

LÁTSZATOK A FELTÁRÁS ÉS ELREJTÉS FOLYAMATÁBAN AZ AUTENTICITÁS ANTIK ÉS MODERN IDEÁLJAI. PLATÓN, ARISZTOTELÉSZ, KANT ÉS HUSSERL

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

Platónhoz írt lábjegyzetekben gondolkodni, s ezen belül a hazugság és szinonimáinak témakörét választani az együttgondolkodás alapjául, azt jelenti, hogy valami képpen strukturális hasonlóságot keresünk a klasszikus antikvitás Athénjének és a ma világának szellemi kihívásai és gondolkodói problémahelyzete között. A hazugság tekintetében a gondolati hasonlóság filozófiai értelemben nem annyira a megtévesztő szándék időtálló voltában keresendő, hanem sokkal inkább a látszatok megjelenítő és megtévesztő használatának együttes jelenlétében. A látszat, amennyiben nem csupán a hazugság, hanem az elrejtés/elrejtőzés ontikus feltételét látjuk benne, olyan probléma, amelynek jelenléte Hérakleitosz óta áthatja a görög és később az európai gondolkodást¹. Az ilyen, korokon átívelő hasonlóság csak akkor lehet gondolatébresztő, ha a mában felmerülő kérdések nemcsak lehetőségként, hanem lényegi összefüggéseikben képesek előtérben hozni a korábbi, esetünkben a platóni (és hasonló módon az arisztotelészi, kanti, husserli) válaszok érvényességét.

1. TETTENÉRNI AZ ERKÖLCSI TERMINUSOK INFLALÓDÁSÁT

Az egyik legszembetűnőbb lehetőség a problémahelyzetek strukturális hasonlóságára alapozó vizsgálat számára az, hogy miként lehet a látszatok feltáró és elrejtő használatának különbségeit az etikai gondolkodásban érvényesíteni. A hasonlóság tételezésének alapja az a feltevés, hogy a mai erkölcsiség, a morális terminusok és követelmények értelmének olyan zavarával áll szemben, amely lényeges hasonlóságot mutat a szofisták tanításai nyomán relati-

¹ Martha C. Nussbaum megfogalmazása szerint „A filozófia akkor kezdődik, amikor elismerjük annak a lehetőségét, hogy az, ahogy mi filozófiaelőtti módon a világot látjuk, gyökeresen téves lehet. Egy igazi természet van odakinn, amely „szeret elrejtőzni” (Hérakleitosz B 123) emberi beszédünk és véleményeink mögé. Felfedni, napvilágra hozni, leplezni, mögé hatolni, túlmenni rajta – csak egy pár azok közül a képzetek közül, amelyek a korai görög filozófiát vezérelték az igazság filozófiai keresésében. Maga az igazságra vonatkozó görög szó is etimológiai értelemben „el-nem-rejtett-et” az „elrejtettségből napfényre hozottat” jelent”, Martha C. Nussbaum: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 2001. 241. o.

vizálódott (képlékennyé vált) antik erkölcsiséggel, s ennél fogva az erkölcs látszatai mögött olykor nem a személyes kötelességekkel és azok morális értelmével való szembesülés, hanem éppen ellenekezőleg, az erkölcsi követelmények iránt közömbös attitűd vagy éppen az erkölcsi követelmények elkerülésének szándéka válik meghatározóvá. Célunk kimutatni, hogy mind az antik, mind pedig a modern erkölcsfilozófiai gondolkodás számára az egyik legkomolyabb kihívást az erkölcsi terminusok inflációja jelenti, ugyanis ennek kiküszöbölésétől függ az erkölcs meghatározó szerepének érvényesülése a személyek köznapi életében és a közösségi együttműködés világában, az etika szavahihetőségének biztosítása. Helyzetünk tehát többé-kevésbé hasonlít a Szokratész, illetve a Platón helyzetére, akiknek a szofisták működését követő általánossá vált konfúzió után kellett érvényt szerezniük az erkölcsi fogalmaknak, mindenekelőtt az erény fogalmi szerkezetének és erre építve a helyes, előítéletek és látszatok által nem félrevezetett megítélés szempontrendszerének.

Egy ilyen célkitűzés sikerének előfeltétele az erkölcsi tudás szerepének és az erkölcsi teljesítmény kategóriáinak felülvizsgálata, azaz az értelmezésükre ráakódott közkeletű jelentések és rutinszerű mozzanatoknak, a formális érvényesség „látszatai”-ként való leleplezése és más, lényegibb autenticitáskritériumok feltárása. Kiinduló pontunk tehát az, hogy a helyes értelmezéshez és cselekvéshez, minden időben tudásra, ám a változó helyzeteknek megfelelő és a cselekvő személy morális öntudatának maximumát biztosító helyes tudásra van szükségünk, amit nem meríthetünk a hétköznapi életbölcsesek tudáskészletéből, és ami hasonlóképpen nem adódhat a „tisztá” változatlan lényegiségek, az örök alapelvek, az általános szabályok vagy az „örök emberi” képességek értelmezéséből. Egy szóval gyakorlati gondolkodásunk alapfogalmait nem szabad metafizikai vagy antropológiai igazságokként értelmeznünk, befejezettnek elgondolnunk ott, ahol azok még esetleges és folytonosan alakuló jelenségeket jelölnek, de nem szabad esetlegesnek sem tartanunk, legalábbis abban a vonatkozásában nem, ami minden megítélés távlati szempontja, s így jelentőségében és minden mással szembeni kitüntettségében hosszabb távon sem változik.

A történelmi távlatban, azaz antik és modern problémafelvetésekben megfogalmazódó helyesség-kritériumokat és autenticitás-igényeket mai problémaérzékenységünk számára felhasználhatóvá tenni, ahhoz hasonló erőfeszítést jelent, mint Heideggeré, amikor az iskolakultúrában sémaszerű szimbólumokká romlott műszavakban és konvenciókban leleplezi az emberi jelenvalótét [Dasein] hanyatlásra való hajlandóságának formáit és helyettük »a köznapi nyelvből kölcsönözött szavakat igyekszik sajátos fogalmi értelemmel feltölteni és aktívvá tenni az eleven nyelvi szemléletet«. A gyakorlati-

etikai gondolkodás számára döntő jelentőségű a problémaérzéknek ez az aktivizálása, ugyanis enélkül, mint Gadamer írja: „Formulák-kal, normafogalmakkal, iskolafogalmakkal és konvenciókkal szolgáljuk ki magunkat, anélkül, hogy eredeti módon gondolkodnánk”². A gondolkodás és beszéd „hanyaglásformáival” való megelégedettség itt több lenne, mint pusztán hibás gondolkodás, hiszen magában foglalná az etikai-erkölcsi követelményekkel szebeni közömbösséget, sőt a moralitás látszatából való „haszonszerzést” is.

2. A LÁTSZATOK MORÁLIS ÉRTELME AZ ANTIKVITÁS FILOZÓFIÁJÁBAN

a.) Platón felfogása a látszatokról

Platón barlang hasonlatának mélyértelmű tanulsága szerint az ember látszatokon keresztül közelít az igazság felé. Eredendő létmódja nem az igazságban élés (a lényegiségek szemlélete) és a szabadság, hanem a rabság és a látszatok világa. Igaz, mindennek háttérében ott van a lélek anamnézisének a gondolata is, mint a legeredendőbbekre való visszaemlékezés, de az emberré lett lélek tudatos fény-felé-fordulásának lehetőségét és az árnyképek szemléletétől való felszabadulását fokról-fokra ki kell küzdeni. A látszat és valóság szigorú szétválasztásának igényén túl ez a példázat magában hordja azt az értelmezési lehetőséget is, hogy a látszatok, bár hamis támpontokat adnak a megismerésnek és ezért elfordítják a tekintetet az igazságtól, látszat-voltukban is őrzik a lényegiségek alkatát, s így látszatként való felismerésüket követően, önmagukon túlmutatva előfokai lehetnek az igazság felé tapogatózó gondolatnak. Nem véletlen, hogy mind Platón, mind pedig Arisztotelész különös jelentőséget tulajdonít a tanulás fokozatosságának, a hasonlatosságoknak, az utánzásnak és a gyakorlásnak a képességek és a habitualitások (hexis) elsajátításában.

A látszatokkal élés Platón szerint embermivoltunk és testi megalkotottságunk számára elkerülhetetlen, s így csupán azt kell minden kétséget kizáróan tisztáznunk, hogy milyen szerepet szánunk nekik életünkben, végső soron tehát azt, hogy az igazság feltárásának vagy inkább elrejtésének eszközeként irányítjuk rájuk figyelmünket. Tanulságos, hogy az *Állam*-ban és *A lakomá*-ban a legmagasabbrendű eszmékhez való felemelkedés támpontjainak megteremtésében, Platón a képzelőerő megindításához „látható alakokat hív segítségül”. A barlangban fogvatartott és az igazság szemléletétől elzárt rabok helyes irányba fordulásának fokozatainál (514 a-517 a), és az örök dialektikára nevelésének folyamatában (521 c- 535 a), illetve *A lakomá*-ban az alkotni vágyó ember „szerelmi tudományának” a megszerzésében (210

² Hans-Georg Gadamer: *A gondolkodás kezdetéről*, In: *Különbség*, 2003. november.

a-212 a), az árnyképek és az egyes létezők szemléletétől és a testi alak szépségétől, tehát, voltaképpen a valóságos létezőkhöz képest pusztá látszatoktól, halad a tudás és a szépség általáno-sabb, az érzékitől elszakadó jellemzői, a számok, a törvények, a lélek az eszmék és végül pedig minden eszmék legcsodálatosabbja a „jó”, illetve a legmagasabbrendű, tökéletes „szép” felé.

A kérdés, tehát Platón számára és azóta is az, hogy hogyan teszünk szert az erkölcsi tudásra és hogyan tartunk ki mellette az élet és cselekvés bonyolult és sokféle motiváció által irányított helyzeteiben, anélkül, hogy akár magunkat, akár másokat megtévesztenénk. Köztudott, hogy az erkölcsiség tudásként, mégpedig a legfontosabb dolgokról való tudásként történő meghatározása olyannyira központi jelentőségű Szókratész és Platón számára, hogy ehhez képest a spontán módon, mintegy öntudatlanul követett erkölcsös magatartással szemben a tudatosan erkölcstelen magatartást is jobbnak tekintik, legalábbis egy hipotetikus érvelésben jobbnak mondják. Platón *Kisebbik Hippiász*-ában Szókratész, aki a magát mindentudónak feltüntető Hippiász megtévesztése céljából a tudás ellentmondásos természetét kiaknázza éppen az ellenkező oldalról közelíti meg a bizonyítást, miszerint aki képes helyesen cselekedni, az képes tudatosan helytelenül is cselekedni és „a vita kedvéért” átmenetileg azt állítja, hogy az, aki szándékosan követ el valami rosszat, jobb mint az aki szándéka ellenére teszi ezt, noha voltaképpen csak arra gondol, hogy jobb ember az, aki tud, annál aki tudatlan vagy, ahogy *Az állam*-ban olvashatjuk, jobb ember az „akinek jobb a lelke”.

Szókratész szándékosan helyezkedik a részigazság, sőt az ellentétes oldalról, a hamisság oldaláról megközelített igazság álláspontjára, szándékosan él látszatokkal, de gesztusának célja nem az igazság elleplezése, hanem sokkal inkább annak mélyebb megértése, azaz végső soron az igazság feltárása, még akkor is, ha a *Kisebbik Hippiász*-ban erre csak utalásokat találunk³. A gondolati befejezés a *Törvények*-ben fogalmazódik meg, abban a kijelentésben, hogy „minden rossz cselekedet szándék ellenére van”, de átfogóbban és pozitív értelemben erre utal *Az állam*-nak az a megfogalmazása is, hogy az igazságos ember nem tesz rosszat senkivel. Az a gondolat, hogy az erkölcsi tudásnak a mesterségek analógiájára való felfogása csak korlátozott értékű és nem alkalmas az erkölcsi tudás valamennyi jellegzetességének a kifejezésére, mi több éppen az erkölcsi szándék eltérítésének példaszzerű esetét is létrehozhatja, számtalan utalásban előfordul, mind Platónnál, mind pedig Arisztotelésznél. Közismert, hogy a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében az értelmi erényeket tárgyalva Arisztotelész különbséget tesz a gyakorlati bölcsesség/

³ „Aki szándékosan vétkezik, ha van ilyen személy, az jó ember”, ugyanis a feltételezés az, amint arra Taylor rámutat, hogy valójában nincs ilyen ember. A. E. [Alfred Edward] Taylor: *Platón* [Plato: The Man and His Work], Osiris, Budapest 1997. 62.

okosság (*phronesis*) és agyafurtság között. Az az ember, aki agyafurt módon az erkölcsösség látszatával, de nem erkölcsi indítékból, sőt tudatosan erkölcsellenesen cselekszik, olyan attitűdöt ölt magára és olyan emberi példát mutat, ami az ókori görög megnevezése szerint (*deinos*) egyszerre jelent csodálatosat, azaz itt megdöbbsentőt és szörnyűt vagy a terminus heideggeri fordítása szerint *hátborzongatót*. E típust Platón *Az állam*-ban is megtaláljuk, mint a szofisták álokoskodásának látszatokra összpontosító mintaképét, aki „mindig fölülkerekedik, ellenségeinél többet harácsolva meggazdagodik, barátait segíti, elleneinek ártogat; fölösen és fenségesen áldoz az isteneknek (...), úgy-hogy végül ... az istenek is jobban kedvelik az igazságosnál.” (362 c)⁴

A jó és derék ember jellemzője ezzel szemben éppen az, hogy nemcsak a megismerésben, hanem mindenekelőtt az életvezetésben elutasítja a látszatok szerint való tájékozódást és megítélést, a jót önmagáért nem pedig származékaiért keresi, vagyis olyan ember, aki „*nem látszani akar jónak, hanem az lenni vágyik*”. Platón nem hagy kétséget afelől, hogy a látszatra jó és a valóban jó ember élete közül melyiket tartja mind filozófiai, mind közösségi, mind pedig egyéni szempontból értékesebbnek és célravezetőbbnek. Éppen a jó (igazságos) és a rossz (igazságtalan) ember élete közötti különbség pontos szembeállítását jelenti *Az állam* vezérmotívumát és a szembeállítás pozitív oldalának a megrajzolása alapozza meg a dialógus végkicsengését. A dialógus elején Szókratész nem zárja ki a látszatra igazságos embert mozgató törekvések potenciális sikerességét, pl. hogy uralkodni akar a városban, feleségül venni, akit akar; tetszése szerint lányait kiházásítani; szerződést, szövetséget kötni, akikkel épp akar és emellett mindenből hasznot, nyereséget húzni, nem riadva vissza a gázságtól”, ám mindezt csak azért, hogy tovább fokozza a szándékok és eredményeik között később válaszolandó ellentétet. A dialógus végén látjuk meg az így jellemzett attitűd végső sikertelenségét és a vele mindenben szembenálló, igazságos élet értelmének és sikerének összefoglalását: „az igazságos, ha megöregszik – ha akar – az állam vezetője lesz, azt veszi feleségül, akit akar, ahhoz adja feleségül a lányát, akihez akarja. És mindazt, amit te az igazságtalanról állítottál, állítom én most az igazságosról. Az igazságtalanok többségét – bárha fiatalon rejtve maradhat – futása végeztén rajtakapják, kinevetik, és éppen öregkorában válik szerencsétlenné, honfitársaik és az idegenek előtt gyalázatosná; megostoroztatik és mindazt elszenvedti, amit te igaz szóval kegyetlenségnek állítottál.(...). Ám ez – sokaságában és nagyságában – mind semmi ahhoz képest, ami a halál után vár mind az igazságosra, mind az igazságtalanra.” (513 d, e; 614 a)⁵

⁴ Platón: *Az állam* Ford. és jegyzeteket írta Jánosy István Budapest, Gondolat 1988. 61. i.m., 398.

Ha a legvalóságosabb létező és a látszatok viszonyát kívánnánk megvizsgálni Platónnál, azt látnánk, hogy a jó igazságot és létezését megalapozó hatékony és harmónikus valóságával szemben állnak a látszatok nem-létező, azaz téves felismerésekre, esetleges, tehát félrevezető létszerűségekre és egymást kizáró, szétartó személyes, emberi és társadalmi tendenciákra orientáló illúziói, amelyek minden helyes ismeretre és célmegvalósító szándéokra „halálos veszedelmet” jelentenek, azaz mind önmagukban, mind pedig származékaiban elleplezők, félrevezetők és károsak. Az *állam* erkölcsi példái közül ilyenek a „látszat-barát” az a barátunk, aki csak annak látszik, de valójában nem az, a „végső igazságtalan, aki ebbeli mivoltában megőrzi az igazságos látszatát”⁶, akik «mint egy színpadi kulisszát, maguk köré kerítik az erény csalóka képét», és akik «hogyan rejtve maradjanak, közösségbe, klikkekbe tömörülnek», és «meggyőzéssel vagy erőszakkal büntetlenül a lehető legtöbbet kaparintják meg» (365 d)⁷. Nem véletlen, hogy Platón ebbe a kategóriába tartozóknak tekinti az esetlegességeket elfogadó és az erősek pártján azokat is, akik hajlandók elfogadni a látszatok szerinti életet vagy annak feltételezett pozitív eredményeit, „az igazságtalanságot igazságosságnak magasztalók”-at. Az ilyen esetek közös lényegi tulajdonsága a tényleges (és hatékony) valóság elrejtése, elleplezése a jó (és a jónak megfelelő, illetve jóra vezető létezés) valamiféle látszatával. A látszatok által álcázott helyzetek értéktelensége és értékellenessége nem közvetlenül átlátható, hanem csak egy bizonyos dialektikát követő gondolkodással mutatható meg, de a bennük levő tendenciát Platón olykor kitűnő iróniával közvetlenül is átláthatóvá teszi, mint például a következő fordulatokban „Ó, Szókratész, beéred-e a látszattal, hogy meggyőztél minket, avagy igazán meg akarsz győzni arról, hogy jobb igazságosnak lenni, mint igazságtalannak?” (357 b)⁸, vagy máshol: „az igazságtalanságot igazságosságnak magasztalók... azt állítják, hogy ilyen mivoltában az igazságot megostorozzák, megkínózzák, megkötözik, kiégetik a szemét, s mind e kínzások után még föl is nyársalják, hadd tudja meg, hogy *nem lenni kell igazságosnak, hanem látszani.*” (361 e)⁹ [az én kiemelésem U. Z. I.], vagy ismét ugyanott „az igazságtalan, mivel a valóságban él és nem holmi látszatvilágban: igazságtalannak nem látszani akar, hanem az is akar lenni”¹⁰.

⁶ illetve még pontosabban „végső gazfickó létre is megtartja a végső igazságos látszatát, és ha rajtakapják, tudjon talpra ugrani és kimagyarázkodni, ha gaszágáért meg akarják fenytteni. És ha erőszakoskodni kell, legyen képes az erőszakra is, akár bátorsággal és erővel, akár barátai készülétével és vagyonával élve.” (361 b), i.m., 60.

⁷ i.m., 65.

⁸ i.m., 55.

⁹ i.m., 61.

¹⁰ U.o.

A lényegre vagy éppen ellenkezőleg a látszatra orientálódás, akárcsak ezek szándékos vagy szándékolatlan következményei a feltárás és az elfedés *Az állam*-ban mind a megismerésre, mind a cselekvésre (életvezetésre), mind pedig a helyes megismerésről és életvezetésről szóló beszédre vonatkozóan számos változatban előfordul, kiválóan körülhatárolva ezáltal a szabad és ilymódon közéletben is tevékeny emberi élet jellegzetes, egymást átható, erősítő, minősítő területeit a megismerést, a cselekvést és a beszédet. Az utóbbinak egy rendkívül sokoldalú, összetettségében és árnyaltságában mintaszerű problematizálásával találkozunk *Az állam*-ban, amelyben Adeimantosz azt kéri Szókratész-től, hogy ne csak azt bizonyítsa be, hogy az igazságosság különb az igazságtalanságnál, hanem azt is „hogy egyik vagy másik mit idéz elő művelőjében”, s ennél fogva az „jó vagy rossz önmagában”. Ezt a gondolatmenetet azért tartjuk különösen figyelemre méltónak, mert a bizonyítás olyan eszköztárát követeli meg, amely alkalmas arra, hogy a közkeletű vélekedések mögé hatoljon és azokat következményeik vagy ellentéteikkel való párhuzamba állításuk segítségével értékelje, amint ez a továbbiakból is kiderül: „A látszatot mellőzd, ahogy ezt Glaukón követelte. Ha nem mellőzöd mindkettőből igaz hírért, és nem teszed hozzá a hazug látszatot, akkor kimondjuk, hogy nem az igazságost dicséred, hanem az annak látszót, és nem az igazságtalant gáncsolod, hanem az annak látszót, és arra buzdítod az igazságtalant, hogy álcázza magát, és így egyetértesz Thraszümakhosszal, hogy az igazságosság csak másnak jó, tudniillik az erősebbnek, viszont az igazságtalanság az illetőnek önmagának hasznos és előnyös, és ártalmas a gyöngébbeknek.” (367 b, c)¹¹.

Az erkölcsi tudás azért megkerülhetetlenül központi jelentőségű, mert ez éppen magát a jó és rossz tudását jelenti, amely a tudás és a jó sajátos természetének, izomorfiájának megfelelően magába foglalja látszat és valóság, lényeges és lényegtelen fokozatai megkülönböztetésének a képességét egészen addig terjedően, hogy miért pont a jó jelenti mindenben és minden egyében túl a legfőbb értéket és miért az erre vonatkozó tudás a legfőbb tudás. Eszerint, olyan tudással van dolgunk itt, amely értelemszerűen azt is magában foglalja, hogy miért kell (és nyilvánvalóan miért érdemes) mindig, mindenben és minden más lehetőséggel szemben a jót választanunk, azaz tehát hogy miért és hogyan kell ellenállnunk más motívumok csábításának, amelyek így a biztos tudás és a jónak megismerése helyett a bizonytalant és a látszatot (végső soron a nem-tudást), egyszersmind a jóról való lemondást, azaz a nem-jót jelentik. Ilyen tudásra szert tenni Platón szerint azt jelenti, hogy egyrészt helyes szemléletet alakítunk ki a lét különböző fokozatainak értelméről és a lélek különböző képességei között lényegi viszonyokról, másrészt pedig, helyesen értjük a társadalomban betöltött szerepünket. Ez tehát azt is

¹¹ i.m., 68.

jelentheti, hogy lehetetlen szert tenni rá a mindezzel együttjáró esetek „belső” (azaz magunkra vonatkoztatott) ismerete nélkül, lehetetlen „pusztán teoretikus” tudást szerezni róla, anélkül, hogy végigjárnánk az emberi személyiség átalakulásának, képességeiről való meggyőződésének fokozatait. A jó megismerése lehetetlen anélkül, hogy magunk is jóvá ne váljünk¹². Ez elég problematikus folyamatnak tűnik, ha figyelembe vesszük, hogy semmilyen belátás révén sem valósítható meg egy csapásra és mindazonáltal már kezdettől fogva mindvégig feltételez valamilyen igazodást egy regulatív elvhez. Igaz, hogy e hosszan tartó úton elindulni és azt bejárni különböző dolgokat jelent és az előrehaladás fokozatainak mindenikén egyaránt fennáll a helyes irányba való továbbhaladás és az elbukás lehetősége, mint ahogy az is igaz, hogy a jó teljeskörű (és személyes) megismerése előtt is tudnunk kell valamit a jóról és rosszról, azaz birtokában kell lennünk a jó valamiféle előképének, amely a feléje való haladásunkat irányítja.

Platón különösen fontosnak tartja az előzetes erkölcsi képzetek nevelő hatását, ebből származik közismert szigorúsága az utánzásra alkalmas példák körének korlátozásában, miszerint „Az örök csak komoly, méltóságteljes, erkölcsös magatartást utánozhatnak, ...ha mégis utánoznak, gyerekségüktől fogva olyan példaképeket, melyek hivatásukkal összhangban vannak, utánozzák a bátrakat, józanokat, istenfélőket, szabadokat és mind az ilyesféleket; szolgálai tettet ne cselekedjenek, ne is váljanak ki azok utánzásában; ne utánozzanak semmi rútságot, nehogy abból valami rájuk ragadjon. Vagy nem vettek észre, hogy az utánzás, ha valakibe gyerekkorától belérögződik, szokásává és természetévé válik mind testiekben, mind hanghordozásában sőt gondolkodásában is?” (395 c, d)¹³ Az, hogy Platón számára az utánzás különösen fontos, azaz nagy hatású oktatási és tanulási formának számított, az is bizonyítja, hogy ezen ponton az utánzási hajlandóság, az utánozható jelenségek és kifejezési formák egész sorának árnyalt leírásával találkozunk. Ezek közé tartozik az utánzással kapcsolatos emberi szokások bemutatása is, példaként tekintve a mértéktartó ember hajlamait, preferenciáit.¹⁴ Mégis a példa-

¹² A jóról való tudásnak erre az összetett jellegére utal Alfred Edward Taylor közismert Platón monográfiájában, mikor azt írja, hogy „Sem Platón, sem más nem mondhatja el, hogy mi is a jó, hiszen ezt csak a legközvetíthetlenebb és legszemélyesebb belátással tudjuk megragadni.” A. E. Taylor: i.m., 404. o.

¹³ Platón: i.m., 108-109.

¹⁴ „Mértéktartó ember, amikor egy derék férfi beszédének vagy tettének elbeszélésébe bocsátkozik, akkor úgy akarja azt elmondani, mintha ő maga volna az, és nem szégyelli az ilyesmit: a leghívebben utánozza a feddhetetlenül és értelmesen cselekvő, derék embert, de már kevésbé hajlandó utánozni a beteget, a szerelmében csalódottat vagy a részegyet, ... mert utálkodik magát holmi hitvány alakba beleélni, és azt kifejezni, még ha játékból is, akit elméjében megvet.” (396 d, e), i.m., 110.

képek (képmások) „megihlető” hatalmáról a legismertebb és a legtöbbit idézett gondolat a költészet és a zene erkölcsnemesítő és erkölcsromboló hatásával kapcsolatos¹⁵.

Az utánczás szerepét vizsgálva nemcsak az figyelemre méltó, hogy az erkölcsi értelmezés (amelyből Platón szerint, mint láttuk, a lényegi, azaz értelmi-szellemi létre irányultság mozzanata kiküszöbölhetetlen) itt végső soron szemléleti adottságok, tehát érzéki hatások által közvetített, hanem az is, hogy milyen komoly szerepet kap a hatáslehetőségek és művészeti ágak sokféleségére való odafigyelés is, egyaránt érintve a költészet, a színház, a „képzőművészet”, az építészet és külön kiemelten a zene hatását. Ezt a sokoldalú figyelmet csakis úgy tudjuk értelmezni, hogy Platón számára mind az egyes művészetek kifejezőerejében, mind pedig azok együttes hatásában eleve feltételezett az érzéki megjelenítés és a lényegi tartalmak valamiféle transzcendens-transzcendentális összfüggése, noha ez itt nem kerül részletes kifejtésre.

Az emberi gondolkodás, cselekvés és életvitel felfedő és elleplező látszatokkal való összefonódása, mint azt Platón helyesen felismerte, az értelmezésre folyamatosan azt a feladatot rója, hogy a látszatokon áthatolva jelölje ki, a gondolkodás és a cselekvés helyességének, autenticitásának szempontjait, megerősítve ezáltal a gyakorlati tudásban a helyes ismeret, a lélek helyes neveltetése és a polisz-közösség ideális rendjébe illeszkedő helyes életvezetés közös szempontjait. Egyértelműen kirajzolódik az erre való buzdítás *Az állam* utolsó passzusaiiban: „...az legyen a legfőbb gondunk, hogy mellőzve minden más tudományt, mindnyájan ennek a tudománynak legyünk a kutatói, és hátha valamiképpen megtanulhatnánk és föllelhetnénk, hogy kicsoda tenne arra képessé és tudóssá, hogy fölismerjük, melyik a jó élet, melyik a rossz, és a lehetséges életek közül mindenütt és mindenkor a jobbat válasszuk, és a szóban forgó szempontokat mind összevetve és az életerényhez való viszonyukat vizsgálva megtudjuk, mit ér a szépség, ha gazdagsággal vagy szegénységgel vegyül, és a lélek minő állapottal társulva terem jót vagy rosszat, és mit hoz létre a nemes és nemtelen születés, a visszavonult magánélet és a hatalom, az erő és gyöngeség, a tanulékonyosság és a tompaelméjűség és minden

¹⁵ „Ugye rendeltést kell tennünk költőinknek, és kényszerítenünk kell őket, hogy költeményeikbe plántálják bele a jó erkölcs képmását, különben nálunk nem költethetnek, valamint a többi alkotónak is így kell rendelkezniük, és útját kell szegniük, hogy a féktelen, szolgálai, otromba rossz erkölcsöt örökítsék meg élőlények képében, épületeken vagy valami más alkotáson; és aki erre képtelen, az nálunk nem alkothat, nehogy e rossz példákon nevelődvé őreink, mint valami rossz legelőn, minden nap a sokféle gazból kicsinyenként sokat szakajtsanak és legeljenek, és így észrevétlenül valami nagy bajt támazzanak a lelkükben; hanem olyan alkotókat kell keresniük, akik szép lelkükből képesek fürkészní a szép és a szépalakúság természetét, hogy mintegy egészséges helyen lakva ifjaink mindenből hasznot húzzanak, s a szép dologról valami megihlessé látásukat és hallásukat...” (401, b,c), i.m., 116-117..

más ilyesmi, a lélek természetes és szerzett tulajdonságai, ha társulnak egymással, hogy mindezek szerint képesek legyünk megfontoltan választani - tekintettel a lélek természetére – a jobb és rosszabb élet között, rosszabbnak nevezve, ami a lelket igazságtalanabbá teszi, jobbnak pedig, ami igazságosabbá. Minden mást akár mellőzhet, hiszen láttuk, életünkben, halálunkban ez a legkülönb választás.” (618d, e)¹⁶

b.) A látszatok arisztotelészi értelmezése

Arisztotelész az erkölcsi tudást, a helyes szabály (*orthos logos*) szerinti cselekvés képességének tekinti és eleve szembeállítja az elméleti tudással, az örök és változatlan dolgokra irányuló tudással. Ez utóbbihoz képest ugyanis a gyakorlati tudásnak, amint a *Nikomakhoszi etika*-ban olvashatjuk: „csupán körvonalakban szabad mozognia, s nem szabad szabatos kifejtésre törekednie” (1104 a)¹⁷, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy ez a tudás, amely az erényre vonatkozik, nem lehet végleges, befejezett, hanem a cselekvőre, a helyzetre és az érintettekre nézve egyfajta relativitást hordoz magában, ugyanis mindenki esetében „a hozzá viszonyított középben áll” és mércéje az okos ember ítélete. Mindazonáltal ez a sajátosság nem jelenti azt, hogy az erkölcsi tudás pusztán látszatokra irányuló tudás volna, azt viszont igen, hogy számos tekintetben látszatok vagy látszatként megjelenő tényállások vezetnek. A kortárs etikai irodalom legismertebb alakjai közül Martha Nussbaum vetette fel határozottan és elemezte részletesen jelenség, látszat és morális tudás viszonyát Arisztotelész életművében, *The Fragility of Goodness* című műve *Saving Aristotle's appearances* című fejezetében. Mint Nussbaum figyelmeztet rá a *Nikomakhoszi etika* VII. Könyvében Arisztotelész az etikai gondolkodásmód jelenségekre orientáltságát állítja, noha az arisztotelészi szöveg fordításai annyira eltérők, hogy olykor egyáltalán nem szerepel a jelenségekre való utalás, pedig az eredeti szövegben egyértelműen a *phainomena* szó szerepel. Ezt a jelenséget a magyar és az angol fordítás különbségét figyelembe véve is egyértelműen megállapíthatjuk. Így például az angol szöveg utal a jelenségekre, mint „látszólagos tényekre”: „We must, as in all other cases, set the apparent facts before us and, after first discussing the difficulties, go on to prove, if possible, the truth of all the common opinions about these affections of the mind, or, failing this, of the greater number and the most authoritative; for if we both resolve the difficulties and leave the common opinions undisturbed, we shall have proved the case sufficiently.”¹⁸

¹⁶ i.m., 403.

¹⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Ford. Szabó Miklós, Budapest, Európa 1997. 35.

¹⁸ Aristotle: *The Nicomachean Ethics*; translated by David Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brown, Oxford University Press, London and New York 2009., 1145b , 118-119.

Ezzel szemben a magyar fordítás „Itt is – mint egyebütt – először fel kell soroztatnunk a közismert véleményeket [tehát a „jelenség” helyett itt „vélemény” van ami persze a „látszat”-nak megfelel, de ez utóbbi nyelvi formát feltételez U. Z. I.]; aztán – végigvizsgálva a vitás pontokat – lehetőleg valamennyi általánosan elfogadott tételt, ami csak ezekre a lelki állapotokra vonatkozik, sorra be kell bizonyítanunk; ha pedig ez nem lehetséges, legalábbis a legnagyobb részüket és a legfontosabbakat; mert csak ott mondhatjuk majd el, hogy a bizonyítás alapos volt, ha a nehézségek mind megoldódnak, s végeredményül megmarad az, ami aztán mindenki véleményének megfelel”¹⁹. Nussbaum rámutat, hogy a jelenség (látszat) helyzete mind a szöveg szintjén (túlságosan külön-féle fordítások: pl. „érzéki adat”, „elfogadott tény”, „tény”, „megfigyelés”, csupán a szó szerinti „látszat” nem, vagy gyakran helyette alkalmazott formák „amit hiszünk”, „amit mondunk”), mind pedig filozófiai értelem-megalapozó képessége szempontjából problematikus, ugyanis a görög filozófiai tradíció közhelyének számított – amint azt az eddigiek is alátámasztják –, hogy a véges és korlátozott lények vélekedései nem szolgálhatnak megfelelő bizonyítékként és távol állnak az igazságtól. Mindazonáltal Arisztotelész a platóni és eleai hagyománnyal szemben éppen azon belül keresi az igazságot, amit látunk, állítunk és hiszünk, a közös értelmezésben, ami gyakran a nyelvhasználat fordulataiban tárul fel.

Amint az idézett szöveghelyből is kiderül, Arisztotelész számára a feltárásban és elfedésben szerephez jutó látszatok állandóan jelenlevő problémát jelentenek. Amint azt rendkívüli éleslátásával felismeri, ezek azok az elengedhetetlenül fontos jelek, előképek és példák amelyek a cselekvés konkrét szituációjában magának útát kereső gondolkodás és cselekvés számára irányt mutatnak, de helyesen csak az fog tudni cselekedni általuk, aki biztosan (tehát az erkölcsi okosság dianoetikus erényének közreműködésével) látja maga előtt a célt és képes azokat helyesen alkalmazni a saját helyzetére. Ilyen példák Arisztotelésznél egyértelműen a kiváló emberek cselekedetei. Ám az erkölcsi képességei és erényes szokásai, végső soron pedig erkölcsi lénye kidolgozásának folyamatában támpontokat kereső ember eme etalon hiányában is elboldogulhat, ha ismeri hajlamait és képes önmagára vonatkoztatni Arisztotelész „közép”-elméletét, vagyis az egyes erényekkel szembeni rossz szélsőségek közül azokat választja, amelyek a rá jellemző hibával szembenálló oldalon találhatók. Eszerint tehát a helyes felé tájékozódásban, azaz a helyes cselekedet mibenlétének feltárásában nemegyszer a magunk belső tendenciájával is számolva, a helyesnek tudott középpel szemben is a túlzás vagy hiányosság irányába kell elhajolnunk (végső soron,

¹⁹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Ford. Szabó Miklós, Budapest, Európa, 1997. 1145b, 180.

legalábbis ömagunk számára, egy olyan látszatot kell produkálnunk, mintha ez lenne a „jó”, a közép), mert a bennünk levő tendencia ellenhatását is be kell számítanunk. Ilyenkor a cél számunkra a bennünk lévő tendencia legyőzése, korrigálása, mint amikor Arisztotelész azt írja, hogy „Annyi tehát bizonyos, hogy a középet kereső lelki alkat minden esetben dicséretre méltó; s néha mégis el kell hajolnunk a túlzás vagy a hiányosság irányába, mert így találjuk majd el legkönnyebben a középet és a helyes utat” (1109, b)²⁰.

Az erkölcsi tökéletességet nem követők, hanem annak csupán látszatát maguk számára kihasználni szándékozók ezzel szemben nem korrigálni, hanem pusztán csak elleplezni, más színben kívánják feltüntetni a bennük lévő tendenciát, például a sokféle szempont együttes érvényesítését megkívánó bátorsággal szembeni túlzás, a vakmerőség olykor éppenséggel nyegleséggel leplezve félelmét vagy éppen a félelmes dolgokkal szembeni tudatlanságát, a bátorságot utánozza. Amint Arisztotelész fogalmaz „ahogy a bátor ember viselkedik a félelmes veszélyekkel szemben, olyannak akar ő is látszani; amiben teheti, utánozza amazt; ezért aztán a legtöbbjük vakmerő is, gyáva is egyszerre, mert bizonyos esetekben adják a vakmerőt, de az igazán félelmes veszélyekkel szemben nem állnak helyt” (115, b)²¹. Az említett szempontok árnyalt leírása és ezen belül az erkölcsi szempontból lényeges különbségek feltárása jól mutatja Arisztotelész tapasztalat-orientált, de egyszersmind a tapasztalat egyes eseteit nem pusztán látszat-jellegükben, hanem kritikusan is szemlélő gondolkodásmódját.

Arisztotelész jól tudja, hogy a tapasztalatot, amely az erkölcsi helyzetek értelmezését vezeti sok esetben a látszat irányítja, de azt is észreveszi, hogy a megfigyelt esetről kifejtett vélemény, a beszéd is oka lehet annak, hogy látszatok kapnak helyet értelmezéseinkben. Ilyen felismerésnek számít a következő megfogalmazás is: „S minthogy a beszédben sok mindent pusztán hasonlóság alapján mondunk, ez az oka annak, hogy bizonyos hasonlóság alapján a mértékletes ember fegyelmezettsége kifejezést is használjuk; mert a fegyelmezetség és a mértékletes ember egyaránt olyan, hogy semmit sem tesz a testi gyönyörökért a szabály ellenére, csakhogy az előbbiben vannak gonosz vágyak, az utóbbiban nincsenek; s azon kívül az utóbbinak olyan a jelleme, hogy a szabály ellenére egyáltalán nem is érez gyönyörűséget, míg az előbbi érez ugyan gyönyörűséget, de nem engedi magát tőle vettetni” (1151, b-1152, a)²², azonban, ha az egész gondolatmenetet végigkövetjük, megértjük Arisztotelész tapasztalathoz való viszonyának mélyebb szintjét. Nem arról van szó, hogy Arisztotelész azért fordulna a jelenségek leírásához és a róluk való

²⁰ i.m., 53.

²¹ i.m., 75-76.

²² i.m., 203.

beszédhez, hogy azokat közvetlenül (kritikátlanul) értelemhordozóknak tekintse, épp ellenkezőleg egyik típusú tapasztalatot más tapasztalatokkal és az ismeretek lényegi elemeivel (a lelkiakatnak megfelelő érzésekkel) összevetve kritikailag kimutatja, hogy az félrevezető jellegű.

3. A LÁTSZATOK ÉRTELME A MODERN GONDOLKODÁSBAN

a.) A transzcendentális látszat leküzdése és az ember kettős értelmezése Kantnál

A modernitás gondolkodásának újszerűsége a klasszikus ókori és középkori filozófiához képest mindenekelőtt a tapasztalathoz és a jelenségekhez fűződő viszonyában mutatkozik meg, abban, ahogy a hangsúlyosabban emberre (emberi gondolkodásra, ill. emberi képességekre: szemléletre, értelemre, észre) vonatkoztatott kérdésfelvetéseiben a klasszikus metafizikai problémák (szubsztancia, tér, idő, okság, szabadság, cselekvőképesség) új értelmet nyernek. A modernitás szemléletmódjában paradigmaticusnak számító kanti ismeretfogalom az értelmi kategóriák alá rendelt szemlélet transzcendentális feltételeiben megalapozott. Ez azt jelenti, hogy egyrészt „a lehetséges tapasztalatok területére korlátozódó”, ismereteket ekülöníti a szigorúan kötelező észelvekre, köztük a gyakorlati törvényre vonatkozó gyakorlati belátásoktól, másrészt pedig azt, hogy e szemléletmódon belül az értelem formáiban végbemenő megismerés és a szabadságnak észelvek alapján való meghatározása, azaz a megismerés és a szabadság feltételeinek transzcendentális tárgyalása kimeríti a racionális metafizika feltételeit”²³. A tapasztalat lehetőségének bizonyítása Kant szerint a transzcendentális filozófia legfőbb feladata, amely révén az a metafizika szerepébe lép, lévén, hogy általa megvalósul „az érzéki

²³ Röd, Wolfgang: *Kant metafizikája és az utókor filozófiája*. In. *Világosság* 2004. 10-12. 5-16., 5. o. Maga Kant *A tiszta ész kritikájában* a metafizika felosztásának a spekulatív és a gyakorlati észhasználat szerinti nagy fejezeteit különíti el a következő képpen: „A metafizika a tiszta ész spekulatív és gyakorlati használatának metafizikájára oszlik, így tehát vagy a természet metafizikája, vagy az erkölcsök metafizikája. Az előbbi az ész tiszta elveinek összességét tartalmazza, melyek merőben fogalmak útján (tehát a matematika közreműködése nélkül) teszik lehetővé minden dolgok elméleti megismerését. Az utóbbi azon elveket foglalja magában, melyek a priori meghatározzák és szükségszerűvé teszik, hogy mit tegyünk, és mit ne tegyünk. De a moralitás a cselekedetek egyedüli törvényszerűsége, mely teljességgel a priori módon, elvekből levezethető. Ezért az erkölcsök metafizikája voltaképpen azonos a tiszta morállal, melyhez semminemű antropológia (semmiféle empirikus feltétel) nem szolgál alapul. Míg a spekulatív ész metafizikája nem egyéb annál, amit szűkebb értelemben metafizikának szoktak nevezni; amennyiben azonban az erkölcsök tiszta tana is az emberi megismerés sajátos ágához, nevezetesen a tiszta észből merített, filozófiai megismeréshez tartozik, úgy fenn kívánjuk tartani számára ezt a megnevezést ...” KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Szeged, Ictus 1995. 629.

ismeretétől az érzékfeletti ismeretig való ész általi haladás”, vagyis megközelítőleg olyan szerepet tölt be a kanti rendszeren belül, mint Platónnál a dialektika. Mindazonáltal a két felfogás között lényeges különbségeket is találunk, amiként arra maga Kant részletesen kitér *A tiszta ész kritikája* transzcendentális dialektikának szentelt könyvének ideákról szóló fejezetében²⁴. A továbbiakban a látszat problémáját Kant filozófiájában egyrészt a transzcendentális látszat problematikája szempont-jából tárgyalom, másrészt pedig az ember kétféle értelmezése, „önmagában való”, intelligibilis karatere szerinti felfogása (*homo noumenon*), illetve „az érzékek tárgyaként” való megjelenése (*homo phaenomenon*) közötti különbségre vonatkoztatva.

Az ismeret és a cselekvés lehetőségi feltételeinek a feltárása Kantnál Platón gondolkodásával ellentétben nem ontológiai megalapozás formáiban történik, hanem az elméleti és gyakorlati észkritika révén, ami nem egyéb mint az ismeretek formális lehetőségének vagy az akarat meghatározásához szükséges elégséges okoknak (elveknek) az elemzése, kanti kifejezéssel *transzcendentális analitika*. Ezzel szemben a *transzcendentális dialektika* „a dialektikai látszat kritikája”, azaz „az értelem és az ész tapasztalat fölötti használatának kritikája”, annak a téves gondolkodásnak a leleplezése, amelyben „az ítélet szubjektív alapjai összemosódnak objektív alapjaival”, azaz az igazság formális alapját, az értelemnek való megfelelést, úgy tekintik, mint, ha az konkrét tartalmi ismeretek forrása is lehetne²⁵. A transzcendentális dialektika tárgya tehát a transzcendentális látszat, s ezért Kant a látszat logikájának nevezi a dialektikát, de ezen nem a valószínűség tanát érti, és nem is a jelenséget magát tekinti látszatnak, ugyanis, mint írja az igazság vagy látszat nem a szemlélt tárgyban, hanem az elgondolt tárgyról alkotott ítéletben van, ugyanis, mint állítja tévedés sem az érzéki képzetben sem pedig az értelem törvényeinek megfelelő ítéletben nincs „tévedés csak abból adódhat, ha az érzéki szemlélet észrevétlen hatást gyakorol az értelemre, aminek következtében az ítélet szubjektív alapjai összevegyülnek objektív alapjaival”²⁶. Így a transzcendentális dialektikának nem az empirikus látszattal (például az optikai illúzióval), hanem csakis a transzcendentális látszattal kell foglalkoznia, amely eltérít bennünket a kategóriák empirikus használatától, és arra készítet, hogy azokról a tapasztalat határain túl is kijelentéseket tegyünk

A transzcendentális dialektika ideákról szóló bevezető részében Kant visszautal Platón idea-elméletére és rendkívül tanulságos módon megvilágítja annak saját filozófiája szempontjából adódó jelentőségét. Eszerint:

²⁴ E különbségek jellemzésére egyelőre elegendő itt Kant egy tömör megfogalmazását idézni: „Az ideák Platón-nál maguknak a dolgoknak az ősképei, s nem pusztán lehetséges tapasztalatokhoz adnak kulcsot, miként a kategóriák.”, i.m., 301.

²⁵ i.m., 114., ill. 289.

²⁶ Uo.

„Platón helyesen vette észre, hogy megismerőkéességünk jóval nagyobbra tör, mint hogy jelenségeket szintetikus egységük alapján betűzgesse, s így tapasztalat gyanánt olvashassa őket, és hogy eszünk természetes módon emelkedik föl olyan ismeretekhez, melyek sokkal messzebb terjednek, sem-hogy a tapasztalatból nyerhető tárgyak bármelyike megfelelhessen nekik, mindazonáltal nem merő agyrémek, hanem realitás illati meg őket.”²⁷

Kant egyetértéssel tekint Platón törekvésére, hogy az ideákat főként a gyakorlati, azaz a szabadságon alapuló kérdések területén keresse, s így például szigorúan elvállassa az erénynek az emberi gondolkodásban fellelhető mintaképét, ideáját, azoktól a tapasztalati tárgyaktól, amelyek, mint írja, „példa gyanánt szolgálhatnak ugyan (...), de nem szolgálhatnak ősképp gyanánt.” Az ész és a tapasztalat szempontjainak különbözőségénél fogva itt a tapasztalat egyáltalán nem számíthat az ideák ésszerűsége kritériumaként, hanem éppen ellenkezőleg az erény tiszta eszméje szolgál „a méltó vagy méltatlan erkölcsi tulajdonságok” megítélésének alapjául, hiszen mint Kant írja „csakis ennek alapján közeledünk az erkölcsi tökéletességhez”, mégpedig függetlenül attól, hogy az valaha is teljes mértékben elérhető vagy sem az ember számára²⁸. Ugyanezen az alapon Kant egyértelműen helyesnek tekinti Platón államának „megálmodott tökéletességét”, aminek tartalmát viszont már saját elgondolása szerint fogalmazza újra²⁹. Az eszmény érvényességének a kritériuma itt sem a megvalósíthatóságtól függ, hanem irányt mutató, „regulatív” jeletőségétől, amit Kant egyértelműen meg is fogalmaz: „Bár e tökéletes állapot soha nem jöhet létre, mindazonáltal teljes-séggel helyesnek kell tekintenünk az ideát, mely ezt a maximumot állítja elénk ősképp gyanánt, hogy a maximumhoz igazodva egyre közelebb vigyük az emberek közötti törvényes berendezkedést a lehető legnagyobb tökélethez”³⁰. Teljességgel jellemző Kant gondolkodására az a mód, ahogyan az eszményi tökéletesség és relatív fokozatai közötti viszony mérlegelését elutasítja, mondván: „itt minden a szabadságtól függ, mely bármely adott határon átléphet”.

Amint az az eddigiekből kiderül Kant elfogadja a platóni ideák gyakorlati érvényességének a tételét, ezzel szemben nem fogadja el kiterjesztésüket a

²⁷ i.m., 301.

²⁸ i.m., 302.

²⁹ „Hogy az állam alkotmányának a lehető legnagyobb emberi szabadságot kell biztosítania, mégpedig olyan törvények alapján, melyek gondoskodnak róla, hogy mindenki szabadsága összeférhessen mindenki másnak a szabadságával (nem a lehető legnagyobb boldogsággal, mert ez már magától következni fog), ez mindenképpen szükségszerű idea, melyet nemcsak akkor kell szem előtt tartani, midőn először vázolják föl az állam alkotmányát, de bármely törvény megalkotásakor is...”, i.m., 303.

³⁰ Uo.

spekulatív ismeretekre is, ugyanis szerinte feltéve, hogy ezek tiszta és teljességgel *a priori* ismeretek, tárgyaik csupán a lehetséges tapasztalatban találhatóak. Hasonló képpen elveti Kant Platón eljárását, ahogy ő fogalmaz: „az ideák misztikus levezetése terén ..., vagy ama túlzások kapcsán, melyek mintegy az ideák hiposztázálásához vezették ...”. Mindez viszont meggyőződése szerint egyáltalán nem érinti Platónnak az erkölcs, a törvényhozás és a vallás elveinek kidolgozása terén szerzett érdemeit, ugyanis itt „csupán az ideák teszik egyáltalán lehetővé magát a tapasztalatot (a jó tapasztalását), noha soha nem nyerhetnek benne maradéktalan kifejezést”. Míg a természet megismerésében „a tapasztalat bocsátja rendelkezésünkre a szabályokat, és a tapasztalat szolgál az igazság forrása gyanánt”, addig „az erkölcsi törvények vonatkozásában a tapasztalat (sajnos!) a látszat szülőanyja, és ha annak törvényeit, amit tennem kell, abból kívánom meríteni vagy arra óhajtom korlátozni, amit tenni szokás, úgy eljárásom a legnagyobb mértékben elvetendő.”³¹

Az elméleti és gyakorlati észhasználat tehát két teljesen különböző tárgykörre vonatkozik s ennek megfelelően helyességük kritériuma is más és más. Nemcsak az a különbség közöttük Kant szerint, hogy az egyik esetben „ismereteink tárgyakat pusztán meghatározzák, míg a másik esetben „valósággal létre is hozzák”, hanem az is, hogy az egyikben a tárgyakat, mint a kauzalitás törvényének alávetett jelenségeket (tapasztalati tárgyakat) szemléljük, míg a másik esetben mint valamely magábanvaló dolog tartozékait, amelyek nincsenek alávetve a kauzalitásnak. Tekintettel arra, hogy az ember mindkét fajta szemléletnek tárgya, értelmezésében megkülönböztethetjük az érzéki-jelenségek szintjét és egy „önmagában való”, azaz intelligibilis karaktere szerinti szintet. Ha e kétféle megközelítés emberképéről különállóan akarunk beszélni, akkor egyrészt beszélhetünk róla mint „*homo phenomenon*”-ról, másrészt pedig, mint „*homo noumenon*”-ról, s a két szint világos elválasztásától függ nemcsak az erkölcsfilozófiai gondolatmenet elméleti helyessége, hanem gyakorlati síkon az erkölcsi cselekvés lehetősége is.

Kant már *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában megállapítja, hogy „a tárgyakat kétféle értelemben kell vennünk, vagy mint jelenséget, vagy mint magában való dolgot, ... , s következésképpen a kauzalitás törvénye csupán az első értelemben vett dolgokra, tehát a dolgokra mint a tapasztalat tárgyaira vonatkozik, míg a második értelemben a dolgok nincsenek alávetve a kauzalitásnak”³². Külön kiemelendő, hogy a kétféle megközelítés példajaként Kant éppen egy olyan jelenséget említ, amely a későbbiekben etikája központi jelentőségű kategóriájává válik, az *akarat*-ot. Megfogalmazása szeint: „egyazon akaratot mint jelenséget, megnyilvánulá-

³¹ i.m., 304.

³² i.m., 40.

saiban (a látható cselekedetekben) a természeti törvénynek szükségszerűen alávettként és ennyiben nem szabadként, másfelől azonban mint valamely magábanvaló dolog tartozékát, a természeti törvények alá nem vettként, tehát szabadként gondolom el, anélkül hogy eközben bárminemű ellentmondásba keverednék.”³³. Az itt említett kettősséget Kant nemcsak egymással való összeegyeztethetőségük szempontjából tárgyalja, hanem az általuk megvalósított kauzalitás hasonló képpen empirikus és intellektuális értelmezési lehetőségei szempontjából is. Gondolatmenete a maga összettségében jellemzi az ember morális szabadságának aspektusait. Eszerint a szabadságból eredő kauzalitás és a természeti szükségszerűség az emberben azért is összeegyeztethető, mert ugyanannak a létezőnek, különböző aspektusaira vonatkoznak. Tehát az ember, mint aki „két világ polgára” t.i. a természeti világé és az intelligibilis világé, szabadsága révén nem csupán egy az értelmi formákba foglalható különféle, az értelem számára okságinak mutakozó hatótényezők közül, hanem úgy kell számbavenni őt, mint aki ő maga cselekedetének „értelmi szerzője”, ami egyetlen más okságról sem modható el³⁴, és aki ilyen módon önmagában valóan (intelligibilisként) is az értelmezés tárgyát képezi. Következés képpen az ember és a vele együtt elgondolandó szabadságból fakadó kauzalitás nemcsak a tiszta spekulatív ész kritikájának (a metafizikának) a tárgya, hanem a tiszta gyakorlati ész kritikájának (az erkölcsök metafizikájának) is.

Kant *Az erkölcsök metafizikájának* a kijelölt témakör felosztását tárgyaló fejezetében szabatosan elhatárolja egymástól az ember kétféle aspektusát. Eszerint: „A kötelességek tanában az embert ama tulajdonsága szerint lehet és kell ábrázolni, hogy rendelkezik a szabadság teljesen érzékfeletti képességével, tehát pusztán *embersége* szerint is, mint fizikai meghatározásoktól független személyiséget (homo noumenon), eltérően ugyanettől a szubjektumtól, akihez azonban e meghatározások hozzátapadnak: az *embertől* (homo phenomenon)³⁵. Az ember lényé nemcsak szemléleti megjelenése szempont-

³³ i.m., 40-41.

³⁴ „Ami az érzékek tárgyához tartozik, de maga nem jelenség, azt intelligibilisnek nevezem. Ily módon, ha egy létező, melyet az érzéki világban jelenségnek kell tekintenünk, önmagában rendelkezik valamilyen képességgel, mely nem tárgya az érzéki szemléletnek, de ezt a lényt jelenségek okává teheti, úgy e létező kauzalitását két oldalról vehetjük szemügyre: intelligibilis kauzalitásként, ha mint valamilyen magában való dolog működését tekintjük, és érzéki kauzalitásként, ha mint az érzéki világhoz tartozó jelenséget. Az ilyen szubjektum képességének kauzalitásáról tehát egyszerre alkotnánk empirikus és intellektuális fogalmat, hiszen a kettő egyszerre járják közre egy és ugyanazon okozatban.”, i.m., 430-431.

³⁵ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, In. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Ford. Berényi Gábor, Budapest, Gondolat 1991. 336.

jából különíthető el különböző aspektusokra, hanem e két oldal olykor egymással éppen gyakorlati a gondolkodás és megítélés szempontból szembe is kerülhet, mint például az olyan hamis és nemritkán magamentő magyarázatokban, amikor egyszerre és ugyanolyan vonatkozásban pl. egyazon tett vonatkozásában próbálják elismerni az ember természeti szükségszerűségnek való alávetettségét és szabadságát, úgy értelmezve tettét, hogy az egy korábbi állapot szükségszerű következménye³⁶. Túl azon, írja Kant, hogy nyilvánvaló ellentmondáshoz vezet, ha valakit ugyanabban az időpontban és ugyanazon cselekedet vonatkozásában egyszerre tekintünk szabadnak és természeti szükség-szerűség uralma alatt állónak, még akkor is ha akaratalan tévedésnek vagy pusztá elővigyázatlanságnak kívánnánk feltüntetni cselekedetünket, érveink gyengéknak bizonyulnak a lelkiismerettel szemben, amit az utólag érzett büntudat is igazol³⁷.

Az itt említett esethez hasonló, noha súlyosságában és következményeiben sokkal komolyabb helyzet áll elő Kant szerint a képmutatás, illetve a hazugság esetében, amikoris „a gondolatok kinyilvánításában mutatkozó szándékos valótlanosság” esete áll fenn. A hazugság révén az ember, Kant szerint önmaga, mint morális lény iránti kötelessége ellen a legnagyobb sérelmet követi el, ugyanis ilyenkor elrejtje személyiségét annak pusztá külső megjelenési formája mögé. Megfogalmazása szerint, „ha gondolatait olyan szavakban közli valaki mással, amelyek (szándékosan) az ellentétét tartalmazzák annak, amit a beszélő eközben gondol, akkor a gondolatközlés képességének természetes célszerűségével éppen ellentétes célt követ, tehát lemond személyiségéről, s csupán az ember csalóka látszatát, nem magát az embert jeleníti meg”³⁸, illetve egy másik megfogalmazását parafrázálva: »önmagát mint fizikai lényt (homo phenomenon) olyan eszközül (beszéd-gépként) használja, amelyet nem kötelez a belső cél (a gondolat közlése), noha ezt morális lényként (homo noumenon) nem volna szabad megtennie«³⁹. Az így értelmezett hazugság lehet külső vagy belső, aszerint, hogy az ember általa másokat vagy saját magát akarja becsapni és ezáltal mások vagy saját maga előtt válik megvetés tárgyává. Kant tehát a hazugságban önmagunk és mások megtevéstésének példászerű esetét látja, amelyben az ember olyan látszat mögé rejtje intelligibilis lényét, amelynek nem felel meg morális valóság, mi több a látszat révén csapdába ejti és lerombolja az emberi lét szükségszerű intelligibilis aspektusával kapcsolatos várakozásokat, mint a moralitás feltételét. A hazug látszatokkal élő ember nem pusztán alatta marad a vele kapcsolatos

³⁶ Immanuel Kant: A gyakorlati ész kritikája, i.m., 213.

³⁷ 216-217.

³⁸ i.m., 544.

³⁹ i.m., 545.

morális elvárásoknak, hanem éppen eme elvárások elárulásából kíván hasznot húzni, ami nem egyéb, mint a korábban platóni illetve arisztotelési kontextusban említett „szörnyű-agyafurt” lény, akire Heidegger méltán használta a „hátborzongató” megnevezést.

Önmagunk és mások megtévesztése Kant szerint olyan lehetőségek, amelyeknek elhárítására állandóan készen kell állnunk, s ennek egyetlen módja az arra való aggályos odafigyelés, hogy az erkölcsi törvény közvetlenül, mindenféle érzéki közvetítő nélkül határozta-e meg az akaratot. Ez a gondolat, mely kétségtelenül megalapozta az autenticitás a kanti ideálját, éppen szigorúsága miatt számtalan kritikának tette ki a kanti koncepciót. Mindazonáltal az a mód, ahogyan Kant felhívta a figyelmet a pusztán érdektelenül vagy éppen félrevezető módon követett konformitás problémájára jelentős hatást gyakorolt az utána jövő filozófusok munkásságára, akik (például Nietzsche, Husserl vagy Scheler) már nemcsak a pusztán konformitást, hanem a pusztán általánosra orientáltságot is meghaladandónak tekintették és számonkérték a cselekvő morális elkötelezettségének individuális aspektusát is.

b.) A formális gyakorlati törvények érvényesülésének feltételei Husserlnél

Az amit a klaszikus és a modern gondolkodásban a látszatok feltáró és elleplező lehetőségeiként írtunk le, az a jelenség és a lényeg szembeállítását elutasító fenomenológiában az egyes tapasztalatok egyedi adódásmódja és lényegi értelme közötti távolsággal jellemezhető, noha itt is megmarad az erkölcsi cselekvés alanyának tudatossága és létlehetőségeinek maximumára való orientálódása, mint a morális hitelesség kritériuma. A fenomenológiában a filozófiai gondolkodás következetesen önmegalapozó megközelítése számára létfontosságú bármely gondolat vagy tapasztalat (élmény) adódásmódjának leírása és lényegi logikai feltételeinek előzetes tisztázása, ezért a fenomenológiai gondolatmenet, bár kiindulópontját nem valamiféle objektív ismeret, hanem szubjektíve átélt élmények képezik, nem támaszkodhat semmiféle pszichológiai vagy antropológiai adottságra, hanem csakis a tiszta logika összefüggéseire és az ismeretelmélet igazolt belátásaira. Ez képezi Husserl első főművének a *Logikai vizsgálódások*-nak az alapgondolatát, amelynek ílymódon elsődleges célja minden elméleti tudománynak a tiszta logika, azaz egy „tiszta teoretikus tudomány” elvi feltételei szerinti megalapozása. Ezt a tiszta teoretikus alapvetést a gyakorlati szférában Husserl elgondolása szerint az a normatív diszciplína hajtja végre, amelynek alapvető célja, hogy sajátos normák révén rögzítse az általános normának (egy egyetemes gyakorlati célnak) való megfelelés feltételeit, ez az ún. *gyakorlattan* [*Kunstlehre*]⁴⁰

⁴⁰ Husserl, Edmund: *Cercetări logice I. Prolegomene la logica pură*, Humanitas, București 2007. 84. o.

*Előadások az etika és az értékelmélet alapkérdéseiről (1914)*⁴¹ című írásában Husserl úgy véli, hogy az igazság tisztán teoretikus céljával szemben az etika „joggal vagy jogtalanul a gyakorlati jót és a legjobbat törekszik pozitív módon előírni minden gyakorlati szférára és minden egyes esetre. „Az etika a maga tudományos általánosságának magaslatáról – írja Husserl –, természetesen nem beszél egyes konkrét esetekről, amelyekben itt és most kellene elhatároznom magam, mint cselekvő alany. Hanem egyetemes «elvek» címszava alatt mindenhol alkalmazható kritériumokat keres, amelyeknek köszönhetően minden egyes esetben egyaránt felismerhető az etikai jó vagy rossz szempontja, illetve pozitív módon még a gyakorlati döntést megelőzően igyekszik kimutatni, hogy a döntés mikor lenne helyes és mikor nem. A gyakorlati és axiológiai formális elvek lehetőségeit vizsgálva Husserl azzal a feltevéssel él, hogy ugyanúgy, ahogy egy adott ítélet és az ítélés legáltalánosabb eszméje között általában meghatározott viszony áll fenn, a priori meg kell különböztetni az ítéletet az ítélés tartalmától, *mi-jétől* (quid), a kijelentést vagy az ítéletet, attól amit megítélnék. Éppen úgy, ahogy noétikus szempontból az ítéletet értékelnünk kell, mint helyes vagy nem helyes ítéletet, hasonló képpen az akaratot is értékelnünk kell mint helyes vagy nem helyes akaratot. Tehát amennyiben az ítéletek helyességének (vagy hamisságának) lehetőségi feltételei «az ítélet tiszta formájához» tartoznak és a kijelentés lehetséges tiszta alakzataiban *a priori* kutathatók, ugyanúgy párhuzamosan figyelembe kell vennünk a gyakorlati legitimitás lehetőségét, ahogy a maga részéről törvények formájában a priori kifejeződik, és ezek a törvények lesznek a *formális gyakorlati törvények*.

A tiszta logika, tiszta gyakorlatlan, tiszta axiológia és az etika alapviszonyainak megvilágítására összpontosító 1908 és 1914-es időszakban írott tanulmányokat követően Husserl új értelmet ad a gyakorlati filozófia területén fennálló lényegtörvények összességére irányuló vizsgálódásoknak. Amint arra Henning Peucker rámutat Husserl 1920-as etikai előadásaiban új etika-felfogást találunk, amelyben az erkölcsi életet döntő módon az ész által alakítottnak fogja fel. Ennek a koncepciónak az alapja már nem a logika, hanem inkább a személy fenomenológiája.⁴²

Új etikai felfogásában Husserl határozott különbségeket állapít meg az axiológiai és az etikai érvényesség között amennyiben nem a „legértékesebb életet”, hanem az egész életet meghatározó „normatudas akarást” tekinti az

⁴¹ Husserl, Edmund: *Leçons sur des questions fondamentales concernant l'éthique et la théorie de la valeur* (1914), In. Husserl, Edmund: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, PUF, Paris 2009.

⁴² Peucker, Henning: *From Logic to the Person: an Introduction to Edmund Husserl's Ethics*, *The Review of Metaphysics* 62 (Decmeber 2008), 319.

etikai megítélés végső fundamentumának. Mit jelent azonban itt a normatudas akarás és hogyan válhat képessé arra, hogy a személy egész életét meghatározza, avagy hogyan lesz képes a személy egész életét alárendelni az akarás egy meghatározott módjának úgy, hogy esetenként elkerülje az erkölcsösség pusztá látszatát és élete valóban a számára lehetséges legmagasabbrendű erkölcsös élet legyen? Ilyen és ehhez hasonló problémák foglalkoztatják Husserlt az említett előadások zárófejezetében, a *Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára* című fejezetben⁴³. Az etikailag valóban értékes akarat esetében, mint Husserl belátja, nem pusztán arról van szó, hogy az emberi értékesség általános ranglétráján kell mérni a személyiséget, hanem arról, hogy az erkölcsiség mércéjének tudatos és az egész életre kiterjedő döntésből kell származnia: „minden mérce végső soron bennem rejlik, és az etikai nagyság és nagyságfokokatok tulajdonképpen egyáltalán nem mérhető, hanem a morális személyiséget illetően csak egy abszolút eszme létezik, és az eszme nagyobb vagy kisebb mértékű megközelítése. Az egyedi akarás és cselekvés lehet tisztán morális, azonban a morális személyiség annak a szubjektumnak az eszméje, aki életének egyetemességében, minden aktusában morális.[...] Az axiológiai beállítódással szemben az igazi és kizárólag etikai beállítódást a valódi etikai akarásban vagy az ilyen akarásba történő eleven beleérzésben ismerjük meg eredeti módon (amely beleérzésben úgy szólván behelyezkedünk az etikailag akaróba és mintegy vele akarunk)”⁴⁴. Az etikailag valóban értékes akarat, tehát nem pusztán az egyedi cselekvés értékeire vagy minőségére és nem is az általában normaszereire irányul, hanem *a norma szerinti akaratot meghaladó akarat* [az én kiemelésem – U. Z. I.], amely a cselekvő lehető legjobb életére irányul, mint „a számára abszolút kellő életre”⁴⁵. Ami különösen fontos és mindenféle rutinszerű általánosságtól megkülönbözteti a norma szerinti akaratot meghaladó akaratot Husserlnél, az a naív akarati étellel szembeállított *normatudas, vagy lelkiismeretes élet*. Érdemes tehát elidőzni a husserli felfogás ezen aspektusánál.

A naív vagy passzív-ösztöni és a normatudas élet, mindenképp a belátó és szándékosan szerzett ésszerűsége való irányulóság meglétében vagy hiányában különbözik egymástól. Különbségük hasonló az igazságra való naív irányulás és a valóságosan „eredetileg megragadott igazság”-ra irányulás közötti különbséghez. Olyan, Husserl példája szerint a tudós életében meg-

⁴³ Husserl, Edmund: *Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára*, In. Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest 2011.

⁴⁴ i.m., 104. o.

⁴⁵ Uo.

nyilvánuló állandó törekvésről van szó, amikor is „az ítéelő nem elégszik meg a vélekedéssel és a pusztán naiv ítéletalkotással, vagyis az igazság naiv birtoklásával (...), hanem folyamatosan abban az akaratban él, ami az ... eredeti adottságmódokra irányul.” Az említett „eredeti adottságmódok” ez utóbbi esetben, amint Husserl írja: „világos akarati szándék nyomán jelennek meg, és az ítéelés folyamatában a tudós mindig újra igazolja ezt a szándékot, amikor figyel erre a normájellegre, meggyőződik arról, hogy észlelései valóban „normálisak”-e, hogy nem illúzió foglya-e, hogy az emlékezetében nem téveszt-e el valamit, hogy fogalmai valóban szabályszerűen lettek-e megalakotva”⁴⁶. Az igazságra irányulás a tudós hivatásából fakadó élettevékenységeinek normaakarata, amely az etikai gondolkodás számára példát szolgáltat „az életalakítás egy bizonyos egyetemességének normaszerűsége irányuló beállítódására”, ám amikor e normaszerűségnek való megfelelés erkölcsi értékét akarjuk megvizsgálni, akkor figyelembe kell vennünk, nemcsak a normának való megfelelés extenzitását, hanem annak intenzitását is. Eszerint a hivatásélet normaakarata „nem csupán a megfelelő igazság-akarat, az adott területek valódi javaira irányuló akarat, hanem mint a legjobbra irányuló akaratot rangsorértékelések kísérik, s ez is része a normaakatnak”⁴⁷. A hivatásélet területéről vett példa Husserl számára csak sajátos esete az etika egészére érvényes összefüggéseknek.

A normatudatos élet etikai eszményének gondolata oda vezet, hogy az ember élete Husserl szerint nemcsak speciális irányultságában, hanem egyetemességében is hivatáséletté kell válljon, olyan léletté amelynek egyetemes célja, „hogy emberek legyünk, a legteljesebb, legigazibb, legvalódibb emberek,„. Eszerint az eszmény szerint, az etikai öntudatosodás elkerülhetetlen mozzanata lenne, ahogy Husserl fogalmaz, hogy „Mindegyikünk ezt mondja: Én – én az életemet, egész életemet innentől kezdve minden aktusában és teljes élménytartalmában úgy akarom élni, hogy az az én lehető legjobb életem legyen (az én lehető legjobb: azaz az a lehető legjobb, amire én képes vagyok). Ez a számomra kellő – abszolút kellő – élet. A kellés az akarás korrelátuma, mégpedig egy ésszerű akarásé, a kellő az akaratigazság.”⁴⁸ Kétségtelen tehát, hogy itt nem pusztán valamely egyedi cselekedetre irányuló átlagos-általános szintű elhatározásról van szó és semmiképpen sem olyan attitűdről, amely homályban hagyná a normának való megfelelés, a látszólagos és valódi elkötelezettség kérdését.

Ebben a megfogalmazásban az egyetemes etikai érvényesség és a személyes elkötelezettség elkerülhetetlen összefonódásának olyan példájával talál-

46 Uo.

47 i.m. 108. o.

48 Uo.

kozunk, amelyben megnyilvánul a husserli fenomenológiai etika igazi újdonsága, az, hogy képes kifejezni az egyetemesség és az egyéni életek változatosága közötti normatív közvetítés legplasztikusabb formáját. Az egyén normaakarátának elkerülhetetlen egyedisége, az egyén tudásával, múltjával, jövőjével és környezetével való összekapcsolódása az a sajátos mód, ahogyan az egyetemes etikai követelmények érvényesülnek: „Minden akaratigazság – írja Husserl – csak a szóban forgó akarat alanyának egyetemes akaratösszefüggésében igazság, csak a teljes individuális élet vonatkozásában beszélhetünk bármely akarat igazságáról, azaz arról, hogy mi az, amit az alanynak igazából [tennie] kell. Azt, hogy nekem mit kell [tennem], az „Én tudok” határozza meg, és az, hogy mit tudok, különbözik attól, ami másvalaki tud. Az, hogy mit tudok, azonban nem pusztán a pillanatnyi körülményekben rejlik, hanem jelenlegi akaratom egész jövőhorizontomat átfogja, mivel az „Én tudok” belenyúlik annak a jobban vagy kevésbé meghatározott kiterjedésébe. Pontosabban szólva, az én legjobbamat a múltam és jelenem határozza meg, és jövőm nem megelőlegezés nélküli. A döntő megelőlegezést azonban akaratom hajtja végre. Életem egész kiterjedésében előttem fekszik, és előttem fekszik egész kiterjedésében a ráorientált környezet mint az én környezetem. Az, hogy mit tudok itt elérni, az én megfontolásom múlik, és a legjobb, amit egyáltalán el tudok érni ebből most és egész eljövendő életemben, az a számomra – ezen *indivídum* számára – kellő.”⁴⁹ Az egyetemes követelményeknek az egyéni adottságokra és konkrét feltételekre vonatkoztatása ebben az értelmezésben tülemelkedik a pusztán formális kitételeken és teljes mértékben kielégíti az autenticitásnak a formalizmus pusztá általánosságát meghaladó igényét egy olyan etikai követelmény iránt, amely biztosítja az élet és az életcélok dinamikus egységét, az életesemények és a kreatívan felvállalható életlehetőségek előreláthatatlan sokféleségének feltételei között.

Husserl '20-as években kidolgozott etikájának kérdésvetése megőrzi a kanti kategorikus imperatívusznak a formalitásból táplálkozó általános karakterét, de határozott individuális irányultságot is kölcsönöz neki. Az ő megfogalmazásában az imperatívusz a következő képpen jelentkezik: „Mostantól kezdve minden ingadozás nélkül tedd a legjobbat, mindörökké a számodra lehetséges legjobbat; ezt ragadd meg norma szerinti ismeretben és akard normatudatos akarásban.”⁵⁰ Ebben a megfogalmazásban azonban a kategorikus imperatívusznak nemcsak a formális elvekkkel és azok következményeivel fennálló szisztematikus kapcsolata fontos, hanem az akarásnak azokkal a különleges motivációival és értékmotivumaival felmerülő kapcsolatai is, amelyeket az egyes helyzetek hoznak magukkal meghatározó matériaként.

49 108-109. o.

50 Uo.

4. KONKLÚZIÓ: NORMATIVITÁS ÉS MEGVALÓSULÁS

Platón, Arisztotelész, Kant és Husserl hasonló felismerésekből táplálkozó problémája a tapasztalati világban elkerülhetetlen látszatok megjelenítő jelentőségének szigorú szabályok szerinti kiaknázhatóságával és a fogalmi általánosság szintjén biztosítható normatív érvényesség következetes érvényesíthetőségével kapcsolatosak. Alapvető törekvésük, hogy az egyes eseteknek kijáró figyelemet úgy lehessen biztosítani, hogy eközben elkerüljük az egyedi tapasztalatokban rejlő esetlegességeket és az egyes és általános dialektikus közvetítésében az általánosra való hivatkozás megtévesztő használatát. Eredményeik hasonlóak abban, hogy bármely felfogásnak mindenekelőtt biztosítani kell az értelmezés látszatokon felülemelkedő következetességét, és hasonló képpen mindannyian elfogadják azt a gyakorlati jellegű kiindulópontot, hogy bármely következetesség és esetlegességeket áthidaló módszertani megalapozottság tartós attitűddé válásától függ. Eredményeik ugyanakkor lényegesen különböznek is abban, hogy milyen jelentőséget kell tulajdonítanunk az egyes esetekben rejlő esetlegesség tapasztalatának, illetve, hogy az ilyen esetekben születő pozitív (normaszerű) döntéseket, a normatív érvényesség pusztá megismétlődése vagy egyéni újra-alkotása eseteinek is kell-e tekintenünk. E különbözőségeik csak azért lehetségesek, mert minden normatív helyzetben a teljesítés egyszerre feltárja, ám ugyanakkor sajátos megvalósításmódjával egyszersmind el is leplezi a normában kifejeződő követelmény teljességét, azáltal, hogy nem kerülheti el a normát teljesítő szubjektum életviszonyainak teljességével való konfrontációt.

IRODALOM

- ARISZTOTELÉSZ: *Nikomachoszi etika*, Ford. Szabó Miklós, Budapest Európa Kiadó 1997.
- ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics* [translated by David Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brown, Oxford University Press, London and New York 2009.
- GADAMER, Hans-Georg: *A gondolkodás kezdetéről*, Különbség, 2003. nov.
- HUSSERL, Edmund: *Cercetări logice I.-II.*, Humanitas, București 2007.
- HUSSERL, Edmund: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, PUF, Paris 2009.

- HUSSERL, Edmund: Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára, In. Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest 2011.
- KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Ford.: Berényi Gábor, Budapest, Gondolat 1991.
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* Ford. Kis János, Szeged, Ictus 1995.
- NUSSBAUM, Martha C.: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 2001.
- PLATÓN: *Az állam*, Ford. és a jegyzeteket írta Jánosy István, Budapest, Gondolat 1988.
- PEUCKER, Henning: From Logic to the Person: an Introduction to Edmund Husserl's Ethics, *The Review of Metaphysics* 62 (December 2008)
- RÖD, Wolfgang: *Kant metafizikája és az utókor filozófiája*. In. *Világosság* 2004. 10-12.
- TAYLOR, A. E. [Alfred Edward]: *Platón* [Plato: The Man and His Work], Budapest, Osiris 1977.