az eudémonizmus és az egoizmus egyoldalúságát és relativisztikus jellegét. Egyedül az utilitarizmust tartja az általánosság követelményének megfelelni tudó irányzatnak. Csakhogy az utilitaristák sem képesek az esetleges, szubjektív jó fogalmán felülkerekedni, mivel a kalkulációs nehézségek kétségesessé teszik az általános haszon fogalmának objektivitását.

helytálló. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy az „elvont klerikalizmust” maga a szerző is az elvont elvek között szerepelteti. Trubeckoj: *Miroszozercanyije VI. Szolovjova*. T. 1. (n. a.) 114. o.

⁶ Szolovjov ezzel szembeállítja a negatív egységet, mely a részek matematikai összessége, s benne az egyes összetevők kölcsönösen nem szolgálják egymás érdekeit.

Az empirikus etika csúcspontjának Schopenhauert tartja, nála a közös átok, az akarat ugyan képes részvétet ébreszteni egymás iránt, s összekapcsolni az elkülönült elemeket (szimpátia), de a részvét is csak a természet(ünk)ből fakad, (vagyis ösztön), így nem vagyunk képesek általa a természetten felülkerekedni.

A racionális vagy formális etikák Szolovjov olvasatában a végső erkölcsi elvek meghatározásakor ugyancsak elégtelennek bizonyulnak, de az empirista tanokkal szemben megvan az az előnyük, hogy képesek általános és kötelező érvényű erkölcsi elveket (vagyis formát) adni. Ezáltal az erkölcs ösztön helyett racionális meggyőződésé válik.⁷ Kant autonóm etikája (*a priori* erkölcsi elvei) révén az ember már nem függ a természettől, s képessé válik a tiszta észre hagyatkozni, viszont csak a racionális lények képesek erkölcsösen cselekedni. Ezzel szemben Szolovjov szerint erre mindenkinek (még az állatoknak is) is joga van. Másrészt Kanttal szemben az általános erkölcsi törvény mellett az empirikus tartalom létjogosultságát is hangsúlyozza. A kategorikus imperatívusz jegyében a következő erkölcsi törvényt fogalmazza meg: „az erkölcsi akaratnak, mint olyannak minden létező eredeti tárgya kell, hogy legyen, s nemcsak eszközként, hanem célként is.”⁸ Mivel minden létező cél, ezért egyaránt része a mindeneységnek, mely ezáltal a legfőbb célá válik.

Ezzel párhuzamosan felvetődik a szabad akarat kérdése is. Kant az autonóm etika jegyében megfosztotta az embereket a természetes hajlamoktól, ám Szolovjov úgy tartja, hogy ezek nélkül az ember nem képes létezni. Nem megfosztani kell az embert ezektől, hanem képessé tenni arra, hogy uralkodhasson felettük – az értelem (illetve a lelkiismeret) által. Szolovjov látszólag a szabad akarat mellett állt ki, csak hogy az akarat szabadsága pusztán arra terjed ki, hogy megtagadja ösztöneit és vágyait, s befogadja a Jót (abszolútum)⁹. Ez az ember erkölcsi kötelessége, s ha ezt nem teszi, megfosztatik erkölcsi (emberi) méltóságától. A szerző voltaképp leveszi a metafizikai terhet az ember válláról.

Az akarat kérdésével a szerző lezárja a szubjektív etikára vonatkozó vizsgálódásait. *Szubjektív etikának* az erkölcsi akarat belső megnyilvánulá-

⁷ *Szobranyije szocsinyenyij Szolovjova*. T 1. Brüsszel, (n. a.) 47. o.

⁸ Im. 69. o. Szolovjov ennek az erkölcsi követelménynek a jegyében szorgalmazta a húsfogyasztás mellőzését.

⁹ Szolovjov abból indul ki, hogy „az egész világ a gonoszságban vesztegel” (1 Ján. 5, 19.), ezért a Jó csak Istennél lehet, ezért az embernek az a dolga, hogy utat nyisson az isteni kegyelemnek. Vö: *Az élet szellemi alapjai*. Brüsszel, (n. a.) 1982. 29. o.

sára vonatkozó tant nevezi. Az *objektív etika* pedig az erkölcsi célok tényleges megvalósításának feltételeit tartalmazza. Itt a társadalom, a gazdaság, a jog, az állam és az ideológiák kérdésével foglalkozik.¹⁰ Vagyis arra a hagyományos álláspontra helyezkedik, hogy az objektív etika felől nyer értelmet az egyes egyén erkölcse.

OBJEKTÍV ETIKA

Szolovjov a társadalom pozitívista vizsgálatát elutasítja, mondván, hogy a társadalom egyszerre valós tény és megvalósítandó eszme.¹¹ Nem egyszerű (biológiai) organizmus, hanem eszmék mentén fejlődő, egy konkrét cél felé tartó „szabad közösség”, melynek szociális jellegét az erkölcsi elvek társadalomra való alkalmazása biztosítja. A társadalom rendeltetése kérdésében két irányzat formálódott ki: az egyik az individuumot, a másik a közösséget tette meg a fejlődés motorjaként a másik ellenében. A legfőbb jó, s ezáltal a mindenegység csak a két elem szintézisével érhető el, kölcsönösen kell áthatniuk egymást¹², mert csak így lehetnek egymás céljai, ami – mint fentebb láttuk – az egyik legalapvetőbb szolovjovi etikai követelmény.

Ezen a téren is megjelentek az elvont elvek: az egyoldalú individualizmus a plutokrata szemléletben, az egyoldalú közösségiség (és egyoldalú ökonomizmus) pedig a szocializmus tanában¹³. Mindkettő figyelmen kívül hagyja, hogy az ember több mint anyagi érdekek letéteményese, mivel képes emberként a feltétlennel (is) kapcsolatba kerülni, ami az erkölcsi és társadalmi élet alapfeltétele. Az egyedből a jog révén lesz személy, ugyanis a jog szabályozza az egyének közötti kapcsolatot, s az egyének egymást már nem esz-köznek, hanem célnak tekintik, vagyis a szabadság joggá változik. Szolovjov definíciója szerint: „A jog az egyenlőség által meghatározott szabadság.”¹⁴

A szabadságot és az egyenlőséget az értelem állammá szintetizálja, a jog és az állam azáltal jön létre, hogy az ember a feltétlen elvet a gyakorlatban érvényesíti.

¹⁰ Im. T 1. 115-116. o.

¹¹ Im. T 1. 117. o.

¹² Im. T 1. 125. o.

¹³ Az Istenembségről tartott első előadásában részletesen elemzi a szocialista tanok társadalmi szerepét, illetve 19. századi népszerűségének okait.

¹⁴ Im. T 1. 153. o.

A *teljes tudás filozófiai elvei* című művében Szolovjov részletesen taglalja az ember hármasság jellegét, s ehhez a felismeréséhez későbbi műveiben is rendszeresen visszatér. Eszerint az állati és a sajátosan emberi, vagyis racionális összetevő mellett az ember magában hordozza az isteni jelleget is. Emiatt tud közvetítőként fellépni a természet és isten között.¹⁵ A szabad, értelemmel bíró lény a lehetőségek terén feltétlen, a beteljesített feltétlenség viszont nem más, mint a mindenegység. Emiatt az ember nem ér(het)i be azzal, hogy csak ember maradjon¹⁶, hanem pozitív értelemben is meg kell tagadnia magát, s keresnie kell azt a célt, ami által kiteljesedhet, mindenné válhat. Az egyes ember életében ez kivitelezhetetlen, ezért együtt kell működniük egymással, s misztikus, azaz vallási közösséget, egyházat kell létrehozniuk.

Előállhat azonban az a helyzet, hogy a feltétlenségre vágyó emberi értelem az isteni elvet a maga kizárólagosságában tételezi, s elválasztja a természeti és az emberi összetevőtől. Ekkor áll elő az elvont klerikalizmus esete, amely a természetet és a szellemet a bűn eszközének tekinti. „*Natur ist Sünde, Geist ist Teufel.*”¹⁷ Ez a felfogás életidegen, erőszakos teokráciához vezet. Ezzel állítja szembe Szolovjov a „szabad teokrácia” eszméjét, amely egyesíti az emberi élet minden szféráját, az egyházat, az államot és a gazdaságot (*zemsztvo*), s ezáltal már a földön létrejöhet a konkrét mindenegység. Ebben az utópiában azonban úgy tűnik, hogy nem jut hely a hitetlenek számára, s azoknak sem, akik nem a teokrácia által megkívánt hitet vallják. Így a szabadság mind szubjektív, mind objektív etikájában erőteljesen korlátozott.

Szolovjov szerint az embernek általános erkölcsre van tehát szüksége ahhoz, hogy a szabad közösség(iség) létrejöhessen. Ha minden ember a másikat feltétlen célnak tekinti, akkor az abszolút szeretet révén a mindenegység mint univerzális organizmus jelenik meg¹⁸. Az egyes ember pedig mint *individuális mindenegység* tartatik számon, aki csak a mindenegységen keresztül képes önmaga korlátaitól megszabadulni.

¹⁵ A *Puskin sorsa* c. írásában Szolovjov ezt a szemléletet „gyakorlati idealizmusnak” (*praktycseszkij idealizm*) nevezi. Ezen azt érti, hogy a durva valóságot nem szabad tagadnunk, de egyúttal meg kell látnunk benne az eszményi csíráját. K. Faradzsev: *Vlagyimír Szolovjov: mifologija obraza*. Moszkva, (n. a.) 2000. 115. o.

¹⁶ Im. T 1. 159. o.

¹⁷ Im. T 1. 162. o.

¹⁸ Im. T 1. 179-180. o. A szeretet egyszerre lehet az empirikus világban élők közötti vonzalom, valamint a mindenegységet biztosító univerzális elv.

A teokrácia keretei között az erény gyakorlásának csak egyetlen módja adott, nevezetesen a szeretet révén a mindenegység szerves részévé válni. Valójában inkább általános külső, anyagságtól mentes etikai szükségszerűségről¹⁹ van itt szó. (Csakhogy a jó autonómiája is veszélybe kerül, mivel az erkölcs alapja a jó és rossz közötti választás lehetősége kell, hogy legyen.²⁰)

Az etika Szolovjov második alkotói korszakában továbbra is szorosan függ a metafizikától, illetve az ismeretelmélettől. Ezt azzal indokolja, hogy az embernek a vallási elv ugyanúgy sajátja, mint a pszichológiai, illetve történeti jelleg (ezt igazolja az ember „szabad teokráciára” vonatkozó igénye is). Az ember nemcsak részese az abszolút rendnek, hanem maga is közreműködik abban, hogy az (mármint az abszolútum) a természeti rendben is otthonra találjon. Márpedig, ha elfogadjuk Isten létét, a halhatatlanságot és az emberi szabadságot, akkor – Szolovjov értelmezése szerint – el kell ismernünk a legfőbb erkölcsi cél megvalósításának lehetőségét is, s ekkor nyilvánvalóvá válik, hogy az etikai kérdések a metafizikától elválaszthatatlanok. Ha nem így tennénk – mondja Szolovjov –, és kételkednénk Isten léteiben, akkor az ember elveszítené isteni jellegét, s erkölcsi tudata pusztá illúzió maradna csak.

Szolovjov – ekkor még – elutasítja az egyoldalúnak minősített elvont moralizmust, mert azáltal, hogy az erkölcsnek teljes önállóságot biztosít, s a kötelességet az abszolútumtól, az etikát pedig a metafizikától elválasztja, csak a lelkiismeretre, valamint a szimpátia és az igazságosság erkölcsi érzékére támaszkodhat. Csakhogy ezek az etikai elvek többre nem képesek, minthogy figyelmeztessenek bennünket a bajra, mint Szókratészt a daimonion. Ahhoz viszont, hogy a pozitív célokat érzünk el, ahhoz Szolovjov nélkülözhetetlennek tartja, hogy ismerjük a valóságot, s ezt a tudást csak a gnoszeológia nyújthatja.

Az elvont elvek kritikájának második része ezért foglalkozik gnoszeológiával, viszont a harmadik kitűzött cél teljesítése elmarad. Az esztétika problémáit nem csak ebben a műben nem oldja meg, hanem a későbbiek folyamán sem tudja rendszerszerűen kifejteni alkotásfilozófiai gondolatait.

¹⁹ Vö: „Egy morális lény soha sem lehet szabad az isteni eszme hatalmától, mely létének értelme...” Szolovjov a *Russzkaja igyeje* c. 1888-as írásában összegzi teokratikus utópiáját. Im. T. 11. 93. o.

²⁰ Az *Opravdanije dobra*-ban már az „erkölcsi szükségszerűség”-et *contradictio in adjecto*-nak tartja, mivel az erkölcs szabad és tudatos választás eredménye lehet csak. A jót sem azért választjuk, mert kell, hanem mert belátjuk, hogy ez a legjobb választás. Im. T. 8. 42. o.

Az 1890-es évek közepére lezárult Szolovjov második alkotói korszaka, ami egyúttal a teokratikus utópia végét is jelentette. Ismét visszatért a filozófiai kérdésekhez, s tervbe vette eddigi filozófiai rendszerének felülvizsgálatát. 1894-ben újra ki akarta adni *Az elvont elvek kritikáját*, de az átdolgozás során tudatosult benne, hogy gyökeresen megváltoztak erkölcsi nézetei, s ezért 1897-ben *A jó igazolása* címmel egy teljesen új erkölcsbölcséleti művet jelentetett meg.

Milyen okok készítették Szolovjovot a váltásra? Az 1880-as évek teokratikus igézete és a schellingi romantika korszaka véget ért; vándorfilozófussá lett bölcselőnk szembesülni kényszerült a rosszal, melynek önálló létét eddig tagadta. De még nem jutott el az eszkatológikus csalódásig, még bízott abban, hogy egy filozófiai szintézissel elkerülhető a vég. Most már nem tanítóként és prófétaként lép fel, hanem egyszerűen az igazság felmutatásával kíván figyelmeztetni, s a megfelelő történelmi célt feltárni.

Míg *Az elvont elvek kritikája* írásakor a negatív megközelítés (a hamis etikai elvek bírálata) dominál, addig a kilencvenes években már az erkölcs gyakorlati alkalmazhatósága foglalkoztatja. Ekkor még töretlenül bízik abban, hogy a személyiség jó iránti elkötelezettsége megkérdőjelezhetetlen²¹, s az emberi lét korrekciójára még van mód, melyhez maga is segítséget kívánt nyújtani.

Ezért *A jó igazolásában* erkölcs heteronomitásának (teológiai approbáció) tanát már felváltja az abszolút, vagyis perfekcionista etika. Szolovjov itt már egyértelműen a metafizikától és az ismeretelmélettől való függetlenség mellett áll ki²², az etikát életünk értelmét és szükséges tartalmát vizsgáló filozófiai tudománynak tekinti. Egyértelműen a jó és rossz viszonyának kérdését állította művének középpontjába. Korábbi nézeteit bírálva jut az etika önállósága mellett szóló érvekre.

„Hogy az igaz vallás nyújt kellő erőt igaz híveinek ahhoz, hogy beteljesítsék a jót, ez kétségtelen; ám azt állítani, hogy csak a vallás által nyerhető el ez az erő, s a valláson kívül jót cselekedni nem lehet, ez olyan kizárólagos kijelentés, mely látszólag a vallás legfőbb érdekeit szolgálja, valójában gyökeresen ellentmond a hit legigazabb védelmezőjének, Pál apostolnak, aki azt állította, hogy a természet rendje szerint a pogányok is tudnak jót

²¹ Szolovjov optimista személyiség-képéről V. L. Kantor: *Russzkij jevropeec kak jevlenyje kulturü*. Moszkva, (n. a.) 2001.

²² *Szobranijje szocsinyenyij V. L. Szolovjova*. T. 8. 27. o.

cselekedni”²³ Vagyis a jócselekedet előtt már ismernünk kell a jó fogalmát, ellenkező esetben csak mechanikusan cselekedhetnénk. Ez pedig méltatlan lenne az emberhez. Ebből is látszik, hogy az etika nem függ a tétéles vallásoktól (melyek sokasága is ez ellen szól), de szoros kapcsolatban áll a természetes vallással, ami viszont nem metafizikai, hanem kizárólag etikai alapon magyarázható jelenség.

Vajon az első korszakban látottakhoz hasonlóan az ismeretelmélet nem határozza-e meg az etika mibenlétét? A válasz egyértelmű nem, ugyanis tudatunk csak cselekedeteinkre vonatkozó belső viszonyainkat vizsgálja, vagyis immanens problémáról van szó, ugyanis az értelem a maga által létrehozott erkölcsöt vizsgálja.

A szabad akarat hiánya *Az elvont elvek kritikájában* a determinizmus kiteljesedéséhez, illetve az etika önállóságának megszűnéséhez vezetett, viszont Szolovjov ebben a művében sem tagadja a determinizmust: „A determinizmus általában csak azt állítja, hogy mindent, ami megtörténik, következésképp minden emberi cselekedetet is *az elégséges alap határoz meg (determinatur* – innen ered e tan elnevezése), mely *nélkül* nem *történhetne* meg semmi, s melynek hatására minden *szükségszerűen* történik.”²⁴ A jelenségek és a cselekedetek alapján a szükségszerűség három típusát különíti el. 1. Mechanikus: ez önmagában kizárná az erkölcs lehetőségét; 2. pszichológiai, mely megtűr néhány, egymással igazán össze nem egyeztethető etikai elemet; 3. Racionális-eszmei: minden erkölcsi követelménynek teljes mértékben helyt ad. Ez utóbbi az emberi cselekedetek világa, de itt sincs helye a szabad akaratnak²⁵, hiszen csak akkor beszélhetünk szabad akaratról, ha az ember teljesen szabadon dönthet. Erről azonban itt sem lehet szó, mert a jó eszméje határozza meg az ember cselekedeteit. A korábbi korszakhoz képest mégis az a lényeges különbség, hogy az ember (elméletben) elutasíthatja az erkölcsi törvényt, de a jó erejével szemben tehetetlennek bizonyul.

²³ Im. T. 8. 27. o. Vö: „Mert nem azok igazak Isten előtt, a kik a törvényt hallgatják, hanem azok fognak megigazulni, a kik a törvényt betöltik. Mert mikor a pogányok, a kiknek törvényük nincsen, természettől a törvény dolgait cselekszik, akkor ők, törvényök nem lévén, önmagoknak törvényök. Mint a kik megmutatják, hogy a törvény cselekedete be van írva az ő szívökbe” Róm. 2, 13-15.

²⁴ Im. T. 8. 39. o.

²⁵ Szolovjov ekkor már a szabad akaratnak a tényét nem, csak szükségességét tagadja.

Alapvetően azzal a szándékkal látott a mű megírásához, hogy mindenki tudatosan tudjon választani a két erkölcsi út között, s az élet (egyetlen) értelmét fel tudja ismerni. (Az életnek nem lehet végtelen számú értelme, mert ez káoszhoz vezetne, s ezáltal az élet értelmetlennek bizonyulna.) A jót azonban külső tekintélyként sem kaphatjuk meg, csakis hitünk, értelmünk és tapasztalataink által vehetjük birtokba. Az általunk felismert és kivitelezett erkölcsfilozófia feladata pedig az, hogy segítse a jót abban, hogy az emberi tudatban érvényesülhessen, s ezáltal megbizonyosodhassunk tisztaságáról és mindenegy jellegéről. A tapasztalat által motivált értelmet már képesnek tartja arra, hogy a jó fogalmát meghatározza, s választ adjon arra a kérdésre, hogy mi az élet értelme.

Szolovjov szerint létezik egy összemberi megbonthatatlan erkölcsi alap, amely minden erkölcsi nézet kiindulópontja. Az erkölcs alapvetően három (pszichológiai) emberi érzésből táplálkozik: a szégyen, a sajnálat és a tisztelet az eredője minden etikai ismeretünknek. A *szégyen* szerepe kettős: egyrészt szabályozza viselkedésünket, másrészt tudatosítja bennünk, hogy különbözünk a természettől, hiszen szégyenkezünk annak materiális jellege miatt, ezért igyekszünk is tőle elszakadni, s a magasabb létrend felé fordulni. („Szégyenkezem, tehát vagyok.”²⁶) Az emberek egymás közötti viszonyát a *sajnálat* (a szimpátia, részvét) fejezi ki. A harmadik érzés a tisztelet (*pietas*), mely biztosítja az ember számára a „természetes vallásosság” lehetőségét, s amennyiben a magasabb rendű előtti meghajlásról (*reverentia*) van szó, annyiban az emberfeletti elvhez való viszonyt jelzi. Ezek az érzések különböző erkölcsi elveket generálnak: a szégyen az aszkézist (a test (*ploty*) vágyainak korlátozását), a sajnálat az altruizmust (mások egyedi jelentőségének, léthez és boldogulásához való jogának elismerését), a tisztelet vallásos érzést (a szülők, rajtuk keresztül az ősök, azokon keresztül pedig az isten iránti tiszteletet). A lelkiismeret és az emberi önértékelés forrásai szintén ezek az érzetek, melyek az értelem folytán egyre elvontabb formát öltenek. A történelem folyamán tökéletesednek, de nem a szabad akarat, hanem a jó determinizmusa jegyében.

„Az erényes ember olyan ember, amilyennek lennie kell.”²⁷ Vagyis az erény az embernek a mindenhez és mindenkihez fűződő kellő (illő) viszonya. Az alapján, hogy miként határozzuk meg helyzetünket, attól függően

²⁶ Im. T. 8. 54. o.

²⁷ Im. T. 8. 120. o.

három erénytípus létezik: *alázat* – a magasabb rendűhöz képest kicsinynek állítom be magam; *elragadtatás* – a felsőbb rendű dolgoknak kötelezem el magam; *mánia* – a közömbös és alacsonyabb rendű dolgoknak szolgálta-
tom ki magam. Az erények maguk is csoportosíthatók.

Szolovjov megítélése szerint az ún. sarkalatos erények, vagyis a mérték-
letesség, a bátorság, a bölcsesség és az igazságosság csak a kellő erkölcsi
viszony alapján tekinthetők erényeknek. Számba veszi még a teológiai eré-
nyeket is (hit, remény, szeretet), de ezeket is visszavezeti az erkölcsiség
alapjának számító elsődleges érzetekre (szégyen, sajnálat, tisztelet). Emellett
léteznek még kötelességen túli erények is, mint a nagylelkűség, az önzetlen-
ség, a bőkezűség, a türelmesség. Beszél még ún. származtatott erényekről,
melyek közül a legfontosabbnak az őszinteséget tekinti, melyet a katedra
filozófia önálló erénnyé kívánt emelni, s minden hazugságot az őszinteség
erénye elleni lépésnek tekintett. Erre hozza fel példaként a szerző a gyilkost
hazugsággal félrevezető s ezáltal egy ártatlan életét megmentő ember esetét.
Ha egy ember életét meg tudjuk menteni azáltal, hogy valótlan állítunk,
akkor tartózkodnunk kell az ál-rigorizmustól. Ugyanis erkölcstelenségről
akkor beszélhetünk, ha az elsődleges és másodlagos erényeket nem a létben
elfoglalt helyzetünknek megfelelően gyakoroljuk.

Az értelem az elsődleges (pszichológiai) érzetektől kivonja a belső etikai
tartalmat, s mint kötelességet az erkölcsi cselekvés önálló elvét szolgáltatja.
Szolovjov azonban elégtelennek tartja önmagában a természetes erkölcsi
hajlamokat, mindenképpen együtt kell járniuk a kötelességtudattal. Csak-
hogy az értelemből fakadó kötelesség a gyakorlatban nem mindig mond-
ható általános érvényűnek és szükségszerűnek, ezért Szolovjov az erények
alapján olyan gyakorlati elv kidolgozását szorgalmazza, mely nemcsak köte-
lességszerű, hanem egyúttal kívánatos is minden ember számára, füg-
getlenül a lélek természetes hajlamaitól és az egyén szellemi fejlettségétől.
Ezen elv által kell minden egyes embernek befogadnia a legfőbb jót, mely-
nek segítségével a szellemi ember beteljesíthetné a történeti folyamatot.

AZ EGÉSZ VILÁG A GONOSZSÁGBAN VESZTEGEL

Szolovjov hosszú, kitérőkkel is tarkított utat tett meg az erkölcsi
vizsgálódások terén, míg az utópiától az autonóm etikáig jutott. Eszme-
futtatásunk során azt a következtetést kívántuk levonni, hogy e bölcséleti
rendszerben erényekről voltaképp csak az utópia meghaladásakor van

értelme beszélni, ugyanis az embernek csak ezt követően nyílik lehetősége arra, hogy emberhez illő cselekvést tanúsítson.

A sors iróniája, hogy Szolovjov alighogy elkészült a jó történelemformáló erejét bizonyítani hivatott etikai rendszerével, olyan mű megírásába fogott, melyben a rosszat valóságos erőként értelmezi. Ez már Az Antikrisztus története.

AZ ERÉNY REHABILITÁCIÓJÁNAK SZÜKSÉGESSÉGE ÉS LEHETŐSÉGE MAX SCHELER GONDOLKODÁSÁBAN

KELLER GYÖRGY

Erénnyel való gondolkodásunk során feltűnhet az a feszültség, amely az e téma körül szerveződő közbeszéd ironizáló–distanciálódó hangvétele és a róla szóló filozófiai diskurzus komolysága között fennáll. Amikor az erénnyel kapcsolatos attitűdök ilyen differenciáltságának okát kutatjuk, megfogalmazódik a kérdés: mi teszi a „mindennapi élet” számára ilyen egyértelműen érdektelenné a bölcséleti erénytanokat, sőt, kényelmetlenné magának az erény szónak a használatát is. Mivel valószínűnek tűnik, hogy e két nyelvjáték teljesen különböző jelentéssel ruházza fel e kifejezést, ajánlatos először is azt vizsgálunk, vajon milyen értelemben beszél a köznyelv erénnyel, miben is áll a „rossz erényfogalom”, amelyet a mindennapok nyelvhasználata gyakran az *ab ovo* filozófiai erény-értelmezéssel azonosít. Mi az a sajtóság, amely egyenesen kizárja az erkölcsről való közbeszéd szférájából azt a szót, melynek jelölését a bölcséleti-erényetikai vizsgálódás egyenesen a moralitás fundamentumának hajlamos tekinteni.

E kérdések tárgyalásából kiinduló vizsgálódásunk célja, hogy a Max Scheler *Az erény rehabilitálásához* című írásában vázolt erénykonceptiót a filozófus szeretet- és személy-értelmezésének segítségével próbálja megérteni azáltal, hogy olyan utalásviszonyokra mutat rá, amelyek kirajzolják az értékfeltáráshoz schelerei fenomenológiájának néhány alapvonatát.

Mindennapi nyelvhasználatunk során hajlunk arra, hogy az erényességet alapvetően mint bizonyos cselekedetek prédikátumait értelmezzük, és az „erényes” jelző minden más használatát ezzel a jelentéssel állítsuk összefüggésbe. Az erényt akaratos aktusok minőségének tartó pozíciók tárgyukat szükségképpen az akaratra való hivatkozással határozzák meg, akár mint (más szabályokra vonatkozó szabályként megfogalmazható) diszpozícióban működő, akár mint bizonyos szabályokat követő akarat tulajdonságát. Ezen nézetek képtelenek elszakadni attól az elképzeléstől, amely az erényesség és erénytelenség problémáját alapvetően akarati elhatározás kérdésének tekinti. Fel kell azonban figyelniük itt e pozíció gyengéjére, amely (szempontunkból) abban áll, hogy éppen az erény és a moralitás viszonyának tekintetében hogy bennünket tájékoztatatlanságban, mivel az erényességet nem mint a morális helyesség alapját, hanem pusztán mint annak egyfajta „tünetét” kezeli, s így az akarat és az erény viszonya merőben külsődleges marad.

Közelebről szemügyre véve az erény akaratlagos „létrehozásának” elgondolását, kétféle külsődlegességgel találkozunk. Egyrészt az erény és az akarat viszonyának tisztázatlanságával, másrészt egy ezen külsődlegességnek alapul szolgáló externalitást, amelyet a fogalomhasználat külsődlegességének nevezhetnénk. Ez utóbbi abból adódik, hogy a kritikánk által illetett erénykoncepciók témájukat mint valami levezetettet, a megélésben jelen nem lévő (sőt megélhetlent) kezelik, ezáltal az erény teljességében nélkülözni kénytelen az önadottságot, így aztán tulajdonképpeni belátás vele kapcsolatban nem lehetséges. E levezetett, derivált erényfogalom ráadásul úgy járul az etikai gondolkodáshoz, mint valamiféle stíluselem, és nem adódik szükségszerűen más, morálisan releváns tényezők elgondolásából, ahogyan nem is feltétele annak. Így nem csak fundamentumává, de tényleges elemévé sem válhat a moralitásnak, s ezáltal etikailag valóban lényegtelennek mutatkozik. Max Scheler az erény rehabilitációjáról írott munkájában azon határozott – noha nem teljesen kifejezett – előfeltevésből indul ki, melynek értelmében az erénynek igenis lehetséges olyan fogalma, amely alkalmas arra, hogy a moralitás mint moralitás szféráját kijelölő fogalomnak bizonyuljon, s ezáltal egy lehetséges etika központi fogalma legyen. Filozófusunk szerint az a bölcséleti erényfogalom, vagy inkább erény-kép, amely – mint fogalmaz – „minden jóízű ember számára” elfogadhatatlannak bizonyul, a 18. század „polgári” erénytanáiban gyökerezik. Ezen tanok az erényt mint valami megvalósítandót, azaz akaratit aktivitást, szándékos közreműködést igénylőt, és ennyiben megerőltetett kezelik. Azáltal, hogy azt állítják, törekedniük kell az erényre, azt a meggyőződést fejezik ki és népszerűsítik, amely szerint az erény célszerű tevékenység lehetséges tárgyaként elérhető, hovatovább megszerezhető, és nem valamiféle tapasztalati adottság, hanem egyfajta „produktum”. Az erény kialakítása, létrehozása azonban – ezen elmélet szerint – egy másik produkció függvénye: csak annyiban alakíthatjuk magunkat ugyanis erényessé, amennyiben az akaratunkat meghatározó diszpozíciót, vagy szabályt már megalkottuk. A 18. század Scheler által kritizált erénytanáinak tehát közös doktrínájuk, hogy 1. az „erényes” jellemzően cselekedetek lehetséges prédikátuma, minősége; 2. az erényes tett feltétele az erényes akarat, amelyet egy – meglepő módon szándékos – akaratit aktivitással kialakított szabály, vagy diszpozíció határoz meg.

Ezen koncepciók hibája, hogy ha az erényt pusztán cselekedetek lehetséges prédikátumának tekintjük, akkor kivonjuk a tulajdonképpeni moralitás szférájából, azáltal, hogy pusztá akcidenziává silányítjuk, ha pedig szabályokra való utalással határozzuk meg az erény mibenlétét, akkor végtelen regresszushoz vagy hiányos érvényesség-igazoláshoz jutunk.

Scheler úgy véli, hogy az erényesség csakis a habitus, a lelki alkat fogalmára való utalással, mint a személy (az erkölcsi szubjektum) minősége határozható meg, mégpedig úgy, hogy erény alatt a személy jóra való képességének tudatát értjük. Mivel a hivatkozott szövegben szerzőnk e kijelentés tekintetében további magyarázattal nem szolgál, a következő két kérdést kell megvizsgálniuk: hogyan határozza meg Scheler a lelki alkatot, azaz miben áll a személy lelki alkata? Mit ért filozófusunk a jóra való képességen?

Az előbbi kérdésre a legfrappánsabb választ talán az *Ordo amoris* 2 című töredék kínálja. Maga az *ordo amoris* kifejezés – mint arra Scheler figyelmeztet – önmagában kétértelmű, ugyanis két, egymástól eltérő jelentéscsoportját kell megkülönböztetnünk. Beszélhetünk egyfelől faktikus *ordo amoris*-ról, amely az ember pszichovitális szubjektumának célszerű, de nem tudatos folyamatainak szolgál alapul, s amely e szubjektum miliójének és sorsának, azaz élete biofizikai egységének szerkezetéért „felelős”. A faktikus *ordo amoris* automatikus értékválasztásaink rendje, amellyel kapcsolatban nem lehetséges belátás. Sem a sors, sem pedig a milió nem érthető meg, és sem abból, ami véletlenül történik velünk, sem abból, amit szándékosan teszünk, nem állítható össze. Fontos azonban szem előtt tartanunk, hogy adott milió és sors csak egy bizonyos morális szubjektumhoz tartozhat, bár szerkezete az illető szubjektum által sem ismerhető meg. A szeretet tényleges rendjétől megkülönböztetendő az ideális *ordo amoris*, amely a sorsban és a milióban csak mint eszményi értékkép sejlik fel, és amely a személy (az ember ideális-morális szubjektuma) valódi struktúráját, alkatát adja. Scheler szerint az ideális *ordo amoris* tudatosan nem tételezhető, nem alakítható. Az értékideál nem elvárásként és nem is üres potencialitásként határozódik meg, hanem a személy konkrét értéklényegének tekintendő. Az ember ideális értéklényege valójában tehát az ember idealitásának értéklényege. Scheler számára ez az idealitás a személy – ahogyan a *Formalizmus*-könyvben fogalmaz – „a személy a szellem egyedüli létformája éppúgy, ahogyan a személy egyedüli lét- és életformája intencionális aktusok végrehajtása”, amely végrehajtás mint konkrét önmegélés, megélés általi önvonatkozás történik. Mivel ez az önvonatkozás lényegileg gyakorlati-etikai, nélkülözhetetlennek tűnik, hogy a hivatkozott mű az általában vett személy elméleti vizsgálatával foglalkozó részén túl szemügyre vegyük a személyt etikai összefüggésekbe helyező fejezetét is, hogy ezáltal nyilvánvalóvá váljanak azok az előfeltevések, módszertani szempontok, amelyek alapján a fentebb utalásszerűen vázolt személy-koncepció helyessége belátható. Scheler kritizálja Kant elméleti személyfogalmát, mivel utóbbi nem mutatja ki, milyen módon tartozik az ész-tevékenység a személy

lényegéhez. Ezért ő az ésszerűséget szükségszerűen mint egyetemességet fogja fel, és nem képes kezelni a személyesség érvényesség-megalapozó kapacitását. A személy lényegének megértésekor ugyanis (mint általában a fenomenológiai vizsgálódások során) nem nélkülözhetjük a konkrétum, azaz a tényleges emberi megélés, a faktikus lét vizsgálatát. Kanttal ellentétben Scheler személy-felfogásának központjába nem az ész, hanem a szellemet állítja. A szellemi aktusokat – hogy elkerülje a szellemfogalom üres általánosságát – mint csakis végrehajtásukban létezőket értelmezi, mivel a végrehajtás fogalma szerint mindig konkrét, s ezáltal minden egyes személy szellemi struktúrája különböző, és nem pusztán a megélés tartalma - mint valami járulék - egyéni, hanem a megélés módja is, ahogyan azt szerzőnk *A filozófiai világszemlélet* című szövegében hangsúlyozza. Az individualitás tehát minden megélést megelőző, s lényegileg az utóbbi módját, a világfeltárulás struktúráját határozza meg. A személy maga valójában „a világfeltárulás rendjének konkrét egysége”, mivel a személy lényege a szeretet ideális rendje, a világfeltárulás személyességét és egyediségét az ideális ordo amoris személyessége és egyedisége alapozza meg, a világfeltárulás lehetőség-feltétele pedig a szeretet, amely nem pusztán nyitottság, hanem inkább megnyitás. A szeretet Scheler számára a világfeltárulás alapja, mivel a szeretet nyitja meg az érzés horizontját és a világot közvetlenül csak mint „értékfelületet” észleljük, azaz érezzük.

Nyilvánvaló tehát, hogy a személyesség nem gondolható el valami akcidenckiaként, amely a megéléshez járul, illetve olyasmiként, amit ettől a megéléstől függetlenül is észlelnénk. A személy fogalma szerint konkrét személy, s így csak a konkrét élményben van jelen. Ezt a viszonyt a „tárgypólus” oldaláról tekintve egyértelművé válik, hogy a megélés csakis mint eleve személyes megélés jöhet szóba, ahogyan a személyesség is mindig csak megélt lehet, lévén, hogy a személy és az élmény egymással sajátos korrelációban állnak. Ahogyan arra már utaltunk, megkülönböztethetjük az aktusvégrehajtás két oldalát, elkülönítve egymástól a végrehajtásmódot és a végrehajtás materiális aspektusát. Mivel a személy és az aktusvégrehajtás egymással korrelatívnak bizonyult, az aktusvégrehajtás két aspektusa a személy két aspektusának feleltethető meg. Az aktusvégrehajtás módja, jellege mindig túlmutat a konkrét aktuson. Minden azonban, ami nem ehhez az aspektushoz tartozik, állandó változásban van, oly módon, hogy ennek az alakulásnak, amelyet Scheler „tisztá mássá-levés”-nek nevez, semmiféle szubsztrátuma nincsen. Magán a személyen sem valami változik meg, hanem az egész személy alakul minden egyes újabb aktusával, (bizonyos értelemben) állandó csak e változás, e mozgás iránya. Scheler szerint a

személy transzcendenciájának tendenciáját az ember ideális értékkepe, azaz az ideális *ordo amoris* határozza meg, s ez az értékidealitás az, amely bizonyos értelemben konstans eleme a személyiségnek, bár feltárlása folytonosan történik és nem már eleve feltárult. A szeretet ideális rendjének feltárlása valójában a személy transzcendenciájának mozgásával esik egybe, lévén az ideális *ordo amoris* a személy lényege. Scheler a személy sajátosságosan és lényegileg kettős karakterét mint a „már-lét” és a „még-nem-lét” egységét (nem pedig kettősségét) jellemzi. A „még-nem-lét” kifejezést azonban nem szabad úgy értelmeznünk, mintha pusztán potenciálitás, üres lehetőség volna, inkább úgy kell elgondolnunk, mint egy már mindig is konkrét értékideál jelenlétét. Ahogyan a személy-lét, a már-lét és a még-nem-lét egysége, úgy a személy lényege, az ideális *ordo amoris*, a van és a kell/lesz egysége, mivel a szeretet közömbös a van és a kell/lesz megkülönböztetése iránt, lévén, hogy megelőzi azt, amiképpen minden tapasztalást és elgondolást is szükségszerűen – azok feltételeként – megelőz, mivel Scheler a szeretetet mint horizontmegnyitó ősakaszt értelmezi, mert csakis a szeretet nyitja meg az érzés horizontját, utóbbi pedig az egyáltalában vett világhozzáférés lehetőség-feltétele. A dolog – mint az érzés tárgya – az értékek utalás-összefüggéseként van jelen oly módon, hogy a relatív értékek (más értékekre utaló értékek) az abszolút értékekre (önértékekre) utalnak. A szeretet azon mozgása, amely által a személy lényege – az ideális *ordo amoris* – felfénylik, egybeesik az értékészlelés (ézés) azon mozgásával, amely a relatív értékektől a kevésbé relatívakhoz tart. A szeretet mértéke a feltárlás mértékével és (ebből adódóan) az önadottság mértékével áll egyenes arányban, mivel a szeretetben a dolog önmagában, azaz „maga a dolog” tárul fel. A tárgy adottságának növekedése a szeretet növekedése által nem pusztán a megismerő szubjektum tevékenységéből adódik, hanem magának a tárgynak a válaszreakciója: önadás, önmegnyitás, önfeltárás. A szeretetteljes beállítódás legkiemelkedőbb példája Scheler számára Assisi Szent Ferenc, aki – mint filozófusunk a szimpátia lényegét és formáját tárgyaló művében írja – az egyes teremtményeket „metafizikai egymasmelletiségükben ... mint önmagukért való és egészen önálló lényeket ... üdvözölte”.

Miután tehát választ kaptunk a lelki alkat mibenlétére és a jóra való képesség meghatározására vonatkozó kérdéseinkre, (tudjuk, hogy az előbbi Scheler számára az *ordo amoris*, utóbbi pedig a szeretet, mint a tulajdonképpeni észlelési ősakaszt) beláthatjuk, hogy a jóra való (a lelki alkatban adott) képesség tudata nem más, mint a szeretet (a személyes *ordo amoris*-nak megfelelő, akaratunktól független) feltáró kapacitásának tudata.

Az erény rehabilitálását célzó töredékében Scheler a 18. századi aretológiák kritikáját követő erény-meghatározása után az alázat és a tisztelet költői jellemzését adja. Szövegében kifejtett módon nem határozza meg ezeknek az erényhez való viszonyát, ám úgy véljük, hogy schelери jellemzésüket gondolatmenetünk hátralevő részében az eddigi megfontolások összefüggésébe állítva, az alázatot és a tiszteletet az erény két, egymástól csak reflektíve elválasztható aspektusának tekinthetjük. Max Scheler az alázatot mint a jó és a rossz dolgokkal szemben egyaránt megnyilvánuló, egzisztenciánk legmélyén gyökerező szolgálatkészséget „határozza meg”. Az alázat ellentéte az autonómia tudata, vagy vágya, azaz az üres énrre való büszkeség, amely kiszakít bennünket az értékeknek a szeretet által az érzés számára megnyíló utalás-összefüggéséből és egyfajta monásszá, *deserteur du monde*-á tesz. Az alázat ezzel szemben az értékesség – és így az önértékűség – adott voltának tudata, az értékek már-létének bizonyossága, a rájuk irányuló elvárások teljes hiánya. Az alázat teszi lehetővé a tulajdonképpeni értékprezenciát, az értékek adódását, önadottságának észlelését. Ennek az értékprezencia-feltáulásnak azonban megfelel egy „szubjektumpólus”, mégpedig a szeretet ideális rendjének, azaz a személy lényegének, értékszerkezetének feltáulása.

A tisztelet schelери jellemzése a rejtőzködő Isten tanára történő utalással kezdődik, mivel a tisztelet az a beállítódás, amelyben az elrejtettség észlelhetővé válik. A világ mélységi dimenzióinak gazdagsága, értékmélysége ugyanis kizárólag elrejtettségként értelmezhető. Csak a tiszteletben tudatosulnak „azok a szálak, amelyek a láthatót a láthatatlannal kötik össze”. Az értékek teljes prezenciájának tudata a tisztelet hiánya, mivel az értékek még-nem-léte csakis a tiszteletben válik észlelhetővé.

Mind az alázat, mind pedig a tisztelet az akarat elernyesztése, énünk egyfajta dekoncentrációja. Csak ebben a dekoncentrációban, a szándékos észlelés eleve kudarcra ítélt kísérletét kikerülve szerezhethünk tudomást a szeretet feltáuló kapacitásáról. Mivel az erényes beállítottságban a szeretet értékhorizontokat megnyitó teljesítményén keresztül észlelhető adottságok a Scheler által aszimbolikusnak nevezett ismeretek körébe tartoznak, melyeknek közlése nyelvünk határaiba ütökzik, az erény „tartalmilag” csakis akkor jellemezhető, ha ezen adottságok létmódját (az idealitást) a „már-lét” és a „még-nem-lét” felől külön-külön próbáljuk megközelíteni. Az erények schelери rehabilitációja ezért végső soron egyfajta negatív erénytan, mivel éppen a szimbolikus-utalásos beállítottságnak és kategóriáinak a moralitás szférájában megnyilvánuló alkalmazhatatlanságára mutat rá.

A MUNKAMEGOSZTÁS HATÉKONYSÁGÁNAK ERÉNYE, AVAGY NAPJAINK GAZDASÁGETIKÁJÁNAK HELLÉN VONÁSAI

B. VIRÁGHALMY LEA

„AZ EMBER MUNKÁJÁT VALAMIFÉLE életnek kell tekintenünk, és pedig a lélek értelmes tevékenységének és cselekvésének... Minden munka csak akkor jó, ha a cselekvő alany sajátos természetére jellemző kiválóságnak megfelelően megy végbe. Az emberi értelemben vett jó a léleknek erény szerinti tevékenysége” – fogalmazta meg Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* azt a célt, amely az embert az *eudaimonia* megtalálásához vezeti. Ennek a rendeltetészerű cselekvésnek általánosan elfogadott színtere az *ethosz* volt – vagyis az a konkrét hely, ahol az ember életét tölti, ahol az otthona van. Ez természetesen átvitt értelemben nemcsak magát a helységet jelentette, hanem a hozzá kapcsolódó megszokást, hagyományt és gyakorlatot: tehát az ottani normákból születő magatartást is.

Azonban már Szókratésznél más összefüggésbe kerül az *etika* kifejezés: a „szokásjog” jelentést felváltja a saját meggyőződés és belátás által megszábotott norma. Ez a kettős (dianoetikai és etikai) szétválasztás lesz majd az arisztotelészi etikai rendszer alapja. „E megkülönböztetés szerint szoktuk osztályozni az erényeket is: egyik részüket észbeli, másik részüket erkölcsi erényeknek nevezük; és pedig észbeliek: a bölcsesség, az éleslátás és az okosság; erkölcsiek: a nemes lelkű adakozás és a mértékletesség. Ha tehát erkölcsről beszélünk, akkor nem azt mondjuk, hogy valaki bölcs, vagy éles eszű, hanem azt, hogy szelíd, vagy mértékletes... Az észbeli (erény – V. L.) főképp a tanításnak köszöni eredetét és növekedését, s ezért tapasztalat és idő kell hozzá; az erkölcsi pedig a szokásból keletkezik, s ezért elnevezése is csekély változtatással a szokás szóból ered.”¹

Ma elfogadott európai keresztény definícióval az *etikán* azt a filozófiai tudományágat értjük, amely a filozófia módszerével tárgyal erkölcsi kérdéseket – azaz az emberi magatartás oly belső szintű szabályait, amely szubjektíve a lelkiismeret törvényében tudatosul, objektíve pedig egy egyetemlegesen kötelező erkölcsi törvényben vagy normarendszerben jelenik meg.

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1103a

Ebben a szövegösszefüggésben jogosan vetődik fel a kérdés: mit jelent tanulmányom alcíme: „napjaink gazdaságetikájának hellén vonásai”. Létezik egyáltalán etika a gazdaságban? Különösen ebben a globalizált világban?

Botos Máté könyvében így határozza meg a tárgyalt fogalmat: „a gazdaságetika a társadalometika, tehát egy nagyobb egység része, amelynek lényegi és perifériális kapcsolatai vannak. A társadalometika az ember másikkal és környezetével való felelősségteljes viszonyát jelenti elméletben és gyakorlatban. Ezen relációnak egyrészt nincs közvetlen jellege, hanem a társadalmi intézmények által jelenik meg. Másik jellegzetessége, hogy a valóságból táplálkozik – ez a karaktere azonban sohasem válhat rendező, vagy kizárólagos elvvé. Feladata, hogy összefogja a valóságnak való megfelelést az emberi igazságossággal. A társadalmi viszonyokban az az etikus, ami igazságos, ami jó. Az ókortól a legújabb korig terjedő időszak felfogása szerint jó az, ami az általános természeti és isteni erkölcsi törvényeknek megfelel. A modern közgazdaságtannal válik ketté az a felfogás, hogy az embernek minden cselekedetét, a gazdasági tevékenységet is egyfajta erkölcsi normarendszerhez kell igazítani... A gazdaságetika ebből következően nem más, mint az ember gazdasági tevékenységének és az erkölcsi jóra való törekvésnek rendszerbe szervezett összeegyeztetése... Megközelítése három pilléren nyugszik: 1. morálfilozófiain, 2. közgazdaságin, 3. történetin.”²

Jelen tanulmányomban a Wieser-féle kontinuitáselvre alapozva kívánom megközelíteni a témát: hogyan viszonyult a hellén világ a politika és az etika részét képező *oikonomia* kérdéseire, s ez hogyan tükröződik napjainkban?

Speciális ez a megközelítés, mivel Zalai Béla nyomán „kimondhatjuk, hogy egy kor erkölcsi értékelésének lényeges megismerését csakis e kor egész kultúrájának intuitív megismeréséből meríthetjük. Ez a megismerés a megismerő korára vonatkozólag közvetlen és szimbolikus, elmúlt korokra csak szimbolikus lehet. Tehát az etikai rendszerezés immanens fejlődésének megismerése szimbolikus, módszere a szimbólumok intuíciója.”³

A hellén világ gazdaságetikájából tehát nem a *knowledge of it*, hanem *knowledge about it* metodikájával két momentumot emelhetünk ki: mivel a platóni dialógusokban egyetlen egyén sem függetlenítheti magát a társadalomtól, ezért a megfelelő és kölcsönös együttműködés az állam, s egyben a gazdaság fellendülésének biztosítója. Platónnál ez a munkamegosztás s az anyagi javak igazságos elosztása eredményezi a hatékonyságot, szemben

² Botos Máté: *Gazdaságetika és a gazdasági gondolkodás története*. Bp., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar. 2000. 18-21. o.

³ Zalai Béla: *Etikai problémák – Etikai rendszerezés*. In: Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára. Bp., Franklin. 1910. 124. o.

Arisztotelésszel, akinek hatékonysági elve szerint a magántulajdon alapvető ösztönző tényező. „A közösség rendszeresen nem két orvosból tevődik össze, hanem legalábbis egy orvosból és egy földművesből, tehát általában különböző foglalkozású emberekből, nem pedig egyformákból; márpedig ezek közt kiegyenlítésre van szükség. Tehát mindazoknak a dolgoknak, amelyek közt csere lehetséges, valamiképpen egymással összehasonlíthatóknak kell lenniük. Erre a célra jelent meg a pénz, amely tehát bizonyos értelemben a közép szerepét játssza... Okvetlenül szükséges tehát, hogy egyvalamivel tudjunk mindent megmérni... Ez az egyvalami tulajdonképpen a szükséglet, ami mindent összetart; a pénz mintegy a szükséglet helyettesítésére keletkezett, megegyezés alapján; s ezért *nomiszma* a neve görögül, mert nem természet, hanem törvényen (*nomosz*) alapszik, s mert megváltoztatása vagy érvénytelenítése csupán tőlünk függ. Viszonosságról tehát csak akkor beszélhetünk, ha kiegyenlítés történik, abban az értelemben, hogy amilyen viszonyban van a földműves a csizmadiához, ugyanolyan viszonyban legyen a csizmadiá terméke is a földműveséhez. Csakhogy az arányosság képletét nem akkor kell felállítanunk, mikor a két fél a cserét már végrehajtotta (mert így a mind a két többlet az egyik végletnek jutna), hanem akkor, amikor még mind a két fél a magáénak birtokában van. Így lesznek egyenlőkké és alkotnak egymással közösséget.”⁴

A római jog szemlélete hasonló, amikor kimondja: *az ár a szerződő felek alkujának függvénye (res tantum valet, quantum vendi potest)* – s ne feledkezzünk meg a középkori kommentátorok kötelező kiegészítéséről – *közösségi szabályozás szerint (sed communiter)*. A munka elfogadott értéke tehát szociális mozzanat, amelynek spontán megnyilvánulása a piac, autoriter meghatározása pedig a közösségi, törvényi szabályozás.

Az anyagi javak körül forgó gazdasági élet következőképpen alapvetően meghatározza világunkat – szerencsére döntő szerepet juttatva nemcsak a természeti „farkastörvényeknek”, hanem az emberi elhatározásnak, az akarat irányító és nemesítő befolyásának, melyeken keresztül a gazdálkodás az általános emberi célokkal is kapcsolatba kerül, s erkölcsi értékkel telítődve világnézetet tudatosít. „A gazdálkodás alapvető lényege szerint – mondja Kecskés Pál – célhoz viszonyító tevékenység; a gazdasági érték, a hasznosság, eszköz jellegénél fogva önmagán túlmutat egyéb értékekre és célokra. Így a gazdasági élet is belekerül az ember céljainak egymásba kapcsolódó sorozatába és abban a világnézetnek megfelelő helyet foglalja el.”⁵

⁴ Arisztotelész 1133a–b

⁵ Kecskés Pál: *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei*. Bp., Szent István Társulat. 1938. 130. o.

Joseph Schumpeter, a harvardi osztrák közgazdaságtan-professzor már 70 évvel ezelőtt új terminológiájában is jelezte a (*nomiszmáról és életfel-fogás-nemesítő értékről* vázolt gondolatmenetemben rejlő) gazdasági fejlődésből születő új fogalmat. „Akár műszakilag, akár közgazdaságilag fogjuk fel a termelést, mindkét esetben igaz, hogy a termelés természetes értelemben semmit sem 'teremt'. Mindkét esetben csak dolgok, folyamatok – vagy 'erők' – befolyásolására, szabályozására képes. A továbbiakhoz most egy olyan fogalomra van szükségünk, amely magában foglalja ezt a 'felhasználást' és ezt a 'befolyásolást'. Ez az utóbbiak a dolgok használatának, a velük való bánásmódnak, illetve a helyzetváltoztatásnak, valamint a mechanikai, vegyi és más folyamatokban végbemenő változtatásoknak a legkülönbözőbb változatait ölelik fel. Mindig arról van szó azonban, hogy szükségleteink kielégítése szempontjából másképpen érzünk el valamit, mint eddig, hogy megváltoztassuk a dolgok és erők kölcsönös kapcsolatait, hogy egyes – korábban különálló – dolgokat és erőket összekapcsoljunk, másokat pedig szétválasszunk. Akár műszaki, akár közgazdasági oldalról közelítjük meg a dolgot, a termelés mindenképpen számunkra elérhető dolgok és erők kombinációját jelenti.”⁶

A schumpeteri „kombinációra” épült a későbbiekben a kreatív destrukció fogalma, azt a folyamatot jelölve, amelynek során az innováció kiszorítja a régi eszméket és eljárásokat. Ezen alapszik a híres „Schumpeter-féle verseny” is, melyben az egyes technológiák, piacok monopolizálása révén a legfőbb cél a többletprofit, vagy kizárólagos bérleti szerződések révén a monopólium helyzet kikényszerítése.

Ezáltal napjainkban a hatékonyság szinte kötelező fokozásának egyik állandósult eszköze a gazdaság terén a versengés lett. De hogyan csapódik le mindez a szervezeteken belül? „Az eredmények alapján – szögezi le Morton Deutsch – magától értetődőnek tűnik, hogy amikor a személyek vagy kisebb egységek együttműködnek egymással, akkor az együttműködés eredményeként nagyobb mérvű szervezethez és produktivitás várható, mint akkor, amikor a kapcsolatokra inkább a versengés nyomja rá a bélyegét. A csoportkohézió és a csoport eredményessége tekintetében alapvető, kölcsönös gondolatközlést, az erőfeszítések összehangolását, a barátságosságot, valamint az ember saját csoportja felett érzett büszkeséget láthatóan megzavarja, ha a csoport tagjai egymás céljait kölcsönösen kizáró célokért látják versenyezni egymást. Továbbmenve, valószínűnek tűnik, hogy a

⁶ Schumpeter: *A gazdasági fejlődés elmélete*. Bp., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1980. 53-54. o.

versengés nagyobb személyes bizonytalanságot eredményez (mert a versengés folytán mások rosszindulatára számítunk inkább), mint az együttműködés. Ezek a következtetések szinte kézenfekvőek bizottságok, találkozók, kiscsoportok tevékenységének megszervezése szempontjából.”⁷

A versengés káros hatásainak kiszorítására a múlt évezred végén a „szervezet” vállalat-gazdaságtani és vezetési szakirodalmi elemzésének és fejlesztésének fő kérdésévé a hatékonyság fokozásának új, lehetséges irányvonal-keresése lett. Milyen a hatékony szervezet? Hogyan lehet a lehető legjobban felhasználni az erőforrásokat úgy, hogy az előírásoknak és a jogos elvárásoknak megfelelően, magas szintű teljesítményt nyújtva a szervezet sikeresen érje el hosszú és rövid távú céljait?

A főbb elméletek közül érdeklődésemet leginkább Charles Handy *The Age of Unreason* c. kötete keltette fel. Szerinte csak az ún. „tanuló szervezet” (azaz megújulásra kész szervezet = *learning organization*) lehet igazán hatékony, állandóan kérdezve, elméleteket gyártva, ellenőrizve és módosítva – természetes szelekcióként munkamegosztást szülve. A gazdaságnak, társadalomnak, de még a nemzetközi nagyvállalatoknak, intézményeknek is szükségük van a több magyar közgazdász által szellemesen „mozgékony kicsiknek” fordított tanuló szervezetek sokszínűségére. Peter Senge szerint, aki jelentős szerepet játszott a *learning organization* fogalmának elterjesztésében, ez lényegileg egy olyan szervezet, amely „jövőjének kialakítása érdekében folyamatosan növeli, erősíti alkotókedvét és tehetségét”.⁸ Senge az új modell legfőbb jellemvonását abban látja, hogy tagjai „képesek új módon tekinteni magukra és a világra”.⁹ David Garvin kiemeli, hogy „képes tudást létrehozni vagy megszerezni, képes tudást elterjeszteni a szervezetben és képes magatartását is megváltoztatni az új felismerések és tapasztalatok alapján”.¹⁰

A világ folyamatos változása közben a szervezetek csak annyit tehetnek hosszú távú sikerességük megalapozása és fenntartása érdekében, hogy elsajátítják a *tanulás* (megszokott európai terminológiával inkább a „fejlődés”) képességét, amely a változások ellenére is mindvégig a vállalat sajátja marad – kizárólag így válhatnak humánussá.

⁷ Deutsch: *Az együttműködés és a versengés hatása a csoportfolyamatokra*. In: Lengyel (szerk.): *Szociálpszichológia. Szöveggyűjtemény* Bp., Osiris. 1997. 346. o.

⁸ Senge: *Az ötödik alapelv*. Bp., HVG. 1998. 17. o.

⁹ *Im*. 16. o.

¹⁰ Bakacsi (szerk.): *Stratégiai emberi erőforrás menedzsment*. Bp., (n.a.) 1999. 330. o.

Az embernek ugyanis személyes, szellemi aktivitása van, amely Arisztotelész megfogalmazásában három formában nyilvánul meg: megismerés, akarás, alkotás. A megismerés az igazságra, az akarás a jóra irányul, az alkotás pedig a szépre vagy a hasznosra törekszik. Az erkölcs elsősorban az akarás világával foglalkozik; valamit el akarunk érni, valamit meg akarunk valósítani – s ezek a cselekedetek mindig visszahatnak ránk. Ebben rejlik napjaink gazdaságetikájának lényege: valójában nem a *nomizma* vagy az érték tartalma, netán az akarás tárgya az erkölcsi lényeg, hanem az, hogy a javak, a tudás megszerzése, birtoklása milyen nyomot hagy bennünk.

TARTALOM

DÉKÁNY ANDRÁS – LACZKÓ SÁNDOR: „Új hűség a régi értékekhez” (Előszó)	5
-------------------------------------------------------------------------------	---

„Ahol erény van, ott van csak nemesség”

HELLER ÁGNES: A poéta maszkjai	11
KELEMEN JÁNOS: Erény és nemesség	25
LOBOCZKY JÁNOS: Erény és művészet, avagy a költészet értéke - Platón és Gadamer	35
OLAY CSABA: Etika hermeneutikai nézőpontból	45
VALASTYÁN TAMÁS: Lélektöredékek. Vázlat Schleiermacher vallás-fogalmának platóni eredetéről	54
BOHÁR ANDRÁS: Az etika mint filozófiai mű-egész	61
SZÍVÓS MIHÁLY: Platón morálfilozófiája és a dialógusok irodalmi értelmezésének irányzata az ókorban	72
HORVÁTH ZOLTÁN: A védőbeszéd védőbeszéde. Hasznosság és erény a Theaitétoszban	88

„Ez, uraim minden életbölcesség foglalata”

GYENGE ZOLTÁN: Szerelmesek legyünk és/vagy erényesek? Tiszteletlen, de lelkesült előadás a méltatlanok előtt	99
WEISS JÁNOS: A middle-life crisis filozófiájáról (Töredékek egy megírandó tanulmányhoz)	111
KARDOS GÁBOR: Sorskészség vagy sorsképtelenség. Az erény ontológiája és fundamentáletikai aktualitása	121
KALMÁR ZOLTÁN: Az elegáns ember	137
GARACZI IMRE: Erény és cselekvés	147

*„Mert ahogy a bölcsesség útja valamiképpen az ostobaságra
hasonlít, (...) úgy (...) az ostobaságé, valamiképpen
hasonlít a bölcsességre”*

KENDEFFY GÁBOR: Erény és kinyilatkoztatás Lactantiusnál	161
BOROS ISTVÁN: Mózes: az erény és a tökéletes élet példája	174
KORMOS JÓZSEF: „Hozzáfordulás a legegyszerűbb végtelen formához” – A bölcsesség mint erény Cusanus gondolkodásában ...	187
SCHMAL DÁNIEL: Természetes erény és Isteni kegyelem a 17. században	192
MESTER BÉLA: Az „adiaphoron” fogalmának átértelmezése a reformációban, avagy az állampolgári erények sajátos újrafelfedezése	199
UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE: Az erény folytonossága	216

*„(...) az erkölcsiség nem más, mint
az egyének lényegének abszolút szellemi egysége (...)”*

SIMON FERENC: Az erény és a világ folyása	237
DÉKÁNY ANDRÁS: René Descartes és az igazi erény(ek) dicsérete ..	248
GEDŐ ÉVA - SCHWENDTNER TIBOR: Morál és genealógia	254
KISS ENDRE: Az erény fogalmának rehabilitációja Max Schelernél ..	261
KRÉMER SÁNDOR: Megalapozható-e az erkölcs?	269
CSÁK LÁSZLÓ: A tudományos erkölcsről	277
ULLMANN TAMÁS: A felelősség és a Jó ideája Patockánál	285
PATÓ ATTILA: Hiányzó erkölcsi alapok. – Szeljegyzetek egy vita margójára	297
FARKAS ZOLTÁN: Utópián túli erények	305
KELLER GYÖRGY: Az erény rehabilitációjának szükségessége és lehetősége Max Scheler gondolkodásában	317
VIRÁGHALMY LEA: A munkamegosztás hatékonyságának erénye, avagy napjaink gazdaságtikájának hellén vonásai	323



1/52 N.Y. 59€

ISBN 963 212 659 9



9 789632 126593

Ára: 2100 Ft.