

AZ AKARAT MÍTOSZA ÉS ÉTHOSZA

DECZKI SAROLTA

Nem a véletlen és nem is a szó végi összecsengés kedvező esztétikai hatása miatt került egymás mellé az akarat vonatkozásában az éthosz és a mítosz szó. Úgy gondolom, e három fogalomnak nagyon is szoros kapcsolata van egymással. Előzetesen annyit mondanék e kapcsolatról, hogy a praxis számára az akarat szolgáltatja az erőt, az éthosz ad célt és irányt ennek az erőnek, és végül a mítosz az, ami megadja a morális cselekvés kereteit. Ezek a fogalmak külön-külön tehát csupán átlagos és homályos jelentéssel rendelkeznek, mely mindig egy adott értékhorizontban, sőt ezen túlmenően: a világ megtapasztalásának, szemléletének egy adott módjában konkretizálódik.

Nézzük először a mítosz fogalmát. Vajon nem túlzás-e, nem pusztá provokáció a morális cselekvés vonatkozásában mítoszzól beszélni? Hiszen ezzel szinte a mesékkel kezeljük egy szinten azokat a narratívákat, melyek végső soron a közösségi identitás és az emberi együttélés vonatkoztatási keretét nyújtják. S természetesen nem csupán a közösség szempontjából, hanem a személyiség kimunkálása során is fontosak azok az értékek, melyek mintegy a szándékok és az akarat céltáblájaként szolgálnak. A mítoszzól azt írja Levi-Strauss, hogy egy olyan keletkezéstörténet, olyan régmúltbeli események rendszere, mely paradigmaként szolgál a jelen számára. „A mítosznak tulajdonított belső érték [...] abból fakad, hogy az idő egy adott pillanatában végbementnek tekintett események egyszersmind állandót struktúráját alkotnak.” S hozzáfűzi: „Semmi sem hasonlít annyira a mitikus gondolkodáshoz, mint a politikai ideológia.”¹ Gondolatmenetét pedig úgy összegzi, hogy a mitikus gondolkodás logikája éppoly igényesnek tűnik számára, mint a pozitív gondolkodásé, s hogy alapjában véve nem is különbözik egymástól olyannyira gyökeresen a kettő. Hiszen a különbség nem az intellektuális műveletek minőségében rejlik, hanem azoknak a dolgoknak a természetében, melyekre e műveletek irányulnak. A mítosz ugyanis a világ magyarázó elveként szolgál, s a világ rendjét konstatálja, és az emberi cselekvés számára is zsinórmértékül szolgál. S azt is tudjuk Levi-Strauss leírásából², hogy egyes törzseknel az adott életvilág, a falu valóságos tere mintegy leképezte a vallási,

¹ Levi-Strauss: *A mítoszok struktúrája* (Saly Noémi fordítása). In. Levi-Strauss: *Strukturális antropológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 166–7. o.

² Levi-Strauss: *Szomorú trópusok*, Budapest, 1979.)

mitikus képzetekben megjelenő teret, mindkettőt szigorú szabályok szerint meghúzott erővonalak osztották szét. Az adott közösség világképe, mely egyben a hatalmi viszonyokat is meghatározta a törzsen belül, egy az egyben rávetült a falu térképére, és tiszta formájában hozta létre a normativitás topográfiáját.

Talán annál is inkább helytálló Levi-Strauss meglátásaihoz folyamodni, mert valami hasonlóra tesz kísérletet Nietzsche is a morál genealógiájának vizsgálata során. Milyen értékek, hiedelmek, szándékok, gyengeségek, hatalmi viszonyok formálják ki azon kereteket, melyek az emberi viselkedést meghatározzák az adott társadalmi renden belül. Vagyis mely mítoszok igazolják a személy és a közösség identitását, valamint a rá jellemző gyakorlatokat és hatalmi technikákat. Mely aszketikus vagy másfajta ideálokra szokás hivatkozni a rend fennállásának érdekében, hiszen ezek határozzák meg, hogy az a vak ösztön vagy erő, ami az akarat, mely célok szolgálatába fog szegődni. Az akaratnak mindig egy adott renden belül van érvénye és iránya. Ez a rend pedig normákat érvényesít, értékeket határoz meg, és célokat ír elő, vagyis az akarat regulatív teleológiájáról van szó, mely kijelöli az önmagunkon, mint morális lényeken végzett munka irányát is. Együttesen tehát ezek a faktorok konstituálnak éthoszt, mely a felelős döntések valamint a döntések megvalósítására irányuló akarat tartópillére.

Csakhogy mind a mindennapi életben mind pedig a filozófiában nehéz, olykor a legnehezebb helyzetben vagyunk, ha ezen fogalmakhoz pontos jelentést, értéktartalmakat akarunk rendelni. A mindennapi életben még csak-csak működik a spontán szabálykövetés, mely nem problémázik azon, hogy miként alapozza meg a döntéseit, és miért azt akarja, amit akar. A filozófia azonban nem elégedhet meg ezzel, és akkor is törekszik a pontos definícióra és megalapozásra, ha ez szigorúan véve lehetetlen. Lehetetlen, hiszen egy alaposabb genealógiai-kritikai vizsgálat mindenfajta megalapozás-kísérletet a mítoszok körébe utal, mert csupán a logoszra támaszkodva aligha tudunk elszámolni azon értékekkel, melyek egy morális rend tartópilléreit alkotják. Ám a filozófia azzal is elszámolni tartozik magának, hogy tisztázza, mi az oka ennek a lehetetlenségnek, és ha már így alakult, akkor mégis mit tudhatunk, mit tehetünk, és mit remélhetünk. Egyáltalán nem gondolom, hogy ezekre a kérdésekre hamarjában választ lehetne adni, kiváltképp nem egy előadás keretein belül. A filozófiai kérdések azonban nem is feltétlenül egzakt választ igényelnek, hanem a problematizálás folytonosságát. Egyfajta meditációt, mely azonban szorosan kötődik a praxishoz is. Márpedig kiváló lelki- és filozófiai gyakorlat, ha azokon a problémákon és lehetséges megoldásaikon töprengünk, melyekkel a filozófiatörténet egy-egy jeles alakja küzdött. Hiú remény lenne azt gondolni, hogy az óriások vállán majd messzebbre látunk, de ha a saját látásmóduddal, esetleges vakságunkkal tisztába jövünk, már az is jelentős teljesítmény.

Edmund Husserl munkássága bőséggel kínál alkalmat és anyagot is a meditációra és lelkigyakorlatra. A hihetetlen mennyiségű kiadott könyv és még kiadatlan kézirat pedig nem csupán konkrét filozófiai kérdésekre adott válaszkísérletek bőségével ajándékozza meg az olvasót, hanem azzal a zavarral is, melyet a husserli filozófiában jelenlevő ambivalenciák váltanak ki. Ez a konfúzió ugyanakkor szimptomatikus értékű, s talán a husserli filozófiai mód egyik legtermékenyebb hozadéka. Hiszen ennek a zavarnak az az oka, hogy Husserl a lehető legnagyobb komolysággal és felelősséggel rugaszkodik neki a problémáknak, ám bármily aprólékosan is dolgozza ki lehetséges megoldásukat, nem kötelezi el magát egyik mellett sem. Több narratíva van forgalomban, melyek között átfedések, ám igen komoly eltérések is mutatkozhatnak. Azaz nem spontán szabálykövetési lehetőséget nyújtanak, hanem a többféle stratégia egyidejű jelenléte a személyes döntés játéktérét nyitja fel, melynek a szövegtenger azáltal ad különös nyomatékokat, hogy valamennyi axióma és lehetséges következmény végiggondolására készlet. Egyszóval a husserli filozófia oly módon kínálja fel a felelős éthosz lehetőségét, hogy bizonyos értelemben saját magát a nyugati kultúra nagy filozófiai mítoszai közé utalja, még akkor is, ha Husserl mindvégig az egyetemes észre, a mindent átható logoszra hivatkozik. Ezt azonban oly módon teszi, hogy az olvasó előbb-utóbb gyanút fog, és ott érzi magát, ahová Vajda Mihály helyezi a husserli fenomenológiát: mítosz és ráció határán.

Husserl sohasem tagadta (legalábbis a transzcendentális fordulattól kezdve), hogy filozófiája idealizmus. Az azonban talán már nem ennyire egyértelmű, hogy milyen ideálok szervezték a fenomenológiai programot olyanán, amilyen lett, hiszen Husserl sohasem szentelt szisztematikus vizsgálódásokat azon értékek, ideálok rendszerének, melyeket mindenfajta törekvés és motiváció teloszálul jelölt ki, vagy ha meg is jelölte őket, adós maradt azzal, hogy megnyugtatóan tisztázza lehetőség-feltételeiket és státuszukat a fenomenológia tervezetében. Programmatikus írásaiból, etikai előadásaiból, töredékekből rekonstruálható az a horizont, mely végső soron a transzcendentális fenomenológia programjának végső telosztát és folyton továbblendítő alapmotívumát alkotja. A transzcendentális módszer érlelődésével, valamint a krízis fogalmának tematikussá válásával azonban egyre hangsúlyosabbá vált ezen ideálok, filozófémák szerepe a husserli gondolkodásban, s aligha véletlen, hogy kései kézírataiban egyre gyakrabban fonódik össze az axiológia a praxissal és a teóriával.

Az első világháború idején tartott *Fichte-előadások* egy új emberiség ideálját jelentették be, mely „meghatározó az élet, és döntő a személyes élet célkitűzései számára” (Hua XXV, 271.), valamint „minden érték teljes átértékelését” (i.m. 279.) követelik. Az előadások természetesen Fichte írásaival foglalkoznak, ám Husserl nem hagy kétséget afelől, hogy többről van szó, mint pusztán interpretációról: a fichtei idealizmus nem csupán a transzcen-

dentális fenomenológia számára jelent úgyszólván paradigmaticus előképet, de a háborús helyzet is különös aktualitást kölcsönöz neki³. Praktikus, axiológikus és teoretikus szempontból egyaránt vonzónak bizonyult a fichtei abszolút Én eszméje, mely szabad és világteremtő aktivitása⁴ okán a fenomenológiai programban is jelentős szerepet kap. Ezen aktivitás azonban méltó működési térre tart számot: arra az erkölcsi világrendre, mely nem csupán „a világ egyetlen elgondolható abszolút értéke és célja”, hanem egyszersmind „mint olyan a világ valóságának az alapja” (i.m. 277.). Ez a valóság egy mindenképp fölélt álló teremtőt igényel: Istent. Isten az, aki hat, akar és megnyilatkozik az emberben, valamint az ember autonóm tetteiben. Az autonómia együttműködés az isteni akarattal, Isten maga pedig végtelen akarát. A megismerés: aktivitás, cselekvés, melynek „életelve” a „magasztos Akarat” (Fichte, 1981. 387.). Az emberi törekvések célja tehát az örökkévalóban rejlő fensőbb moralitás, mely csakis vallásos lehet, s melyre törekedni minden embernek feladata.

Az 1923/24-ben íródott, s csak részben megjelent öt ún. *Kaizo-cikk* (Hua XXVII) ezeket a filozófémákat viszi tovább, s kétséget sem hagy afelől, hogy a fenomenológia ekkor már a társadalmi, erkölcsi és politikai valóság totális átfelműlésének igényével lép föl, mely nem csupán felléptet bizonyos ideálokat és célkitűzéseket a bölcelet porondjára, hanem ezeket egy mindenre kiterjedő beállítódás-váltás programjában exponálja. A filozófia totális filozófia kíván lenni, retorikája egyre harcosabbá válik. Az ember „szellemi lény”, „észlény”, s csakis ezen képességei teszik számára beláthatóvá az *a priori* célokat, melyek egy *a priori* tudományt igényelnek: „a humanitás és a szellem *matézisét*” (i.m. 7.). Ez pedig a logika, az etika és az axiológia paralelizmusát igényli, melyet Husserl már 1907-ben szükségesnek tartott. S mivel „tényekből nem sajtolhatunk ki eszméket” (Hua XXVIII, 12.), ezért *a priori* elvekhez kell igazítani a cselekvést, az abszolúthoz a végest, ezen igazítás elveit pedig az abszolút tiszta normatív tudomány – amit olykor az ész technológiájának is nevez –, a logika adja meg, ami az analógia elve révén áttolható a praktikus cselekvés és axiológikus aktus területére is. A triász három tagja pedig az uralom eszméje alatt talál egymásra: „a logikai ész egyetem es uralmát senki sem tagadhatja” (i.m. 57.), s ez az uralom válik önuralommá a moralításban, valamint az ideálok uralmává az axiológia területén. S a harc metaforája is felbukkan, amikor Husserl arról beszél, hogy miként a logiká-

³ Azt azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy a husserli funkcionarizmus eszméje másfajta alakot öltött, mint a fichtei voluntarizmus: „Husserl a háború után büszke volt arra, hogy nem hitt abban, hogy Fichtéhez hasonlóan „a megszentelt élethez” vezető úton ő lenne a vezér.” (Duncat, 1998. 87.)

⁴ Talán nem hiábavaló azonban szóvá tenni azt is, hogy Husserl minden kritika nélkül citálja Fichte Descartes-ra visszanyúló vízióját, miszerint aktivitásunk és autonómiánk méltóvá tesz minket arra, hogy „a természet urai és birtokosai” legyünk.

nak, úgy az etikának is ki kell *küzdenie* az abszolút megalapozás lehetőségét. A husserli gondolkodást metodológiája ekkor közel sodorja a kanti második kritikához, ám annak formalizmusa mégis elfogadhatatlan számára – s itt minden kétséget kizáróan Brentano hatása érhető tetten⁵. Husserl már ezekben az előadásokban is felismerte egy materiális értékétika szükségességét, hiszen a mindenkori akarás és cselekvés javakra irányul, melyek megvalósítása nem közömbös számunkra, és nem hagyja érintetlenül a kedélyt sem.

A megvalósítás eszköze az akarat, az akarat pedig az érzelmek, affektusok koncentrációját igényli. Felülről lefelé haladunk tehát, ami a javak hierarchiáját és az eljárás szabályait illeti, de az akarat céljai csak úgy nyernek értelmet, és valósíthatók meg egyáltalán, ha a lenti szféra: az ösztönök, a kedély és az érzelmek is hozzájárulásukat adják, és együttműködnek. Egy oda-vissza oszcilláció jön létre így a fent és a lent között, ám ez korántsem kiegyensúlyozott, hanem aszimmetrikus: szükség van ugyan a kedély derűjére és az akarat érzelmi megtámogatására, de ezeket előbb meg kell szelídíteni: alárendelni a logika, etika és axiológia uralmának.

Feltétlen értéként tehát egy új emberiség ideálja, Isten eszméje és a szeretet jelent meg Husserl kései filozófiájában, mely egyre komolyabban vette a funkcionarizmus vagy messianizmus eszméjét. Mindezek alapján fogalmazódik meg egy tiszta etika eszméje, mely a „földi” ember számára iránymutató kell legyen, s melynek szellemében valamennyi hajlam, affektus és ösztön csak akadályozza a szabad és cselekvő szubjektivitást cselekvésében – hacsak nem fogja az akarat igájába őket. Az akarat tehát azt az erőt jelenti, mely egységbe fogja az érzelmeket, hajlamokat és vágyakat, és egy magasabb cél felé irányítja ezek energiáit. A szabad, „valódi” személyiségben az akarat autonómiája tör magasztosabb céljai felé a hajlamok heteronómiájával szemben. Az akarat autonómiája céljai alá integrálja a hajlamok és késztetések heteronómiáját, és ezáltal egy olyan lendítő erőt nyer, mely a transzcendentális szubjektivitást az egyetemesen tovaáramló és magát fenntartó élet együtt-fungáló elemévé teszi. Az akarat a megvalósítás közege. Uralom, mely céljait követve kitör a jelen állapotaiból, és a *fiat* aktusában teremtő erővé lép elő. Az intencionalitás e vonatkozásban teremtő elvvé válik, mely a jövőnek ad formát, s nem elégszik meg többé azzal, ami adott: magukkal a dolgokkal, hanem létük okává magasztosítja magát. A szabad, önmagának törvényt adó szubjektivitás itt már végérvényesen félresöpri a leíró tudományosság látzatát és olyan lényként áll előttünk, melynek léte mint olyan, valamint az ezen létet fenntartó és továbbmozgató törekvés vagy akarat *par excellence* előíró, imperatív jellegű. Ez a lény úgyszólván „*causa sui*”, „szubjektum, és

⁵ Husserl Kant-kritikájáról bővebben az újabban kiadott előadásokban (Ld. Hua XXXVII, különösen 41–47. §), valamint Cobet, 2003.

ugyanakkor törekvései tárgya, a végtelenben létrejövő mű, melynek mestere ő maga” (Hua XXVII 36-7.).

Hiányzik azonban még egy motívum, mely a *Kaizo-cikk*ben érettebb és kidolgozottabb formát nyer, mint a *Fichte-előadás*ban, s talán megkockáztathatjuk azt a feltevést is, hogy végül a harmincas évekre egységbe és összhangba rendezi a teremtő szubjektivitás elvét, feloldja, vagy legalábbis felmutatja annak belső ellentmondásait, és a szeretet elve alá rendeli a magát megőrző és megújító életet, melynek végső célja az Isten-eszmében csúcsosodik ki. Mondhatni, szinte törvényszerű volt egy következetesen idealista és purista filozófia számára egy olyan végső teoretikus-morális instancia játékba hozása, mely valamennyi megismerési és cselekvési intenció végső garanciája és mértéke lehet. Amennyiben az intencionalitás ugyanis túllép az adotton – márpedig túllép, mert a filozófia programjában a *fiat* mozzanata imperatív elvként szövődik bele az ön- és világkonstitúció áramába – akkor a „fenomén messianizmusa”⁶ számára a fenomenológia teológiává transzformálódása szolgált adekvát hátteret. Érdemes idézni a késői korszak egy munkajegyzetét:

„Egy autonóm filozófia, mint amilyen az arisztotelészi volt, s ami örök követelmény marad, szükségképpen teleológiába torkollik és filozófiai teológiába – mint Istenhez vezető konfesszionális útba – ...[...] Mert minden él, és minden életben szellemi hatalmak {rejlnek} [...] Minden hatalomban, minden szellemben egy isten uralkodik, egyetlen mindenek felett, mindenben, és számunkra, emberek számára mindent az egyetemes jóban meghatározva.” (E III 10.).

A szeretet pedig az az elv lesz, ami egymás mellé rendeli, s törekvésükben egybehangolja az egyes szubjektumokat, s egy valódi „szeretetközösséggé”⁷ formálja őket. Az emberiség-ideál tehát a szeretetközösség eszméjében oldja fel vagy éppen valósítja meg önmagát. A szeretet közössége az egyes akaratokat is egységbe fogja, melyek funkcionáriusokként tevékenykednek az ön- és világfelelősség eszméjétől vezéreltetve. Az egyén felelősséget visel önmagáért, azért, hogy minden egyes lépése, tette eleget tegyen az igazolhatóság követelményének. Mindenkoron tudnom kell, mit és miért teszek, milyen motivációim vannak az adott cselekvésre, mit akarok vele elérni, s amire törekszem, az megfelel-e az *a priori* morális céloknak. Felelősek vagyunk a minket befogadó és körbevevő világért, és felelősek vagyunk embertársainkért: „mindenki mindenért és mindenkiért felelős” (A V 1.). Nem kétséges, hogy

⁶ A kifejezést Takács Ádámnak köszönöm.

⁷ Csupán kuriózumként említem meg Husserl egy megjegyzését ezen szeretet- vagy akaratközösségről: „Itt akár egy kommunisztikus akaratú egységről is beszélhetnénk szemben egy imperialisztikussal” (I.m. 53.).

csaknem emberfeletti feladatot ró ez az állandó készenlét és éberség az aktív és tevékeny, acélos akaratú szubjektivitásra. De hiszen éppen ezért kell zárójelbe tenni a mundán egónkat, és felemelkedni vagy alámerülni a transzcendentális együtt-áramlásba, együtt-konstiuálódásba.

Csakhogy – mint fentebb már jeleztük – Husserl kezdettől fogva elvetette a kanti moralitás formalizmusát, és gondolkodásában egyre erőteljesebben megjelennek egy materiális étiketika (amit persze nem dolgoz ki) nyomai. Mintha Brentano hatása válna egyre erőteljesebbé, ahogyan az arisztotelianus mozzanatok egyre nagyobb hangsúlyt kapnak etikájában, és figyelmet fordít azon előfeltételekre is, melyek szükségesek a helyes, a szeretetközösség funkcionáriusaként megvalósított élet fenntartásához és továbbviteléhez, csak éppen öncélúvá nem szabad válniuk. Példának okáért ahhoz, hogy tetteinket jó erőben végre tudjuk hajtani, ennünk kell. Enni jó dolog, ám jelentőségének túlbecsülése már az akarat heteronómiájához vezethet. S éppígy: törekednünk kell az *eudaimoniára*, a lehető legboldogabb életre, hiszen egy megkeseredett, boldogtalan léleknek nem veszi sok hasznát egy közösség sem. A szeretet ezért nem csupán cél, hanem elemi hajtóerő is, mely összeköt azon társszobjektumokkal, akikkel egy életvilágon osztozunk egy akarat és egy cél jegyében. Akikkel egy normatív rendet tartunk fent, és akikkel egységként tekintünk magunkra.

Husserl elismeri továbbá azt is, hogy olykor nem csupán rajtunk, hanem a sors szeszélyén is múlik, hogy életünket az akarat egységében meg tudjuk-e valósítani. Egy szeretett személy elvesztése megtörheti életerőnket és ezzel együtt törekvéseinknek is útját állhatja. Szerencsés az, aki életét az akarat egybehangzóságában meg tudja valósítani, mely akarat azonban nem csak az övé, hanem a közösség, vagy mondhatjuk úgy is, hogy az élet vagy Isten akarata. Az élet működik bennünk, mely önmagát megtartani és továbbvinni akarja. Ez az akarat ölt testet bennünk is; ehhez az akarathoz kell vágyainkat, törekvéseinket hangolni, s a végtelen telosz eszméje alatt életünket az akarat egységében és összhangjában belesimítani az egyetemes életbe és egyetemes teloszba.

Csakhogy amennyiben ilyen arányú léptékváltás történik, vagyis maguktól a dolgoktól, a mindenkori konkrét életvilágtól a teológiáig tágul a fenomenológia horizontja, akkor tényleg élhetünk a gyanúperrel, hogy legalábbis képlékennyé válik a határ a mítosz és a ráció között. S itt érhető tetten a Husserl filozófiáját jellemző ambivalencia is. Hiszen miközben egyre nagyobb morális felelősséget hárít az egóra, az akaratra, és egyre nagyobb léptékben gondolkodik, mindeközben aprólékos vizsgálódásokkal tárja fel az én azon régióit is, ahol nem az akarat, nem az aktivitás, hanem ellenkezőleg, a passzivitás dominanciája az elsődleges. Ahol nem a mi akaratumunknak engedelmességeknek a dolgok, hanem megtörténnek velünk. Ahogyan Gadamer fogalmaz később az *Igazság és módszerben*: „a kérdés nem az, hogy mit

teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk”. Ezt a kérdést azonban nem tehette volna föl akkor, ha Husserl nem folytat aprólékos vizsgálódásokat a tapasztalat fogalma körül – még akkor is, ha elsiklott a felett az ellentmondás felett, melybe saját magát sodorta. Ez az ellentmondás azonban nem feltétlenül a filozófia fogyatékosága, hanem annak a létezőnek az alapkarakterisztikuma, melynek létében saját létére megy ki a játék. Aki egyszerre aktív és passzív, aki akar és akivel megtörténnek a dolgok. S aki végül a saját világát és praxisát csak mítoszok segítségével tudja értelmezni és megvalósítani, s abban a kényszerhelyzetben van, hogy egyidejűleg több narratíva között kell választania a felelős döntés érdekében, melyek mindegyike azonban szigorúan véve mítosznak bizonyul. Vagyis a lehetetlen, a fából vaskarika előtt áll az akarat – és mégis muszáj. A felelős éthosz pedig talán csak úgy lehetséges, ha számot vetünk ezzel a lehetetlenséggel, és fenntartjuk a problematizálás folytonosságát.