

# AZ ERÉNYEK ÉS A BARÁTSÁG ALAKVÁLTOZÁSAIRÓL: MATERIÁLIS/FORMÁLIS/MATERIÁLIS<sup>1</sup>

---

BOHÁR ANDRÁS

**A**VÁLTOZÁS ÉS ALTERNATIVITÁS címben is érzékeltetett dinamikája az egyik kiindulópontja az etikátörténetben fontos szerepet játszó gondolkodók megidézésének. A formatartalom egy-egy szeletének kiemelése – nem a teljes etikai koncepció – a *javak és értékek* legfontosabb mozzanataihoz vezető utakat (Arisztotelész), az etika *formalizálódásának* kitüntetett állomását (Kant) majd az újkori etika eleddig utolsó nagy *rendszerterülő kísérletét* jelzi (Scheler). Azt kívánjuk érzékeltetni, hogy miként épült *természetes egységbe* a poliszpolgár boldogsága és barátsága, majd miként *univerzalizálódott* mindez teljesen más jelentés kapva – a kanti felelősség – és kötelességetikában, s hogy végül milyen *sajátos egységben* jelentkezik a probléma a közösség lehetőségfeltételeinek kimunkálásakor jelenkorunkban.

## KÖZÉPEN A BOLDOGSÁG

A platóni tradícióhoz kapcsolódó arisztotelészi etika immáron nem az ideákhoz való viszonyként, ill. az ideális állam megteremtésének koordinátáival, hanem azoknak a bizonyos *valóságos* tényezők hangsúlyosságával jellemezhető. *Arisztotelész* elméleti kiindulópontja az ember, *zoon politikon*, aki a poliszban él. Itt található el – ebben a közegben – az ember a közepet, akárcsak a céllovó a táblán a saját magához mért célt, ami ugyanakkor összhangban van a polisz céljaival is. Ez boldogsága is egyben, a hozzá vezető út azonban kétféle is lehet. Az *első út* „az okosság, gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, ami arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz”.<sup>2</sup> Ebben az esetben ismeretelméleti következményként jutunk az okosság erkölcsi fogalmához.

A *második út* az érzületeken keresztül vezet „az erény és a lelki rosszaság a kellemes és kellemetlen érzésekkel van kapcsolatban. Három dolog van, amire irányulhat, s ugyancsak három, amitől menekülni igyekszünk; éspedig: az erkölcsi jó, a hasznos, a kellemes; ezek ellentétei: az erkölcsi rossz, az

---

<sup>1</sup> Jelen tanulmány a Bolyai János posztdoktori ösztöndíj keretében készülő *Etikai horizontok* című monográfiám egyik részlete

<sup>2</sup> Arisztotelész, 1971, *Nikomachoszi ethika*, 1140a,1140b (ford. Szabó Miklós) Bp. Helikon 155.

ártalmas, a kellemetlen. Az erkölcsös ember ezek mindegyikében eltalálja a helyeset, a rossz ember pedig elhibázza a dolgot”.<sup>3</sup> Az erkölcsi habitus (lelki alkat) az a készség, aminek segítségével eltalálja az ember a közepet.

A két út közötti kapcsolat a *lélekről* vallott fölfogás alapján fejthető föl. A lélek *racionális* része teoretikus és praktikus (okosság) egységekre tagolódik. A lélek *értelem nélküli* része pedig értelemnek engedelmeskedő (ide tartozik az erkölcsi habitus is) és vegetatív elemekből áll. A racionális résznek rendelődik alá a lélek értelemnek engedelmeskedő része, így az erkölcsi habitus is. Okosság és erkölcsi habitus viszonya jól tükrözi az arisztotelészi emberkép hierarchikus szerkezetét is. A bölcs tevékenysége, a szemlélődés a legmagasabb elismertségű, de ennek kerete a polisz és a természetes valóság világa.

Ez az első eset, hogy az erkölcsi cselekedet alanya a relatív *autonómiával felruházott individuum*. Ennek kiteljesedését, ill. „megújulását” láthatjuk majd a következő organikus etikakoncepciók bemutatásakor. Mindezek mellett igen fontosak az arisztotelészi etika *tartalmi* vonatkozásai is, mint a helyes életvezetést szolgálóak: bátorság, mértékletesség, szelídség, bőkezűség, becsületesség; s a szociális erények csoportja: barátság, igazságosság (osztó, kiegyenlítő).

S érdemes még egy pillantást vetnünk Arisztotelész erkölcsstanának tartalmi elemeire. „Ámde a boldog embernek, éppen mivel ember, szüksége van a külső jólétre is, mert természetünk önmagában véve még nem elég az elmélkedéshez; arra is szükség van, hogy az ember teste egészséges legyen, s az élelem és egyéb segédeszközök is rendelkezésre álljanak.”<sup>4</sup> A *vagyoni* és *egyéb javakra* vonatkozó közepes állapot mintegy letéteményese lehet a középosztály egyensúlyi szerepének. És ha ez történetesen még a legnépesebb is, akkor képes megakadályozni mind a szegények, mind a gazdagok harmóniát veszélyeztető tevékenységét. Így a jó állami berendezkedés feltétele – az egyén és a polisz boldogsága – a harmonikus egyensúly megteremtése, aminek alapfeltétele, hogy minden politikai cselekedet tényszerűségeken és reális összefüggéseken nyugodjék.

S itt úszthatjuk be a képbe a *barátság* erényét is, ami azt teszi hangsúlyossá, hogy a boldogan élő embernek hasznos barátokra egyáltalán nincs is szükségük, de *kellemesekre* igen, ezzel szemben a hatalmon lévőknek hasznos és kellemes barátokra egyaránt szükségük van, s a kettő nemigen szokott egy személyben testet öltetni.<sup>5</sup>

S még ha az etikai cselekvés alanya, az autonómiára törekvő individuum sok tekintetben kiszolgáltatott is a polisz világának – hisz neki csak akkor

---

<sup>3</sup> Uo. 1104b, 37.

<sup>4</sup> Uo. 1179a, 155

<sup>5</sup> Uo. 1158a, 213.

lehet teljes a boldogsága, ha az egybeesik a poliszéval –, még akkor is az arisztotelészi formatartalmak mentek a „legtovább” az antik világban, mintegy összegezve az ember cselekvési lehetőségeit és céljait.

Már megjelenik a politikai-erkölcsi differencializálódás, ám mégis a közepet eltaláló ember boldogsága és erényeinek letéteményese nem pusztán önmaga, hanem a barátság erényét kereső és azt gyakran megtaláló, egymást igénylő emberek konkrét közössége.

## SZABADSÁG, KÖTELESSÉG, FELELŐSSÉG

Ha a *konkrét közösség* valóságát és lehetőségét emeltük ki Arisztotelésznél, akkor Kantnál mindenképp az *egyetemes* és *formális* kritériumokat szükséges hangsúlyoznunk. A kanti filozófia áttekintését ennek tükrében a szabadság, kötelesség és felelősség fogalmaira kifuttatva érzékeltethető, hogy miként lehet tulajdonképpen olyan *kettőségről* és *ellentmondásról* beszélnünk az individuum szabadságának megmutatkozásakor, ami ugyan hangsúlyossá teszi az egyén autonómiájának kiküszöbölhetetlen igényét, ám *mégsem tudja* a valóságos egyedi-emberi kötődések jelentőségét a maga teljességében érzékeltetni.

A kritizmus „előhangjait” és összetevőit a *racionalista* és *empirista* rendszerek együtt adták. *Immanuel Kant*, az újkori bölcelet egyik központi figurája, ismeretelméletével, morálfilozófiájával és esztétikájával a korszak problémáinak összegzőjeként tartható számon. Jelen vázlatban csak az *autonómiával* összefüggésben kimunkált *szabadságkonceptió* és a kötelesség feltételeire térünk ki, valamint igyekszünk jelezni azt a folyamatot, amelynek során az autonómia alapja megreped és a világrend más lényegi fundamentumra épül.

A *tiszta ész kritikájában* a megismerés határait és feltételeit vizsgálva a következő megállapításokra jut: a végső cél, melyre az ész spekulációja transzcendentális használatban (lehetőségi feltételeket kutató) irányul, három tárgyat illet: az akarat szabadságát, a lélek halhatatlanságát és az Isten létét. De mivel ez a spekulatív ész számára mindenkor transzcendens (tapasztalaton túli) marad, tehát ez csak a gyakorlati ész tartományába sorolható. Így az ember szabadságával és kötelességével összefüggő kérdések nem az *érzéki világ* természettörvényei mintájára alkottak, hanem abban a világban játszódnak le (intelligibilis), amelynek *törvényhozója* maga az ember.<sup>6</sup> Kant morálfilozófiájának különböző periódusaiban más és más aspektusból vizsgálja a törvényhozó ember autonómiájának és ezzel összefüggésben a világrend megalapozásának lehetőségeit. Az *erkölcsök metafizikájának alap-*

---

<sup>6</sup> Immanuel Kant, 2004, (ford. Kis János) *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Bp., 627-638.

vetésében az erkölcs és a kötelesség forrásvidékét tárja föl. A személy értéke autonóm cselekedeteiben van, az ész célkitűző képességének segítségével, kellemes és kellemetlen állapotok értékének semmibe vételével, s pusztán az erkölcsi kötelezettségek gyakorlásával valósul meg. Itt a „célok birodalmában” az „eszés lények” mindannyian „önmagukban való célokként” kezelik a másikat. „A célok birodalmában mindennek vagy ára van vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalami is állítható; ami viszont minden ár fölött áll, tehát aminek egyenértéke sem lehet, annak méltósága van. Ami az általános emberi hajlamokra és szükségletekre vonatkozik, annak piaci ára van; ami valamely szükséglet előfeltételezése nélkül megfelel egy bizonyos ízlésnek vagy kedélyünk pusztá cél nélküli játéka révén tetszést kelt, annak affekciós ára van; ami viszont az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak nem pusztán viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem belső értéke, vagyis méltósága.”<sup>7</sup> Mivel az ember a célok szubjektuma, és morális cselekvéseivel betölti természeti rendeltetését, így a világrend teleológiája (célszerűsége) és az autonóm etika összhangja fennáll. A gyakorlati ész kritikájában már elhagyja a teleológikus igényeket és az ember már azért válik öncéllá, mert moralitása azzá teszi.<sup>8</sup>

A *gyakorlati ész kritikája* tovább viszi a fonalat *szabadság és személyiség* kölcsönös feltételezettségét vizsgálva. Az ember, aki immáron a törvényhozás szubjektuma saját szabadságával alkotja meg azokat a törvényeket, amelyek erkölcsi közösséget konstituálják. Nézzük a tiszta gyakorlati ész alaptörvényét, a *kategorikus imperatívusz*t: „Cselekedj úgy, hogy akaratom maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen.”<sup>9</sup> Az akaratom autonómiája az összes morális törvény alapja és a nekik megfelelő kötelességek egyedüli elve – mondja Kant. Az önkény heteronómiáját így elveti, mivel külső szubjektív alapelvek, nevelés, polgári berendezkedés, éppúgy nem képezhetik az alapot, mint a belsők, például a fizikai érzés vagy a morális érzés. De az objektív elvek sem jöhetnek számításba, mint a tökély és Isten akarata.

Mindezekből következően az erkölcsi törvény egyszerre lesz a cselekvések *formális* meghatározásának alapja – láthattuk ezt a kategorikus imperatívusz általános érvényességének megfogalmazása kapcsán is – és a cselekedetek tárgyainak egyszersmind *materiális*, ám csupán objektív, meghatározási alapja a jó és rossz jegyében. De ugyanakkor a cselekedet *szubjektív* meghatározásának alapjává is válik, mert mint mozgatórugó olyan érzést hoz létre, amely előmozdítja a törvénynek az akaratra tett hatását.

---

<sup>7</sup> Immanuel Kant, 1991, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* (ford. Berényi Gábor) Gondolat, Bp. 68.

<sup>8</sup> Tengelyi László., 1988, *Kant.* Kossuth, Bp 108–118.

<sup>9</sup> Kant, 1991. 138.

Igen fontos az, ahogy Kant megítéli a morális cselekedeteket. A legpontosabban ügyelnünk kell arra, hogy a cselekedeteket morális törvény iránti *tiszteletünk*ből adódóan hajtsuk végre, s ne pedig az eredményük iránti szeretet vagy hajlandóság szükségszerűségében találjuk meg. A kötelességből végzett cselekedet így a törvénnyel való összhangot éppúgy magában foglalja, mint annak tiszteletét. Talán ennek fontosságát hangsúlyozandóan született az az *eufórikus felkiáltás* – Kantra egyébként nem annyira jellemzően –, ami mintegy összegzi az emberek erkölcsi közösségében a kötelesség jelentőségét: „Kötelesség! te nagy fennkölt név, kibem semmi sincs, ami a hízelkedés előidézze tetszést kiváltaná, ehelyett alávetettséget kívánsz; mégsem fenyegetsz, ha mozgásba akarod hozni az akaratot, mert ez a kedélyben természetes viszolygást és rémületet ébresztene, hanem csupán törvényt szabsz, amely ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt, s mégis akaratlanul tiszteletet ébreszt maga iránt (ha engedelmességet nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is. Melyik a hozzád méltó forrás, merre van nemesi eredeted gyökere, mely büszkén kizár minden rokonságot a hajlamokkal, és mely gyökérből ered annak az értéknek elmaradhatatlan feltétele, amelyet csak az emberek adhatnak maguknak?”<sup>10</sup> Hogy a morális törvény biztos fundamentumokon nyugodjék Kant három posztulátumot ad meg. A *halhatatlanság* abból a szükségszerű gyakorlati feltételből adódik, hogy a tartam feleljen meg az erkölcsi törvény teljes megvalósításának. A pozitív módon értett *szabadság* valamely lény oksága, ha az intelligibilis világhoz tartozik – azt a szükségszerű feltevést foglalja magába, hogy függetlenek vagyunk az érzéki világtól, és akaratunkat egy intelligibilis világ, azaz a szabadság törvénye szerint tudjuk meghatározni. A harmadik, *Isten léte*, abból következik, hogy a szabadság világa csak úgy lehet a legfőbb jó hordozója, ha feltételezzük a legnagyobb önálló jót, azaz Isten létét. Ezek a feltételek figyelembe veszik az egyén halandó és véges létét, valamint az emberi nem teljességében megnyilvánuló közös célt. Ez természetesen csak akkor valósulhat meg, ha szabad aktusok révén az ember erkölcsi közösségének törvényhozójává válik. Isten mindezekén túl, mintegy zsinórmértékként szolgál az embernek, akár azért, hogy cselekedeteinek ideális viszonyítási pontjaként egyre tovább menjen lényege megvalósításában, akár azért, hogy reményt adjon létezésével töredékes voltunk egysúlyozására.

Ugyan azt hangsúlyoztuk, hogy a kötelesség és szabadság alapjain nyugvó etika jelentette Kant programjának gerincét – legalábbis A gyakorlati ész kritikájában –, mégis *A vallás a puszta ész határain* belül tematikájából visszapillantva, a felelősség motívuma is előtérbe kerül, s a nyomok már a kötelességgel karöltve jelen voltak. Ugyanis, ha az ember szabadsága által

---

<sup>10</sup> Uo. 203.

konstituálódik az erkölcsi törvény, s autonóm cselekedete képezi minden morális tettének alapját, akkor felmerül a jogos kérdés, hogy mi a rossz forrása. Kant a lelkiismeret és a felelősség működésének eredményeképpen a szabadságot jelöli meg a bűn forrásaként is. Ugyanis, ha az ember felelős saját tetteiért, már pedig az autonóm cselekedet ezt megköveteli, akkor a világban lévő rosszért is felelősséget kell hogy vállaljon. Kant a *történelem analízise* kapcsán jut arra a végső következtetésére, hogy a személyiség eredendően bűnös.

A königsbergi gondolkodó azonban nem éri be ennek pusztá regisztrálásával, mert A vallás a pusztá ész határain belül című munkájában más alapokra helyezi erkölcsiségünket, és gyakorlatilag „visszavonja” a kriticizmus korszakának autonómiakoncepcióját és korai elméletéhez hasonlóan egy természeti szükségszerűségben mozgó etikai elméletet dolgoz ki. „Isten morális népének megalapítása tehát olyan munka, aminek elvégzése nem várható az emberektől, hanem csupán Istentől magától. Ez azonban nem jogosítja fel az embert arra, hogy tétlen legyen s a Gondviselés működésére hagyatkozzék... Ellenkezőleg. Úgy kell cselekednie, mintha minden őrajta múltnék, s csak e feltétellel remélheti, hogy a magasabb bölcsesség beteljesedéséhez segíti becsületes fáradozását.”<sup>11</sup> Azonban az isteni morális törvényadás alatt álló etikai közösség, amely mivel a lehetséges tapasztalatnak nem tárgya – láthatatlan egyház – ezért ez minden jóra való ember közvetlenül isteni, de morális világmagyarázat alatt álló eszméjét megtestesítő. Az egyház *csak igazodhat* ehhez az általános eszméhez, a lényeg az ember tisztán morális vallása, az a törvényadás, amellyel Isten eredetileg szívünkbe írta akaratát.

Kant morálfilozófiájának néhány állomására visszaemlékezve azt fogalmazhatjuk meg, hogy az autonóm etika kidolgozásának programja eredményeket hozhat, az már megint más kérdés, hogy a történelem és a valóság rácăfolhat ezekre a kísérletekre, s módosíthatja az elgondolásokat különbözőképpen. S az is kitapinthatóvá válik, ha újragondoljuk az előző probléma összefüggést, hogy tulajdonképpen az univerzalizációval, a szubjektív ízlésítélet szerepének ugyan nem teljes mellőzésével, de az esztétikai szférába való eltolásával, az erények tradicionális halmazából a *barátság eltűnik*. Még felfedezhetünk nyomokat az emberi méltóság vagy a világpolgár fogalmait szemrevételezve, ám mindezek formalizált változatai távol esnek az Arisztotelésznél említett boldogság és barátság konkrét gyakorlati erényeitől.

---

<sup>11</sup> Immanuel Kant, 1980, *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. (ford. Vidrányi Katalin) Gondolat, Bp.. 229.

S ha Kantnál az *univerzalizációt* emeltük ki az arisztotelészi konkrét elgondolások ellenében, akkor Schelernél a *szintézis* szerepére összpontosíthatunk. S az sem véletlen, hogy Max Scheler utolsóként szerepel a történeti-etikai panorámakép-sorunkban. Itt ugyanis nemcsak az etikának mint filozófiai kérdésfeltevésnek eddig utolsó nagy egybegyűjtéséről és rendszerezéséről van szó *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika* magnum opusában.<sup>12</sup> De ugyanakkor a huszadik századi fenomenológiai látásmódot (Husserl) sajátosan értelmező és az eredeti intenciókon túllépő szemlélés/indíttatás megjelenéséről is szükséges megemlékeznünk. Ennek szellemében a scheleri etika érintkezési és távolodási pontjait jelezzük az arisztotelészi és kanti elgondolásokkal összefüggésben, majd a sajátos fenomenológiai alapjellegzetességeibe pillantásunk bele. S ezt követően négy kitüntetett kérdést járunk körül: az értékeszme, az érzület, a szeretet és a személy problémáit, amelyek jelzik azokat a bizonyos fenomenológiai „kiegészítéseket”. S végül utalunk a filozófiai antropológiai törekvések, valamint az etikai és metafizikai összefüggések természetére.

A háttér feltérképezésénél szükséges rögzítenünk Scheler *Arisztotelésszel* kapcsolatos distinkcióját. Ami egyfelől a „javak” vagy „objektív célzatok” etikájaként határozza meg elődjét, s amihez képest a materiális étiketika teljesen a modern filozófiához tartozó, s nem lehet ugródeszka a javak statikus antik objektivizmusához való visszatérés számára, de ugyanúgy nem lehet alapja az antik és újkori etika szintézisének sem.<sup>13</sup>

Hasonlóan plasztikus (bár sok helyen méltató) a *kanti* etikától való elhatárolódás. A kanton „túllépő” Scheler önmaga munkáját relativisztikusabbnak tekinti (ezt láthatjuk majd a szeretet és a személy problémáit taglalva), mivel a kanti etikai racionalizmus humanizmusa is csak egy mozzanatként jelenik meg az emberi szellem történetében: így az ész állandó organizációját elutasítva csak az ész eszményének állandóságát kell tekintetbe vennünk.<sup>14</sup> S még tovább menve a Kanthoz fűződő viszony a már fent említett túllépés kereté-

<sup>12</sup> Vö. Vajda Mihály, 1992, *Hogyan lehetséges ma materiális étiketika?* In: uő. Változó evidenciák. Útban a posztmodern felé, Budapest: Cserépfalvi – Századvég, 179-223, ahol átfogóan jelentkezik a scheleri etika lényege, az alapértékek megjelenítésében, ám azt is hozzágondolva, hogy az összes érték harmonikus egységét megtestesítő kalokagathosz immáron nem lehetséges; valamint Berényi Gábor 1979, *Hogyan lehetséges erkölcs az erkölcstelenség világában?* In Max Scheler, 1979. 891-918., ami alapos tájékoztatás ad a mű felépítéséről és lényegi mozzanatairól.

<sup>13</sup> Max Scheler *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika* (ford. Berényi Gábor), Budapest: Gondolat Kiadó, 1979, 17. 887-888.

<sup>14</sup> Uo. 17.

ben a materiális etika (javaké és célzatoké) elutasításában teljesebben ki, ám szükségképpen más formában mint Kantnál.<sup>15</sup> Scheler hangsúlyozza, hogy a kanti etika a legtökéletesebb filozófiai etika, amely a tudományos belátás formájában jelent meg.<sup>16</sup>

De milyen is lesz az a tudományos szemlélet, amit Scheler magáévá tesz a fenomenológia gyűjtőfogalma alatt? Mert mint hangsúlyozza a *Fenomenológia és ismeretelmélet*<sup>17</sup> című írásában is: nem létezik semmiféle „fenomenológiai iskola”, annak ellenére sem, hogy husserli indíttatás több szerzőnél kimutatható. Módszer és beállítódás megkülönböztetésekor az első „egy cél által meghatározott tényekre vonatkozó gondolkodói eljárás”, míg az utóbbi új tényeket fog magába bármifajta logika rögzítést megelőzően, s látás eljárásaként fogható föl. S míg a módszeren a megfigyelésnek és a vizsgálatnak egy adott eljárását értjük, addig beállítódáshoz kötődő látásban alapvetően különböző dologról van szó. „Az átélés meglátott csak az át-élő és a meglátó aktusban magában ‘adott’, annak végrehajtásában: az aktusban és csak benne jelenik meg.”<sup>18</sup> Így ez a filozófia: „a legelevenebb, legintenzívebb és legközvetlenebb élménykapcsolat magával a világgal.”<sup>19</sup> A fenomenológia scheleri értelemben egyfajta sajátos empirizmus és pozitivizmus, mert minden fogalomhoz, állításhoz, formulához az átélés tartalmában keresi a megfelelést.<sup>20</sup> A fenomenológia Schelernél nem a racionalizmus legtöbb formájához kötődő fogalmakat, formulákat, eljárásokat keresi, s nem teszi minden esetben a *kritérium* problémáját első helyre, hanem mindig megelőzi a vizsgálódást a „mély beleélés a szóba kerülő tények tartalmába és értelmébe.”<sup>21</sup> Nemcsak a tárgyak „elképzelésére” (beleértve a teoretikus viszonyulásokat) összpontosít Scheler, hanem a „teljes szellemi át-élésre”, ami még az aktusintenciókban, a „valamiről való tudat” bizonyos módozataiban jön létre. „A világ az át-élésben elvileg ‘érték-hordozóként’ és ellen-állásként’ (*Wider-stand*) ugyanolyan közvetlenül adott, mint ahogy ‘tárgyként’ (*Gegenstand*). Tehát *azokról* a lényegtartalmakról is szó kell legyen, amelyek közvetlenül jelen vannak (*vorliegen*) és felcsillannak az olyan aktusokban – és csak bennük –, mint *valaminek az érzése* (például egy táj szépségéé, kedvességéé), mint *szeretet* és gyűlölet, az *akarás* és nem akarás, a *vallásos sejtelem* és *hit* – ellentétben mindazzal, ami csupán ilyen ‘alkalommal’, de nem ilyenfajta, hanem mint pszichikus állapotot, mint

---

<sup>15</sup> Uo. 29-30.

<sup>16</sup> Uo. 6.

<sup>17</sup> Max Scheler 1995, *Fenomenológia és ismeretelmélet* (ford. Csátár Péter) 118. In: uő: *Az ember helye a kozmoszban* 118. Osiris, Bp.

<sup>18</sup> Uo. 119.

<sup>19</sup> Uo. 120.

<sup>20</sup> Uo.

<sup>21</sup> Uo. 121.

érzést a belső észlelésen keresztül el-képzelő (*vor-stelligen*) az aktusokban lelek fel énemben.”<sup>22</sup> Az a priori tartalom és lényegtartalom megkülönböztetése a lehetséges megfigyelés és indukció véletlenszerű dologtartalmától, azaz az át-élés *lényegét* és annak *tartalmának* viszonyát kitüntetett helyen kezeli Scheler. Így az át-élésben adott lényege kerül fenomenológiájának és etikájának centrumába, s ez jelzi apriorizmusát.

S mint a fenti lényegtartalmak is érzékeltették, szinte késztetés érezhető a fenomenológiai vizsgálódások etikai kiterjesztésére, mint ahogy azt Scheler a *Formalizmusban* meg is teszi, s aminek mi is nyomába eredünk elsőként az értékeszme jellegzetességeire figyelve. Az alaptétel: az *értékminőségek* nem változnak meg a *dolgokkal*. Például a kék szín sem válik vörössé, ha a golyót vörösre festjük, vagy a barátság értéke sem változik meg, ha a barátomban csalatkozom. A természetes világszemlélet észlelésében számunkra „közvetlenül” nem érzékletek tartalmi „vannak adva” hanem dolgok; ám még tovább differenciálva a kérdést Scheler megkülönbözteti az *értékdolgokat* (javakat) a dologi értékektől, s ezt úgy indokolja, hogy a javakban az érték nemcsak ráépül a dologra, de át is hatja azt. Még tovább haladva Kantot bírálva Scheler jót és rosszat nem az akarati aktus eredeti hordozójaként tekint, hanem személyi értékeként, amelyek megvalósulásuktól függenek.<sup>23</sup>

A tevékeny személyekhez hozzákapcsolt tulajdonságok, amelyek jóságával állnak kapcsolatban erényként jelennek meg. S ez az újabb distinkció is jelzi a személy erényességének kitiüntetettséget, mert mint mondja Scheler, kellemes és hasznos lényegét tekintve a dolgok és események jellemzője s nem a személyeké, miként erkölcsileg sincsenek jó és rossz dolgok. Azonban az elgondolkodtató, s valóban az újkori kultúra eredőiben keresendő, hogy az esztétikai és etikai értékeket szétválasztja Scheler (ennyiben Kantra hasonlít), s míg az egyik csak a tárgyak értékeiként, látszatként létezik és szemléleti képszerűség illeti meg, a másik sohasem tárgyszerű, hanem személyhez kötött. Ez következik és Scheler fenomenológiai célkitűzéseiből és etikájának szelleméből, ám a személy egyszerűségéhez kötődő megjelenés az aiszthéziszis tágabb értelmében mégiscsak lényegiséget hordozó. Rendkívül fontos – már előrevetítve a személyiség felfogás egyik mozzanatát – a személy állandó aktualitása, s hogy az erényt ennek az aktualitásnak a modalitásában, a „kellő” valamilyen tekintetében élje át.<sup>24</sup>

Ezt tükrözi az *értékmodalítások* között a priori rangsorkapcsolat:

1. a *kellemes és kellemetlen értéke* – az érzéki érzés funkciójaként (élvezet, szenvedés) és az „éretetérzések” érzésállapotaiként jelenik meg az *életművész* cselekedeteiben.

---

<sup>22</sup> Uo. 126.

<sup>23</sup> Vö. Scheler, 1979, 35-52

<sup>24</sup> Uo. 142-143.

2. a *vitális érzés értéke* – aminek dologi értéke a nemes és közönséges, magába fogja az „élet” igazi lényegiségét (nem empirikus nemfogalomként) s a *hős* képében mutatkozik meg.

3. a *szellemi értékek* – az esztétikait (szép és csúnya), a jogos és jogtalan (az objektív jogrend fenomenológiai alapjait), valamint az igazság tiszta filozófiai megismerését (ellentétben a jelenségek feletti *uralom* célját követő pozitív tudománnyal) fogják magukba a *művész, törvényhozó és filozófus* vonásaiban.

4. a *szent és szentségtelen értéke* – az intencióban „*abszolút tárgyként*” adott, állapotként a boldogság és kétségbeesés, szerencse és szerencsétlenség formájában, válaszreakcióként a hit és hitetlenség és hasonló magatartásokban és eredetileg adottan a szeretet aktusában (megelőzve és meghatározva a szent tárgyat) önértékként és személyi értékként tűnik föl, reprezentánsa a *szent*.<sup>25</sup>

S ehhez még hozzáilleszthetjük azt a finom elemzési szempontsört, ami az a priori kapcsolatokat jelzi az értéknagyság és az értékek „tiszta” hordozói között (személyi és dologi, saját és idegen, aktus, funkcionális és reakció, érzület, cselekvés és siker, intenció és állapot, alap, forma és kapcsolat, individuális és kollektív, ön- és következményes értékek).<sup>26</sup> Scheler ezzel egy olyan finom hálót alkot, aminek segítségével a materiális értéketika mindenkori alkotó és továbbgondolható rendszerré válik. Aminek mozgatórugója Ágoston és Pascal nyomán – túl az abszolút apriori racionális és relatív érzelmi etikán – a szív rendje, logikája, ezzel kísérletet téve az abszolút apriori és érzelmi szálak egybefonására.<sup>27</sup> S ezt hangsúlyozza a *személyiség* etikai összefüggéseit taglalva, ahol a *szeretetre* épülő teljes *megértés* az az aktus, amely egy személy eszményi értéklényegében valósul meg. Ez mind a legnagyobb *önszeretben*, mind a teljesen megértő *idegenszeretben* egyaránt megvalósulhat.<sup>28</sup> Amiből logikusan következi a Kanttól eltérő autonómia fogalom is, ahol a königsbergi mesterrel szemben követelmény minden személy erkölcsi szolidaritása.<sup>29</sup> Jellegzetes a Formalizmus zárása, a feladat kijelölés mikéntje „Mivel Isten eszméje eredeti meghatározó szerepet játszik mind a példaképek és az ellenpéldák, mind a kialakulásukat irányító értékszemélytípusok szempontjából, ezért e vizsgálódások mindenekelőtt természetesen vezetnek el az Isten lényegéről szóló tanhoz, azoknak az aktusfajtáknak a kutatásával együtt, amelyekben megjelenik Isten lényegisége (valláselmélet). Ezt annak a kérdésnek kell követnie, hogy vajon az „isteni” ilyen lényegének valóságos

---

<sup>25</sup> Uo. 172-180.

<sup>26</sup> Uo. 165-172.

<sup>27</sup> Uo. 389.

<sup>28</sup> Uo. 734.

<sup>29</sup> Uo. 742-743.

tételezése lehetséges, illetve szükségszerű-e a „valamiben való hit” (faith) pozitív vallásos alapaktusában, és ha igen, miként.” Mivel ez a vizsgálódás különösen annak a kutatásnak az előfeltétele, amelynek tárgya az eredeti és az ezt követő szent értékszemélytípusa és ennek igen sokféle altípusa („istenember”, „próféta”, „látnok”, „az üdvösség tanítója”, „isten küldötte”, „elhivatott”, „Üdvözítő”, „üdvvel gyógyító” stb.), ezért itt nem ismertethetjük az értékszemélytípusokkal kapcsolatos, már néhány éve készen álló tanításunkat – ha csak nem kívánnánk az Istenről szóló tanítást és a vallásfilozófiát is felvenni e munkába. Már csak ezért is előnyben részesítem az etikáról az Istennel foglalkozó tanításra való átmenetet érintő kutatásaim külön megjelentetését, mert nem szeretném megterhelni az etikának a vallás és a vallásos ethosz minden filozófiai vizsgálatától független, és ezektől függetlenül érvényes alapvető tanítását az említett másik vizsgálódás eredményeivel. Ezért az említett mű rövidesen külön kötetben lát majd napvilágot.

A jelen értekezés megköveteli annak a tanításnak a konkrét kifejtését, amely valamennyi értékszemélytípussal, rangsorokkal és altípusaikkal foglalkozik. Ezt a vizsgálatot, amelyet kezdetben ebben az írásban szerettem volna megjelentetni, s amely rendszerint részét képezi etikai előadásaimnak, nemcsak a fenti okok miatt hagyom itt el, hanem azért is, mert teljes értelmük és termékenységük csak akkor derül ki, ha közvetlenül csatlakozik hozzájuk egy másik vizsgálat, amelynek a tárgya annak a lényegi szerepnek a kutatása, amelyet az értékszemélytípusok a társadalmasodás és a történelem alapformáin belül játszanak. Ez a kutatás azonban a szociális kötelekek alapformáival kapcsolatos, és ebben az írásban csak felvázolt tanítás lényegesen konkrétabb kifejtését igényli. Csak e kifejtés alapján bővíülhet az értékszemélytípusokról és társadalmi-történelmi funkciójukról szóló tanítás az emberi „hivatások” olyan lényegtanává és etikájává, amelyben különválasztjuk a hivatások állandó és történelmileg változó mozzanatait, s feltárjuk mind változásuk, mind valamely tényleges korszakbeli és társadalombeli általános struktúrájuk mindenkori felépítésének bizonyos irányait és törvényeit.

Ez a második kiegészítés *Az emberi hivatások értékszemélytípusai és szociológiája* csak sokkal később jelenhet majd meg, mint az elsőként említett, kinyomtatásra váró munka.<sup>30</sup>

Az értékek „objektív tartalmára” figyelő Scheler – mint látjuk – nem hagyja figyelmen kívül a szubjektum erkölcsi életének problémáit sem, azaz nem merül ki abban személyiségfogalma és etikája, hogy egy állam (polisz) tagjaként érje el a személy boldogságát mint Arisztotelésznél, vagy a tradíciót meghagyva és a ráció előtt utat nyitva, majd azt abszolutizálva (Descartes, Spinoza, Kant) végső soron formalizálja az erkölcsről szóló filozófiai beszédet, s

---

<sup>30</sup> Uo.

az érzelmeket véglegesen kiküszöbölje. De azt is hozzá kell tegyük ehhez, hogy adott korszak javakat és értékeit együttesen felmutató avagy a formális utakat kereső gondolkodói, mert a matéria útjai majdnem járhatatlannak bizonyultak számukra, cseppet sem kevesebb feladatot végeztek, mint Scheler, aki mindezt együvé akarta kovácsolni. Kivezető útjai a metafizikába, antropológiába, szociológiába, pszichológiába, pedagógiába viszont azt is megengedik, hogy semmiképpen sem lezárt építményként tekintsünk a körvonalazottakra, hanem a folytatásra figyeljünk.

S ha kérdéssor előzetes céljaként azt kívántam érzékeltetni, hogy miként épült természetes egységbe a poliszpolgár boldogsága és barátsága, majd hogyan univerzalizálódott mindez, teljesen más jelentés kapva a kanti felelősség- és kötelességetikában, s hogy végül milyen sajátos egységben jelentkezik a probléma a közösség lehetőségfeltételeinek kimunkálásakor jelenkorunkban, akkor azt mondhatjuk végül, hogy mind a konkrét materiális értékek, mind formalizált változataik csak együttesen szerezhetnek érvényt a barátság magunkhoz mért már-már kihalófélben lévő erényének.