

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: *Œuvres 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 *violentia* 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 sorsképességünket, legtágabb értelemben pedig az erényben integráljuk és uraljuk mindazt, amit átélünk, ami történik velünk*. Az erény tehát *sorspotencia, sorsképesség* vagy, ami már a pozitív diszpozíció, az igenlés és a vállalás mozzanatára is utal: *az erény sorsképesség*. 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 egzisztenciához 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 egzisztenciájának 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 fundamentálistikai 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 *Iliásztól* (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 embertelenségnek. 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 világaluralmi 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 hírlík, 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 csalahatatlannal 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 pòs 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 szükségszerűsége 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 *megfelel* 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 paradigmátikus 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 székhelyét 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 nevezzük.

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 ontologikus 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 Arisztotelésznél 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.