

## AZ ERÉNY REHABILITÁCIÓJÁNAK SZÜKSÉGESSÉGE ÉS LEHETŐSÉGE MAX SCHELER GONDOLKODÁSÁBAN

---

KELLER GYÖRGY

**E**rénnyel 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 ruhazza 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 tájékozatlanságban, 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 akcidenziaként, 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, önfeltárlás. 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 egymásmelletiségükben ... 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) feltárló 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 scheléri 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 scheléri 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 szerezhetünk 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 ütözködik, 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 scheléri rehabilitációja ezért végső soron egyfajta negatív erénytan, mivel éppen a szimbolikus-utalásos beállítottságnak és kategóriáinak a moralitás szférájában megnyilvánuló alkalmazhatatlanságára mutat rá.